

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць

Випуск 12

Виходить 2 рази на рік ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Заснований у січні 2012 р.

Актуальні питання філософської антропології

Соціальні аспекти людського буття

Людина у техносфері

Антропологічна проблематика в історії філософії

Дніпро

2017

Засновник:

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Хміль В. В., доктор філософських наук

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР

Варшавський О. П., кандидат
філософських наук

ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ (УКРАЇНА):

Малівський А. М., Решетніченко А. В., Токовенко О. С., Колесникова Т. О., Кривчик Г. Г.,
Лях В. В., Халапсіс О. В., Громов В. Є., Власова Т. І., Петрушов В. М.

ІНОЗЕМНІ ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ:

Корабльова О. В. (Фінансова академія при уряді РФ, Російська Федерація), Кац Л. А. (Хайфський
університет, Ізраїль), Воронов В. В. (Даугавпілс, Латвія)

Збірник наукових

праць

Збірник затверджено як фаховий 21.11.2013, № 1609. Збірник
zareestrovano в міжнародних каталогах Ulrichsweb™ Global Serials
Directory та WorldCat; наукометричних системах: Web of Science CC
(Emerging Sources Citation Index), DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU,
Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor, InfoBase Index, Index
Copernicus

Друкується за рішенням вченої ради університету від 30.10.2017 р.,
протокол № 3

Видавець

Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпро)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи КВ № 18742-7542Р
от 05.01.2012 г.

Адреса засновника
та редакції

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, м. Дніпро, Україна, 49010
тел.: (056) 373-15-88, e-mail: ojs.diit@gmail.com
сайт журналу: <http://ampr.diit.edu.ua>

Видання публікується з 2012 р.

© Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна, 2017

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2017

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Сборник научных трудов

Выпуск 12

Выходит 2 раза в год ♦ ♦ ♦ ♦ Основан в январе 2012 г.

Актуальные вопросы философской антропологии

Социальный аспект человеческого бытия

Человек в техносфере

Антропологическая проблематика в истории философии

Днипро

2017

Учредитель:

ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЖЕЛЕЗНОДОРОЖНОГО ТРАНСПОРТА ИМЕНИ АКАДЕМИКА В. ЛАЗАРЯНА

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Хмель В. В., доктор философских наук

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Варшавский А. П., кандидат философских наук

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ (УКРАИНА):

Маливский А. Н., Решетниченко А. В., Токовенко А. С., Колесникова Т. А., Кривчик Г. Г.,
Лях В. В., Халапсис А. В., Громов В. Е., Власова Т. И., Петрушов В. Н.

ИНОСТРАННЫЕ ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Кораблёва Е. В. (Финансовая академия при правительстве РФ, Россия), Кац Л. А. (Хайфский университет, Израиль), Воронов В. В. (Даугавпилс, Латвия)

Сборник научных

трудов

Сборник утвержден как специализированный 21.11.2013, № 1609.
Сборник зарегистрирован в международных каталогах Ulrichsweb™
Global Serials Directory и WorldCat; наукометрических системах Web of
Science CC (Emerging Sources Citation Index), DOAJ, Google Scholar,
eLIBRARY.RU, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor, InfoBase
Index, Index Copernicus

Печатается по решению ученого совета университета от 30.10.2017 г.,
протокол № 3

Издатель

Днепропетровский национальный университет железнодорожного
транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днипро)

Свидетельство субъекта издательского дела КВ № 18742-7542Р
от 05.01.2012 г.

Адрес

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, г. Днипро, Украина, 49010,

учредителя

тел.: (056) 373-15-88, e-mail: ojs.diit@gmail.com

сайт журнала: <http://ampr.diit.edu.ua>

Издание публикуется с 2012 г.

© Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна, 2017

© Колесникова Т. А., обложка, 2017

Dnipropetrovsk National University of Railway Transport
named after Academician V. Lazaryan

**ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF
PHILOSOPHICAL RESEARCH**

Proceedings Scientific publication

Issue 12

Comes out 2 times a year ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Founded in January 2012

Topical Issues of Philosophical Anthropology

Social Aspect of Human Being

The Man in Technosphere

Anthropological Problems in the History of Philosophy

Dnipro

2017

Founder:

DNIPROPETROVSK NATIONAL UNIVERSITY OF RAILWAY TRANSPORT
NAMED AFTER ACADEMICIAN V. LAZARYAN

EDITOR-IN-CHIEF Khmil V. V., Dr. habil.

CONTRIBUTING EDITOR Varshavskiy O. P., Ph.D

EDITORIAL BOARD MEMBERS (UKRAINE):

Malivskiy A. M., Reshetnichenko V. A., Tokovenko S. A., Kolesnykova T. O., Krivchik G. G.,
Liakh V. V., Halapsis A. V., Gromov V. E., Vlasova T. I., Petrushov V. M.

FOREIGN MEMBERS OF EDITORIAL BOARD:

Korableva E. V. (Finance Academy under the Government of the Russian Federation, Russian Federation), Kats L. A. (University of Haifa, Israel), Voronov V. V. (Daugavpils, Latvia)

Proceeding Scientific Registration and Indexing: UlrichswebTMGlobal Serials Directory; WorldCat;
Web of Science CC (Emerging Sources Citation Index), DOAJ, Google Scholar,
eLIBRARY.RU, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor, InfoBase Index,
Index Copernicus

Published according to the Academic Council decision of the University from
30.10.2017, Protocol no. 3

Publisher Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after
Academician V. Lazaryan (Dnipro)
Certificate of Publisher KB no. 8742-7542P from 05.01.2012

Address Str. Lazaryana, 2, room 468, Dnipro, Ukraine, 49010,
of Foundere tel.: (056) 373-15-88, e-mail: ojs.diit@gmail.com;
website: <http://ampr.diit.edu.ua>

Edition is being published since 2012

© Dnipropetrovsk National University of Railway
Transport named after Academician V. Lazaryan,
2017

© Kolesnykova T. O, cover, 2017

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

UDC 1(091):159.9

T. V. DANYLOVA^{1*}

^{1*}National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv), e-mail danilova_tv@ukr.net,
ORCID 0000-0002-0297-9473

SEARCHING FOR THE TRUE SELF: THE WAY OF NONDUAL WISDOM

Purpose. This paper attempts at analyzing the phenomenon of the human self in the Western and Eastern traditions, its dissociation and alienation in the contemporary world, and meditation as a way to the True Self. **Methodology.** The author used anthropological integrative approach, philosophical hermeneutics, along with transpersonal approach. **Theoretical basis and results.** To overcome the feelings of loneliness, isolation, and alienation, modern individuals need to break through to the spiritual pole that provides them with ever new and deeper meanings; to go beyond the limits of dual thinking to perceive the true nature of their mind. The representatives of the Eastern religious and philosophical schools paid considerable attention to the problem of alienation, loneliness, and the ways of overcoming it. Trying to achieve the state of absolute unity, the Eastern traditions use meditation techniques, which have been developed over the centuries. Meditation contributes to the experience of the unity of existence - the state, in which the very idea of the own self disappears and the «subject – object» unity arises. Reaching the state of nonduality, meditators experience their deep involvement in all that exists. Their mind is filled with absolute peace and harmony; everything has deep meaning and value. They feel freedom. People become existentially absorbed in the world - the changeful world of artists and children, the world where everyone and everything undergo transformations. Meditation leads to the new horizons, to the awareness of infinity and diversity of life. **Originality.** Human integration into the cosmic body of the universe transforms their perception of the world. Returning to the world of space, time, and causation, being unable to escape the world of differentiation, individuals face a new dilemma. This entails internal conflict. To overcome it, they learn to cultivate the unbounded mind. Incorporation of mindfulness into our daily life brings many benefits. However, the molecular mechanisms of these processes are still insufficiently studied. Nowadays, scientists actively explore the effects of meditative, mind-expanding practices on the physical and mental health. **Conclusions.** Since the modern life becomes more tough and complex, people seek the way to a harmonious, balanced, and happy existence. It is therefore no coincidence that the spiritual heritage of the East has attracted vivid attention and considerable interest. The Eastern spiritual practices can be used as a guide to a happy human life.

Keywords: Self; Ego; meditation; nonduality; subject; object; Taoism; Zen.

*What was your original face
before your parents were born?
Zen koan*

Introduction

Despite the increasing number of social groups, organizations, social networks, modern individuals experience the feelings of loneliness, isolation, and alienation. They cannot break through to their higher potential and grasp the true meaning of life. Therefore, the questions «Why should we live life?», «What is our final destination?» that often arise. On the one hand, it seems that this era of commercialized life, body and soul is devoid of spirituality. However, on the other hand, a person demonstrates a burning desire to reach the spiritual pole that enriches our lives, provides us with ever new and deeper meanings – the world without envy, hatred, anger, where dreams become reality, and each of us can cling to the wellspring of Truth, Goodness, and Beauty. To get there, we have to say «Farewell» to our limited «Ego» that does not want to recognize others. This breakthrough to God, Absolute, Nirvana, Tao or the True Self is the way home.

Such a breakthrough requires a revision of the entire value system of an individual. These new values must meet the high spiritual and moral orientations and overcome «a horizontal existence, one in which all values are of equal significance – what Barrett calls the «flattening out of values». The urgent psychological and philosophical need of Western man today is a return to the vertical, to some central spiritual ideal principle about which he can orient his life» [6, p. 219].

Condemned to freedom, which is terrifying, modern individuals are necessarily lonely. Each step ahead cut them off from the other people, leaving face to face with their own mental abyss and the world full of catastrophic upheavals, the world that casts doubt on the faith in themselves, humanity, goodness, and justice. The dreams of the Enlightenment about the realm of reason have never become reality; this was evidenced by the terrible social political cataclysms of the 20th century: classical rationality turned out to be a tool of «the will to power» and a human transformed into an element of economic, social, political, ideological systems.

Lacking the metaphysical certainties of the medieval people who knew exactly «how they should conduct themselves in order to rise from a corruptible world to an incorruptible and joyous existence» [11], today we must see that we do not differ greatly from those whom we condemn. We all

need to purify our souls. The modern era has raised questions that cannot be solved within the existing paradigm.

Purpose

This paper attempts at analyzing the phenomenon of the human self in the Western and Eastern traditions, its dissociation and alienation in the contemporary world, and meditation as a way to the True Self.

Methodology

The author used anthropological integrative approach, philosophical hermeneutics, along with transpersonal approach.

Theoretical basis and results

The search for the «Self» is largely a reaction to the conviction that science is able to explain the world and determine human's place in it. Basically, this is due to the recognition that the reality we perceive is not the reality per se, but rather it is constructed by the mind. That is why postmodernity is very sceptical when it comes to the absolute truth. Through the lens of postmodern worldview, everything is an interpretation: we create our own reality by interpreting the world around us. The reality arises through our interpretation of what the world means for us personally [14]. Giving preference to a particular experience over abstract principles, postmodernism claims that the results of our own experience are relative – they are not final and universal. Thus, it tries to introduce a new understanding of an individual within its discourse.

Increasingly, people feel that their familiar world of order and stability gives way to the chaotic, unpredictable world possessing its own rules. Old scientific theories, multiply ideologies and systems of values are destroyed. This leads to the awareness of imbalance, ambiguity of human existence and thus to the new explanation and understanding of reality. To restore the lost ontological equilibrium, people need to adapt their «I» to this paradoxical world.

The problem of human identity, which eludes straightforward formal logical analysis, is a subject of discussion and debate and is still being examined by researchers [2]. The representatives of the classical Western philosophy identified human identity with his/her memory. Identity was linked to the humans' ability to think of themselves as

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

«I», which remains identical to itself in different times and places [3; 7].

At the end of the 19th century, Freud divided the human «I» into certain components that conflict with each other: the conscious, preconscious, and unconscious. Freud emphasized that the unconscious (including the preconscious) is the central component that constitutes the essence of the human psyche, while the conscious is just a certain superstructure, which is based on and grows out of the sphere of the unconscious.

In the 20th century, Derrida introduces a new concept of identity. This identity is not stable or predetermined but rather volatile and changeable: it is generated by individual perception of differences between «me» and «them». Even the concept of ownership is based on the indivisibility and continuity of human «I».

Lacan radically revises the classical concept of the subject. Whereas within the framework of the Cartesian tradition, the individual is seen as a certain substantial integrity, bearer of consciousness and self-consciousness and cultural reference point, according to Lacan, she/he is interpreted as a function of culture and intersection point of various symbolic structures. Culture is not an attribute of the individuals. Just the opposite – the individuals are an attribute of culture, which expresses itself through them. The very individual acts as nothingness, emptiness filled with the content of symbolic matrices.

Deleuze and Guattari argue that a homogeneous person does not exist; a person is always ontologically heterogeneous. There is no single entity as the center of its own. Subjectivity is not something autonomous, on the contrary, it exists as an association of groups of people, social, economic, information machines. The unconscious is never purely individual; it is always more or less collective.

Non-classical postmodern ontology is associated with open dynamical systems that can not be described through concepts based on the binary oppositions. Postmodern thinkers refer to the chaotic, illogical nature of the world, which can only be experienced as a result of empathic connection with the diverse world of people and cultures.

Trying to reconcile the continuity of being with the discreteness of consciousness, modern seekers of the truth appeal to the Eastern mystical traditions based on the idea of the unity of all things and singularity of the world. Eastern spiritual

teachings have gained popularity in the Western world. This interest is an evidence of the spiritual vacuum in the modern society.

Unlike the Western paradigm, the main characteristic of the Eastern philosophy and science, according to Northrop [16], is the non-mathematical, non-technical approach to the universe. The East did not divide the Universe into mechanical details, but sought to overcome the discreteness of culture in order to experience a single continuous reality. As Suzuki emphasizes [17], escape from the reality inevitably leads to the endless separation of its components. However, this separation is not rooted in nature. It is created by the human mind that splits everything into two halves. People perceive the binary oppositions not only as abstractions but as reality itself [7].

To overcome the dissociation of their «I», the individuals must go beyond the limits of dual thinking to perceive the true nature of their mind. The common human mind is absorbed by the concepts of duality, but the pure mind is not inclined to this false thought. Intellectual phenomena arise and disappear, but from a fundamental point of view they are empty. The mind does not exist in ever-changing external phenomena. As a result of careful observation we realize that the mind is emptiness. All concepts of duality are dissolved through this awareness.

Thus, Eastern sages do not oppose themselves to the environment. They perceive themselves as a part of integrated, holistic system. Rejecting the idea of active reorganization of the world inherent in the Western mentality, they tend to perceive Human – Nature unity, recognize Nature's hidden rhythms. They are aware that all elements of the world including themselves are the different aspects of the spiritual unity. For instance, Zen teaches us to respect and love nature, to live its life. Zen claims that nature is in us and we are in nature.

The representatives of the Eastern religious and philosophical schools such as Advaita Vedanta, Yoga, Buddhism, Taoism paid considerable attention to the problem of alienation, loneliness, and the ways of overcoming it. «This realization of unity with eternal Being overcomes forever ideas of alienation and meaninglessness, and a new and boundless freedom is experienced. The yogi knows that he is no longer bound to the vicissitudes of a transmigrating ego; his enlightenment experience

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

has forever removed the ego-illusion, the source of human vice, and feelings of separateness, of alienation. He has discovered by direct experience that the real is the identity of samsara and nirvana, the pure unity without distinctions. Now, freed from egocentricity and its endless cravings in his intense awareness of identity with the Absolute, the yogi becomes master of his fate instead of the slave of an unreal ego. No longer ego-centered but centered in the eternal One, his ethical behavior is henceforth characterized by its spontaneity and all his conduct will be altruistic» [6, p. 222].

The configuration of the Western worldview is based on the existence of the subject and object; and «I» takes on its identification. «The fundamental neurosis of the European civilization is that it tends to perceive «I» according to the image of the God-creator and rejects that behind the «I», which is precisely the result of structuring the continuum of experience into «I» and «non-I» through the lens of particular time and place, there is a much more comprehensive reality» [1]. On the contrary, the Eastern mystic teachings claim that the true nature of reality is nondual and all binary oppositions are either unreal or inaccurate descriptions that are used for convenience.

Taoist worldview is not focused on the human: humans are not superior to the nonhuman world. The basis of the Taoist worldview is one unified pulsating Cosmos and all its manifestations. Taoism like any philosophical worldview is a peculiar way of perceiving and understanding the world – the world where Tao is the highest and ultimate reality, natural order of existence, absolute beginning and absolute value, which is manifested in being and at the same time is merged with the cosmic body of being. It is the supreme law of the universe, its substantial basis, and the principle of its emergence.

The universe and all its manifestations are inextricably linked organic unity growing out of deep, secret, hidden Tao. Everything that you can think of is within this principle. Taoist universe operates according to invariable natural laws. As a part of Cosmos, humans can become aware of these laws and act in accordance with them following the principle of Wu Wei. Wu Wei is the special kind of «joining the flow of existence», merging of the individual «I» and Qi, unity of subject and object.

The purpose of Wu Wei is to achieve a state of perfect equilibrium, a «soft, invisible» power.

When people live in accordance with Tao – the rhythms of the cosmic elements – their actions are completely natural. They find the right place in the world, they are deeply involved in Being, and the active subject is «dissolved» in the spontaneous behavior that is consistent with Tao. As Mason put it, «One thing basic to the Taoist belief is a re-definition of «self» or «ego». Taoists believe that the way we try to stand outside ourselves in the attempt of self-observation is the source of most, if not all, of our unhappiness and loneliness, simply because in order to observe as such, we must see our «self» as separate from other «selves». This creates many unnecessary and troublesome illusions, and is based on an untrue assumption: that organisms are mutually exclusive... The goal of Taoism isn't to obliterate the ego, simply because this isn't possible. In order to stop ourselves from seeing ourselves as separate, we must see ourselves as separate, which creates a never-ending paradox. The goal instead is to keep our attention on the greater whole, the process to which there is a pattern, which is known to always return the source» [13]. For the Taoists, the personal self arises from everything and is expressed in everything, that is, it does not have an independent essential structure. Being deeply aware of the true reality, the Taoists perceive themselves as a part of the Tao cosmic way.

Buddhist schools teach that the individual self does not exist. The subject – object duality is an illusion. The doctrine of Hinayana treats the human personality as an illusory and emphasizes the idea of the not-self and the absence of the self. For Mahayana thinkers, the very existence of human personality is delusive. Followers of Dzogchen are aware that mental images of things and emptiness are inseparable. Overcoming the binary patterns of thinking, an individual realizes that she/he is one with the object. Through meditation the Dzogchen follower learns that thoughts are not real.

The deep Eastern philosophical ideas are concentrated in Zen. Zen strives to rise beyond the formal logic and grasp the world in its nonduality. Only through personal experience can the essence of life be realized. The practice of Zen aims to open the eyes of the soul and see the basis of life. The truth is revealed as the absolute simplicity and naturalness of life. This is the limit of life in general, where there are neither deaths nor births.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Trying to achieve the state of absolute unity, the Eastern traditions use meditation techniques, which have been developed over the centuries. Meditation acts as a means of addressing the binary oppositions of culture. It contributes to the experience of the unity of existence [7]. Meditation allows us to perceive the reality that can not be expressed verbally. To see the world as it is, we need to abandon the comprehensive activity of our mind, stop it, empty the mind, and eliminate our verbal power over the world.

Meditation purifies anxious mind and makes it more flexible. It eliminates any mistake and contradiction and prepares our mind for a new experience and intuitive perception of reality. Meditation is the best way to overcome automaticity of thinking, eradicate existing patterns of behavior, and develop human abilities and talents [7]. Since their early childhood, people lose contact with the unconditional reality and experience alienation from the world. During meditation, humans get rid of this poor state of mind experiencing a total cessation of the process of conscious thought – thought that Zen calls the «wrong thought». This is exactly what happens when a person experiences Samadhi – the state in which the very idea of her/his own self disappears and the «subject – object» unity arises. This is a state of enlightenment; quite, tranquil, silenced nondual mind; total «Self – Absolute» merging.

This state leads to a syncretic vision of the world. The individual awakes and realizes her/his eternal essence perceiving the unconditional reality as a «clear mirror». Reaching the state of nonduality, the meditator experiences her/his deep involvement in all that exists. Meditators perceive the world in completely unexpected yet real perspective; they see things in their true form. Their mind is filled with absolute peace and harmony; everything has deep meaning and value. Anxiety, fear, and tension become less important and not so unbearable. Humans understand that life and death, good and evil, spirit and matter are two different aspects of the same Unity. They feel an unusual silence of the mind. In this silence (or void) the sources of all activities are at rest. This is a state of pure existence – the initial form of human existence.

Coming back to the world of the conscious activity, meditators feel that Being has changed. Another self with a wide worldview, where there is no

room for hatred, envy and fear, replaces the old one. Individuals are no longer tied to their false mental constructs. They feel freedom. Human mind is completely changing. People become existentially absorbed in the world – the changeable world of artists and children, the world where everyone and everything undergo transformations. Meditation leads to the new horizons, to the awareness of the infinity and diversity of life.

Meditation helps to get rid of the personal status-role frame, collection of ideas, concepts, mistaken notions and dreams that our mind usually generates. It allows the individual to experience the current moment, «here and now» in all its true fullness. Being aware of the fact that they program their emic reality, humans become free in their actions and perception of the world; move beyond their symbolic territory; stop identifying themselves with this or that role and finally with their false Ego. «There are only two ways of living in life. One is to live it from the very core of your being – that has been the way of the mystics. Meditation is nothing but a device to make you aware of your real self – which is not created by you, which need not be created by you, which you already are. You are born with it, you ARE it! It needs to be discovered. If this is not possible, or if the society does not allow it to happen...and no society allows it to happen, because the real self is dangerous – dangerous for the established church, dangerous for the state, dangerous for the crowd, dangerous for the tradition – because once a man knows his real self, he becomes an individual. He no longer belongs to the mob psychology; he will not be superstitious, and he cannot be exploited. He cannot be led like cattle, he cannot be ordered and commanded. He will live according to his light, he will live from his own inwardness. His life will have tremendous beauty, integrity» [9].

Originality

Human integration into the cosmic body of the universe and the awareness of the unity with everything transform perception of the world. The feeling of unity and pure existence can be experienced in relation to any aspect of life. Returning to the world of space, time, and causation, the human is faced with the fact that her/his shallow «I» tries to

raise the head again and bad thoughts come into the mind. This does not mean that the spiritual practice was useless. We have to observe our

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

thoughts, recognize them, and then reject them. Indeed, in the light of the pure reason everything comes out from the shadow. Zen Masters say: «The emergence of bad thoughts is a disease, and treatment – do not let them develop». Unable to escape the world of differentiation, humans face a new dilemma. This entails internal conflict. To overcome it, they learn to cultivate the unbounded mind. Transcending different levels of development, self disintegrates with the previous level without rejecting it completely. As Ken Wilber emphasizes, «The point is that because the self is differentiated from the lower structure, it transcends that structure (without obliterating it in any way), and can thus operate on that lower structure using the tools of the newly emergent structure” [18, p. 94]. Every moment humans create themselves, their thoughts. This affects their further thoughts and actions. Any time they can change the aspects of their existence. They are responsible for their future and for the future of the mankind.

Leaving the metaphysical realm of the Eastern mysticism, let me stress that today more and more people are engaged in the practice of meditation.

Its positive impact on stress, anxiety, depression, chronic diseases is well-known. Incorporation of mindfulness into our daily life brings many benefits. However, the molecular mechanisms of these processes are still insufficiently studied. Nowadays, scientists actively explore the effects of meditative, mind-expanding practices on the physical and mental health [5; 9; 11].

Conclusions

Since the modern life becomes more tough and complex, people seek the way to a harmonious, balanced, and happy existence. An ancient formula «Ex Oriente Lux» takes on a new meaning today. It is therefore no coincidence that the spiritual heritage of the East has attracted vivid attention and considerable interest. The Eastern spiritual teachings exist in an «open space»: they are not trapped by the only one ultimate truth. On the contrary, they perceive the world through the multi-faceted lens. In this world of nonduality all life forces are directed toward harmony and balance. The Eastern spiritual practices can be used as a guide to a happy human life.

LIST OF REFERENCE LINKS

1. Майков, В. Процессуальный Космос или Дао Минделла / В. Майков. – Режим доступа: <http://theway4you.co.uk/articles/56-protsessualnyii-kosmos-ili-dao-mindella>. – Назва з екрана. – Перевірено: 10.06.2017.
2. Салата, Г. В. Природа людини в проблемному полі біокультурної антропології / Г. В. Салата // *Історія науки і техніки*. – 2014. – № 5. – С. 231–236.
3. Хміль, В. В. Ідея особистого самовизначення в філософії Просвітництва / В. В. Хміль, О. М. Корх // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2017. – № 11. – С. 127–134. doi: 10.15802/ampr.v0i11.105496.
4. Bazaluk, O. The Philosophy of Cosmos: the Place of Human at the Scale of Earth and Cosmos. Chapter One / O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology*. – 2016. – Vol. 16. – С. 28–42.
5. What Is the Molecular Signature of Mind–Body Interventions? A Systematic Review of Gene Expression Changes Induced by Meditation and Related Practice / I. Buric, M. Farias, J. Jong, C. Mee and I.A. Brazil // *Frontiers in Immunology*. – 2017. – Is. 8. – P. 670. doi: 10.3389/fimmu.2017.00670.
6. Cairns, G. E. The Philosophy and Psychology of the Oriental Mandala / G. E. Cairns // *Philosophy East & West*. – 1962. – V.11, No. 4. – P. 219–229.
7. Danylova, T. Eastern Spiritual Traditions Through the Lens of Modern Scientific worldview / T. Danylova // *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. – 2014. – No. 5. – P. 95–102.
8. Dunning, W. V. Post-Modernism and the Construct of the Divisible Self / W. V. Dunning // *British Journal of Aesthetics*. – 1993. – Vol. 33, № 2. – P.132–141.
9. Ego and the Self – Osho. Sat Sangha Salon. – March, 31, 2016. – Retrived from: <https://o-meditation.com/2016/03/31/ego-and-the-self-osho/>. Title from the screen. – Accessed: 18.07.2017.
10. Meditation and vacation effects have an impact on disease-associated molecular phenotypes / E. S. Epel, E. Puterman, J. Lin, E. H. Blackburn, P. Y. Lum, N. D. Beckmann, et al. // *Translational Psychiatry*. – 2016. – Vol. 6. – Is. 8. doi:10.1038/tp.2016.164.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

11. Jung, C. The Spiritual Problem of Modern Man / C. Jung. – 1928. – Retrieved from: [http://r.4dt.org/text/jung/The%20Spiritual%20Problem%20of%20Modern%20Man%20\(1928\).pdf](http://r.4dt.org/text/jung/The%20Spiritual%20Problem%20of%20Modern%20Man%20(1928).pdf). Title from the screen. – Accessed: 05.07.2017.
12. Rapid changes in histone deacetylases and inflammatory gene expression in expert meditators / P. Kaliman, M. J. Alvarez-Lopez, M. Cosín-Tomás, M. A. Rosenkranz, A. Lutz, R. J. Davidson // *Psychoneuroendocrinology*. – 2014. – Is. 40. – P. 96–107. doi:10.1016/j.psyneuen.2013.11.004.
13. Malivskiy, A. Anthropological Project as a Basis of Cartesian Ethics. / A. Malivskiy // *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. – 2017. – № 11 – P. 117–126. doi: <http://dx.doi.org/10.15802/ampr.v0i11.105495>.
14. Mason, B. Taoists Ethics / B. Mason. – Undated. Available at: <http://www.taoism.net/articles/mason/ethics.htm>. Title from the screen. – Accessed: 19.07.2017.
15. Mlodinow, L. Subliminal: How your Conscious Mind Rules Your Behavior / L. Mlodinow. – Vintage. Reprint edition, 2013. – 272 p.
16. Northrop, F. S. C. Man's Relation to the Earth in its Bearing of His Aesthetic, Ethical, and Legal Values / F. S. C. Northrop // In William L. Thomas, et al., eds., *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. – Chicago : University of Chicago Press, 1956. – P. 1052–1065.
17. Suzuki, D. T. An Introduction to Zen Buddhism / D. T. Suzuki. – USA: Grove Press, 2007. – 144 p.
18. Wilber, K. The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development / K. Wilber. – Quest Book: Theosophical Publishing House, 1996. – 260 p.

Т. В. ДАНИЛОВА^{1*}

^{1*}Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ); ел. пошта daniilova_tv@ukr.net; ORCID 0000-0002-0297-9473

У ПОШУКАХ ІСТИННОГО Я: ШЛЯХОМ НЕДУАЛЬНОЇ МУДРОСТІ

Мета. У статті зроблено спробу проаналізувати феномен людського «я» в західній і східній традиціях, його дисоціацію і відчуження в сучасному світі та медитацію як шлях до Істинного Я. **Методологія.** Для проведення дослідження був використаний антропологічний інтегративний підхід, надбання філософської герменевтики, а також трансперсональний підхід. **Теоретичний базис і результати.** Для подолання відчуття самотності, ізоляції та відчуження людині необхідно прорватися до духовного полюсу, який надасть їй життю нового і глибокого сенсу; вийти за межі бінарного мислення, щоб сприймати справжню природу свого розуму. Представники східних релігійно-філософських шкіл приділяли значну увагу подоланню відчуження від себе й від світу та направляли людину на її шляху до її справжнього дому. Для досягнення стану абсолютної єдності східні традиції використовують медитативні техніки, які розроблялися століттями. Медитація сприяє переживанню глибокої причетності до всього суцього: це стан, в якому зникає сама ідея власного «Я» і виникає єдність «суб'єкт – об'єкт». Людина бачить речі в їх дійсному вигляді, її свідомість набуває стану абсолютного спокою та гармонії, коли все має значення та цінність. Це є стан свободи. Арена розуму повністю змінюється. Людина стає екзистенційно поглиненою світом. Це світ митця, а також і світ дитини, який трансформується кожною мить, і разом із ним трансформується і сама людина. **Новизна.** Інтегрування з космічним тілом всесвіту, усвідомлення єдності з усім, що існує, змінює сприйняття світу. Повертаючись до світу, обмеженого простором, часом і каузальністю, усвідомлюючи неможливість уникнення світу диференціації, людина опиняється перед новою дилемою, з якою раніше не зустрічалася. Це тягне за собою внутрішній конфлікт, подолання якого необхідно навчитися, продовжуючи перебувати у цьому світі, уникати розрізнення, тобто розвивати у собі неприв'язаний розум. Інкорпорування медитації у повсякденне життя приносить чимало користі. Проте самі молекулярні механізми цих процесів ще й досі недостатньо вивчені. Сьогодні сучасна наука активно досліджує вплив медитативних практик, що розширюють свідомість, на фізичне і ментальне здоров'я людей. **Висновки.** Оскільки сучасне життя стає все напруженішим і складнішим, людина шукає вихід, який поверне її до гармонійного, зрівноваженого і щасливого існування. Тому зовсім не випадковим є те, що духовна спадщина Сходу привертає суттєву увагу та викликає глибокий інтерес. Східні духовні практики можуть стати дороговказом до щасливого життя.

Ключові слова: Я; Его; медитація; недуюальність; суб'єкт; об'єкт; Даосизм; Дзен.

Т. В. ДАНИЛОВА^{1*}^{1*}Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Киев); эл. почта danilova_tv@ukr.net; ORCID: 0000-0002-0297-9473**В ПОИСКАХ ИСТИННОГО Я: ПУТЬ НЕДУАЛЬНОЙ МУДРОСТИ**

Цель. В статье предпринята попытка проанализировать феномен человеческого «Я» в западной и восточной традициях, его диссоциацию и отчуждение в современном мире и медитацию как путь к Истинному Я. **Методология.** В процессе исследования был использован антропологический интегративный подход, достижения философской герменевтики, а также трансперсональный подход. **Теоретический базис и результаты.** Для преодоления ощущения одиночества, изоляции и отчуждения человеку необходимо прорваться к духовному полюсу, который привнесет в его жизнь новый глубокий смысл; выйти за пределы бинарного мышления для восприятия истинной природы своего ума. Представители восточных религиозно-философских школ уделяли значительное внимание преодолению отчуждения от себя и от мира и направляли человека на пути к его настоящему дому. Для достижения состояния абсолютного единства восточные традиции используют медитативные техники, которые разрабатывались веками. Медитация способствует переживанию глубокой причастности ко всему сущему: это состояние, в котором исчезает сама идея «Я» и возникает единство «субъект – объект». Человек видит вещи в их истинном виде, его сознание характеризуется состоянием абсолютного покоя и гармонии, когда все имеет значение и ценность. Это состояние свободы. Человек становится экзистенциально поглощенным миром. Это мир художника, а также и мир ребенка, трансформирующийся каждое мгновение, а вместе с ним трансформируется и сам человек. **Новизна.** Слияние с космическим телом вселенной, осознание единства со всем, что существует, меняет восприятие мира. Возвращаясь в мир, ограниченный пространством, временем и каузальностью, осознавая невозможность бегства от мира дифференциации, человек оказывается перед новой дилеммой, с которой ранее не встречался. Это влечет за собой внутренний конфликт, преодолению которого необходимо научиться, продолжая находиться в этом мире, избегать различия, то есть развивать в себе непривязанный ум. Инкорпорирование медитации в повседневную жизнь приносит немало пользы. Однако сами молекулярные механизмы этих процессов до сих пор недостаточно изучены. Сегодня современная наука активно исследует влияние медитативных практик, расширяющих сознание, на физическое и ментальное здоровье людей. **Выводы.** Поскольку современная жизнь становится все более напряженной и сложной, человек ищет путь, который приведет его к гармоничному, уравновешенному и счастливому существованию. Поэтому совсем неслучайно то, что духовное наследие Востока привлекает существенное внимание и вызывает глубокий интерес. Восточные духовные практики могут стать путеводителем к счастливой жизни.

Ключевые слова: Я; Эго; медитация; недуальность; субъект; объект; Даосизм; Дзен.

REFERENCES

1. Maykov, V. (undated). Protsessualnyy Kosmos ili Dao Mindella. Retrieved from <http://theway4you.co.uk/articles/56-protsessualnyii-kosmos-ili-dao-mindella>. (In Russian)
2. Salata, H. V. (2014). Pryroda lyudyny v problemnomu poli biokul'turnoyi antropohiyi. *Istoriya nauky i tekhniky*, 5, 231-236. (In Ukrainian)
3. Khmil, V. V., & Korkh, O. M. (2017). The concept of self-determination in the philosophy of the enlightenment. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 127-134. doi 10.15802/ampr.v0i11.105496. (In English)
4. Bazaluk, O. (2016) The Philosophy of Cosmos: the Place of Human at the Scale of Earth and Cosmos. Chapter One. *Philosophy and Cosmology*, 16, 28-42. (In English)
5. Buric, I., Farias, M., Jong, J., Mee, C., & Brazil, I. A. (2017). What Is the Molecular Signature of Mind–Body Interventions? A Systematic Review of Gene Expression Changes Induced by Meditation and Related Practice. *Frontiers in Immunology*, 8, 670. doi: 10.3389/fimmu.2017.00670. (In English)
6. Cairns, G. E. (1962). The Philosophy and Psychology of the Oriental Mandala. *Philosophy East & West*, 11(4), 219-229. (In English)
7. Danylova, T. (2014). Eastern Spiritual Traditions Through the Lens of Modern Scientific worldview. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 5, 95-102. (In English)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

8. Dunning, W. V. (1993). Post-Modernism and the Construct of the Divisible Self. *British Journal of Aesthetics*, 33(2), 132-141. (In English)
9. Ego and the Self – Osho. Sat Sangha Salon. (2016). Retrieved from: <https://o-meditation.com/2016/03/31/ego-and-the-self-osho/>. Accessed: July 18, 2017. (In English)
10. Epel, E. S., Puterman, E., Lin, J., Blackburn, E. H., Lum, P. Y., Beckmann, N. D., et al. (2016). Meditation and vacation effects have an impact on disease-associated molecular phenotypes. *Translational Psychiatry*, 6(8), 880. doi:10.1038/tp.2016.164. (In English)
11. Jung, C. (1928). The Spiritual Problem of Modern Man. Retrieved from: [http://r.4dt.org/text/jung/The%20Spiritual%20Problem%20of%20Modern%20Man%20\(1928\).pdf](http://r.4dt.org/text/jung/The%20Spiritual%20Problem%20of%20Modern%20Man%20(1928).pdf) (In English)
12. Kaliman, P., Alvarez-Lopez, M. J., Cosín-Tomás, M., Rosenkranz, M. A., Lutz, A., & Davidson, R. J. (2014). Rapid changes in histone deacetylases and inflammatory gene expression in expert meditators. *Psychoneuroendocrinology*, 40, 96–107. doi:10.1016/j.psyneuen.2013.11.004. (In English)
13. Malivskyi, A. Anthropological Project as a Basis of Cartesian Ethics. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 117-126. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.15802/ampr.v0i11.105495>. (In English)
14. Mason, B. (undated). Taoists Ethics. Retrieved from <http://www.taoism.net/articles/mason/ethics.htm>. (In English)
15. Mlodinow, L. (2013). *Subliminal: How your Conscious Mind Rules Your Behavior*. Vintage. Reprint edition. (In English)
16. Northrop, F. S. C. (1956). Man's Relation to the Earth in its Bearing of His Aesthetic, Ethical, and Legal Values. In W. L. Thomas, et al. (Eds.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. Chicago: University of Chicago Press. (In English)
17. Suzuki, D. T. (2007). *An Introduction to Zen Buddhism*. USA: Grove Press. (In English)
18. Wilber, K. (1996). *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*. Quest Book: Theosophical Publishing House. (In English)

Liudmyla Kats., Dr. Sc. in Philosophy, Prof., University of Haifa (Israel) recommended this article to be published.

Received: 27 Jan., 2017

Accepted: 29 Sept., 2017

УДК 1 (343.9)

Н. М. БОЙЧЕНКО^{1*}^{1*} Національна медична академія післядипломної освіти ім. П. Л. Шупика (Київ), ел. пошта n_boychenko@ukr.net, ORCID 0000-0001-8793-7776

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ ПРИРОДИ НАСИЛЬСТВА

Мета. Для того, щоб послідовно розмежувати насильство, яке є завжди передусім руйнівною силою, та цивілізоване застосування сили, яке передбачає конструктивні, творчі цілі, необхідно дослідити основні можливі філософські підходи до розуміння природи насильства та спробувати дати їх системний виклад. **Методологія.** У даному дослідженні було використано системний підхід для виявлення внутрішнього взаємозв'язку між різними видами насильства та, відповідно, протидії насильству. Також було використано аксіологію для виявлення тих цінностей, які є підставою для вирізнення насильства від його прото-форм, для розрізнення насильства та примусу, а також різних типів примусу. **Наукова новизна.** У даній статті здійснено суттєві уточнення до класифікації видів насильства, зокрема, чітко визначено, що окремі види насильства не можуть мати етичної релевантності, оскільки належать до сфери біології (експансія, агресія) або соціальної антропології (культурний, інституційний примус). Власне насильство, або ж насильство у вузькому значенні передбачає наявність волі, свідомості і деструктивної мети. Відповідно, протидія насильству має передбачати формування певного ненасильницького типу волі, ненасильницької культури та творчих, конструктивних цілей. Для цього необхідні як особисті зусилля, так і інституційна підтримка та наявність відповідних моральних традицій. Етична теорія покликана прояснити та систематизувати ці зусилля. У цьому сенсі етика є ядром практичної філософії. Тією мірою, як зростає вплив етики на зміни людської культури та соціальності у режимі контрфактичності, варто також говорити про антропологічну значущість етики. **Висновки.** З соціально-філософської точки зору необхідна конкретика, які саме соціальні інститути і в якій констеляції породжують насильство. Етичний аспект дослідження насильства передбачає категоризацію проблеми у термінах добра і зла: насильство є злом на відміну від примусу, який може бути виправданим, легітимованим – але завжди з позицій сприяння розвитку суспільства та індивіда, заохочення розкриття його творчого потенціалу. Контрфактичність постає важливою етичною категорією, яка розкриває механізм перетворення людиною себе та суспільства в орієнтації на цінності добра та інші конструктивні й творчі цінності.

Ключові слова: насильство; примус; легітимний примус; влада; цінності; норми; фактичність; контрфактичність.

Актуальність

У сучасному суспільстві, для якого соціальні зміни стали не просто нормою, а умовою його існування, насильство як результат боротьби нового зі старим стає не просто неминучим, але все частіше розглядається як щось корисне, інструментальне, чим варто оволодіти для досягнення успіху. При цьому нерідко змішують насильство з поняттям примусу, а особливо – легітимного примусу. Так, вважається, що досить знайти якесь виправдання насильству, якусь його раціоналізацію – і воно вже перетворюється на легітимний примус. Так можна виправдовувати не лише війни (навіть у демократичних державах), але і повсякденне насильство у сім'ї, насильство по відношенню до слабких – жінок, дітей, старих та людей з

особливими потребами. Таке насильство виглядає переважно як втілення давно відомого сумнозвісного «права сильного», якому цивілізований світ давно протиставив «силу права». Цивілізована протидія насильству, а не змагання у насильстві – ось шлях, властивий сучасній людині як представнику виду *Homo Sapiens*.

Успішне протистояння насильству передбачає докладний аналіз самого феномену насильства, що послідовно і системно можна здійснити завдяки філософському підходу до цього питання. Це і визначило актуальність даного дослідження.

Мета

Для того, щоби послідовно розмежувати насильство, яке є завжди передусім руйнівною

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

силою, та цивілізоване застосування сили, яке передбачає конструктивні, творчі цілі, необхідно дослідити основні можливі філософські підходи до розуміння природи насильства та спробувати дати їх системний виклад.

Методологія

У даному дослідженні було використано системний підхід для виявлення внутрішнього взаємозв'язку між різними видами насильства та, відповідно, протидії насильству. Також було використано аксіологію для виявлення тих цінностей, які є підставою для вирізнення насильства від його прото-форм, а також для розрізнення насильства та примусу, а також різних типів примусу. Також було враховано досвід нещодавнього дослідження травматичності як самого насильства, так і досвіду дослідження насильства колективом авторів за редакції Іванни Мацек, які рекомендують застосовувати «витончену емпатію», яка уможливорює максимальне наближення до предмету дослідження, але без повного злиття з власного досвіду із досліджуваним [17, с. 177]. Також варто пам'ятати, як наголошує Гелена Вулф, що «У неоліберальному аспекті академічного аудиту, рейтингування та імпаکت-факторів навчання втрачає свій престиж. Натомість головним завданням є написання та публікація з огляду на кар'єру та академічну організацію. Це невловимий ареал, оскільки критерії постійно міняються: те, щодо чого одна когорта антропологів пройшла підготовку, обов'язково має стати іншим, щойно вони починають піддаватися оцінці. Якою мірою якість написання академічного текстів підлаштовується під оцінки дослідження та формат оцінювання, а отже якими будуть інтелектуальні наслідки цього?» [18, с. 9]. Мова, звісно, йде не про відмову від взаємодії з широким колом колег, але про пріоритетну необхідність збереження аутентичного змісту і точності результатів дослідження – саме вони мають бути критерієм академічності, хоча не менш важливим є передати ці результати мовою, зрозумілою для колег навіть з найвіддаленіших куточків світу, а для цього необхідно показати зв'язок своєї проблематики з їхньою.

Виклад основного матеріалу

З філософської точки зору варто розрізнити щонайменше три основних аспекти дослідження природи насильства: антропологічний, соціальний та етичний.

Антропологічний підхід до розкриття природи насильства звертає увагу на властивий усьому живому феномен агресії. Вже будь-яка експансія однієї живої істоти за межі свого тіла може сприйматися іншою живою істотою як агресія, а відповідно насильство. Однак, насильство – доволі складна форма сприйняття, властива вже доволі розвиненим формам живих організмів. Таким чином, слід насамперед з'ясувати, які саме впливи інших живих істот можна кваліфікувати як насильство, на якому рівні розвитку живих істот експансія переростає у агресію, а на якому агресія набуває форми насильства. Причому насильство не заміщає собою агресію, а агресія експансію – вони постають як особливі їх різновиди з точки зору біології. Однак, з точки зору філософії агресія має ті якості, які не можна звести, редукувати до експансії, а насильство не можна розглядати просто як агресію, а тим більше – просто як дещо ускладнену експансію. Насильство має власне людську природу як цілеспрямовану і послідовну експансію та зумисний і організований прояв агресії.

Експансія сприймається вже найпростішими живими істотами, а відповідно отримує відповідну реакцію – або протидію, або втечу (відомий у психології принцип «бий або тікай» («fight or flight» – англ.) [15-16]). У якості експансії може сприйматися не лише дія живих істот, але й зміни у впливі середовища – сезонне зростання активності сонця, посилення вітру під час циклонів, «наступ» повені чи посухи тощо. Тому на відміну від найпростіших форм життя (аж до рослин), більш складні вже починають відрізняти, здійснювати селекцію природно-кліматичних впливів від дії інших живих істот. Вже хробаки і комахи починають реагувати саме на експансію інших живих істот як на агресію, а відповідно – реагують на неї більш варіативно, ніж на погодно-кліматичні зміни. Для цього необхідна центральна нервова система – нехай навіть найпростіша, як у безхребетних.

Будь-яке насильство передбачає тиск на іншого, однак далеко не кожен такий тиск є

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

наси́льством, більше того – переважна більшість проявів такої експансії зовсім не потребує жодного насильства. Наприклад, у людському суспільстві, експансія нових, більш якісних товарів на нові ринки відбувається цілком природно – не лише без насильства, але, навпаки, при активному позитивному сприйнятті тими, хто таку експансію зазнає, як бажаної і потрібної. Натомість, більшість геополітичних концепцій прихильників нацистської доктрини – К. Гаусгофера (Karl Ernst Haushofer «Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung», 1939), О. Шпенглера (Oswald Spengler «Jahre der Entscheidung», 1933), В. Зомбарта (Werner Sombart «Händler und Helden: patriotische Besinnungen», 1915) та інших виправдовували насильство «сильної держави» її «природними» потребами у експансії за межі її наявних державних кордонів. Зрозуміло, що саме як насильство сприймали таку «експансію» передусім самі її жертви. І хоча завойовники представляли це як реалізацію певної культурної, цивілізаційної тощо місії, яка мала зробити «щасливими» підкорені народи, але насправді вона призводила, як правило, до їхньої асиміляції або й духовного та фізичного винищення. Втім, очевидно, що не експансія лежала в основі такого насильства, а навпаки насильство прикривалося, маскувалося вигаданою потребою у експансії.

Класичною можна вважати позицію, що для того, щоби бути здатним виявити іншу, чужу волю, необхідно вже мати свою власну волю. Таким чином, агресію можна розглядати як змагання волею. Таке змагання спостерігаємо серед численних вже доволі розвинених форм життя – особливо серед тварин, однак, найбільш явно воно простежується у ссавців. Саме ці приклади спонукали спочатку Г. Спенсера (Herbert Spencer «Social Statics», 1851) та Ч. Дарвіна (Charles Darwin «On the Origin of Species», 1859) говорити про боротьбу видів за виживання, а згодом К. Лоренц (Konrad Lorenz «Das sogenannte Böse», 1963) та Н. Тінберген (Nikolaas Tinbergen «Social Behaviour in Animals», 1953) отримали Нобелівську премію за дослідження, у якому довели, що найбільш гостра боротьба у природі відбувається не між видами, а всередині видів: адже саме живі істоти одного виду мають ділити між собою одну територію для мешкання, однаковий набір хар-

чування тощо, тоді як різні види займають як правило різні екологічні ніші, швидше доповнюючи одна одну – аж до симбіозу. Лоренц вважав агресію природним внутрішньовидовим засобом боротьби за виживання, властивим усім живим істотам, у тому числі й людині. Зокрема, для нього світові війни, а також боротьба нацистів за «расову чистоту» поставали цілком природним явищем, яке не варто надто серйозно засуджувати з позицій моралі.

Нарешті, саме наявність свідомості у людини, тобто високорозвинена психіка, створює передумови для такої експансії та агресії, які виявляються результатом свідомої оцінки іншого носія свідомості як суперника, а на основі такої оцінки розробляють стратегію поведінки протидії цьому супернику. Для людини властиво таку протидію забезпечувати організованими і, як правило, колективними діями. Така особлива соціальна взаємодія з суперником отримала назву соціального конфлікту.

Г. Зімел обґрунтував необхідність чітко вирізняти ворожість (Georg Simmel «Der Mensch als Feind», 1907) (яку зараз більш точно характеризують терміном «агресивність») людської поведінки як причину появи конфліктів від самих соціальних конфліктів, як тієї властивої лише людині форми соціальної взаємодії, яка спрямовує цю ворожість на корисні для суспільства цілі. За Зіме́лем, на противагу стихійній ворожості, яка створює численні загрози для людей та суспільства в цілому, корисною є опанована ворожість – та, яку вдалося спрямувати у культурне русло, надати їй соціально сформований канал для виходу назовні. У останньому випадку, тобто коли йдеться про соціально опановану ворожість вона з загрози суспільству перетворюється на потужний соціальний ресурс, яким варто вміти скористатися. У сучасній конфліктології [3], яка спирається на ідеї Зіме́ля як свого натхненника, навіть обґрунтовані методики штучного викликання ворожості – у контрольованих межах. Можна провести певну аналогію зі спортсменами, яким корисно перед змаганнями набратися «спортивної злості» для кращої мобілізації усіх своїх ресурсів. Втім, якою мірою і за яких умов насильство як «окультурена» ворожість-агресія є соціально виправданим – питання, відповідь на яке знаходиться

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

вже за межами антропології і потребує соціально-філософського розгляду [1; 13].

Соціальна філософія розрізняє, передусім, легітимне застосування сили та її нелегітимне застосування. М. Вебер обґрунтував зв'язок функціонування усіх соціальних інститутів, у тому числі й сім'ї та держави, з неминучим застосуванням насильства – щонайменше щодо порушників норм цих інститутів, щодо тих, хто зазіхає на їхні базові цінності (Max Weber «Wirtschaft und Gesellschaft», 1925). Лише таке насильство є виправданим, тобто легітимним – його необхідність визнають усі члени суспільства – однак, воно потрібне і виправдане лише до тієї міри і за тих умов, поки воно захищає соціальні інститути, а не діє всупереч їх нормам і цінностям, наприклад – у егоїстичних інтересах окремої людини. Тоді таке насильство відразу втрачає свою легітимність, більше того, воно перестає бути інституційним і перетворюється на сваволлю окремої людини чи людей. Г. Арндт розвинула погляди Вебера і протиставляла владу (die Macht) як легітимне насильство гвалтуванню (das Gewalt) як насильству нелегітимному – не лише у політичній сфері, але й у всіх інших сферах суспільного життя [13]. При цьому Арндт як гвалтування характеризувала не дії окремих людей, а функціонування усієї нацистської держави. Тим самим питання про нелегітимне насильство набуло значно ширшого, порівняно з Вебером витлумачення. У окремих випадках не лише окремі соціальні інститути, але й уся їхня сукупність починають продукувати поряд з легітимним насильством також і нелегітимне. Як же відрізнити одне від іншого?

Навряд чи у сучасному секуляризованому суспільстві можна успішно апелювати до критерія Божого благословення, щоб виявити підстави для легітимації насильства. Тому варто звернутися до концепцій суспільного договору, першу з яких обґрунтував свого часу Т. Гобс (Thomas Hobbes «Leviathan», 1651). Суспільство як сукупність соціальних інститутів є результатом досягнення неявної суспільної згоди – згоди уникати тих ворожих один щодо одного дій, які загрожують життю та добробуту громадян. Так, Гобс стверджував, що до прийняття суспільного договору люди жили у так званому природному стані – стані «війни усіх проти усіх», коли всі діяли лише у своїх

егоїстичних інтересах і ніхто не зважав на свободу іншого, прагнучи реалізувати лише власну. Лише відмовившись від частини власної свободи – за умови, що й інші вчинять так само – людина може отримати відносну безпеку і досягнути миру з іншими людьми. Такий мир забезпечить можливість жити самому і забезпечувати зростання своїй сім'ї. Дж. Локк до базових прав, які має забезпечувати суспільний договір, додав ще й право власності, яка також має бути захищеною від нелегітимного насильства (John Locke «Second Treatise on Civil Government», 1689). Ідеї природного права у XX столітті розвивали Дж. Ролз (John Rawls «A Theory of Justice», 1971) та Л. Штраус (Leo Strauss «Natural Right and History», 1953), по своєму їх розвивають прихильники екологічних, феміністичних, соціалістичних та різних інших протестних рухів. Втім, представники цих рухів, захищаючи від нелегітимного насильства певні частини суспільства, самі при цьому нерідко вдаються до насильства – причому інколи ще більш радикального.

Чи можна захищатися від насильства за допомогою насильства? Питання, відповідь на яке не така очевидна, як здається. На перший погляд, слід відповідати негативно – адже насильство породжує насильство і отримуємо нескінченний ланцюг взаємної помсти. Однак, уже в Біблії дається інша відповідь – «Аз воздам», тобто право на насильство має вища інстанція. У релігії це вище право реалізується поза межами нашого світу – у Судний день. Однак, вже церква почала брати на себе функції Бога і судити, карати схвалювати війни і хрестові походи вже у цьому світі. Після доби Просвітництва людина взагалі спробувала перейняти на себе частину цих функцій і передала легітимне насильство соціальним інститутам. Особливо показовою є трансформація освітніх інститутів за доби просвітництва та збереження її базових принципів до сьогодні [5]. Суспільно виправданим й ціннісно припустимим стало легітимне насильство як засіб проти нелегітимного насильства. Так, держава суворо карає за самосуд, однак те ж саме покарання з боку держави нерідко виявляється цілком припустимим.

Така ситуація породжує низку соціальних колізій. Що робити, коли оцінка насильства відрізняється з позицій різних інститутів?

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Наприклад, випадки сімейного насильства інколи суворо караються державою, а інколи вона їх ігнорує, тобто фактично легітимує. Якщо втрачений єдиний, вищий понад усі інші, критерій легітимності насильства, тоді авторитет жодного із соціальних інститутів не виглядає достатнім для винесення присуду щодо припустимості насильства. Адже виявляється, що припустимість насильства з точки зору соціальної філософії визначається його корисністю для суспільства у першу чергу, а вже потім – для людини. Така корисність мінялася неодноразово протягом історії людства, і хоча окремі її прояви, такі як соціальна інтеграція, соціальна справедливість тощо залишаються незмінними, однак їхнє ціннісне наповнення надто радикально відрізнялося у різних людських суспільствах. Так Ювал Ной Харірі зауважує, що «вченим невідомо жодного великого суспільства, спроможного обійтися без дискримінації взагалі» [9, с. 175]. Наприклад, боротьба за вищу справедливість парадоксальним чином припускала виправдання терору Великої Французької революції, сталінських репресій, різних випадків геноциду по всій планеті протягом ХХ століття. І досі у багатьох країнах світу практикується легітимована державою смертна кара. А війна у вигляді боротьби з тероризмом легітимується усіма демократичними країнами світу і нині.

У цій ситуації варто звернутися до авторитету моралі і етики. Саме вона подає ті критерії й аргументи, які щоразу дозволяють кваліфіковано та виважено приймати рішення щодо припустимості насильства. Так, етика стверджує категоричну неприпустимість зла. Те насильство, яке ми можемо охарактеризувати як зло, не може мати жодного виправдання від жодного із соціальних інститутів. Так, Ф. Достоевський свого часу у романі «Брати Карамазови» виробив формулу: «Навіть щастя всього світу не варто однієї сльозинки на щоці невинної дитини». Проблему неприйнятності боротьби за добро засобами насильства аналізували М. Ганді (Mohandas Karamchand Gandhi *An Autobiography or The Story of My Experiments With Truth*, 1940) та Л. Толстой («Сповідь», 1884). Для них насильство завжди було злом. Навряд чи ця етична позиція може набути характеру повсюдної практики, однак, цю позицію можна уточнити, зазначивши, що неприй-

нятно боротися за добро засобами того насильства, яке ми визнаємо злом. Тобто не все насильство є злом, хоча й всяке зло породжує насильство та тісно пов'язане з ним.

Так, наприклад, лікар майже завжди здійснює свої професійні дії із застосуванням елементів насильства, однак він прагне лише добра, а тому його дії не можна розцінювати як зло – у гіршому випадку може йти мова про лікарську помилку. Підкреслюємо, що ми говоримо про людей, які діють як лікарі, а не з інших міркувань – комерційних, політичних тощо.

Про протидію злу силою докладно писав І. Ільїн [6], який не бачив іншого шляху для боротьби з більшовизмом. Ще раніше М. Шеллер стверджував, що для утвердження добра необхідне не менш рішуче й діяльне відкидання зла [10]. Таким чином, питання полягає не в тому, чи варто протидіяти злу силою, а в тому, як прийняти правильне моральне рішення, яке надійно обґрунтує застосування сили добра.

Обґрунтоване моральне рішення потребує трьох компонентів: 1) етичної компетентності, зокрема глибокого знання моральних законів, 2) постійного вправлення у розвитку власних моральних чеснот у визнаних моральних практиках та 3) звернення до морального дискурсу, тобто застосування комунікативного морального розуму у суперечливих ситуаціях. За аналогією з лікарським консилиумом у моральних питаннях потрібен етичний консилиум, причому останній потребує обов'язкової участі в ньому фахівців з етики, а також надання такому моральному дискурсу регулярного характеру. Фахівці з етики повинні мати вирішальний голос у прийнятті морально виважених рішень – щонайменше вони повинні мати право «вето» у прийнятті таких рішень. Важливу роль також відіграє прийняття спеціальних професійних етичних кодексів. Хоча вони ніколи не можуть бути вичерпними і остаточними, однак вони акумулюють у собі сукупність прецедентів успішних моральних рішень та дозволяють значною мірою уникати суб'єктивізму і групової упередженості.

Нарешті, зовсім не зайвим буде нагадати, що насильство притаманне людині не лише як біологічному індивіду, особистості як члену конфліктуючих колективів та носію певного типу етики на протигагу носіям іншої етики –

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

насильство у тих чи інших його проявах є також невід’ємною складовою певних соціальних практик, у яких люди беруть участь – свідомо чи несвідомо, більш або менш активно. Якщо канібалізм був звичним явищем у деяких давніх народів чи навіть досі є таким для деяких сучасних етнічних груп на Папуа-Новій Гвінеї, то це не значить, що вони були більш жорстокими, аніж сучасні поліцейські, які придушують громадянську непокору, або тюремники у Гуантанамо, чи окремі лікарі, які беруть участь у державно дозволених програмах евтаназії. В усіх цих випадках маємо справу з певними культурними практиками, які визнаються достатньо прийнятними, соціально-функціонально виправданими, а отже соціально нормальними: насильство тут розглядається як таке, що нібито не потребує протидії, а навпаки – його слід правильно організувати і надійно забезпечити. До таких унормованих репресивних практик привернув увагу та класично проаналізував Мішель Фуко, передусім у своїй праці «Наглядати та карати» [8].

Втім, елемент прихованого насильства наявний не лише у особливих культурних практиках – він притаманний будь-якому соціальному інституту у вигляді легітимованого насильства, ба більше: Зігмунд Фройд вважав, що уся людська культура містить елемент насильства над біологічною природою людини, культура у своїй основі залишається табу, хоча й приховує це і надає своїм табу привабливої та вигадливої форми (Sigmund Freud «Totem und Tabu», 1913). Крім того, Фройд підводить до думки, що через культуру природне насильство, яке набуває сублімованих форм також постійно спрямовує поведінку людини. Цікаве дослідження крайніх за жорстокими наслідками і збочених за спробами культурно та ідеологічно виправдати форм такої сублімації здійснили представники Франкфуртської школи соціальних досліджень Макс Горкгаймер у «Критиці інструментального розуму» (Max Horkheimer «Eclipse of Reason», 1947), Теодор Адорно у «Авторитарній особистості» (Theodor Adorno «The Authoritarian Personality», 1950), вони обоє спільно у «Діалектиці Просвітництва» («Dialectic of enlightenment: philosophical fragments», 1944), Еріх Фром у «Аналітиці людської деструктивності» [1], Герберт Маркузе у «Одновимірній людині» (Herbert Marcuse

«One-Dimensional Man», 1964) та «Ерос та цивілізації» («Eros and Civilization», 1955), Юрген Габермас у «Структурних перетвореннях сфери відкритості» (Jürgen Habermas «The Structural Transformation of the Public Sphere», 1962). Репресивною постає уся людська цивілізація, у чомусь – за аналогією з базовою значущістю фрейдистського інстинкту смерті Танатоса. Як людський організм запрограмований на вмирання від самого народження (таким є невблаганний кінцевий результат перманентного оновлення клітин), так і людське суспільство постійно оновлює себе, знищуючи дисфункціональні свої елементи – навіть якщо раніше вони входили до функціонального ядра соціальної інтеграції. Таким чином, певні прояви насильства виглядають не стільки як неминучі девіації чи навіть соціальні патології [4], але як соціальний засіб досягати потрібного результату. Однак, така видимість лише приховує тонку грань між неприйнятним деструктивним насильством (з гіпотетичним позитивним результатом у невідомій перспективі) і обережним і дбайливим застосуванням сили для досягнення близького і чітко визначеного позитивного результату.

Застосування сили з метою втілення в життя соціально значущих творчих проєктів – справа делікатна і тонка, вона потребує як належної компетентності, так і вміння виконання (перформативності). Але найбільше адекватне застосування сили для добра потребує віри у добро і його беззастережного визнання як вищої цінності тим, хто цю силу застосовує. І навіть ці перестороги недостатні. Застосування сили завжди непомітно, але неминуче призвичаює людину її виправдовувати як таку, а не лише як засіб. А тут уже недалеко до стирання грані між застосуванням сили і насильством. Тому застосування сили не може бути нічим привілеєм – воно може бути виправдане лише як виконання певної соціальної ролі і чітко обмежуватися межами виконання цієї соціальної ролі: чи то йдеться про поліцейського, чи про лікаря, чи судді, чи про представника іншої професії, пов’язаної з примусовими заходами щодо інших людей. В ідеалі варто було би обмежувати виконання таких «силових» ролей певним терміном (років у 10), після якого людина мала би міняти свою професію. Інакше такий «супер-професіонал» може почати пере-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

бирати на себе місію Бога у визначенні, як бути з іншими, хто виявився у його владі: лікар визначатиме кому жити, а кому – ні (як американський лікар-прихильник евтаназії Джейкоб Геворкян), суддя – кого варто карати, а кого – ні (як колишній суддя-маніяк у детективному романі Агати Крісті «Десять негрентя») тощо. Звісно, що людина удосконалюється професійно з роками набутого досвіду, але все ж і ризики втратити делікатність у застосуванні сили неминуче зростають – це норма, яку лише підтверджують приємні винятки.

Все ж варто наголосити, що неправильним буде перекладати лише на індивідуума – чи то як біологічну істоту, чи як соціальну, чи навіть моральну особу – повну відповідальність за недопущення насильства, або ж утримання від переростання конструктивного застосування сили у деструктивне насильство. Насильство у суспільстві майже ніколи не є стихією – тобто несподіваним і не прогнозованим явищем. Навпаки – як правило, насильство ґрунтується на легально чи неофіційно визнаних допустимими соціальних практиках, тобто насильство має практично завжди колективне, спільнотне виправдання: це фактично практики колективного насильства, які мають, як правило, одиничних виконавців, однак заохочуються або виправдовуються набагато більшим колом осіб. Так само, однак, і протидія насильству є не справою одинаків-Дон Кіхотів, але практично завжди має соціальний успіх як результат колективного або спільнотного діяльного спротиву, несхвалення або навіть превентивного недопущення насильства. Тобто мова має йти про суспільні практики протидії насильству, які сприяють прийняттю індивідами відповідних рішень. Такі практики напрацьовуються століттями – тут можна звернутися до праці Норберта Еліаса «Процес цивілізації» [11], тоді як вратити їх інколи можна майже миттєво – у випадках безумств натовпу, що докладно аналізував Гюстав Лебон [7]. Таким чином, ми повертаємося до ідеї культури протидії насильству – однак уже на інституційному рівні: не лише окрема особистість, але держава, церква, сім'я та інші соціальні інститути мають утримувати людину як від насильства, так і від участі в утвореннях натовпу, де рідкісна особистість може встояти перед тиском авторите-

ту, а інколи і прямим фізичним примусом живої соціальної маси.

Однак, окрім культурних практик, які відвертають загрозу насильства доволі м'яко і ненав'язливо, суспільство у особі держави також цілком недвозначно і доволі жорстко протидіє окремим, передусім особливо небезпечним проявам насильства. Мова йде, передусім, про карний кодекс, у якому держава не стільки легітиміє застосування власного насильства щодо злочинців (загалом тут мова все ж має йти про легітимне застосування сили – легітимний примус, а не насильство), скільки намагається всіляко обмежити будь-яке застосування насильства. Так, передусім, сучасні розвинені держави відмовляються від смертної кари як засобу покарання будь-яких злочинів. У Британії, наприклад, також поліцейські не носять із собою зброї (окрім спецпідрозділів). Однак, тут з'являється інша небезпека – схвалення абортів та евтаназії, що є по суті, теж легітимацією насильства, причому з найбільш радикальними наслідками (це ніяк не назвеш конструктивним застосуванням сили). Ці дві останні теми ще надто дискусійні, щоби досягати по ним остаточних висновків, однак можна однозначно казати, що позитивні рішення по таким випадкам мають бути винятковими, і аж ніяк не можуть стати рутинною. Такі рішення потребують як глибокого професіоналізму лікарів, так і безсумнівної наявності адекватного стану тих, щодо кого, і тих, хто приймає ці трагічні рішення.

Сучасне суспільство тяжіє до розширення функцій контролю за насильством на практично усі соціальні інститути – за рахунок надання такому контролю рефлексивного характеру. Це властиво передусім для суспільства знань [13]. При цьому йдеться про контроль як упередження насильства, що посилює увагу до феномену контрфактичності як особливого способу проектування майбутнього: можливе (контрфактичне) майбутнє постає як чинник фактичних дій. Ми вже аналізували ці властивості контрфактичності як нормативного способу визначення чинних цінностей – досліджуючи сферу вищої освіти [2; 14]. Питання полягає у тому, що ця модель може і має бути у даному випадку бути поширеною зі сфери вищої освіти на усе суспільство. При цьому контрфактично можна не лише упереджувати

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

наси́льство, але контрфактично орієнтуватися на можливе бажане майбутнє, утверджувати такі норми співжиття, які якщо й не унеможливають повністю, то значною мірою редукують насильство або спрямовують його у вузьке і, за можливості, суспільно корисне русло. Про це як про свідоме проектування соціальних проблем пише М.Бойченко [13]. Ми також вже згадували приклад Махатми Ганді, який упереджував можливе насильство за допомогою пропаганди норм ненасильницького життя. Хоча ненасильництво навряд чи є реалістичним як універсальна практика, однак воно подає хороший приклад того, як контрфактичні норми поступово, але неухильно можуть змінювати наші суспільні практики на краще.

Наукова новизна

У даній статті здійснено суттєві уточнення до класифікації видів насильства, зокрема, чітко визначено, що окремі види насильства не можуть мати етичної релевантності, оскільки належать до сфери біології (експансія, агресія) або соціальної антропології (культурний, інституційний примус). Власне насильство, або ж насильство у вузькому значенні передбачає наявність волі, свідомості і деструктивної мети. Відповідно, протидія насильству має передбачати формування певного ненасильницького типу волі, ненасильницької культури та творчих, конструктивних цілей. Для цього необхідні як особисті зусилля, так і інституційна підтримка та наявність відповідних моральних традицій. Етична теорія покликана прояснити

та систематизувати ці зусилля. У цьому сенсі етика є ядром практичної філософії. Тією мірою, як зростає вплив етики на зміни людської культури та соціальності у режимі контрфактичності, варто також говорити про антропологічну значущість етики.

Висновки

У статті було обґрунтовано розрізнення щонайменше трьох основних аспектів дослідження природи насильства: антропологічного, соціального та етичного. При цьому антропологічний аспект включає в себе як широкі біологічні чинники насильства, так і специфічні для людини чинники, включно з соціальними. Однак, власне соціальні чинники вирізняє їхня конструктивістська природа: якщо з антропологічної точки зору йде мова про соціальні інститути як такі, без їхньої специфікації, то з соціально-філософської точки зору завжди необхідна конкретика, які саме соціальні інститути і у якій констеляції породжують насильство, перешкоджають йому, або ж обмежують його. Етичний аспект дослідження насильства передбачає категоризацію проблеми у термінах добра і зла: насильство є злом на відміну від примусу, який може бути виправданим, легітимованим – але завжди з позицій сприяння розвитку суспільства та індивіда, заохочення розкриття його творчого потенціалу. Контрфактичність постає важливою етичною категорією, яка розкриває механізм перетворення людиною себе та суспільства у орієнтації на цінності добра та інші конструктивні та творчі цінності

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бойченко, М. І. Нові підходи до визначення і вирішення завдань соціальної філософії / М. І. Бойченко // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. – Київ: ВІР УАН, 2016. – Вип. 112. – С. 154–159.
2. Бойченко, Н. М. Ціннісні засади визначення контрфактичного статусу етичних норм університетських спільнот / Н. М. Бойченко // Вісник Львівського національного університету. Серія філософські науки. – 2016. – Вип. 18. – С. 37–45.
3. Гуменюк, Л. Й. Соціальна конфліктологія: підручник / Л. Й. Гуменюк. – Львів: Львів. держ. ун-т внутр. справ, 2015. – 563 с.
4. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм ; [пер. с фр.] // О разделении общественного труда. Метод социологии. – Москва : Наука, 1991. – С. 5–380.
5. Зінченко, В. В. Інституалізація глобальних стратегій трансформацій суспільства та освіти у контексті критичної теорії / В. В. Зінченко // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2015. – Вип. 7. – С. 50–67.
6. Ильин, И. А. О сопротивлении злу силой / И. А. Ильин // Собр. соч. в 10-и т. – Т. 5. Москва : Русская книга, 1995. – С. 31–220.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

7. Лебон, Г. Психология народов и масс / Г. Лебон [пер с фр.]. – Санкт-Петербург. : Макет, 1995. – 313 с.
8. Фуко, М. Наглядати і карати: Народження в'язниці / М. Фуко [пер. з фр.]. – Київ : Основи, 1998. – 392 с.
9. Харарі, Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю. Н. Харарі [пер. з англ. Я. Лебеденко] – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2016. – 544 с.
10. Шелер М. *Ordo amoris* / М. Шелер ; [пер. с нем.] // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 339–376.
11. Элиас, Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Н. О. Элиас [пер. с нем. А. М. Руткевича; Науч. ред. О. Ю. Бойцова]. – Москва, Санкт-Петербург.: Университетская книга, 2001. – 332 с.
12. Arendt, H. *Macht und Gewalt* / H. Arendt. – 7. Aufl. OrigSpr.: engl. – München : Piper, 1990. – 106 p.
13. Boychenko, M. Social problems creation and solving in a knowledge society /M. Boychenko // *Research Result. Sociology and Management*. – 2017. – Т. 3, Vol. 1. – P. 58–63.
14. Boychenko, N. Counterfactuality of the ethical norms of higher education / N. Boychenko // *Future Human Image*. – 2017. – № 1(7). – P. 28–35.
15. Bracha, H. S. Does «Fight or Flight» Need Updating? / H. S. Bracha // *Psychosomatics*. – 2004. – № 45 (5). – P. 448–449.
16. Buades-Rotger M. Avoidant Responses to Interpersonal Provocation Are Associated with Increased Amygdala and Decreased Mentalizing Network Activity / M. Buades-Rotger, F. Beyer, U. M. Krämer // *eNeuro*. – May/June 2017. – Vol. 4, Is. 3. doi: <https://doi.org/10.1523/ENEURO.0337-16.2017>.
17. *Engaging Violence. Trauma, memory and representation* / Edited by Ivana Maček. – London, New York: Routledge, 2014. – 198 p.
18. Wulff, H. *Introducing the Anthropologist as Writer: Across and Within Genres* / H. Wulff // *The anthropologist as writer. Genres and contexts in the twenty-first century* /edited by Helena Wulff. – New York : Berghahn Books, 2016. – P. 1–18.

Н. М. БОЙЧЕНКО^{1*}

^{1*} Национальная медицинская академия последипломного образования им. П. Л. Шупика (Киев), эл. почта n_boychenko@ukr.net, ORCID 0000-0001-8793-7776

ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ НАСИЛИЯ

Цель. Для того, чтобы последовательно разграничить насилие, которое всегда прежде всего является разрушительной силой, и цивилизованное применение силы, которое предусматривает конструктивные, творческие цели, необходимо исследовать основные возможные философские подходы к пониманию природы насилия и попытаться дать их системное изложение. **Методология.** В данном исследовании был использован системный подход для выявления внутренней взаимосвязи между различными видами насилия и, соответственно, противодействия насилию. Также была использована аксиология для выявления тех ценностей, которые являются основанием для различения насилия от его прото-форм, а также для различения насилия и принуждения, а также разных типов принуждения. **Научная новизна.** В данной статье осуществлены существенные уточнения классификации видов насилия, в частности, четко определено, что отдельные виды насилия не могут иметь этической релевантности, поскольку относятся к сфере биологии (экспансия, агрессия) или социальной антропологии (культурное, институциональное принуждение). Собственно насилие, или насилие в узком смысле предполагает наличие воли, сознания и деструктивной цели. Соответственно, противодействие насилию должно предусматривать формирование определенного ненасильственного типа воли, ненасильственной культуры и творческих, конструктивных целей. Для этого необходимы как личные усилия, так и институциональная поддержка и наличие соответствующих моральных традиций. Этическая теория призвана прояснить и систематизировать эти усилия. В этом смысле этика является ядром практической философии. В той мере, как возрастает влияние этики на изменения человеческой культуры и социальности в режиме контрфактивности, стоит также говорить об антропологической значимости этики. **Выводы.** С социально-философской точки зрения необходима конкретика, какие именно социальные институты и в какой констелляции порождают насилие. Этический аспект исследования насилия предусматри-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

вает категоризацию проблемы в терминах добра и зла: насилие является злом в отличие от принуждения, которое может быть оправданным, легитимированным – но всегда с позиций содействия развитию общества и индивида, поощрения раскрытия его творческого потенциала. Контрфактичность предстает как важная этическая категория, раскрывающая механизм преобразования человеком себя и общества в ориентации на ценности добра и другие конструктивные и творческие ценности.

Ключевые слова: насилие; принуждение; легитимное принуждение; власть; ценности; нормы; фактичность; контрфактичность.

N. M. BOYCHENKO^{1*}

^{1*} Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education (Kyiv), e-mail n_boychenko@ukr.net, ORCID 0000-0001-8793-7776

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE NATURE OF VIOLENCE

Purpose. In order to consistently distinguish between violence, which is always primarily a destructive force, and the civilized use of force that involves constructive, creative goals, one should explore the main possible philosophical approaches to understand the nature of violence and try to give it a systematic outline. **Methodology.** This study uses a systematic approach to identify the internal relationship between different forms of violence and, accordingly, the counteraction against violence. Also, the author uses an axiology to identify the values that are the basis for distinguishing violence from its prototypes, as well as for the distinction between violence and coercion, as well as different types of coercion. **Originality.** This article presents significant clarifications on the classification of types of violence, in particular, it is clearly established that certain types of violence can not have ethical relevance, since they belong to the sphere of biology (expansion, aggression) or social anthropology (cultural, institutional coercion). Actually violence or violence in the narrow sense implies the existence of will, consciousness and destructive purpose. Accordingly, counteraction against violence should include the formation of a certain non-violent type of will, non-violent culture and creative, constructive goals. This requires both personal effort and institutional support and the availability of appropriate moral traditions. Ethical theory is intended to clarify and systematize these efforts. In this sense, ethics is the core of practical philosophy. To the extent that the influence of ethics on changes in human culture and sociality in the counterfactual regime is increasing, one should also speak of the anthropological significance of ethics. **Conclusions.** From the socio-philosophical point of view, it is necessary to specify exactly which social institutions and in which constellation generate violence. The ethical aspect of the study of violence involves categorizing the problem in terms of good and evil: violence is evil, as opposed to coercion, which can be justified, legitimated - but always from the point of view of promoting the development of society and the individual, encouraging the disclosure of his creative potential. Counterfactuality acts as an important ethical category, which reveals the transformation mechanism applied by human relative to himself and society while focusing on the values of goodness and other constructive and creative values.

Key words: violence; coercion; legitimate coercion; power; values; norms; factuality; counterfactuality.

REFERENCES

1. Boichenko, M. I. (2016). Novi pidkhody do vyznachennia i vyrishennia zavdan sotsialnoi filosofii. *Hileia: naukovyi visnyk: Zbirnyk naukovykh prats*, 112, 154-159. (In Ukrainian)
2. Boichenko, N. M. (2016). Tsinnisni zasady vyznachennia kontradnykh statusu etychnykh norm univer-sytetskykh spilnot. *Visnyk Lvivskoho natsionalnoho universytetu. Serii filosofski nauky*, 18, 37-45. (In Ukrainian)
3. Humeniuk, L. Y. (2015). *Sotsialna konfliktolohiia: Pidruchnyk*. Lviv: Lvivskiy derzhavnyi universytet vnu-trishnikh sprav. (In Ukrainian)
4. Dyurkgeym, E. (1991). *O razdelenii obshchestvennogo truda*. Moskva: Nauka. (In Russian)
5. Zinchenko, V. V. (2015). Instyualizatsiia hlobalnykh stratehii transformatsii suspilstva ta osvity u konteksti krytychnoi teorii. *Antropologichni vymiry filosofskykh doslidzen*, 7, 50-67. (In Ukrainian)
6. Pii, I. A. (1995). *O soprotivlenii zlu siloy* (Vol. 5, pp. 31-220). Moscow: Russkaya kniga. (In Russian)
7. Lebon, G. (1995). *Psikhologiya narodov i mass*. Saint-Petersburg: Maket. (In Russian)
8. Fuko, M. (1998). *Nahliadaty i karaty: Narodzhennia viaznytsi*. Kiev: Osnovy. (In Ukrainian)
9. Kharari, Yu. N. (2016). *Liudyna rozumna. Istoriia liudstva vid mynuloho do maibutnoho*. Kharkiv: Klub simeinoho dozvillia. (In Ukrainian)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

10. Sheler, M. (1994). Ordo amoris. In M. Sheler (Ed.), *Izbrannye proizvedeniya* (pp.339-376). Moscow: Gnozis. (In Russian)
11. Elias, N. (2001). O protsesse tsivilizatsii. Sotsiogeneticheskie i psikhogeneticheskie issledovaniya. In O. Yu. Boytsova (Ed.), *Izmeneniya v povedenii vysshego sloya miryan v stranakh Zapada* (Vol. 1, p. 332). Moscow, Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga. (In Russian)
12. Arendt, H. (1990). *Macht und Gewalt*. München: Piper. (In English)
13. Boychenko, M. (2017). Social problems creation and solving in a knowledge society. *Research Result. Sociology and Management*, 3(1), 58-63. (In English)
14. Boychenko, N. (2017). Counterfactuality of the ethical norms of higher education. *Future Human Image*, 1(7), 28-35. (In English)
15. Bracha, H. S. (2004). Does «Fight or Flight» Need Updating?. *Psychosomatics*, 45(5), 448-449. (In English)
16. Buades-Rotger, M., Frederike, B., & Krämer, U. M. (2017). Avoidant Responses to Interpersonal Provocation Are Associated with Increased Amygdala and Decreased Mentalizing Network Activity. *ENeuro*, 4(3). doi <https://doi.org/10.1523/ENEURO.0337-16.2017>. (In English)
17. Maček, I. (Ed.). (2014). *Engaging Violence. Trauma, memory and representation*. London, New York: Routledge. (In English)
18. Wulff, H. (2016). Introducing the Anthropologist as Writer: Across and Within Genres In H. Wulff (Ed.), *The anthropologist as writer. Genres and contexts in the twenty-first century* (pp. 1-18). New York: Berghahn Books. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. В.М. Петрушовим (Україна)

Надійшла до редколегії: 10.11.2016

Прийнята до друку: 29.09.2017

УДК [130.123:159.947.2]:165.325

В. Б. ХАНЖИ^{1*}, Д. Н. ЛЯШЕНКО^{2*}^{1*}Одесский национальный медицинский университет (Одесса); эл. почта Vladkhan.od@ukr.net;
ORCID 0000-0002-9264-4350^{2*}Одесский национальный медицинский университет (Одесса); эл. почта sepulka@meta.ua;
ORCID 0000-0002-5043-6211**ДОБРО И ЗЛО КАК ВЕКТОРЫ СВОБОДЫ ВОЛИ В СТРУКТУРЕ АНТРОПНОГО ВРЕМЕНИ**

Целью работы является осмысление добра и зла в качестве векторов свободы воли в структуре антропного времени. **Методологическими основаниями** исследования служат: 1) общая теория систем (А. И. Уёмов, А. Ю. Цофнас, Л. Н. Терентьева) – в обосновании возможности представления антропного времени как системы вообще; 2) синергетика – при рассмотрении антропного времени как сложной самоорганизующейся системы; 3) концепция «целого в целом» (И. В. Ершова-Бабенко) – при выявлении оптимального принципа соотношения единиц времени с учетом их этической разновекторности. **Научная новизна** полученных результатов состоит в том, что в контексте реконструкции концепции антропного времени: 1) выявлены этические векторы развертывания свободы воли как движущего начала человеческой темпоральности (векторы «свободы во благо» и «свободы во зло»); 2) обоснована оптимальность использования принципа комплементарности в решении проблемы гармонизации сосуществования единиц антропного времени («матрешек времени»). **Выводы.** 1) в русле традиции антропологизации проблемы добра и зла эти интенции человеческой активности осмыслены в качестве векторов свободы воли в структуре антропного времени; 2) антропное время представлено как система вообще (на основании общей теории систем) и как сложная самоорганизующаяся система в частности (на основании синергетической методологии); 3) через конституирование системы антропного времени экзистенциально-деятельностным концептом преодолена позиция одновекторности времени – раскрыта этическая бинарность векторов антропного времени, подготовленная двойственностью развертывания свободы воли как его движущего начала; 4) через постановку проблемы несоответствия интенций различных темпоральных систем показана оптимальность принципа комплементарности в решении вопроса о пути гармонизации отношений единиц антропного времени; 5) проведенное исследование открывает перспективы рассмотрения внешних детерминант антропного времени, а также изыскания вариантов их соотносительности с внутренним двигателем (свободой воли) в структуре человеческой темпоральности.

Ключевые слова: добро и зло; антропное время; «временная матрешка»; векторы свободы воли; принцип комплементарности.

Актуальность темы исследования

Проблема соотношения добра и зла является одной из ключевых в этическом знании каждой культуры. Будучи испокон веков определяющей предмет экзистенциальных исканий человека, она своими корнями уходит в самые ранние философские и религиозные системы. Этическое противопоставление добра и зла всегда имеет под собой онтологические основания, о чем подробнее будет сказано ниже. Однако метафизический экскурс будет осуществлен нами исключительно для большей контрастности: он будет использован в качестве фона для альтернативной линии мысли о вечных этических противоположностях – антропологической. Более того, с легкой руки И. Канта сама метафи-

зика трансформировалась из учения о причинах и началах бытия (Аристотель) в модель постановки и решения проблемы оснований самой онтологии, что, в свою очередь, требует обращения к теме сущностных особенностей человека как субъекта, осуществляющего трансцендентальное познание. Безусловно, все более глобализирующаяся роль человека в метаморфозах мира не могла не вызвать адекватной реакции со стороны философии. И усиление антропологической компоненты в современном дискурсе, а также формирование ярко выраженного «антропомерного» методологического профиля научно-философского знания – бесспорное тому подтверждение. Нашим посильным вкладом в парадигму антропологического осмысления проблемы добра и зла является

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

идея исследования рассматриваемой пары категорий в режиме их «овременения», что должно быть, на наш взгляд, осуществлено через темпорализацию основания человеческих стремлений ко всему благому или злему – свободы воли. В таком контексте разворачивающаяся в человеческой деятельности свобода воли формирует особый вид темпоральности – *антропное время*, будучи его имманентным двигателем.

Обзор литературы

Проводимое исследование потребовало осуществить обзор работ последних лет, раскрывающих в том или ином аспекте интересующую нас проблему. Так, во-первых, размышляя о свойствах системы антропного времени, мы обратились к работам В. Декомба [2; 15], Е. Н. Князевой [5], М. Митчелл [19], П. Эрди [17], посвященным выявлению и истолкованию общих критериев сложности систем и их способности к самоорганизации, ибо человеческая форма темпоральности мыслится нами именно как объект синергетического порядка (сложная самоорганизующаяся система). М. Митчелл исследует такое отличительное свойство сложных систем, как согласованное коллективное поведение, не заданное при этом из «руководящего центра» (central processing unit) [19, с. 145–146, 160–161]. В работе П. Эрди проанализирована характеристика циклической причинности (circular causality) [17, с. 7–8, 41, 112, 291, 357]. Оба исследователя также указывают на принципиальную эмерджентность сложных систем. Достаточно широкую картину характеристик, наличие которых свидетельствует о сложности и самоорганизованности системного образования, предоставляет Князева [5, с. 77–78]. Французский ученый В. Декомб в своих работах демонстрирует болезненность, вытекающую из некомплементарности смыслов различных компонентов сложных государственных систем, когда имеет место быть конфликт идентичности различных культурных образований. В таком случае, по мнению исследователя, компромисс практически недостижим, ибо «відмова від вимоги ідентичності означала б відмову від самого себе» [2, с. 82].

Во-вторых, нас интересовала тенденция антропологизации знания, фундированная работами Р. Декарта, И. Канта, Э. Гуссерля (позже

продолженная в трудах экзистенциалистов), поскольку, разрабатывая концепцию антропного времени, мы основываемся на посылах данной традиции. Поэтому нами был осуществлен экскурс в публикации, посвященные либо становлению антропологической мысли в принципе, либо, что особенно важно, непосредственно антропологическим артикуляциям взаимодействия добра и зла, а также роли человеческой свободы воли в продуцировании этих альтернатив (выделим исследования А. Бардона [14], Дж. Х. Гурмина [18], Ш. Дхара [16], В. Козловского [6], А. Н. Маливского [8], Б. В. Маркова [9], В. Терлецкого [11]). В статье А. Н. Маливского показано, что еще в первой половине XVII в. Декарт намечал проект антропологизации знания, настаивая на том, что даже такая основа естествознания, как физика, в своем стремлении к выработке эталона объективного знания, казалось бы, лишая субъекта какой бы то ни было значимой роли (гносеологический идеал науки классического периода), должна включать в качестве важнейшего компонента человека [8, с. 98]. Более того, похоже, что без тщательного изучения природы человеческого бытия невозможно исследование на макроуровне – постижение Универсума. Спустя два с половиной столетия Гуссерль, правда, с известной долей критики французского философа (за «... вперте та наполегливе дотримання настанови на об'єктивне бачення світу...» [8, с. 99]), призывает к возвращению и новому прочтению картезианской мысли. Восполнение утраты «...належної уваги до суб'єктивності людини як вихідного та кінцевого пункту філософії» [8, с. 99] должно стать ее (философии) обязательным руслом.

Необходимо выделить статьи, посвященные проблеме человеческой свободы и ее оснований, ибо именно свобода воли рассмотрена нами как двигатель особой формы темпоральности – антропного времени. Так, Дж. Х. Гурмин (John Haydn Gurmin) осуществляет сравнительный анализ двух подходов к свободе воли с биологических позиций [18]. Первый, представленный в работах Р. Докинза (Richard Dawkins) и Д. Деннета (Daniel Dennett), фундирован позициями неodarвинизма. Второй, показанный С. Харрисом (Sam Harris), базируется на нейронаучных знаниях (с опорой на эксперименты Б. Либета (Benjamin Libet), подготовив-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

шие теоретические выводы, среди которых – вызывающий, по меньшей мере, удивление тезис о том, что, скорее, мозг мыслит нами, чем мы мозгом). К этой работе мы еще вернемся в основном материале статьи. Современный индийский исследователь Ш. Дхар (Sharmistha Dhar) рассматривает две версии либертарианства (разновидности индетерминизма) как совместимые друг с другом и, более того, с метафизическим компатибилизмом, примиряющим детерминизм с индетерминизмом. Основная мысль статьи: несмотря на очевидные ограничения детерминизма, то, что выглядит как недетерминированное на локальном уровне, оказывается детерминированным (точнее, самодетерминированным) с позиции метауровня. В оценке оснований деятельности личности, таким образом, очень многое зависит от позиции наблюдателя. Личностные акции, которые выглядят с того же уровня рассмотрения как основывающиеся на свободном волеии, с высоты глобального уровня предстают как детерминированные и потому безальтернативные, ибо определенные контексты, обуславливающие деятельностные устремления личности, позволили ей поступить только так, а не иначе [16, с. 146]. Эта мысль оказывается очень ценной для нас, поскольку в наших дальнейших планах – рассмотрение вариантов соотношения векторов антропного времени (векторы «свободы во благо» и «свободы во зло») с внешними детерминантами становления человеческой формы темпоральности.

В монографии А. Бардона звучит насыщенная антропологическими мотивами мысль о взаимосвязи времени и свободы, что чрезвычайно важно для нас в свете акцентуаций, осуществляемых в концепции антропного времени. Исследователь задается вопросом о том, каким образом человек в принципе может быть свободным, если истолковывать будущее как константу, не видя принципиальной разницы между этой фазой времени и «устоявшимся» прошлым («settled» past), как это позиционируется, например, в статической теории времени [14, с. 138]. Статьи В. Козловского и В. Терлецкого в аспекте предметности теснее связаны с нашей статьей – авторы, интерпретируя кантовское наследие, посвятили свои работы антропологическому осмыслению конкретной этической проблемы соотношения добра и зла в учении

великого философа. Весомым в контексте данного исследования является особый акцент авторов на значимости принципа автономии воли, без которого кантовские взгляды о взаимодействии благих и злых устремлений человека были бы, пожалуй, непоследовательными.

Однако ряд аспектов антропологического подхода в решении проблемы добра и зла, на наш взгляд, по-прежнему остается в тени, что актуализирует продолжение этико-аксиологических исканий в рамках данной проблематики. Интерпретируя важные позиции рассмотренных выше работ, мы поставили цель адаптировать концепцию антропного времени к проблеме перманентного противостояния (и, при этом, взаимосвязи) благого и злого как вариантов развертывания человеческой свободы воли, т. е. придать этике этого взаимодействия антропо-темпоральный характер.

Цель

Целью исследования является осмысление добра и зла в качестве векторов свободы воли в структуре антропного времени. Методологическими основаниями исследования служат: 1) общая теория систем (А. И. Уёмов, А. Ю. Цофнас, Л. Н. Терентьева) – в обосновании возможности представления антропного времени как системы вообще; 2) синергетика – при рассмотрении антропного времени как сложной самоорганизующейся системы; 3) концепция «целого в целом» (И. В. Ершова-Бабенко) – при выявлении оптимального принципа соотношения единиц времени с учетом их этической разновекторности.

Изложение основного материала

Размышляя об онтологических основаниях артикуляции проблемы добра и зла (которые нами освещаются для большей рельефности антропологического базиса), отметим, что в общих словах их можно типизировать либо как дуалистические, либо как монистические. В рамках первого подхода противоборство добра и зла достаточно ясно подготавливается противостоянием субстанций (например, в зооастризме – двух духов: доброго (Спента) и злого (Ангра), в манихействе – Света и Мрака, конкретизированных в понятиях Отца Величия (Бога-Отца) и Материи). В контексте же второго подхода истолкование осуществления добра

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

и зла (и возникновение соответствующих представлений) разнятся принципиально. Так, материалистическая модель рассматривает понятия добра и зла как возникающие в результате человеческой эволюции. Формирующиеся на ранних стадиях становления *homo sapiens* первичные представления о нормах межличностных отношений в рамках социальных образований естественным образом связывают понятие добра с тем, что способствует сохранению жизни и созданию относительно благоприятствующих ей условий. Позже смысловое насыщение этого понятия обогащается принципами гедонизма и эвдемонизма. В свою очередь, в понятии зла фиксировалось все то, что препятствовало удовлетворению естественных потребностей, разрушало привычный и, в силу этого, комфортный жизненный уклад, мешало стремлениям человека к удовольствию и счастью. Идеалистическая же онтология в большинстве своих учений – от древнегреческих представлений до моделей Новейшего времени – связывала понятие добра в абсолютном его смысле с Богом-Творцом. И поскольку Бог традиционно атрибутирован не только качеством Всеблагости, но и качеством Всемогущества, то эта ситуация неизменно приводила адептов идеализма к необходимости осмысления сложнейшей проблемы – проблемы теодицеи. Не случайно одни из самых ярких примеров постановки и решения этой проблемы порождает философия средневековья – теоцентристская установка метафизики этого периода попросту обязывала мыслителей осуществлять изыскания способов богооправдания за наличие в мире зла.

Тем не менее, отметим, что во всех трех обозначенных онтологических подходах присутствует потенция антропологического осмысления проблемы добра и зла. В дуализме исходная метафизическая закреплённость добра и зла за разными субстанциями есть предпосылка опредмечивания нравственной раздвоенности как в человеческой среде вообще, в которой выделяются приверженцы и первого, и второго путей, так и непосредственно в каждом человеке. Монизм авраамических религий и соответствующих им идеалистических учений сущностно требует утверждения значимости роли человека в реализации альтернатив блага или зла, ведь в противном случае возник-

новение последнего, действительно, было бы труднообъяснимо с учетом того, что Бог есть Абсолют Блага и Могущества. Человек («венец творения»), наделенный разумом и свободной волей, самостоятельно осуществляет выбор пути и, исходя из этого выбора, будет определена его участь на Страшном Суде (этический вариант решения проблемы теодицеи). Более того, Кант – мыслитель, благодаря которому антропология приобрела современный вид и предметную область – вообще полагал, что теологические подходы (так же, как и некоторые другие современные ему этические концепции) несут угрозу автономии человеческой морали (подробнее – [6, с. 23]), в основании которой – принцип автономии воли. По Канту, автономия есть такое свойство воли, посредством которого она становится законом для самой себя [4, с. 283]. И поэтому немецкий мыслитель «...дійшов висновку про можливість віднайти і встановити трансцендентально-апріорні принципи для моралі і релігії» [6, с. 23]. Наконец, в отношении материализма ремарка об обусловленности антропологических посылов метафизическим основанием выглядит, пожалуй, само собой разумеющейся и даже тривиальной, ибо именно человек в его рамках безапелляционно позиционируется как вершина эволюции. И по сему он как «осужденный быть свободным» (Ж. П. Сартр), как личность, осознающая причины, способы и следствия своей «брошенности в мир», в конце концов, – самое себя, способен исторически выкристаллизовывать этические нормы, а также выстраивать системы поощрения и наказания за соответственно благие или порочные поступки.

В данной работе, продолжая тенденцию антропологического истолкования взаимодействия добра и зла, что, конечно же, требует обращения к теме основания этих человеческих устремлений – свободы воли, мы предлагаем осуществить такое исследование в относительно новаторском аспекте – аспекте антропологизации времени. В последние годы нами осуществляется реконструкция концепции антропного времени в контексте разработки антропологической парадигмы времени. Полагаем, что рассмотрение вечной этической проблемы в ключе развертывания антропной темпоральности позволит раскрыть те стороны человеческого бытия, которые в иных ракурсах из внима-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

ния упускаются. Более того, позитивные и негативные (в этическом смысле) устремления свободы в предлагаемой статье будут принципиально заявлены как стороны имманентного двигателя антропного времени.

В предыдущих публикациях (например, [13]) одним из авторов была осуществлена разработка концепции антропного времени (а также, адекватно этой модели, – концепции исторического процесса). В указанной работе была сформулирована проблема, суть которой в том, что традиционное истолкование времени в рамках метафизического и соответствующих ему методологического и естественнонаучного подходов («*онтологическая парадигма времени*») – как «сущего-от-мира» – не позволяет адекватно понять человеческую деятельность и ход истории в ее антропной компоненте. Тогда же была высказана гипотеза, что эта совокупность вопросов глубже и с меньшей противоречивостью должна быть осмыслена исходя из общих установок *антропологической парадигмы времени*, в русле которой время мыслится как особая форма темпоральности, создаваемая самим человеком по мере его деятельностного «вовлечения в мир» («сущее-от-человека»). Вводя понятие антропного времени, мы обозначили им систему, выражающую человеческую деятельность в параметрах формального (длительность, порядок) и содержательного плана (смысловая нагрузка). Кроме того, в понятии антропного времени выражена чрезвычайно важная характеристика деятельности, выкристаллизовывающаяся в синтезе формы и содержания – интенсивность, т. е. степень смысловой насыщенности единицы длительности.

Антропное время было вначале представлено как система вообще, а затем, в порядке углубления и конкретизации, – как сложная самоорганизующаяся система в частности. Первый из этих этапов исследования был осуществлен на основании общей теории систем (А. И. Уёмов, А. Ю. Цофнас, Л. Н. Терентьева), что предполагало определение этой системы через три дескриптора: концепт, структуру, субстрат. В качестве исходного, стержневого дескриптора – *концепта* – нами был избран экзистенциально-деятельностный смысл формирования и самоорганизации антропного времени, что предполагало: 1) определенность ста-

новления каждой подсистемы антропного времени уникальностью ее носителя, реализуемой в деятельности; 2) первенствование фактора свободы воли субъекта антропного времени в реализации этой уникальности. Соответственно, под *структурой антропного времени* подразумевались отношения, выстраивающиеся между единицами антропного времени одного уровня, а также межуровневые отношения, которые отвечают экзистенциально-деятельностному системо-образующему свойству. Наконец, под *субстратом антропного времени* понимались единицы антропного времени, соотносящиеся по принципу «матрешки» в глобальной темпоральной системе [13, с. 218]. На втором поисковом этапе нами были рассмотрены основные особенности антропного времени. И поскольку выявленные нами характеристики этой системы (многоуровневость и коэволюционная сочлененность подсистем, разновекторность становления, нелинейность, открытость, наличие обратных связей в отрицательной и положительной формах между временными единицами («матрешками»), стохастичность, нетрадиционность последовательности временных фаз [13, с. 219–242]) оказались типичными для объектов синергетического порядка, это позволило осмыслить антропное время как систему конкретного класса – сложную самоорганизующуюся систему.

Исследуя вопрос о направленности антропного времени, мы пришли к выводу о том, что если говорить о таковой не в физическом, а в экзистенциально-деятельностном смысле, то следует признать существование, по меньшей мере, двух противоположных векторов человеческой темпоральности. Эта бинарность определена характером развертывания свободы воли как движущего начала антропного времени.

Позволяя себе небольшое отступление, отметим, что в современной мысли одну из наиболее значимых ролей играет нейрокогнитивистская ветвь, представители которой, выведя на новый уровень осмысления ряд онтологических проблем («the hard problem of consciousness», «the easy problems of consciousness»), предложили и вытекающее из установок их учений решение вопроса о свободе воли. При всей аргументированности взглядов нейрокогнитивистов и философов сознания, мы ни в коей мере не можем согласиться с

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

рассмотренными Дж. Х. Гурмином [18] точками зрения Р. Докинза, Д. Деннета и С. Харриса по данной проблеме. Дело в том, что у всех троих исследователей адекватность понятия свободы как свободы *воли* поставлена под сомнение: первый исследователь парализует человеческое воление игрой эгоистичных генов, второй ученый указывает на мнимость свободы воли по причине иллюзорности сознания в целом, третий настаивает на том же, исходя из своей артикуляции данной проблемы, очень созвучной фатализму. Полагаем, что подобные выводы являются одним из результатов решения проблемы свободы воли (и, как следствие, ее соотношения со временем) на основании онтологической парадигмальной установки. Однако, как было указано выше, наши взгляды основываются на альтернативном – антропологическом – подходе. Поэтому, опираясь на позиции указанных исследователей, мы бы в принципе разрушили основания нашей концепции. В то же время, и сам автор статьи настроен в отношении анализируемых им концепций скептически, так как убедительных данных, подтверждающих справедливость их подходов с опорой как на материалистический подход в целом, так и на нейронауку в частности получено не было [18, с. 44]

В уже упомянутой работе [13] сознательно не был взят во внимание вопрос об этической насыщенности свободы воли, т. е. ее направленности на благие или, наоборот, злые деяния. Свобода воли была рассмотрена исключительно как имманентный двигатель системы антропного времени. И если речь шла о дифференциации свободы воли, а также выделении различных вариантов ее развертывания, то мы подразумевали такие основания деления, как: 1) характер соотносительности этого внутреннего двигателя с внешними детерминантами течения антропного времени и исторического процесса (детерминированная и самодостаточная свобода); 2) способ развертывания свободы воли («плюс-свобода», т. е. основание активной творческой деятельности, в ходе которой осуществляется привнесение в мир собственной уникальности и самости, и «минус-свобода» – фундамент противоположных интенций, выражающихся в сворачивании позиций свободы, ориентированности на рутинный образ жизни). Во втором варианте дифференциации заявлен-

ные позитивная и негативная формы свободы, как видно, не имели этико-аксиологической окраски.

В данной работе мы осуществим попытку насыщения антропного времени этическим содержанием. Для этого необходимо изначально дистанцироваться от онтологических и естественнонаучных дефиниций времени как чистой *формы*. Такие определения, укорененные в античных традициях, соотносили время-форму с определенным процессом как содержанием. Время, таким образом, оказываясь подчиненным процессуальности, было лишено возможности быть самостоятельной сущностью. Физика И. Ньютона возвела эту мысль в норму, представив время и пространство в качестве глобальных «вместилищ», *форм-оболочек*, в которых происходит все, что происходит. Более того, время не только теряло содержательную определенность, но и, будучи даже интуитивно воспринимаемым как нечто, находящееся в единстве со всем становящимся, парадоксальным образом само оказывалось лишенным способности развития с разной интенсивностью, становясь «равномерно текущей длительностью». Эйнштейновская картина времени, выступившая в качестве альтернативы ньютоновской парадигме, позиционирует время (как и пространство) в качестве атрибута движущейся материи, *оформляющего* процессы становления объектов. Эта модель, с одной стороны, трансформировала время из абсолютного и равномерно текущего в относительное, могущее изменять интенсивность своего хода адекватно процессу. В специальной теории относительности эта зависимость конкретизирована во взаимосвязи течения времени и скорости движения объекта, а в общей теории относительности – в корреляции его хода с гравитацией. Однако, с другой стороны, получившее свободу развертывания в разной интенсивности время потеряло свою независимость от пространства – по Эйнштейну, корректнее говорить о пространственно-временном континууме.

Антропное время оказывается уникальным на фоне иных темпоральных образований своей содержательной наполненностью, более того, концепт формирования этой системы определен именно через принятие в качестве пресуппозиции положения о примате содержания над

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

формой. Разворачивающийся в лоне антропного времени смысл выступает связующим началом конкретных актов деятельности, через что преодолевается их дискретность и получаемая последовательность из скачкообразной трансформируется в целостную («облачение в теучесть»).

Итак, каким же образом осуществляется развертывание человеческой темпоральности, если таковую рассматривать в этическом ключе – в аспекте взаимодействия добра и зла. Как уже было заявлено выше, концептом системы антропного времени является экзистенциально-деятельностный смысл ее формирования и становления, что главным образом связывается с уникальностью деятельности каждого субъекта временной единицы («матрешки»), подготовленной, в свою очередь, свободой его воли. Однако конгломерат способов ее опредмечивания поистине неисчерпаем, как и потенциал самой свободы воли. В свое время Николай Бердяев писал: «Свобода – колодезь бездонно глубокий, дно его – последняя тайна» [1, с. 369]. Нами не ставится задача выявления всех возможных вариантов осуществления этого потенциала, здесь будут раскрыты фундаментальные альтернативы – «свобода во благо» и «свобода во зло». При этом мы исходим из достаточно широкого определения добра и зла, какое предложено, например, в «Кратком философском словаре» (2005 г.). В этом издании интересующие нас альтернативы реализации свободы воли представлены как «категории этики и идеи морали, выражающие в предельно обобщенном виде должное (нравственную ценность) и недолжное (нравственную антиценность)» [7, с. 98].

В сложной конструкции антропного времени выделяются две оси его конституирования: вертикальная и горизонтальная. Первая ось формируется как абстрактное соотношение более и менее масштабных временных единиц, выражающих темпорально-сущностные смыслы различных уровней человеческого бытия – от единично-личностного до общечеловеческого. Вторая ось образуется на основании соотносительности однопорядковых «матрешек времени» в рамках общей для них более масштабной темпоральной единицы. Рассмотрение разнопорядковых «матрешек времени» в категориях части и целого, на наш взгляд, малопродуктив-

но, поскольку, в таком случае, будет ущемлена уникальность и автономность менее масштабных единиц. Принцип «Единица! – Кому она нужна?! Голос единицы тоньше писка» (В. Маяковский) не обеспечит необходимой глубины в исследовании конгломерата процессов человеческой деятельности, выкристаллизовывающейся, в том числе, в периодическом столкновении благих и злых намерений. Даже если, к примеру, самоорганизация личностного времени фундирована интенциями «свободы во зло» (и это – единичный случай), при этом устремленность времени социальной группы, в которую деятельностно вовлекается первая (микросистемная) единица, насыщена вектором «свободы во благо», то методология познания естества всей временной ячейки не может быть централизованной и монолитизированной. Поэтому в данном случае для большей корректности описания полагаем необходимым использование категории «целого в целом», предложенной в рамках соответствующей концепции современным ученым И. В. Ершовой-Бабенко [3, с. 107].

В предлагаемой статье показанная выше ситуация, при которой общеблагие устремления социальной группы не согласуются со злыми интенциями личностного мини-целого (хотя это лишь одна из возможных вариаций несоответствия макро- и микроуровней человеческого бытия), выступит в качестве стержневого иллюстративного материала. Как ни странно, нередко оценка деятельности такой группы в общих чертах оказывается позитивной, поскольку в таком случае исходят из того, что, выражаясь в наших категориях, разворачивание ее антропного времени осуществляется в целом на основании благой свободы воли. Однако, полагаем, такое попустительство чревато серьезными негативными последствиями. Единичная «временная матрешка», являющаяся самоорганизующейся системой, неизменно за счет такого своего свойства, как открытость (наличие способности обмена энергией, информацией с иными «ячейками»), начинает обрастать связями с «матрешками времени», формирующимися на основании деятельности других субъектов группы. Принятый (как было указано выше) в качестве концептуального начала экзистенциально-деятельностный аспект формирования и саморазвития системы антропного времени им-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

плицитно несе в себе качественну компоненту інформаційно-енергетическої адресованості на другі темпоральні одиниці. Причому, цей процес здійснюється не тільки по горизонтальній, але й по вертикальній осі. А оскільки мова йде про взаємодію самоорганізуючих систем, то вистрайваючі зв'язки виявляються взаємними. В результаті через розростаючуся циклічну каузальність вихідна «часова матрешка» (зв'язана, здавалося б, виключно з діяльністю єдиного «негативного елемента» групи), будучи устремлюваною етично негативною свободою волі в русло зла, перестає бути ізольованою. Відзначимо при цьому, що вона і не розпадається в об'єктивних контактах. Достигається цей комфортний для її функціонування баланс завдяки так званій операційній замкнутості, т. є. здатності самозбереження, самозахисту від дезінтеграції і втрати своєї автономності в процесі взаємодії з іншими одиницями (поняття розроблено У. Матураною і Ф. Вареллою [10, с. 113–116]).

Конечно ж, взаємодія намірами добра і зла в взаємних зв'язках між часовими клітинками потенцірує багато альтернатив його проміжних і кінцевих результатів. Однак достатньо поширеним є наступний варіант. З однієї сторони, визначений рівень втрат за критерієм інтенсивності розкриття смислового початку (а таким в розглянутому прикладі, нагадаємо, є індивідуальна намірлена злом свобода) може побудити часову одиницю виконати, використовуючи свої глибинні резерви, самомотивований скачок (позитивна зворотна зв'язь). В даному випадку це буде сприяти приращенню злих тенденцій в самій «матрешці». З іншої сторони, втрата інших «матрешек часу» в інтенсивності еманції вихідно закладеної в них смислового початку (тепер уже етично позитивної, благої волі) нерідко призводить їх до необхідності пошуку «донорської допомоги» ззовні. І якщо таку допомогу надасть саме фундаментальна «свободою во зло» темпоральна одиниця (від'ємна зворотна зв'язь), то в підтриманих «сусідах» почнуть домінувати пагубні наміри. Резонанс зла як між однопорядковими, так

і між різнопорядковими утвореннями антропного часу, таким чином, почне відчуватися во все більш значимих масштабах.

Конкретизуємо сказане на прикладі непростих ситуацій, виникаючих в процесі діяльності вищого навчального закладу. Не секрет, що освітній процес періодично преподносить професорсько-викладацькому складу «сюрпризи» в формі студентів, займаючих відкрито шкідливою діяльністю. Розуміючи неможливість отримання поваги за рахунок успішності, оскільки вона у таких студентів традиційно слабка, вони нерідко прагнуть до завоювання бажаного авторитету насильством над своїми одногрупниками, позицією відкритої нехвилюваності до суспільних цінностей. Безумовно, межі людських проєкцій в розумінні добра і зла розмиті і нерідко ситуації, коли те, що з однієї сторони виглядає злом, з іншої сторони може виступати основою благого вчинку (в релігійно-філософській літературі такий аргумент звучить в межах естетичного варіанта рішення проблеми теодицеї). Однак в наведеному прикладі пагубність як початкових, так і кінцевих намірів очевидна: тут зло здійснюється заради зла. Подібні ситуації нерідко ігноруються (щоб не було зайвого шуму, щоб не заплямувати гідність викладацького складу і керівництва ВУ-За). Аргументується це тим, що діяльність всіх студентів, за винятком одного «портячого загальної картини», по меншій мірі, задовільна, а во багатьох випадках зразково-показовою. Ризикнемо передположити, що подібний ефект в розглянутої групі не буде мати локальний характер. Розвортання становлення особистісної темпоральної одиниці в русло зла, як було вже показано вище, за рахунок обох видів формуючих взаємних зв'язків з більшою часткою вірогідності буде набувати резонансного характеру. В педагогічній мові подібне явище звичайно називають «розповсюдженням розлагаючого впливу».

Безумовно, ситуація, інтерпретована в нашому розумінні співвідношення «свободи во благо» і «свободи во зло» в русло розвортання системи антропного часу, є достатньо простою і, з відомими оговорками,

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

терпимой. Однако если показанную модель репрезентовать в отношении значительных по масштабу общественно-политических, экономических, культурных феноменов, то болезненность будет только возрастать, ибо речь в таком случае уже идет о межгосударственных и межкультурных противоречиях вплоть до конфликтов глобального порядка.

Каким же образом представляется возможным добиться разрешения подобной ситуации (или, по крайней мере, деэскалации напряженности)? Во-первых, необходимо отказаться от стойкой практики приклеивания ярлыков раз и навсегда. Часто, не обращая внимания на принципиальное видоизменение основ и ценностей становления системы, именно исходя из этой практики, к ней продолжают применять неактуальные методы воздействия. Б. В. Марков во введении к сборнику философских статей «Перспективы человека в глобализирующемся мире» (2003 г.) настаивает на том, что о человеке вообще нельзя говорить как о добром или злом от природы, ибо он – продукт цивилизации. «Не считая, что зло изначально заложено в человека, – находим у исследователя, – мы не взваливаем на наших предков ответственность за то, что творим сами» [9].

Во-вторых, действенным основанием решения поднятой проблемы, как нам видится, могут выступить коэволюционистские идеи. Мы исходим из того, что векторы добра или зла не являются перманентно закрепленными за соответствующей «временной матрешкой». В лоне каждой подсистемы антропного времени могут возвращаться и противоположные первичным интенции. Выражая определенное несогласие с присущей Канту позицией, в которой он, как пишет В. Терлецкий, «...стверджує іманентну притаманність людській природі радикального зла...» [11, с. 70] (поэтому и «...будь-які засоби (політичні, соціальні, культурні) не спроможні виправити недосконалість людської природи» [11, с. 70]), полагаем, что сразу же ставить крест на формируемых «свободой во зло» темпоральных системах как однозначных и потому бесперспективных не следует. Такие меры возможны в отношении заостренных систем, которым чужды процессы самоорганизации. Необходимо, скорее, изыскать тот подход, который, не ущемляя самости и уникальности антропного времени каждой конкретной лич-

ностной или социальной единицы, позволит устремить множество вариантов их становлений в единое гармоничное русло.

Полагаем, что на фоне двух относительно насильственных принципов сочетания единиц антропного времени – противоречивости (антагонизма) и синхронности – наиболее оптимальным для гармонизации их становления является принцип комплементарности. Антагонизм, как правило, продуктивен незначительное время – когда предъявляются и аргументируются требования субъектов подсистем антропного времени. Синхронизация (как в сторону наименее интенсивного «целого в целом», так и в сторону наиболее развитой в этом отношении единицы) чревата утерей самобытности и ценности каждой «временной матрешки». Принцип комплементарности является практически лишенным недостатков показанных крайностей: первой из них – поставленного во главу угла упрямства в удержании «своего» без заботы о судьбе «иного»; второй – стремления к унификации во имя стирания противоречий без заботы о сохранении уникальности бытия каждой автономной единицы. Хочется верить, что этот принцип может стать средством реализации курдюмовской идеи «жития вместе», т. е. коэволюции. Е. Н. Князева, комментируя С. П. Курдюмова, по этому поводу пишет: «Коэволюция есть искусство жить в едином темпомире, не свертывая, а поддерживая и развивая разнообразие на уровнях элементов и отдельных подсистем. А значит, нужно культивировать у каждого чувство ответственности за целое в плюралистическом и объединенном мире» [5, с. 83]. В противном случае, и это хорошо показано у современных западных ученых В. Декомба [2; 15], А. Турена [12, с. 99], социальные образования обречены на конфликты идентичности. Если же допустить нивеляцию оснований последней ради укрепления целого, человечество своими руками откроет ящик Пандоры, ибо, по сути, это будет означать разрушения фундамента его жизненных устоев.

Научная новизна

Посредством использования антропологического (в противовес онтологическому) парадигмального основания в осмыслении проблемы добра и зла, подхода «овременения» этих этических противоположностей, а также си-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

темного представлення антропного часу (в рамках загальної теорії систем і синергетики) підготовлена *наукова новизна отриманих результатів*. Вона складається в тому, що в контексті реконструкції концепції антропного часу: 1) виявлені етичні вектори становлення свободи волі, конституїруючої людську темпоральність як її рушійну силу, – вектори «свободи на добро» і «свободи на зло»; 2) обґрунтована оптимальність використання принципу комплементарності (на фоні принципів протиріччя і синхронності) в розв'язанні проблеми гармонізації сосуществовання одиниць антропного часу («матрешек часу»).

Висновки

1. В руслі філософської лінії антропологізації проблеми добра і зла запропоновано осмислення цих варіантів людської діяльності як векторів свободи волі в структурі антропного часу. Такий підхід запропоновано як альтернатива фундуванню рішення досліджуваної проблеми онтологічними основами (як дуалістичними, так і моністичними).

2. На основі загальної теорії систем через виявлення концепта, структури і субстрата антропного часу здійснено його представлення як системи взагалі. Далі за допомогою виявлення ряду специфічних властивостей була показана причастність антропного часу до конкретного класу об'єктів – складним самоорганізуючимся системам.

3. Показано, що розгляд антропного часу в екзистенційно-діяльностному сенсі дозволяє подолати традиційну для природознавства одновекторність часу. Цей момент поставлено в главі кута в осмис-

ленні проблеми спрямованості людської темпоральності в етичному ракурсі. Виявлена в руслі антропного часу бінарність його векторів визначена характером розгортання свободи волі як рушійної сили антропного часу (вектори «свободи на добро» і «свободи на зло»).

4. Здійснено постановку проблеми невідповідності часових інтенцій як однопорядкових індивідуально-особистісних темпоральних одиниць (горизонтальна вісь), так і «часових матрешек», формуваних в діяльності конкретних осіб і соціальної групи, до якої причастні перші (вертикальна вісь). Показано, що за рахунок позитивної і негативної зворотних зв'язей одиниць часу можуть достатньо швидко входити в крайню неконтрольовану ситуацію.

5. Обґрунтовано, що оптимальним принципом сосуществовання одиниць антропного часу, що дозволяють наблизити часову цілість до еталонів коєволюційної гармонічності, є принцип комплементарності. Використання принципів протиріччя (антагонізму) або синхронності (як протилежностей природі ряду невідповідних одиниць до одного контексту «матрешек часу») загрожує ескалацією соціальних конфліктів як в горизонтальному, так і в вертикальному відношенні.

6. Розглянуто фундаментальні вектори свободи волі як внутрішнього основи антропного часу, вважаємо необхідним проаналізувати варіанти їх співвіднесеності з зовнішніми детермінантами становлення людської темпоральності, що і бачиться сьогодні найближчої перспективою подальших досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бердяев, Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев // *Философия свободы. Смысл творчества* / Н. А. Бердяев ; вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Л. В. Полякова. – Москва : Правда, 1989. – С. 251–534.
2. Декомб, В. Як порушувати проблеми колективної ідентичності? / В. Декомб ; [пер. з франц. М. Горновського] // *Філософська думка*. – 2013. – № 4. – С. 81–96.
3. Ершова-Бабенко, И. В. Психосинергетика : монография / И. В. Ершова-Бабенко. – Херсон, Д. С. Гринь, 2015. – 488 с.
4. Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // *Соч.* В 6 т. Т. 4., ч. 1 / ред. 4-го т. В. Ф. Асмус. – Москва : Мысль, 1965. – С. 219–310.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

5. Князева, Е. Н. Темпоральная архитектура сложности / Е. Н. Князева // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности / отв. ред. В. И. Аршинов. – Москва : Прогресс-Традиция, 2011. – С. 66–86.
6. Козловський, В. Чи можлива антропологія як трансцендентальна доктрина: Кантові візії / В. Козловський // Філософська думка. – 2015. – № 2. – С. 21–38.
7. Краткий философский словарь / А. П. Алексеев, Г. Г. Васильев [и др.] ; под ред. А. П. Алексеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – Москва : ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. – 496 с.
8. Малівський, А. М. Антропологічний раціоналізм Декарта та його гусерлівська рецепція / А. М. Малівський // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2016. – Вип. 9. – С. 96–104.
9. Марков, Б. В. Введение / Марков Б. В. // Перспективы человека в глобализирующемся мире : сборник философских статей / под ред. Парцвания В. В. – Санкт-Петербург : Санкт-Петерб. филос. общ., 2003. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/vvedenie>. – (дата обращения: 17.04.2017).
10. Матурана, У. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания / У. Р. Матурана, Ф. Х. Варела ; [пер. с англ. Ю. А. Данилова]. – Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
11. Терлецький, В. Український погляд на Кантову антропологію / В. Терлецький // Філософська думка. – 2015. – № 2. – С. 67–71.
12. Турен, А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен [пер. с франц. Е. А Самарской]. – Москва : Новый мир, 1998. – 204 с.
13. Ханжи В. Б. Парадигмы времени: от онтологического к антропологическому пониманию : монография / В. Б. Ханжи. – Херсон : Гринь Д. С., 2014. – 360 с.
14. Bardon, A. A Brief History of the Philosophy of Time / A. A. Bardon. – New York : Oxford University Press, 2013. – 185 p.
15. Descombes, V. Les Embarras de l'identite / V. Descombes. – Paris : Gallimard, 2013. – 282 p.
16. Dhar S. The Ontology of Intentional Agency in Light of Neurobiological Determinism: Philosophy Meets Folk Psychology / S. Dhar // Journal of Indian Council of Philosophical Research. – 2017. – Vol. 34, № 1. – P. 129–149.
17. Erdi P. Complexity Explained / P. Erdi. – Berlin ; Heidelberg : Springer, 2008. – 397 p.
18. Gurmin J. H. Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris: An Analysis of Free Will and Determinism / J. H. Gurmin // Maynooth philosophical papers. – 2016. – Issue 8. – P. 30–44.
19. Mitchell M. Complexity: A Guided Tour / M. Mitchell. – Oxford, New York : Oxford University Press, 2009. – 349 p.

В. Б. ХАНЖИ^{1*}, Д. М. ЛЯШЕНКО²

^{1*}Одеський національний медичний університет (Одеса); ел. пошта Vladkhan.od@ukr.net;
ORCID 0000-0002-9264-4350

^{2*}Одеський національний медичний університет (Одеса); ел. пошта sepulka@meta.ua;
ORCID 0000-0002-5043-6211

ДОБРО І ЗЛО ЯК ВЕКТОРИ СВОБОДИ ВОЛІ В СТРУКТУРІ АНТРОПНОГО ЧАСУ

Метою роботи є осмислення добра і зла в якості векторів свободи волі в структурі антропного часу. **Методологічними засадами** дослідження є: 1) загальна теорія систем (А. І. Уйюмов, А. Ю. Цофнас, Л. М. Терентьева) – в обґрунтуванні можливості представлення антропного часу як системи взагалі; 2) синергетика – при розгляді антропного часу як складної системи, що самоорганізується; 3) концепція «цілого в цілому» (І. В. Єршова-Бабенко) – при виявленні оптимального принципу співвіднесення одиниць часу з урахуванням їх етичної різновекторності. **Наукова новизна** отриманих результатів полягає в тому, що в контексті реконструкції концепції антропного часу: 1) виявлені етичні вектори розгортання свободи волі як рушійного начала людської темпоральності (вектори «свободи на благо» і «свободи на зло»); 2) обґрунтована оптимальність використання принципу комплементарності у вирішенні проблеми гармонізації співіснування одиниць антропного часу («матрьошок часу»). **Висновки.** 1) в руслі традиції антропологізації проблеми добра і зла ці інтенції людської активності осмислені як вектори свободи волі в структурі антропного часу; 2) антропний час представлено як систему взагалі (на підставі загальної теорії систем) і як складну систему, що самоорганізується, зокрема (на підставі синергетичної методології); 3) через конституювання системи антропного часу екзистенційно-діяльним концептом подолано позицію

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

одновекторності часу – розкрита етична бінарність векторів антропного часу, підготовлена подвійністю розгортання свободи волі як його рушійного начала; 4) через постановку проблеми невідповідності інтенцій різних темпоральних систем показана оптимальність принципу комплементарності у вирішенні питання про шляхи гармонізації відносин одиниць антропного часу; 5) проведене дослідження відкриває перспективи розгляду зовнішніх детермінант антропного часу, а також пошуку варіантів їх співвіднесеності з внутрішнім двигуном (свободою волі) в структурі людської темпоральності.

Ключові слова: добро і зло; антропний час; «часова матрьошка»; вектори свободи волі; принцип комплементарності.

V. B. KHANZHYY^{1*}, D. M. LYASHENKO^{1*}

^{1*}Odesa State Medical University (Odessa); e-mail Vladkhan.od@ukr.net; ORCID 0000-0002-9264-4350

^{2*}Odesa State Medical University (Odessa); e-mail sepulka@meta.ua; ORCID 0000-0002-5043-6211

GOOD AND EVIL AS VECTORS OF FREE WILL IN THE STRUCTURE OF ANTHROPIC TIME

Purpose. The work is aimed at comprehending good and evil as vectors of free will in the structure of anthropic time. **Methodology.** The study is based on: 1) the general theory of systems (A. I. Uyomov, A. Yu. Tsofnas, L. N. Terentyeva) – while justifying the possibility of representing the anthropic time as a system in general; 2) synergetics – while considering the anthropic time as a complex self-organizing system; 3) the concept of «a whole in a whole» (I. V. Yershova-Babenko) – while identifying the optimal principle of correlation of the time units, taking into attention their ethical multi-vectority. **Originality.** In the context of the reconstruction of the concept of anthropic time: 1) the authors revealed ethical vectors of expansion of free will as the driving principle of human temporality (the vectors of «freedom for good» and «freedom for evil»); 2) the authors justified the optimality of using the principle of complementarity in solving the problem of harmonizing the coexistence of units of anthropic time («matryoshkas of time»). **Conclusion.** 1) In a line with the tradition of anthropologization of the problem of good and evil, these intentions of human activity are interpreted as vectors of free will in the structure of anthropic time; 2) the paper represented anthropic time as a system in general (based on the general theory of systems) and as a complex self-organizing system in particular (based on a synergetic methodology); 3) constituting of the system of anthropic time by the existential-actionable concept allowed to overcome the position of the one-vectored time, i.e. to reveal the ethical binarity of the anthropic time vectors prepared by the duality of expansion of free will as its driving principle; 4) formulation of the problem of discrepancy between the intentions of different temporal systems showed the optimality of the complementarity principle in solving the question how to harmonize the relations of anthropic time units; 5) the conducted research opens prospects for consideration of external determinants of anthropic time, as well as for search of variants of their correlation with the internal mover (free will) in the structure of human temporality.

Key words: good and evil; anthropic time; «matryoshka of time»; vectors of free will; principle of complementarity.

REFERENCES

1. Berdyaev, N. A. (1989). Sense of creativity. Experience of justifying a person. In N. A. Berdyaev (Ed.), *The philosophy of freedom. The meaning of creativity* (pp. 251-534). Moscow: Pravda. (In English)
2. Dekomb, V. (2013). Yak porushuvaty problemy kolektyvnoi identychnosti. *Filosofska dumka*, 4, 81-96. (In Ukrainian)
3. Yershova-Babenko, I. V. (2015). *Psikhosinergetika*. Kherson: D. S. Grin. (In Russian)
4. Kant, I. & Asmus, V. F. (Ed.). (1965). *Osnovy metafiziki npravstvennosti* (T. 4, Ch. 1). Moscow: Mysl. (In Russian)
5. Knyazeva, Ye. N. (2011). Temporalnaya arkhitektura slozhnosti. In V. I. Arshinov (Ed.) *Sinergeticheskaya paradigma. Sinergetika innovatsionnoy slozhnosti* (pp. 66-86). Moscow: Progress-Traditsiya. (In Russian)
6. Kozlovskiy, V. (2015). Chy mozhylyva antropolohiia yak transtsendentalna doktryna: Kantovi vizii. *Filosofska dumka*, 2, 21-38. (In Ukrainian)
7. Alekseev, A. P. & Vasilev, G. G. (2005). *Kratkiy filosofskiy slovar* (2nd ed.). Moscow: TK Velbi, Izd-vo Prospekt. (In Russian)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

8. Malivskiy, A. M. (2016). Anthropological Descartes' rationalism and its Husserl's reception. *Anthropological measurements of philosophical research*, 9, 96-104. (In English)
9. Markov, B. V. (2003). Vvedenie. In V. V. Partsvaniya (Ed.). *Perspektivy cheloveka v globaliziruyushchemsya mire: Sbornik filosofskikh statey*. Saint-Petersburg: Sankt-Peterb. filos. obshch. Retrived from <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/vvedenie>. (Accessed 17 April 2017). (In Russian)
10. Maturana, U., & Varela, F. Kh. (2001). *Drevo poznaniya. Biologicheskie korni chelovecheskogo ponimaniy*. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Russian)
11. Terletskiy, V. (2015). Ukrainskiy pohliad na Kantovu antropolohiiu. *Filosofska dumka*, 2, 67-71. (In Ukrainian)
12. Turen, A. (1998). *Vozvrashchenie cheloveka deystvuyushchego. Ocherk sotsiologii*. Moscow: Novyy mir. (In Russian)
13. Khanzhi, V. B. (2014). *Paradigmy vremeni: ot ontologicheskogo k antropologicheskomu ponimaniyu*. Kher-son: Grin D. S. (In Russian)
14. Bardon, A. (2013). *A Brief History of the Philosophy of Time*. New York: Oxford University Press. (In English)
15. Descombes, V. (2013). *Les Embarras de l'identite*. Paris: Gallimard. (In French)
16. Dhar, S. (2017). The Ontology of Intentional Agency in Light of Neurobiological Determinism: Philosophy Meets Folk Psychology. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 34(1), 129-149. (In English)
17. Erdi, P. (2008). *Complexity Explained*. Berlin, Heidelberg: Springer. (In English)
18. Gurmin, J. H. (2016). Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, An Analysis of Free Will and Determinism. *Maynooth philosophical papers*, 8, 30-44. (In English)
19. Mitchell, M. (2009). *Complexity: A Guided Tour*. Oxford, New York: Oxford University Press. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. О. С. Токовенком (Україна)

Надійшла до редколегії: 16.12.2016

Прийнята до друку: 21.09.2017

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

УДК 165.6/8

П. В. КРЕТОВ^{1*}, О. І. КРЕТОВА^{2*}^{1*}Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького (Черкаси), ел. пошта ataraksia@ukr.net, ORCID 0000-0003-2593-3731^{2*}Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького (Черкаси), ел. пошта ekretova@ukr.net, ORCID 0000-0002-3947-4479

СИМВОЛІЧНИЙ ЛАНДШАФТ СВІДОМОСТІ: ЛЮДИНА МІЖ РЕПРЕЗЕНТАЦІОНІЗМОМ, ФУНКЦІОНАЛІЗМОМ І РЕЛЯТИВІЗМОМ

Мета. Дослідження спрямоване на з'ясування змін інтерпретації символу в контексті онтологічного повороту в антропології культури і філософській антропології та їх кореляції з функціонуванням смислового поля культури й зокрема з релігійною символікою. Також розглянуто епістемологічно-світоглядні позиції репрезентаціонізму, функціоналізму та релятивізму стосовно філософемі символу. Здійснено опертя на **методологію** теоретико-поняттєвого аналізу в синхронічному та діахронічному аспектах, на методологію компаративного розгляду символу в межах аналітичної та екзистенціалістської парадигм у філософії 20 ст. **Наукова новизна** роботи представлена дослідженням кореляції між аспектним розглядом природи і специфіки символу в репрезентаціонізмі, функціоналізмі та релятивізмі в межах філософських проектів, що представляють ці пізнавальні позиції. Обґрунтовується положення про онтологізацію символу в сучасній культурній і філософській антропології та значущість зближення поняття і філософемі символу з поняттями об'єкта та речі. Зафіксовано значення онтологічного повороту в культурній антропології для філософської антропології. Спеціально розглянуто кореляцію між заявленою інтерпретацією символу та проектом об'єктно орієнтованої онтології і сучасною філософією науки. Обґрунтовано онтологічний характер концепту символічного ландшафту для сучасної філософської антропології, соціальної філософії та філософії свідомості. Акцентовано значення символу й релігійної символіки для самоідентифікації людини, символ розглянуто як інструмент самопізнання людини. **Висновки** статті визначають специфіку побутування філософемі символу в комунікативному полі сучасної людини, соціальному медіапросторі, зокрема роль релігійної символіки для побудови ідентичності і самопозиціонування сучасної людини.

Ключові слова: символ; символічний ландшафт; функціоналізм; репрезентаціонізм; релятивізм; об'єкт; річ; онтологізація; релігійний символ.

Актуальність

Актуальність теми дослідження обумовлена сучасними дослідженнями із символічної та соціальної антропології [13, 23, 26, 32], соціальної філософії [20, 34], символічної філософії культури [7, 27] і проблематизацією в них ситуації «онтологічного повороту» у різноманітних антропологічних підходах до інтерпретації філософемі символу в онтологічному, комунікативному, функціональному, репрезентаціоністському та релятивному (відношеннєвому, англ. relation) контекстах. Також вибір теми обумовлений релевантністю питання про природу та спосіб функціонування символу та мисленнєвої структури, що фіксує співвідношення речі – символу – філософемі символу, що утворюють своєрідний новий «семіотичний трикутник» (Ч. Огден, А. Річардс) як епістемологічний конс-

трукт і когнітивну модель для пізнавального поля сучасної гуманітаристики, а в широкому сенсі, у вимірі онтології, конститує це поле в цілому. Сенсоутворюючою також видається концепція «символічного ландшафту» [20, 34], інтерпретованого не в якості сукупності смислів, а в якості сукупності речей, «речей світу» («thing of the world»), первинних щодо рефлексивних і культурних смислів у контексті маніфестованої в сучасній науковій літературі «смислової революції» [4], гайдеггерівської філософемі «зламаної речі» [21, с. 318]. У межах розгляданої концепції «символічного пейзажу» останній виступає тлом, бекграундом і водночас концептуальною моделлю, простором фрактального (наразі акцентуємо ознаку самоподібності) смислопо-родження. З урахуванням специфіки функціонування мовного, комунікативного та медіа середовища людського життя реальність у заявлено-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

му контексті може інтерпретуватися не просто як сукупність смислів культури, але як сукупність об'єктів-речей у просторі людського світу, що є суголосним сучасним пошукам теоретичної філософії як есенціалістським, так і нонесенціалістським (зокрема проект спекулятивного реалізму К. Мейясу, об'єктно-орієнтованої онтології Г. Хармана, епістеміологічного конструктивізму). Суттєво вплинули також на вибір теми дослідження констатації реінтерпретації релігійної символіки, (наприклад спроба синтезу герменевтики себе та теології хреста в західній традиції) [2, 6, 13, 16, зокрема: 30, с. 77–101] у картині світу сучасної людини в роботах вітчизняних і зарубіжних дослідників.

Мета

Метою дослідження є з'ясування змін інтерпретації символу в контексті онтологічного повороту в антропології культури і філософській антропології та їх кореляції з функціонуванням смислового поля культури і зокрема з релігійною символікою.

Виклад основного матеріалу

Досягнення заявленої мети з необхідністю вимагає з'ясування змісту вихідних понять. Під репрезентаціонізмом маємо на увазі традиційне уявлення про так званий наївний реалізм в епістемології, згідно з яким досвід свідомості людини не тотожний реальності як такої, а є лише її репрезентацією. При цьому принагідно до теми нашої роботи ми виходимо з усталеного у філософії кінця 20 ст. (Н. Гудман, Р. Рорті) уявлення про символічний характер конструювання реальності в свідомості, що стосується не лише реальності релігії та мистецтва, але і наукової картини світу. Функціоналізм ми розуміємо в традиції сучасної філософії свідомості (Х. Патнем, Д. Деннет), за якою функціональна інтерпретація реальності як залежної від «ментального словника», що не вичерпується через феноменальні якості об'єктів світу свідомості або фізичні події зовнішнього матеріального світу, постулює алгоритмічну структуру функцій обробки інформації мозком у межах свідомості. Тому функціоналізм гіпотетично долає опозицію свідомості й матерії, оскільки функціональні стани та моделі можуть бути реалізовані як у матеріальному субстраті (структури мозку), так і в концепціях власне онтологічних, таких,

що передбачають існування духу, автономного онтологічного простору свідомості тощо. Нарешті релятивізм ми будемо розуміти як епістемологічний, такий, що заперечує абсолютний (тобто закритий і непорушний) характер філософських категорій наукової картини світу емпіричних сприйнять і чуттєвих уявлень. У цьому сенсі вихідною для нас є концепція «онтологічної відносності» В. Куайна, за якою теорія виступає як сформульована система мови, а об'єкти, існування яких передбачає теорія, інтерпретуються як референти мови, тобто реальність є те, що мова про неї стверджує, і навпаки, а референти термінів мови є об'єктами онтології цієї мови.

Відзначимо, що стосовно всіх трьох означених теоретичних позицій релевантним є поняття символу – це можна сказати і про символічну інтерпретацію репрезентації реальності (символічний дейксис), і про символізм функціональних рядів (наприклад, у найбільш радикальній версії функціоналізму у філософії свідомості – модульній концепції свідомості Д. Фодора), і символічну інтерпретацію об'єкта (референта), яка практично ототожнюється з буттям та існуванням в релятивізмі В. Куайна та Д. Девідсона. Саме тому філософема символу видається наразі не просто об'єднаним концептом, а смислогенеративною моделлю (О. Ф. Лосєв), чи то ризоматичним об'єктом для смислопородження культури (Ж. Дельоз), своєрідною «матрицею смислу», що дозволяє евристично проблематизувати наявне пізнавальне поле філософської антропології. Сучасний дослідник з філософського факультету празького карлового університету (University of Hradec Králové) М. Палечек [33] у своїй статті з промовистою назвою «Релятивізм та онтологічний поворот в антропології» констатує, що класична культурна антропологія та антропологія філософська зближуються наразі найбільше в царині онтологічної проблематики. Дистинкція між інтерпретативною і когнітивною антропологією у межах маніфестованого онтологічного повороту знімається в «розширеній людині», коли «об'єкти та дії в навколишньому середовищі правомірно розглядати як елементи моделі розуму» [33, с. 8]. Порівнюючи об'єкти свідомості та об'єкти зовнішньої реальності з бусинами на абаці, дослідник стверджує, що попередні репрезентаціоністські підходи до символіки в антропології, з точки зору їх значення, структури, прагматичної потужності то-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

що більше не функціонують, оскільки «символічне значення об'єкта не може розглядатися як дещо окреме, незалежне щодо самого об'єкта» [33, с. 7]. Ідеться практично про колапс (термін вживаємо в традиції квантової механіки, колапс хвильової функції як концептуальна метафора) об'єкта і символу. Знаменно, що це насамперед стосується об'єктів (мовних і предметних) релігійної свідомості, об'єктів віри, клас яких має тенденцію до необмеженого розширення за такої інтерпретації, включно аж до понять, концепцій, доктрин і теорій наукової картини світу. Отже, якщо пізнання спирається на символічний фон, утворений речами-об'єктами-символами, то культура, а також етика й пізнання людини не є просто системою смислів, а сукупністю речей світу (що об'єднують феноменальне, когнітивне, мовне, герменевтичне осмислення) та відношень між ними. Важливою видається інтенція на таке розуміння смислу, за якого він виникає з мережі взаємодій між людьми [33, с. 26], але при цьому інтерпретується не вузько функціоналістськи (як-от, наприклад, у Д. Фодора), а в оперті на онтологічний статус людських пізнавальних моделей (когнітивний аспект свідомості), феноменології сприйняття, герменевтики уяви, тобто на символічно-об'єктний ландшафт людської свідомості, а назагал – реальності.

Таким чином, заявлена тенденція в культурній антропології претендує на побудову нового прочитання онтологічної й епістемологічної проблематики в контексті пошуків уже філософської антропології. Якщо ж мати на увазі сучасну інтерпретацію метафізики не як строго інтелігібельної дисципліни, присвячену вивченню буття як такого, а як науки, що головною своєю метою має опис людських концептуальних структур [5, с. 496], то, властиво, ця тенденція стосується і метафізичного знання, причому взятого не вузько в межах сучасної англо-американської аналітичної парадигми у філософуванні, а назагал – у всій західній традиції, включно з платонівською – онтологізуючою та аристотелівською семіотичною інтенціями щодо сутності знака, августинівським ученням про символ («De doctrina christiana»), новочасовими й насамперед кантівськими інтенціями щодо інтерпретації простору між об'єктом або предметом позначення, символом і десигнатом, або гранично широко – смислом, що його продукує символічна епістемологія. Якщо знак (символ)

і річ не обов'язково мають бути різними сутностями [19; 3, с. 28] і нам невідомо, яким чином одна річ пізнається через іншу (чи то логічний висновок, чи з'ясування зв'язку між референтом і знаком, чи просте заміщення знаком референта – О. Ф. Лосєв у своїй фундаментальній праці присвятив цілий розділ дистинкції символу та пізнавальних конструкцій, які подібні до нього, але ним не є [9]). Якщо дозволити собі, цілком у дусі сучасного філософського тренду, що його позначено як «нейрофілософія» (Т. Черніговська), аналогію між уже згадуваним семіотичним трикутником Огдена-Річардса, що генетично походить від Ч. Пірса, та священним граалем когнітивної нейрофізіології – взаємодією в межах трикутника «нейрон – аксон – синапс» у так званій тригерній зоні, то стане зрозумілою складність окреслення механізму когнітивної діяльності не виключно описово на рівні нейрофізіології, а з точки зору онтологічної і смислової проблематики.

Спроби в оперті на філософему символу наблизитися до розуміння поняття свідомості, людини назагал, як уже зазначалося, надзвичайно давні. Але наразі йдеться про постання символічної філософської антропології, в якій предикація символічності тлумачиться не інструментально чи функціонально, але онтологічно. «Йдеться про модальність, на підставі якої людина вибудовує стосунки з будь-якою істотою, предметом, ситуацією», – пише сучасний італійський дослідник Д. Наваррія у своїй роботі «Символічна антропологія» (2016) [12, с. 195]. Тобто символ відкриває приховані смисли речей не у вигляді фіксованого і формалізованого знання, яке є остаточним на певному етапі, нехай навіть довільно тяглої рекурсивної послідовності. Символ, символіка і символічне долучають людину до смислів, одночасно здійснюючи її, в прямому значенні – онтологізуючи. Символ – дзеркало самоздійснення. Саме тому те, що сучасний психоаналіз або такі його варіанти, як екзистенціальна чи когнітивна психологія (Р. Мей, В. Петровський, Б. Хеллінгер), інтерпретують символічні практики як практики себе, саме себе, а не будь-якої умовної, постульованої в межах наукового або філософського есенціалізму реальності, є доказом онтологізуючого потенціалу символіки (за ступенем універсальності та трансцендуючої потуги, насамперед – релігійної). Тому символіка в межах символічної ан-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

тропології є способом вийти не лише за межі мови, а власне за межі граматики і структури, тобто пропонує альтернативний раціонально-логічному та дискурсивному спосіб схоплення смислу. Відомий заклик Л. Вітгенштайна «Не думай, а дивись» («Філософські дослідження», 66) наразі і є способом бути, тобто включитися в безкінечність символічних рядів буття, як би ми його не інтерпретували: як простір свідомості, реальність культурних смислів, матеріальний світ об'єктів тощо. Продовжуючи нашу аналогію між семіотикою, символічною антропологією та нейрофізіологією, можна уподібнити символічні ряди до нейронних мереж людського мозку й гіпотетичного AI – саме вони задають, сказати б, вихідний відкритий код монтажу, збирання реальності, тобто є тим, що уможливає взаємодію свідомості (організованої в межах семіотичного коду мови, наприклад) та мозку, software та hardware. У цьому сенсі, наприклад, релігійна символіка створює власну топологію реальності: «Така топологія приведе нас про мислення про Бога особистісного, а не концептуального; про Бога, що співвідноситься з нами через ікону та просопон (грец. обличчя – П. К.); про Бога, що перебуває в темпоральності кайрос (грец. момент – П. К.) і раптово являє себе в момент ейксафнес (грец. раптово – П. К.). Про Бога, що пізнається скоріше доксологічною мовою хвали та музикою піснеспіву, ніж систематичним логосом і теологією. Нарешті, про Бога, який торкається нас і скандально запрошує нас торкатися його – і в цьому перехресті доторку відкривається зовсім новий вимір пізнання, в світлі якого безсило в'яне провалля суб'єкт-об'єктного дуалізму, розрив між Собою та Іншим» – пише сучасний грецький вчений клірик Джон Пантелеймон Мануссакіс («Бог після метафізики» 2007, укр. пер. «Дух і літера» 2014) [10, с. 20].

Яким же чином таке прочитання символу і символічного дається взнаки у сфері соціальної комунікації (наприклад, медійного простору та альтернативної реальності соціальних мереж), у сфері самовизначення та самоідентифікації людини як когнітивного агента? Насамперед маємо наголосити, що символічний спосіб фіксації знання, який лежить в основі будь-якого семіотичного коду (оскільки мова є варіантом такого інваріанту, то гіпотетично будь-який знак, уявлення, сприйняття, маючи символічний

потенціал, можуть трансформуватися, піднятися до символу) і тому має пряме відношення до практичної філософії в традиційному кантівському розумінні, оскільки виступає посередником між безумовністю категоричного імператива та неминучою конечністю людської істоти [29]. Коли ми говоримо про символічний ландшафт соціуму або про феноменологічний аспект життєсвіту людини, то ми маємо на увазі, що він є не просто тлом, фоном або бекграундом, він є способом і місцем онтологічного укорінення людської істоти, її самоідентифікації щодо царини смислів і в самому тезаурусі смислів культури. Тобто він одночасно виконує (запускає) для людини самотрансцендуючу функцію, він зовнішній щодо неї та іманентний їй, вказуючи на спосіб подолання обмеження міфу про даність («myth of the given», В. Селларс). Сучасний американський дослідник М. Росс, говорячи про побутування символіки в «розділених суспільствах» (divided societies), зауважує, що символічна форма виразу смислу одночасно працює як бар'єр або можливість щодо здійснення людиною вибору, усвідомлення власної ідентичності на всіх її рівнях – від етнічної до культурної і політичної, і дає можливість судити, є критерієм ступеню напруги у певному суспільстві [34, с. 4]. Бачимо, що сучасні конкузіональні війни, війни за свідомість практично всім головним своїм арсеналом (інструментарієм – так і функціонують мовні символи. Меч чи рало, зброя чи знаряддя? Концепт арсеналу вже відсилає до конотацій, пов'язаних з війною, насильством, що завдячують символічним засобам – від простої мовної символіки до складних символічних конструкцій та оперуванням на дологічному і довербальному, символічному рівні картини світу. Оскільки самовизначення людини та її самоідентифікація відбуваються головним чином у соціальному контексті, то засоби цього самовизначення, властиво, є символічними – символи є «будівельними блоками самовизначення» [32]. Знаменно, що засоби оптимізації та терапії для таких суспільств також є символічними, оскільки символ завдяки моменту взаємодії між елементами в межах своєї структури породжує драматичний ефект, що в свою чергу може мати катарсичну скерованість, апелюючи до співпереживання та емоцій [36]. Сучасний дослідник медіакультури Е. Адлер зауважує, що гіперконсумеризм культури 21 ст. передбачає

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

насамперед візуалізацію смислів у віртуальному вимірі різноманітних інформативних ресурсів в опорі на зображення і відеоряд, що стосується телебачення, контенту таких ресурсів, як YouTube, розмаїття соціальних мереж, що спричиняє нову кризу феноменологічного підходу до обґрунтування онтологічних проблем [25, с. 51–64]. Ідеться, власне, про тенденцію до радикалізації розуміння буття як випадкового та хаотичного. Інші дослідники наголошують на тому, що сучасна філософська антропологія проблематизує символічний характер соціалізації суб'єкта і постанову символічного громадянина [25; 26, р. 19–40]. Таким чином, можемо припустити, що символізм медіапростору для сучасної філософської антропології є не просто маркером специфіки сучасної ситуації та епіфеноменом прогресу науки й розвитку технологій, так би мовити, в передчутті технологічної сингулярності (В. Віндж), а підставою соціального буття та формування уявлень про ідентичність людини у бутті і соціумі. Таким чином символізація буття (символ як нитка Аріадни для людини в хаосі миттєвих (*immediate*), не пережитих, не укорінених смислів.) пов'язана з десимволізацією, інтерпретованою як знелюднення, знака.

Розглянемо співвідношення символу та поняття речі, яке є релевантним для вищезгаданого онтологічного повороту у культурній і філософській антропології. Наразі річ ми інтерпретуємо не як об'єкт у межах традиційної суб'єкт-об'єктної дихотомії, але і не як предмет (у сенсі як дещо, що протистоїть суб'єкту) у контексті діалектики філософемі речі, запропонованої М. Гайдеггером у класичному тексті пізнього періоду творчості «Річ» (1954). Коли мислитель каже, що головне, що може робити річ, це «речовіти», що і складає її онтологічний статус, він тим самим полемізує не лише з Аристотелем та його телеологією фінальної причини, але і з кантівським дуалізмом, схилиючись до своєрідного західного філософського дзену, фіксуючи річ через порожнечу (приклад з чашею), але не ототожнюючи їх. Коли філософ пише про зіпсовану річ [21, с. 318], предикацію зіпсованості він визначає через втрату функціональності (чаша, що постійно падає), але при цьому він має на увазі, що «речовість ємності покоїться зовсім не в матеріалі, з якого вона складається, а в порожнечі, яка вміщує. Тільки хіба чаша справді пуста?» [21, с. 318]. Насамкінець, не за-

глиблюючись детально в гайдеггерівські побудови [18], можемо висувати, що зламана річ для філософа – це така, яка, відмовляючись від передзаданих функцій, з'ясовує свою істинну природу і привідкриває своє «речовіння». Знаменно, що у 21 ст. в межах теоретичного напрямку спекулятивного реалізму (Г. Гарман, К. Мейясу, Б. Вудард, Й. Ревев), опертого на традицію антропології науки та соціально орієнтовані ідеї Б. Латура, наприклад, «об'єктно орієнтована онтологія» Г. Гармана, спираючись на цю традицію, інтерпретує онтологічні об'єкти як принципово більші, ніж проста сума складників (відношення супераддитивності), якостей, відношень. Якщо об'єкт завжди надлишковий стосовно того, що він робить у певний момент під нашим спостереженням [22, зокрема: 36, ст. 68–83], то він не дорівнює також сумі ефектів, що може спричинити, оскільки у майбутньому може спричинити нові, поки ще невідомі ефекти. Тому об'єкт у Гармана вислизає від поняттєвої фіксації та достовірного знання, як і річ у Гайдеггера, тому що він менший за гіпотетичну суму ефектів і більший за суму своїх частин. Об'єкт мінливий, мерехтливий (як-от на початку 20 ст. о. П. Флоренський визначив символ), і ми бачимо, як на перетині думок мислителів ми знову повертаємось до філософемі символу. В. Бібіхін стверджує, що гайдеггерівська річ не символ з двох причин: «...вона не зображення, а сама присутність світу, світ присутній у речі не як смислова перспектива, а як її власна сутність» [1, с. 429]. Тобто, річ є буттям у своєму «речовінні», але ж і про символ ми говоримо як про такий, що, крім остенсивної функції, простого вказування, крім власне того, що він є смислогенеративною моделлю, має ще і дейктичну функцію, фіксуючи власне буття і власний символічний вимір буття – і в цьому сенсі символ наближається до речі у традиції Гайдеггера [28, 18]. і є об'єктом в об'єктно орієнтованій онтології Г. Гармана. Для ілюстрації присутності такого латентного розуміння символу у західній філософській традиції можна апелювати до всього європейського платонізму, до філософсько-теологічної концепції *signatura rerum*, та власне і символічна функція об'єктів Е. Касірера у С. Лангер, М. Еліаде, Ж. Дюрана, Д. Наваррії набуває яскраво вираженої онтологізованості. Також слід згадати останню працю В. Лефевра «Що таке одушевленість?» (2012), в якій учений

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

ставити питання про онтологічний статус моделі в науці і природі реальності, яка знаходиться за нею. Філософ науки практично стверджує, що ідеальні мислені (фізичні) об'єкти можуть мати статус реально існуючих. Ідеться практично про, за словом самого вченого, «розсування онтологічних меж реальності через повернення до ідей Платона» [8, с. 2]. Згадавши у цьому контексті Мейнонгові неіснуючі реальні об'єкти, бачимо, що інтенцією сучасної науки і філософії є переосмислення статусу об'єкта у бік його розширення. Об'єкт, річ, предмет дослідження, мислений предмет, символ, когнітивна модель свідомості, епістемологічні конструкти – усі ці поняття набувають нових зв'язків і відношень, спричиняють нові ефекти, ускладнюючи пізнавальну й онтологічну ситуацію людини» [8 с. 2], але з іншого боку, цю тенденцію можна уважати рухом у бік подолання, наприклад, такого нелюбого спекулятивному реалізму кореляціонізму, за якого людина завжди знаходиться у проміжку реальністю і мисленням, але ніколи не має справи із самою реальністю. Сучасну філософію важко здивувати бунтом проти Декарта, Канта або розуму назагал, після К'єркегора, Ніцше, франкфуртців, постмодерного негативізму, але сама спроба подолати опосередкованість реальності та буття мисленням, мовою, структурами, та вийти за їх межі, видається симптоматичною [11]. Отже, можемо констатувати тенденцію філософської антропології до символічного прочитання понять об'єкта, суб'єкта, когнітивного агента, предмета і речі [17], що свідчить, на нашу думку, не лише про зміну соціокультурного фону життя людини, пов'язану з реальністю віртуального, гіпотетичною технологічною сингулярністю, але і про потяг людини до самотрансцендування, віднайдення підстав власного буття й осмислення його форм, пошуків підґрунтя людської ідентичності. За такої ситуації особливого значення набувають релігійні символи і релігійна символіка, їх функціонування в символічному ландшафті назагал і, наприклад, у медіапросторі зокрема [16], оскільки саме релігійна символіка, (і ця думка К. Г. Юнга актуалізована першою третьою 21 ст. як ніколи), може надавати людському життю сенсу [24].

Наукова новизна

Наукова новизна роботи представлена дослідженням кореляції між аспектним розглядом

природи і специфіки символу в репрезентаціонізмі, функціоналізмі та релятивізмі в межах філософських проектів, що представляють ці пізнавальні позиції та сучасним станом комунікативного поля суспільства, побутування у ньому символіки й акцентуванням онтологічної природи символу.

Висновки

Підсумовуючи, запропонуємо наступні *висновки*.

1. Термінологічне словосполучення символічного ландшафту принагідно до соціальної філософії та філософської антропології в сучасних умовах інформаційного суспільства і стрімких змін соціокультурного фону, пов'язаних насамперед з новими інтенсивними формами продукування, сприйняття й обробки інформації, набуває нового значення. Ситуація, за якої інформація поширюється миттєво, контент не може бути критично проаналізований реципієнтом (і через свій обсяг, і через свою принципову анонімність), призводить до того, що реальність перестає бути символічною лише як предикат, але символ стає реальністю, наближаючись до філософемі речі і об'єкта.

2. Заявлені в назві статті репрезентаціонізм, функціоналізм і релятивізм позначають своєрідну триангуляційну схему визначення концепту і феномену філософемі символу для сучасного філософування, оскільки ці пізнавальні моделі фіксують символічні аспекти феноменологічного, формально-логічного, мовного, культурного, герменевтичного вимірів пояснення людиною реальності і свого місця в ній, побудови картини світу як наукової, так і особистісно-цілісної, такої, що забезпечує самоусвідомлення і самопозиціонування людини.

3. У сучасній філософії культури і філософії науки можна констатувати певний парадокс: символ, онтологізуючись, інтерпретується як об'єкт або річ, але при цьому продовжує працювати як концептуальна символічна конструкція (чи концептуальна метафора (Дж. Кемпбелл)). Таким чином, символічна реальність перестає бути реальністю другого порядку, але при цьому і не замикається коло безкінечної авторекурсії (до якого намагалася звести символ постмодерністська критика). Отже, віртуальна культура та віртуальна наука 21ст. конституують виникнення онтології віртуальної реальності, в якій лише

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

символи спроможні повернути людині тезаурус філогенетичної цивілізаційної пам'яті, укоринити її, оскільки символи, набуваючи онтологізованості, свідчать людині про саму себе, а не лише безкінечно провадять її багаторівневими смисловими рядами, чи то відсилають до чогось такого, чим не є самі. Онтологізація символу означає, що він не просто реальний, а творить специфічний тип реальності. Наразі можна го-

ворити, що символ для людини є чарівним дзеркалом з казкового фольклору (використовуючи маскультурні образи професора Толкієна або Дж.К. Ролінг –символи функціонують мов дзеркало Галадрієлі чи то дзеркало Яцрес) і дає можливість повернутися до себе, здійснити трансцендентальне, хоча і не цілком кантівське, сакраментальне запитування: «Quo vadis?».

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Библихин, В. В. Язык философии / В. В. Библихин. – Москва : Наука, 2007. – 392 с.
2. Білецька, Б. Г. Релігійний символ: сутність та особливості / Б. Г. Білецька // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2012. – Вип. 109. – С. 11–14.
3. Вдовина, Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. / Г. В. Вдовина. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 648 с.
4. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа: монография / С. Е. Ячин [и др.] – Владивосток : Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. – 324 с.
5. Карівець, І. Свідомість, релігія та буття. На шляху до ненаукового та неантропологічного розуміння свідомості / І. Карівець // *Philosophy & Cosmology*. – 2016. – Vol. 16. – С. 135–143.
6. Козловський, О. Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу / О. Р. Козловський. – Київ : Стило, 2007. – 192 с.
7. Лангер, С. Философия в новом ключе / С. Лангер / пер. с англ. – Москва : Республика, 2000. – 288 с.
8. Лефевр В. Что такое одушевленность? / В. Лефевр. – Москва : Когито-Центр, 2012. – 128 с.
9. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев / науч. ред. А. А. Тахо-Годи. – Изд. второе, испр. – Москва : Искусство, 1995. – 320 с.
10. Мануссакис, Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис. – Київ : Дух і літера, 2014. – 416 с.
11. Мейясу, К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу. – Екатеринбург, Москва : Кабинетный ученый, 2016. – 196 с.
12. Наваррия, Д. Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного / Д. Наваррия. – Київ : Дух і літера, 2016. – 376 с.
13. Осипов, А. О. Тілесність і символ у духовних практиках : Автореферат... д. філософ. наук, спец.: 09.00.04 – філософська антропология, філософія культури / Осипов А. О. – Харків : Харківський нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди, 2009. – 29 с.
14. Остащук, І. Б. Релігійна символіка: навч. пос. / І. Остащук. Прикарпатський нац. ун-т ім. Василя Стефаника, кафедра релігієзнавства і теології. – Вид. 2. – Івано-Франківськ : Вид. Третяк І. Я., 2009. – 272 с.
15. Петровский, В. А. Космизм рефлексии Лефевра. Беседа с В. А. Лефевром / В. А. Петровский // Журнал Высшей школы экономики. – 2013. – Т. 10, № 2. – С. 7–23.
16. Петрушкевич, М. С. Релігійна комунікація у контексті медіа-культури / М. С. Петрушкевич // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2014. – Вип. 5. – С. 56–67.
17. Спирина, Э. М. Философская антропология как система понятий / Э. М. Спирина. // Вестник Финансового университета. Гуманитарные науки. – 2011. – № 3. – С. 13–23.
18. Сычева, С. Г. Мартин Хайдеггер о вещи, символе и мышлении / С. Г. Сычева. – Режим доступу: <http://cyberleninka.ru/article/n/martin-haydegger-o-veschi-simvole-i-myshlenii.pdf>.
19. Сычева, С. Г. Проблема символа в философии / С. Г. Сычева. – Томск : Изд-во Томск. ун-та, 2000. – 197 с.
20. Табачковський, В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – Київ : Вид. ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
21. Хайдеггер, М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер / Сост., перевод, коммент. и указат. В. В. Библихина. – Москва : Республика, 1993. – 447 с.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

22. Харман, Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. – Пермь : Гиле Пресс, 2015. – 152 с.
23. Холох, О. Герменевтика буття людини у символічній антропології К. Гірца / О. Холох // Вісник КНТЕУ. – 2015. – № 3. – С. 72–86.
24. Юнг, К. Г. Символическая жизнь / К. Г. Юнг // Символическая жизнь – Москва : Cogito-centre, 2003. – 326 с. – С. 295–315.
25. Adler, A. C. Celebrities: Media Culture and the Phenomenology of Gadget Commodity Life / A. C. Adler. – New York : Fordham University Press, 2016. – 264 p.
26. Balibar, É. Citizen Subject : Foundations for Philosophical Anthropology / É Balibar, S. Miller. – New York : Fordham University Press, 2017. – 413 p.
27. Barash, A. The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer / A. Barash. – Chicago : University of Chicago Press, 2008. – 244 p.
28. Bazaluk, O. Martin Heidegger and Fundamental Ontology / O. Bazaluk, O. Nezhyva // In Annals of the University of Craiova. Philosophy Series. – 2016. – № 38 (2). – pp. 71–83
29. Bielefeldt, H. Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy / H. Bielefeldt. – New York : Cambridge University Press, 2003. – 218 p.
30. Gregor, B. A Philosophical Anthropology of the Cross: The Cruciform Self. – Bloomington, IN : Indiana University Press, 2013. – 278 p.
31. Kashima, Y. Self and Identity: Personal, Social, and Symbolic / Y. Kashima, M. Foddy, M. J. Platow. – Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2002. – 283 p.
32. Keesing, R. M. On not understanding symbols: Toward an anthropology of incomprehension / R. M. Keesing, J. Haug // Journal of Ethnographic Theory. – 2012. – № 2 (2). – Retrived from: www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.023.
33. Paleček, M. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology (2012) / M. Paleček. – Retrived from: http://lms.ff.uhk.cz/pool/download_16.pdf.
34. Ross, M. H. Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes / M. H. Ross. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009. – 308 p.
35. Schirch, L. Ritual and Symbol in Peacebuilding / L. Schirch. – Bloomfield, CT : Kumarian Press, 2005. – 224 p.
36. Schmidgen, H., Custance G. Bruno Latour in Pieces: An Intellectual Biography / H. Schmidgen, G. Custance. – New York : Fordham University Press, 2015. – 194 p.

П. В. КРЕТОВ^{1*}, О. И. КРЕТОВА^{2*},

^{1*}Черкасский национальный университет им. Б. Хмельницкого (Черкассы), эл. почта ataraksia@ukr.net,
ORCID 0000-0003-2593-3731

^{2*}Черкасский национальный университет им. Б. Хмельницкого (Черкассы), эл. почта ekretova@ukr.net,
ORCID 0000-0002-3947-4479

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЛАНДШАФТ СОЗНАНИЯ: ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ РЕПРЕЗЕНТАЦИОНИЗМОМ, ФУНКЦИОНАЛИЗМОМ И РЕЛЯТИВИЗМОМ

Цель. Исследование предполагает выяснение изменений интерпретации символа в контексте онтологического поворота в антропологии культуры и философской антропологии и их корреляции с функционированием смыслового поля культуры, и в частности с религиозной символикой. Также рассмотрены эпистемологическо-мировоззренческие позиции репрезентационизма, функционализма и релятивизма по отношению к философии символа. Осуществлена опора на **методологию** теоретико-понятийного анализа в синхроническом и диахроническом аспектах, на методологию компаративного рассмотрения символа в пределах аналитической и экзистенциалистской парадигм в философии 20 в. **Научная новизна** работы представлена исследованием корреляции между аспектным рассмотрением природы и специфики символа в репрезентационизме, функционализме и релятивизме в пределах философских проектов, представляющих эти познавательные позиции. Обосновывается положение об онтологизации символа в современной культурной и философской антропологии и значимость сближения понятия и философии символа с понятиями объекта и вещи. Зафиксировано значение онтологического поворота в культурной антропологии для философской антропологии. Специально рассмотрена корреляция между заявленной интерпретацией символа, проектом

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

объектно ориентированной онтологии и современной философией науки. Обоснован онтологический характер концепта символического ландшафта современной философской антропологии, социальной философии и философии сознания. Акцентировано значение символа и религиозной символики для самоидентификации человека, символ рассмотрен как инструмент самопознания человека. **Выводы** статьи определяют специфику бытования философема символа в коммуникативном поле современного человека, социальном медиа-пространстве, в частности роль религиозной символики для построения идентичности и самопозиционирования современного человека.

Ключевые слова: символ; символический ландшафт; функционализм; репрезентационизм; релятивизм; объект; вещь; онтологизация; религиозный символ.

P. V. KRETOV^{1*}, O. I. KRETOVA^{2*}

1*B. Khmelnytsky National University of Cherkasy (Cherkasy), e-mail ataraksia@ukr.net, ORCID 0000-0003-2593-3731

2*B. Khmelnytsky National University of Cherkasy (Cherkasy), e-mail ekretova@ukr.net, ORCID 0000-0002-3947-4479

SYMBOLIC LANDSCAPE OF CONSCIOUSNESS: MAN BETWEEN REPRESENTATIONALISM, FUNCTIONALISM AND RELATIVISM

Purpose. The aim of the study is to clarify the changed interpretation of symbol in the context of the ontological turn in cultural anthropology and philosophical anthropology and their correlation with the functioning of the semantic field of culture, and in particular with religious symbols. The paper also considers an epistemological-ideological positions of representationalism, functionalism and relativism with respect to philosopheme of symbol. **Methodology.** The authors implemented theoretical and conceptual analysis in synchronic and diachronic aspects, the methodology of comparative consideration of the character within the analytical and existential paradigms in the 20th century philosophy. **Originality.** The work presents the study of correlation between aspect consideration of the nature and specific character in representationalism, functionalism and relativism within the philosophical projects of the cognitive position. The authors substantiated the position of symbol ontologization in the contemporary cultural and philosophical anthropology and the importance of convergence of the symbol concept and philosopheme with the concepts of an object and a thing. They fixed the value of the ontological turn in cultural anthropology for philosophical anthropology. The authors specifically examined the correlation between the declared symbol interpretation, project of object-oriented ontology and the modern philosophy of science. They substantiated ontological concept of symbolic landscape of modern philosophical anthropology, social philosophy and philosophy of mind. The symbol and religious symbolism have the significant importance for human identity, the symbol is considered to be the tool of human's self-knowledge. **Conclusions.** The paper outlines the specific character of existence of symbol philosopheme in communicative field of modern man, the social media space, in particular the role of religious symbols for the construction of identity and self-positioning of modern man.

Keywords: symbol; symbolic landscape; functionalism; representationalism; relativism; object; thing; ontologization; religious symbol.

REFERENCES

1. Bibihin, V. V. (2007). *Yazyk filosofii*. Moscow: Nauka. (in Russian)
2. Biletska, B. H. (2012). Relihiyny symvol: sutnist' ta osoblyvosti. *Visnyk Kyivskoho natsional'noho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofiya. Politolohiya*, 109, 11-14. (in Ukrainian)
3. Vdovina, G. V. (2009). *Yazyk neochevidnogo. Ucheniya o znakah v sholastike XVII v.* Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomyi. (in Russian)
4. Yachin, S. E., et al. (2011). *Dao i telos v smyslovom izmerenii kultur vostochnogo i zapadnogo tipa: monografiya*. Vladivostok: Izd-vo Dalnevost. federal. un-ta. (in Russian)
5. Karivets, I. (2016). Svidomist, relihiya ta buttya. Na shlyakhu do nenaukovoho ta neantropolohichnoho rozuminnyia svidomosti. *Philosophy & Cosmology*, 16, 135-143. (in Ukrainian)
6. Kozlovskyy, O. R. (2007). *Relihiyna svidomist i relihiyni praktyky naseleण्या suchasnoyi Ukrayiny yak predmet sotsialno-filosofskoho analizu*. Kyiv: Stylos. (in Ukrainian)
7. Langer, S. (2000). *Filosofiya v novom klyuche*. Moscow: Respublika. (in Russian)
8. Lefevr, V. (2012). *Chto takoe odushevlenno?*. Moscow: Kogito-Tsentr. (in Russian)
9. Losev, A. F. (1995). *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo*. Moscow: Iskusstvo. (in Russian)
10. Manussakis, Dzh. P. (2014). *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika*. Kyiv: Dukh i litera. (in Russian)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

11. Meyyasu, K. (2016). *Posle konechnosti: Esse o neobhodimosti kontingentnosti*. Ekaterinburg, Moscow: Kabinetnyy ucheniy. (in Russian)
12. Navarriya, D. (2016). *Simvolicheskaya antropologiya. Chelovek religioznyy i ego opyt svyashennogo*. Kyiv: Duh I litera. (in Russian)
13. Osypov, A. O. (2009). *Tilesnist' i symvol u dukhovnykh praktykakh* (Avtoreferat... d. filosof. nauk.). Kharkivs'kyy nats. ped. un-t im. H.S. Skovorody, Kharkiv. (in Ukrainian)
14. Ostashchuk, I. B. (2009). *Relihiyna symbolika: navch. pos. Vyd. 2*. Ivano-Frankivs'k: Vyd. Tretyak I. Ya. (in Ukrainian)
15. Petrovskiy, V. A. (2013). Kosmizm refleksii Lefevra. Beseda s V. A. Lefevrom. *Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 10 (2), 7-23. (in Russian)
16. Petrushkevych, M. S. (2014). Religious communication in the context of cultural media. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 5, 56-67. (in Ukrainian)
17. Spirova, E. M. (2011). Filosofskaya antropologiya kak sistema ponyatiy. *Vestnik Finansovogo universiteta. Gumanitarnyye nauki*, 3 (13)13–23. (in Russian)
18. Syicheva, S. G. (2007). *Martin Haydegger o veschi, simvole i myshlenii*. Retrieved from: <http://cyberleninka.ru/article/n/martin-haydegger-o-veschi-simvole-i-myshlenii.pdf>. (in Russian)
19. Syicheva, S. G. (2000). *Problema simvola v filosofii*. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta. (in Russian)
20. Tabachkovskyy, V. H. (2005). *Polisutnisne homo: filosofsko-mystetska dumka v poshukakh «neevklidovoyi refleksyvnosti»*. Kyiv: Vyd. PARAPAN. (in Ukrainian)
21. Haydegger, M. (1993). *Vremya i bytie : stati i vyistupleniya*. Moscow: Respublika. (in Russian)
22. Harman, G. (2015). *Chetveroyakiy obekt: Metafizika veschey posle Haydeggera*. Perm: Gile Press. (in Russian)
23. Kholokh, O. (2015). Hermenevtyka buttya lyudyny u symbolichniy antropolohiyi K. Hirtsa. *Visnyk KNTEU*, 3, 72-86. (in Ukrainian)
24. Yung, K. G. (2003). Simvolicheskaya zhizn. In K. G. Yung (Ed.), *Simvolicheskaya zhizn* (pp. 295-315). Moscow: Cogito-centre. (in Russian)
25. Adler, A. C. (2016). *Celebricities: Media Culture and the Phenomenology of Gadget Commodity Life*. New York: Fordham University Press. (In English)
26. Balibar É., Miller S. (2017). *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*. New York: Fordham University Press. (In English)
27. Barash, A. (2008). *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*. Chicago: University of Chicago Press. (In English)
28. Bazaluk, O., & Nezhyva, O. (2016). Martin Heidegger and Fundamental Ontology. *In Annals of the University of Craiova. Philosophy Series*, 38 (2), 71-83. (In English)
29. Bielefeldt, H. (2003). *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press. (In English)
30. Gregor, B. A (2013). *Philosophical Anthropology of the Cross: The Cruciform Self*. Bloomington, IN: Indiana University Press. (In English)
31. Kashima, Y., Foddy, M., & Platow, M. J. (2002). *Self and Identity: Personal, Social, and Symbolic*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. (In English)
32. Keesing, R. M., & Haug, J. (2012). On not understanding symbols: Toward an anthropology of incomprehension. *Journal of Ethnographic Theory*, 2. Retrieved from www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.023. (In English)
33. Paleček, M. (2012). *Relativism and the Ontological Turn within Anthropology*. Retrieved from http://lms.ff.uhk.cz/pool/download_16.pdf. (In English)
34. Ross, M. H. (2009). *Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (In English)
35. Schirch, L. (2005). *Ritual and Symbol in Peacebuilding*. Bloomfield, CT: Kumarian Press. (In English)
36. Schmidgen, H., & Custance, G. (2015). *Bruno Latour in Pieces: An Intellectual Biography*. New York: Fordham University Press. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. О. С. Токовенком (Україна)

Надійшла до редколегії: 5.03.2017

Прийнята до друку: 30.09.2017

УДК 2-11:271.2-55

С. В. САННИКОВ^{1*}^{1*}Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова (Киев), эл. почта s.v.sannikov@npu.edu.ua; ORCID 0000-0001-5549-9820**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЫБОР. ЭССЕ О ТРЕХ АФРИКАНЦАХ (РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ИСПОВЕДЬЮ АВГУСТИНА)**

Цель. На жизненном примере великого христианского подвижника Аврелия Августина и на основании его «Исповеди» автор эссе предполагает рассмотреть проблемы экзистенциального выбора, меняющего жизненный путь человека и выявляющего его сущность. Анализируя и деконструируя саморефлексию Августина на фоне текстов двух других великих африканцев (А. Камю и Ж. Дарриды) в статье будут прослежены основания и главные этапы процесса поиска самости у людей, желающих найти себя в потерянном мире. В сопоставлении с идеями А. Камю и Ж. Даррида, знаменитых соотечественников Августина, родившихся, как и он, в Алжире, необходимо сделать анализ интеллектуальной, эмоциональной и духовной составляющей процесса принятия эпохальных решений. **Методология и процесс работы.** Главными для данной работы стали методы сравнительного компаративного анализа, позволяющие выявить и обобщить некоторые принципы принятия самых важных экзистенциальных решений. Использование сравнительно-исторических процедур позволило показать безрезультативность самодостаточных и замкнутых на себя экзистенциальных поисков Камю и Дарида и в то же время продемонстрировать успешность обретения себя в системе Вселенной Августином, который открылся дару сходящему Свыше. Использование других общенаучных методов, таких как анализ, редукция, обобщение, а также ретроспективной методики, позволило указать на некоторые эпистемологические проблемы, проявляющиеся в понимании и поиске Истины, как важнейшей и чаще всего неосознанной потребности человека. Открытость Августина к принятию Истины Свыше и в то же время понимание невозможности самостоятельно схватить ее, выгодно отличает его от аналогичных поисков Жака Дарриды. **Научная новизна.** В результате исследования показано, что экзистенциальный выбор, который в отличие от рядовых выборов, меняет жизнь человека и придает осмысленность его существованию, совершается не волевым решением, а труднообъяснимым энкантером, сочетающим личное и надличное бытие. **Выводы.** Автор эссе приходит к выводу, что в отличии от повседневных выборов-предпочтений, которые можно сделать на основании рационального и экстатического решения, экзистенциальный выбор представляет собой диалектическое единство Дара, сходящего Свыше, и интуитивной, неосознанной веры принимающего этот Дар.

Ключевые слова: Аврелий Августин; А. Камю; Ж. Даррида; выбор; экзистенция; Исповедь; Дар; обыденность.

Актуальность

Одним из наиболее ярких и влиятельных представителей переходного периода, который вообрал в себя черты как Античности, так и Средневековья, был Августин из Гиппона. На Востоке его знают и уважают, но называют довольно скромно – блаженный Августин, но в западной традиции он однозначно Saint Augustine (Святой Августин).

Августин удивительно современен и по вопросам, которые он ставит, и по способу ответа. Он сформировал западноевропейское средневековое мышление, предвосхитил Реформацию и эпоху Модерна, и очень вероятно, что

ему есть, что сказать скучающему и пресыщенному поколению постмодернизма. Говорят, что Мартин Лютер, который всю жизнь восхищался им, писал: «Если бы он жил в наши дни, он был бы одним из нас». Адольф Гарнак, живший в XIX в., заявлял: «Первый человек наших дней – Августин». Автобиография Жака Дерриды вообще пересыпана латинскими цитатами из сочинений Августина. Хотя он жил в Африке, но по культуре, языку, способу мышления и восприятию жизни он был человек западноевропейской цивилизации. Он даже не знал (или почти не знал) греческий язык, был плохо знаком с философией и культурой греческого Востока, с александрийской и антиохийской шко-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

лами богословия, хотя жил в одно время с такими великими восточными мыслителями, как Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и другие восточные Отцы. Августин очень мало пользовался их трудами, поэтому многое как бы «изобретал» заново. Это было не особенно разумно, но иногда давало необычные и весьма оригинальные решения, которые отразились в его литературном наследии.

Изучения экзистенциального выбора на основе духовно-психологического самоанализа Августина, записанного в виде «Исповеди», особенно актуально в наше время постмодернистской растерянности и неопределенности. Опыт Августина может помочь не только в исследовании философской проблематики акта выбора, но и в практических ситуациях персонального выбора.

Цель

Цель этого короткого эссе в том, чтобы с помощью анализа ситуации выбора и процесса принятия решения на основании литературных записей великого христианского подвижника Аврелия Августина, сопоставить личные переживания философа с идеями его соотечественников – Альберта Камю и Жака Деррида – и сделать выводы о механизмах принятия экзистенциальных решений в человеческой жизни.

Изложение основного материала

О жизни Августина известно достаточно много благодаря его трудам, письмам, а главное, из его «Исповеди» – поэтической автобиографии, написанной в жанре духовно-психологического самоанализа. Также сохранилось жизнеописание, составленное его современником и другом Поссидием, епископом нумидийской Каламы, а вторичной литературы, написанной на всех языках, как специальной, так и популярно-просветительской и конфессиональной так много, что ее просто невозможно перечислить¹. О нем снимались фильмы, ставились пьесы, сочинялись стихи.

Августин родился не только в противоречивую эпоху, но и на противоречивой земле. Это современный Алжир, который всегда был, и по-прежнему остается страной парадоксов. Древние христианские руины оглашаются заунывным пением мулл, в политике соединяются социализм и ислам, Аль-Каида регулярно взрывает отели, но женщины на улицах ходят без паранджи. Эта земля дала миру таких пламенных апологетов христианства, как Августин и Тертуллиан. Но она же родила такого яркого философа художественной прозы, бунтующего против христианства, как Альберта Камю, и критика, деконструирующего себя и весь мир, – Жака Деррида. Камю писал о земле Алжира: «Весной в Типаса обитают боги, и боги говорят на языке солнца и запаха полыни, моря, закованного в серебряные латы, синего, без отбелей неба, руин, утопающих в цветах, и кипени света на грудах камней. В иные часы все вокруг черно от слепящего солнца. Глаза тщетно пытаются уловить что-нибудь, кроме дрожащих на ресницах капелек света и красок. От густого запаха ароматических трав, который стоит в знойном воздухе, першит в горле и нечем дышать» [5, с. 477].

Здесь, почти семнадцать веков назад, в Тагасте, родился Августин. Ныне это маленький арабский городок Сук-Ахрас, где молодежь поет на арабском и на французском одновременно, но осознает себя все же ближе к Мекке и Каиру, чем к Парижу и Риму, хотя в четвертом веке все было наоборот.

Африка времен Августина была важнейшей частью великой Римской империи и большая часть населения, живущего здесь – берберы, говорили на латыни и считались римскими гражданами. Тагаст, хоть и небольшой городок, все же имел все атрибуты римских городов – мраморные колоннады, триумфальные арки, городские бани, театр, форум, хотя все это провинциально маленьким и немного смешным. По-настоящему большими здесь были только лужайки, заваленные бревнами. Тагаст считался главным рынком лесной Нумидии и нахо-

¹ Классическими об Августине считаются работы Э. Жильсона, А. Бриллиантова, С. Булгакова, а также ученых Киево-Могилянской академии, которые в своем журнале «Труды Киевской духовной академии» с 1866 по 1904 г. издавали работы Августина и исследования о нем. В советский период Августина переводили и писали о нем А.

Столяров, В. Бычков и др. В Украине следует отметить диссертацию О. Ю. Поцюрко. Из популярной литературы особое место занимает работы Д. Мережковского [6] и Т. Эриксона [7].

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

дился на равнине, окруженной холмами, за которыми начиналась желтая и знойная Сахара.

Глазами Камю легко представить атмосферу древней Нумидии, как ее видел такой же страстный, как и Камю, африканец Августин: «Мы вступаем в желто-синий мир, где нас встречает, как вздох, терпкий аромат, который летом издает земля в Алжире... Едва мы делаем несколько шагов, полынь берет нас за горло. Повсюду, насколько хватает глаз, ее серые волосы покрывают руины. От зноя в ней бродят соки, и кажется, на всем свете от земли к солнцу поднимается крепкий хмель, от которого пьянеет и шатается небо» [5, с. 478].

Именно в этом желто-синем, знойном и пьянящем мире, в небогатой, но и не в бедной семье язычника Патриция и христианки Моника родился мальчик, который получил двойное имя. Одно – Аврелий, типично римское, языческое от отца, а другое Августин – христианское, от матери. Первое, языческое забылось после судьбоносного решения, а второе, христианское, стало известно всем поколениям христиан.

Римская империя в IV в. находилась в одном из самых драматических периодов своей истории. Подорванная опустошающими набегами варваров, внутренней анархией и гражданскими войнами только к концу III в. империя, как казалось, была восстановлена. Но это восстановление произошло на совершенно новой основе: в политическом смысле родилось первое из тоталитарных государств современного типа. Т. е. возникла система, контролирующая все сферы жизни общества – экономику, политику, культуру, религию и др. Это началось при Диоклетиане, на рубеже III и IV вв. (284-305), расцвело пышным бутоном при сменившем его Константине (306-337), и было доведено до логического конца при Феодосии Великом в конце IV в. (379-395). После столетий войн и расколов Империя, хоть и на короткое время, но была воссоздана как мир, который формировал единое общеримское сознание и «подгонял» каждого человека под штамп образцового винтика в отлаженной бюрократической машине. Остаться личностью в условиях тоталитарного государства почти невозможно: надо быть таким как все. Корпоративный интерес и корпоративные ценности подавляют личные ориентации и особенности.

Почти половину жизни Августин боролся между групповым и личностным началом. С самого детства родители Августина хотели, чтобы их сын добился успеха и хорошего положения в мире, но успех мыслился ими только в категориях и ценностях римского общества, которые мало отличались от ценностей III тысячелетия. Предполагалось, что Августин получит хорошее образование и станет адвокатом или учителем. Поэтому, он окончил начальную школу в родном Тагасте, потом учился в соседнем городе Мадавре и завершил свое образование в Карфагене – столице римской Африки, в самом крупном, после Рима, городе латинского Запада. Так с семи до девятнадцати лет, Аврелий Августин прошел полный курс образования, считавшийся вполне обычным в его время. Босоногим мальчишкой он покинул свой небольшой, белый, с плоской кровлей дом, который утопал в зелени плодового сада и виноградника, чтобы стать стандартным человеком своей эпохи. А учитывая его способности – он мог бы достичь хорошего положения, достатка и уважения в обществе. Но кто вспомнил бы о нем в истории?

Неизвестно, рождают ли переломные эпохи великих людей, но совершенно ясно, что они создают уникальные условия для раскрытия личности, которая пожелает быть не похожей на всех. Как тонко заметил Тютчев:

Блажен, кто посетил сей мир

В его минуты роковые!

Его призвали всеблагие

Как собеседника на пир.

Возможно, и к современной переломной эпохе финансовых и экономических кризисов надо отнести, как к возможности использовать непростые обстоятельства, как трамплин для раскрытия себя. Не стоит довольствоваться серым и малым, необходим здравый риск и смелые мечты. На это требуется немалое мужество, но возможно это именно то, что поможет самоидентификации. Как это происходит? Как человек может принять самое важное экзистенциальное решение и обрести свою самость?

Кризис подталкивает к бунту. Но если бунт выражается в демонстрациях или побитии витрин дорогих магазинов – это банальное отчаяние. Соотечественник Августина – А. Камю в «Бунтующем человеке» написал очень точно: «Отчаяние, как и абсурд, судит и желает всего

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

вообще и ничего в частности... но ... в бунтарском порыве рождается пусть и неясное, но сознание: внезапное яркое чувство того, что в человеке есть нечто такое, с чем он может отождествить себя хотя бы на время» [4, с. 127].

Августин пережил молчаливое согласие с корпоративными требованиями системы, но поднял бунт против себя, а потом и против окружающего его мира. Начал он с того, что вступив на стандартный путь благополучного среднего гражданина, совершил восхождение к высотам языческой культуры, чтобы впоследствии, став христианином, сделаться ее неприимимым разоблачителем.

Августин ясно понимал, что типичный для его положения путь адвоката, «лавочника слов, торгующего болтовней и побеждающего в тяжбах», не удовлетворял его сердце. Он бунтовал: «Неужели это все, неужели так придется жить до гроба?» – спрашивал он сам себя и не находил ответа. Философ-богослов боролся в нем с ритором-адвокатом. «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» – писал Августин позже в своей Исповеди [1, с. 11].

Если для Камю абсурд – это момент просвещения и обретения ясного сознания, что он демонстрирует во всех своих работах об абсурде, то для Августина абсурд – это осознание своей жизни без Истины, а значит без смысла, без цели. Поэтому ему вполне понятна самая серьезная философская проблемы, которую ставит Камю в Мифе о Сизифе: «Стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить?» [4, с. 24]. Ответ Августин видит не в экзистенциальном прыжке в физическую смерть, как это делает Мерсо, герой повести А. Камю «Посторонний», а в обретении своей экзистенции через второе рождение от Бога, которое тоже происходит через смерть. Но не смерть физическую, как у Мерсо, а смерть для греха и воскресение для новой, святой жизни. Бессмысленность и абсурд должны разрешиться не в самом абсурде, не в абсурдной смерти, а в Боге, Который, конечно же, воспринимается как Абсурд логическим разумом, потому что Он абсолютно Другой, но именно в Нем человек обретает свободу от бессмысленной тошноты серой жизни.

Когда Августину было 19 лет, умер его отец, и юноша вынужден был оставить обучение и начать работать. Как и большинство мо-

лодых людей того времени, он стал преподавать, сначала открыв школу в родном Тагасте. Затем, вернувшись в Карфаген, занял городскую кафедру ритора. Он был хороший учитель, о чем говорили люди, окружавшие его, особенно Алипий, ставший его близким другом, братом и соратником в епископской деятельности. Через десять лет он решил ехать в Рим, чтобы там получить признание и более высокий пост.

Все эти годы он жил в духовном кризисе. Всеми силами он пытался понять смысл жизни и свое назначение на земле, но кто мог дать ответ на эти вопросы? Августин обращался и к христианскому Писанию, но ничего не понял в нем. «Моя кичливость не мирилась с его простотой – писал Августин в Исповеди, – мое остроумие не проникало в его сердцевины. Оно обладает как раз свойством раскрываться по мере того, как растет ребенок-читатель, но я презирал ребяческое состояние и, надутый спесью, казался себе взрослым... Так и попал я в среду людей, горделиво бредящих, слишком преданных плоти и болтливых» [1, с. 72-73]. Так описывает Августин свой приход в манихейство, в котором он пробыл девять лет. «О, Истина, Истина! Из самой глубины души своей уже тогда я вздыхал по Тебе, и они постоянно звонили мне о Тебе, на разные лады, и в словах, остававшихся только словами, и в горах толстых книг! Это были блюда, в которых мне, алчущему Тебя, подносили вместо Тебя солнце и луну, прекрасные создания Твои, но только создания Твои, не Тебя Самого» [1, с. 73].

У Августина была некая «страсть по истине» или «инстинкт истины», что тонко и глубоко выражал его соотечественник Жак Деррида. За несколько месяцев перед смертью в интервью журналу Еугоре, который был посвящен его творчеству, Деррида говорил: «Вся моя работа, все интерпретации вырастают из некоего императива, так сказать, инстинкта истины, вполне согласующегося с известным недоверием, подозрительностью по отношению к тому, что обычно называют истиной, – и тут же он поясняет. – Для меня истина – единственная и неповторимая, непередаваемая, она может даже не являть себя «как таковая», оставаться бессознательной, в смысле более или менее психоаналитическом, по крайней мере, близком к

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

психоанализу, и, тем не менее, она нечто производит, творит. Такая истина преобразует, работает, заставляет работать, меняет все вокруг. Истина – это когда происходит переворот, не столько озарение, сколько революция» [2]. Стремление к Истине, страсть, инстинкт Истины, безусловно, присутствует у каждого человека. Однако только очень немногие осознают, что Истина не тождественна рациональной формулировке истины. Высказывание Истины, формулировка искажает, упрощает, а иногда и опошляет и даже уничтожает Истину, которая существует, как Естина, как то, что *есть* и то, с чем можно встретиться, а не то, что поддается дескриптивному описанию. Это понял Деррида в начале III тысячелетия, это же пытался сказать Августин в конце IV в., об этом же писал Тютчев в своем знаменитом стихотворении *Silentium* в XIX в.:

*Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутись ключи, –
Питайся ими – и молчи.*

Познание в исихастском молчании привлекает человека, но оно возможно только после встречи с Истиной и переворота всего сознания и самой жизни.

Говоря о перевороте Августин часто использует слово «обращение». Лэйн Фокс (Lane Fox) [8] анализируя обращение Августина, обращает внимание на смысл и употребление латинского слов «conversio». По его мнению, чаще всего оно использовалось при переходе человека от поклонения конкретному языческому богу к Высшему Божеству. Фокс продолжает: «В отличии от вымышленного героя в Метаморфозах своего предшественника североафриканца Апулея, собственное обращение Августина происходило в реальной жизни» [8, с. 7].

Однако это обращение для Августина заняло немало времени. После долгих 9 лет поисков, в Риме, после беседы с выдающимся представителем манихейства – Фаустом Милевским, Августин понял, что это учение – не что иное, как мифология безудержных фантазий, а не учение философской строгости. Откровения, которые должны были разогнать все его сомнения, всегда откладывались на завтра. Разочаровавшись в манихействе, Августин потерял даже

ту призрачную философскую опору для своей души, которой он жил до сих пор. Как жить дальше? Кризис становился все сильнее.

Как похоже состояние Августина на поиски Истины и смысла жизни у современных людей! Бессмысленность, бесцельность и никчемность жизни заставляет убежать в абсурд, толкает на преступления и в наркоманию, создает работоголиков и развратников. Камю, который всю жизнь провел в таком кризисе, так и не разрешив его, писал: «Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной наготе, в тусклом свете своей атмосферы ... (но) бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме – вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?» ... Изю дня в день нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительна эта непоследовательность – ведь в конце концов наступает смерть» [4, с. 28]. Это же чувство испытал на себе Августин и многие люди III тысячелетия. Ни философские системы, ни попытки убежать от ужаса бесцельности, ни развлечения, ничто не способно дать человеку то, что может дать только встреча с Истиной – внутренний мир и ясность цели жизни.

Как показал Теренс Суини (Terence Sweeney) [11], Августин еще в своих ранних работах («*Soliloquiorum libri duo*» -Монологи) настаивал на том, что проблема самости и самосознания – одна из основных проблема интеллекта. И надо признать, утверждает Суини, что эта же эпистемологическая проблема остается для современных людей, как неизвестных для самих себя, что намекает на путь самопознания. Надо перестать блуждать и начать путь к самости, понимая что люди, хотя и потеренные, но все же способные воспринять хотя бы грубые контуры пути домой.

Чтобы продвинуться по службе, Августину надо было переехать из Рима в Медиолан (современный Милан), где в то время находился императорский двор и все управление империи-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

ей. Для этой же карьерной цели познакомился он с Амвросием, епископом Медиоланским, потому что тот имел большое влияние при дворе. «Я прилежно слушал его беседы с народом не с той целью, с какой бы следовало, а как бы присматриваясь, соответствует ли его красноречие своей славе, преувеличено ли оно похвалами или недооценено» – пишет Августин [1, с. 151]. Но слушая Амвросия, Августин вскоре обнаружил, что толкование Ветхого Завета, которое давал Амвросий, освобождало от трудностей, на которые указывали манихеи. И главное, благодаря Амвросию, Августин вошел в круг тех христианских интеллектуалов, которые используя философскую систему неоплатонизма, помогали христианской вере осознать свою внутреннюю структуру и формировать богословие.

Августина тянуло к Амвросию, тем более что его мать, Моника, приехавшая из Карфагена в Медиолан, с восторгом слушала знаменитого епископа и часто хвалила его, считая себя его духовной дочерью. Августин хотел бы пообщаться с епископом поближе, но всегда были препятствия этому: «Я не мог спросить у него, о чем хотел и как хотел, потому что нас всегда разделяла толпа занятых людей, которым он помогал в их затруднениях. Когда их с ним не было, то в этот очень малый промежуток времени он восстанавливал телесные силы необходимой пищей, а чтением – духовные. Когда он читал, глаза его бегали по страницам, сердце доискивалось до смысла, а голос и язык молчали. Часто, зайдя к нему (доступ был открыт всякому и не было обычая докладывать о приходящем), я заставал его не иначе, как за этим тихим чтением. Долго просидев в молчании (кто осмелился бы нарушить такую глубокую сосредоточенность?), я уходил, догадываясь, что он не хочет ничем отвлекаться в течение того короткого времени, которое ему удавалось среди оглушительного гама чужих дел улучшить для собственных умственных занятий» [1, с. 158-159].

Так и сидели они друг против друга в немом молчании. Один в близком общении с Истиной, другой в страсти и в стремлении к Истине. Ждал Августин помощи, но не дождался. Служителям церкви некогда, они всегда заняты... И возможно это хорошо, потому что Тот, Кто шел навстречу Августина, знал – встреча долж-

на произойти лицом к лицу, без посторонней помощи, без очевидцев, свидетелей и служителей. Как говорил Деррида о философском поиске Левинаса: ««Лицом к лицу без посредничества» или «общности». Без посредничества и без общности, как и без опосредования, как и без непосредственности – такова истина нашего отношения к другому, истина, к которой традиционный дискурс остается навсегда негостеприимным» [3, с. 113].

Может быть, Августин встретился бы с Богом раньше, если бы Амвросий поднял глаза от книги и увидел его? А может быть, наоборот, ответив Августину и убедив его, Амвросий создал бы профанацию и иллюзию встречи? Но глаза Амвросия бегают по строчкам, он читает Писание. Если бы Августин погиб, сидя напротив святого Амвросия – увидел бы он его? Спас бы? Ясно одно – Амвросий не мог сделать то, что мог сделать Ищущий Августина. Он вел Августина к важнейшему решению, дающему смысл. Вел через неудачи и примеры, через указания на жизнь других людей и на окружающий мир. Все это, как сказал бы Деррида, было посланием, текстом от Бога, который надо расшифровать, деконструировать, услышать его суть, обращенную к человеку лично, и каким-то неведомым образом принять экзистенциальное решение. Это те решения, которые выявляют его суть, исправляют его, формируют его новую сущность, к которой человек, сам того не зная, стремиться.

В классической аристотелевой системе выбор определяется добродетелью и рассудительностью. Добродетель создает или определяет цель, а рассудительность позволяет совершать поступки, ведущие к цели. Но само понятие добродетели и рассудительности предполагает существование некоего эталона, идеала, нравственного критерия и незримого Носителя этого идеала. Он должен существовать реально, как бы Деррида не пытался его деконструировать, рассеять и диссеминировать его существование.

Августин шел к Нему в поиске своей сущности и смысла, сам не зная куда, рассматривая в невидимом зеркале Другого, те значения, которые ему удавалось расшифровать из окружающего его мира, как текста. Под влиянием проповеди Амвросия «верно передающего слово истины», и жизни многих преданных хри-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

стиан, Августин как будто пришел к вере, но это была вера *ratio*, а не вера сердца, способная переродить человека, и эта вера удивительным образом сочеталась с грехом. Вот как, психологически тонко, пишет об этом состоянии сам Августин: «Я удивлялся, что уже люблю Тебя, а не призрак вместо Тебя, но не мог устоять в Боге моем и радоваться: меня влекла к Тебе красота Твоя, и увлекал прочь груз мой, и со стоном скатывался я вниз; груз этот – привычки плоти. Но со мной была память о Тебе, и я уже несколько не сомневался, что есть Тот, к Кому мне надо прильнуть, только я еще не в силах к Нему прильнуть, потому что «это тленное тело отягощает душу и земное жилище подавляет многозаботливый ум» ... Я искал путь, на котором приобрел бы силу, необходимую, чтобы насладиться Тобой, и не находил его, пока не ухватился «за Посредника между Богом и людьми, за Человека Христа Иисуса» ... Я уже нашел дорогую жемчужину, которую «надлежало купить, продав всё имение свое», – и стоял, и колебался» [1, с. 219-220]. Но Августин не мог оставаться долго в таком неустойчивом положении.

Целая череда встреч привела Августина и его друга Алипия в дом их знакомого, где с Августином произошло событие: которое, как землетрясение, произвело потрясение, деконструкцию его личности и его жизни.

После рассказа Понтициана об обращении в христианство двух агентов тайной полиции, августовским утром 386 г. Августин скинул на пол одеяло, надел белую тогу, сандалии и в смятении кричал, обращаясь к Алипию: «Что ж это с нами? ты слышал? поднимаются неучи и похищают Царство Небесное, а мы вот с нашей бездушной наукой валяемся в плотской грязи! или потому, что они впереди, стыдно идти вслед, а вовсе не идти не стыдно?» [1, с. 251]. Так началась дуэль Августина с самим собой. Он в смятении бросился в садик, примыкающий к их жилищу, где в схватке со своими сомнениями и привычками принял решение и обрел Истину.

Как это произошло? Что было последней каплей в решении Августина порвать с прошлым и начать новую жизнь? Что помогло ему победить в борении в саду? Ясно, что был некий контекст, предистория, путь поиска смысла, разочарование в манихействе, попытка удо-

влетворить похоть, но что помогло побороть себя в саду?

Августин рассказывает, что под влиянием многих факторов у него началась борьба со старой системой ценностей, ориентированной на удовольствие и на удовлетворение плотских и душевных страстей. По сути дела Августина держало то, что и сегодня не отпускает и манит большую часть людей: похоть, власть и деньги. Он должен был принять решение, но разрывался, как он пишет, в «тяжелой скорби» между своими желаниями и возможностями. Истина, которая касалась Августина, принуждала его к одному, а привычка к другому. Августин пишет: «Удерживали меня сущие негодницы и сущая суета – эти старинные подруги мои; они тихонько дергали мою плотную одежду и бормотали: «Ты бросаешь нас?». «С этого мгновения мы навеки оставим тебя!». «С этого мгновения тебе навеки запрещено и то и это!» – «То и это», – сказал я; а что предлагали они мне на самом деле, что предлагали, Боже мой! От души раба Твоего отврати это милосердием Твоим! Какую грязь предлагали они, какое безобразие!» [1, с. 259].

Конечно, это оценка позднего христианского мыслителя, когда он видит свои привычки как «сущие негодницы и сущая суета», но для молодого Августина это было вовсе не суета, хотя под воздействием Священного Писания, христианского воспитания и проповедей Амвросия у него уже начала формироваться новая система ценностей. Он видел пример Антония Египетского, оратора Викторина и других подвижников. И эта система ценностей стала для него привлекательной. Но вряд ли наличие системы ценностей, более желанной, чем существующая, достаточно для принятия решения о кардинальной перемене жизни. Рационально обозначенный и принятый всей душой и даже чувствами идеал, чаще всего так и остается сказкой, мечтой, утопией и не превращается в реальность.

«Я сгорал от стыда, потому что еще прислушивался к шепоту тех бездельниц, медлил и не решался. И опять будто голос: «Будь глух к голосу нечистой земной плоти твоей, и она умрет. Она говорит тебе о наслаждениях, но не по закону Господа Бога твоего» [1, с. 260].

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Спор, борьба и столкновение разных систем ценностей идет не в интеллекте, а как писал Августин – «в моем сердце». Противником Августина в экзистенциальной борьбе было то, что на религиозном языке называется «плотью». Новый Завет очень неоднозначно расшифровывает это понятие. Плоть безусловно связана с телом, с его физиологическими потребностями, но они сублимируются в душе человека, в его личности, которой человек становится в соприкосновении и столкновении с другими людьми, осознавая таким образом себя и свои идеалы и вожелания. Иногда новозаветное представление о плоти полностью синонимично телу, иногда это греховное начало в человеке. Экзегетический анализ употребления в текстах Нового Завета двух греческих слов тело (сома) и плоть (саркс) тоже не дает ясного результата, т.к. нередко они взаимозаменяемы. Но ясно одно – человек, как анализирует себя Августин до обращения к Богу, существо раздвоенное и противоречивое, и с этим трудно не согласиться. Целостность является идеалом совершенства человека почти во всех религиозных и этических системах, но устремленность к идеалу указывает на его недостижимость. Августин на психологическом уровне сформулировал то, что Апостол Павел описывает на богословском: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим.7:19).

В этой раздвоенности и борьбе Августин, как он пишет в своем духовно-психологическом анализе, совершил прорыв не рациональным решением, не силой воли и даже не чувством ненависти к своей прошлой жизни в грязных похотях. Решение пришло как экзистенциальная встреча силы Свыше и прыжок веры, обращенной к этой силе. ««Господи, доколе? Доколе, Господи, гнев Твой? Не поминай старых грехов наших!». Я чувствовал, что я в плену у них, и жаловался и вопил: «Опять и опять: “завтра, завтра!”. Почему не сейчас? Почему этот час не покончит с мерзостью моей?». Так говорил я и плакал в горьком сердечном сокрушении. И вот слышу я голос из соседнего дома, не знаю, будто мальчика или девочки, часто повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!»» [1, с. 261-262].

Почему Августин воспринял эту детскую песенку, как голос Всевышнего? Если бы Даррида, знаменитый соотечественник Августина, детство которого прошло в Алжире на улице Св. Августина, проанализировал встречу Августина в саду с непознанным еще Другим, то он несомненно назвал бы эту встречу деконструкцией. Для него деконструкция – это не столько рассуждение или анализ, сколько шквал, потрясение, то, что случается. Это событие непохожее, но связанное со всей предшествующей историей, это энкаунтер, столкновение или неожиданная встреча с Богом. Августин продолжает деконструкцию, атомизацию своих переживаний: «Взволнованный, вернулся я на то место, где сидел Алипий; я оставил там, уходя, апостольские Послания. Я схватил их, открыл и в молчании прочел главу, первую попавшуюся мне на глаза ... после этого текста сердце мое залили свет и покой; исчез мрак моих сомнений» [1, с. 263].

Сам Августин не дает философского обоснования основ своего выбора в пользу христианства, но богословские выводы, которые он сделал, сформулированы им в его сочинениях. Первое, что он вынес из своего опыта принятия решения – это противоречивое понимание свободы человека. Экзистенциальный выбор предполагает свободу, но греховная плоть парализует ее. Как выйти из этого богословского тупика? Августин решает эту апорию в пользу непреодолимой благодати, которая приходит на помощь грешнику и фактически принимает решение за самого человека. По его мнению, дар Свыше врывается в жизнь человека, и человек не может не принять этот дар. Особенно ясно была сформулирована эта позиция в результате дискуссий с Пелагием, который тоже придавал большое значение благодати, хотя и отрицал ее непреодолимый характер². Но несмотря на богословские заверения Августина об отсутствии у человека свободы выбора, язык его Исповеди абсолютно экзистенциален и предполагает существование внутренней свободы человеческой сущности. Он описывает

² Точно описать воззрение Пелагия очень сложно, поскольку все его работы были уничтожены. Под непрерываемым авторитетом Августина он был осужден, но на Востоке его дважды оправдывали, выслушав на поместных соборах, хотя в историю он все же вошел как ересиарх.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

энкаунтинг как встречу человеческой веры и божественной благодати, идущую навстречу вере, превращая ее из бесформенной в вполне осознанную и ясную. Таким образом, вера, прощение и гармония являются даром, который противоречив, невозможен в силу своей неожиданности, незаслуженности и соприкасальности Божественной сакральности и человеческой профанности. И все же этот дар реален, как и любая апория. Противоречивость дара в щедрости Дающего и ответственном согласии принимающего. Таким образом, дар всегда синергичен, с чем Августин вряд ли бы согласился на богословском уровне, но в реальном опыте он постоянно указывает на это: «Но где же находилась годы и годы, из какой глубокой и тайной пропасти вызвал Ты в одно мгновение свободную волю мою – да подставлю шею свою под удобное ярмо Твое и плечи под легкую ношу Твою, Христе Иисусе, «Помощник мой и мой Искупитель»» [1, с. 265]. Мэтью Паффе (Matthew Puffer) настаивает, что поздний Августин, говоря об образе Божьем в человеке считал, что даже после грехопадения этот образ предстают как: «естественная способность рациональной души к суждению, выбору и действию в соответствии с этим выбором» [9, с. 77-78].

Т.е. реально Августин осознает возможность и ответственность души к принятию дара, как особому проявлению любви, а иногда даже, как субстанции благодати, с чем уже категорически не согласился бы Дарида, который считал, что даже само осознание дара, как дара, приводит к его уничтожению. Августин не столь радикален, постоянно анализирует и артикулирует феномен благодати, желает всеми своими способностями и талантами превознести его: «Душа моя стала свободна от грызущих забот: не надо просить и кланяться, искать заработка, валяться в грязи, расчесывая чесотку похоти. Я лепетал перед Тобой, Свет мой, богатство мое и спасение, Господи Боже мой» [1, с. 265].

Августин сделал выбор в пользу будущего. Это всегда рискованный и трагичный выбор, потому что предполагает полное отрицание прошлого, отказ от повторения привычной традиции и стандартного набора выборов. Он ведет к тревоге, часто сопровождается страхом

перед неведомым будущим, но дает истинное чувство свободы и целостности.

Выбор в саду был реальным экзистенциальным выбором, который сделал Августина настоящей личностью. Именно в саду из Аврелия он превратился в Августина. Такой выбор следует отличать от повседневных выборов-предпочтений, которые почти всегда прогнозируемы и традиционны. Экзистенциальный выбор отличается непредрежденностью и совершается верою. Ее, как основу экзистенциального решения, нельзя упрощать, считая даром, независимым от принимающего, но и не следует отождествлять с обычным усилием воли. Она есть диалектическое единство Дающего и принимающего.

Изучение процесса принятия экзистенциальных выборов на примере анализа текста Исповеди Августина позволяет использовать эту методологию в педагогическом процессе, обучая слушателей умению проводить самоанализ. Эффективность этого приема показана в практической работе преподавателя Марка Скота [9] со студентами в университете Миссури. Студенты писали самооценки, используя Исповедь Августина как дорожную карту.

Научная новизна

Изучение процесса принятия решения на основе детального самоанализа Августина обогащает методологию, направленную не столько на объяснение причин события, сколько на выяснение смысла экзистенциального выбора, который проявляется в контексте переживания. В процессе рассмотрения показано, что экзистенциальный выбор, который в отличие от рядовых выборов, меняет жизнь человека и придает осмысленность его существованию, совершается не волевым решением, а труднообъяснимым энкаунтером, сочетающим личное и надличное бытие.

Выводы

Исповедь Августина дает прекрасный материал для анализа процесса принятия экзистенциальных решений. В сопоставлении с двумя другими мыслителями, родившимися, как и Августин, в Алжире – А. Камю и Ж. Даррида, подробный самоанализ, приведенный в этом произведении, показывает, что прорыв, выявление своей экзистенции и уход от абсурда и

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

тошноты повседневности, невозможно реализовать изнутри своей сущности, своей собственной силой. Необходима феноменологическая встреча с Другим, оказывающим гостеприимство и дающим Дар. Эта встреча, безусловно, готовится Дающим и самим принимающим через деконструкцию жизни, самоанализ и чтение текста Откровения, но само преобразующее решение невозможно совершить интеллектуально и рассудочно. Оно выплывает в огне и в буре безрассудной

схватки со своей самостью, как синергическое единство человеческой веры и божественной благодати.

Такого рода эпохальные решения, меняющие жизнь человека ужасают, отталкивают и притягивают одновременно. Они ожидаемы и страстно желаемы, но всегда неожиданны и пугающи. Именно они дают человеку целостность и гармонию, осмысленность и целеполагание в жизни и позволяют вырваться из обыденности и стать настоящей личностью.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Гиппонский, А. Б. Исповедь [Пер. с лат. М. Сергеевко] / Б. А. Гиппонский. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 528 с.
2. Гроссман, Э. Рана истины или противоборство языков. Жак Деррида [Интервью] / Э. Гроссман // Отечественные записки. – 2004. – №5 (20). – [Репринт : Europe, № 901, 6 May 2004]. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/rana-istiny-ili-protivoborstvo-yazykov>. – Загл. с экрана.
3. Деррида, Ж. Письмо и различие [Пер. с франц. под ред. В. Лапцкога] / Ж. Деррида. – Санкт-Петербург : Академ. проект. – 2000. – 432 с.
4. Камю, А. Бунтующий человек [Пер. с фр.] / А. Камю. – Москва : Политиздат, 1990.
5. Камю, А. Избранное / А. Камю. – Минск : Народная асвета, 1989.
6. Мережковский, Д. Лица Святых / Д. Мережковский. – Москва, 1997.
7. Эриксен, Т. Августин: беспокойное сердце / Т. Эриксен – Москва, 2003.
8. Lane Fox, R. Augustine: Conversions to Confessions. / R. Lane Fox – Nueva York : BASIC BOOKS, 2015.
9. Puffer, M. W. «Human Dignity after Augustine's Imago Dei: On the Sources and Uses of Two Ethical Terms» / M. W. Puffer // Journal Of The Society Of Christian Ethics. – 2017. – Vol. 37, no. 1. – P. 65–82.
10. Scott, M. S. M. Augustine and autobiography: Confessions as a roadmap for self-reflection / M. S. M. Scott // Religions. – 2015. – № 6(1). – P. 139–145. – doi: <http://dx.doi.org/10.3390/rel6010139>.
11. Sweeney, T. God and the soul: Augustine on the journey to true selfhood. / T. Sweeney // Heythrop Journal. – 2016. – № 57(4). – С. 678–691. – doi: <http://dx.doi.org/10.1111/heyj.12166>.

С. В. САННИКОВ^{1*}

^{1*}Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова (Київ), ел. пошта s.v.sannikov@npu.edu.ua; ORCID: 0000-0001-5549-9820

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИБІР. ЕСЕ ПРО ТРЬОХ АФРИКАНЦІВ (РОЗДУМИ НАД СПОВІДДЮ АВГУСТИНА)

Мета. На життєвому прикладі великого християнського подвижника Аврелія Августина і на підставі його «Сповіді» автором есе буде розглянуто проблеми екзистенціального вибору, який змінює життєвий шлях людини і виявляє його сутність. Аналізуючи і деконструюючи саморефлексію Августина на тлі текстів двох інших великих африканців (А. Камю і Ж. Дарріді) в статті необхідно простежити підстави і головні етапи процесу пошуку самості у людей, що бажають знайти себе в загубленому світі. У зіставленні з ідеями А. Камю та Ж. Даріда, знаменитих співвітчизників Августина, що народилися, як і він, в Алжирі, передбачається зробити аналіз інтелектуальної, емоційної та духовної складової процесу прийняття епохальних рішень. **Методологія та процес роботи.** Головними для даної роботи буди методи порівняльного компаративного аналізу, що дозволяли виявити і узагальнити деякі принципи прийняття найважливіших екзистенційних рішень. Використання порівняльно-історичних процедур дозволило показати безрезультативність самодостатніх і замкнених на себе екзистенціальних пошуків Камю і Даріди і в той же час продемонструвати успішність набуття себе в системі Всесвіту Августином, який відкрився дару, який сховався в Звище. Використання інших загальнонаукових методів, таких як аналіз, редукція,

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

узагальнення, а також ретроспективної методики, дозволило виявити деякі епістемологічні проблеми, які спостерегаються в розумінні та пошуку Істини, як найважливішої і найчастіше неусвідомленої потреби людини. Відкритість Августина до прийняття Істини, та в той же час розуміння неможливості самостійно схопити її, вигідно відрізняє його від аналогічних пошуків Жака Дарріда. **Наукова новизна.** В результаті дослідження показано, що екзистенціальний вибір, який на відміну від пересічних виборів, змінює життя людини і надає осмисленість його існуванню, відбувається не вольовим рішенням, а зустріччю-енкаунтером, що поєднує особисте та надреальне буття. **Висновки.** Автор есе приходить до висновку, що на відміну від повсякденних виборів-переваг, які можна зробити на підставі раціонального і екстатичного рішення, екзистенціальний вибір являє собою діалектичну єдність Дару, що сходить Згори, і інтуїтивної, неусвідомленої віри, що приймає цей Дар.

Ключові слова: Аврелій Августин; А. Камю; Ж. Дарріда; вибір; екзистенція; Сповідь; Дар; буденність.

S. V. SANNIKOV^{1*}

^{1*}National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv), e-mail s.v.sannikov@npu.edu.ua; ORCID: 0000-0001-5549-9820

EXISTENTIAL CHOICE. AN ESSAY ABOUT THREE AFRICANS (REFLECTION ON AUGUSTINE'S CONFESSIONS)

Purpose. Via the life example of a great Christian hermit Augustine of Hippo and his «Confessions», the author of the essay considers the existential choice problem, which changes man's course of life and displays its essence. Analyzing and deconstructing Augustine's self-reflection against the background of the texts by two other great Africans (A. Camou and J. Darrida), the article traces the foundations and main stages of the process of self-seeking in people who want to find themselves in a lost world. The purpose of the article is to analyze the intellectual, emotional and spiritual components of the process of taking epochal-making decisions versus the approaches of A. Camus and J. Derrida, prominent Augustine's fellow countrymen, born in Algeria as well. **Methodology.** The research is based on the comparative historical analysis, allowing to identify and summarize some principles for the decision-making of the most important existential solutions. The use of comparative procedures made possible to show the ineffectiveness of self-contained Camus' and Darrida's existential searches, and at the same time, demonstrate the success of finding selfhood and self-knowledge by Augustine, who was open for the gift descending from Above. The use of other general scientific methods, such as analysis, reduction, generalization, and retrospective method allowed the researcher to highlight some epistemological problems manifested in understanding and searching the Truth, as the most important and often unconscious human need. Augustine's openness to accepting Truth from Above and at the same time understanding the inability to seize it independently distinguishes him from similar searches of Jacques Darrida. **Originality.** The research has shown that the existential choice, which in contrast to ordinary choices, changes a man's life and renders meaning to his existence, is made not with a volitional decision, but with a hardly explicable encounter connecting personal with over-personal being. **Conclusions.** The author concludes, that unlike the day-to-day choices-preferences, which can be made following a rational and ecstatic decision, the existential choice is a dialectic unity of Gift, coming from Above, and an intuitive unconscious faith of a person who accepts this Gift.

Key words: Augustine of Hippo; A. Camus; J. Derrida; choice; existence; Confession; commonness.

REFERENCES

- Gipponskiy, A. B. (2012). *Ispoved*. Moskva: Izd-vo Sretenskogo monastyrya. (In Russian)
- Grossman, E. (2004). Rana istiny ili protivoborstvo yazykov. Zhak Derrida [Intervyu]. *Otechestvennye zapiski*, 5(20). Retrived from <http://www.strana-oz.ru/2004/5/rana-istiny-ili-protivoborstvo-yazykov>. Accessed March 24, 2017. (In Russian)
- Derrida, Zh. (2000). *Pismo i razlichie*. Saint-Petersburg: Akadem. proekt. (In Russian)
- Kamyu, A. (1990). *Buntuyushchiy chelovek*. Moscow: Politizdat. (In Russian)
- Kamyu, A. (1989). *Izbrannoe*. Minsk: Narodnaya asveta. (In Russian)
- Merezhkovskiy, D. (1997). *Litsa Svyatykh*. Moscow. (In Russian)
- Eriksen, T. (2003). *Avgustin: bespokoynoe serdtse*. Moscow. (In Russian)
- Lane Fox, R. (2015) *Augustine: Conversions to Confessions*. Nueva York: BASIC BOOKS. (In English)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

9. Puffer, M. W. (2017). «Human Dignity after Augustine's Imago Dei: On the Sources and Uses of Two Ethical Terms.» *Journal Of The Society Of Christian Ethics*, 37(1), 65-82. (In English)
10. Scott, M. S. M. (2015). Augustine and autobiography: Confessions as a roadmap for self-reflection. *Religions*, 6(1), 139-145. doi <http://dx.doi.org/10.3390/rel6010139>. (In English)
11. Sweeney, T. (2016). God and the soul: Augustine on the journey to true selfhood. *Heythrop Journal*, 57(4), 678-691. doi <http://dx.doi.org/10.1111/heyj.12166>. (In English)

Стаття рекомендована к публікації д. філос. н., проф. О. В. Кораблевої (Российская Федерация)

Поступила в редколлегию: 10.12.2016

Принята к печати: 21.09.2017

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

UDC 172.12

O. A. TRETYAK^{1*}

^{1*}Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipro), e-mail alexsir25@ukr.net, orcid.org/0000-0003-2536-0611

THE PUBLIC SPHERE OF POLITICS: THE ANTHROPOLOGICAL DIMENSION IN CONTEMPORARY COMMUNICATIVE THEORY

Introduction. According to Jürgen Habermas, a contradiction between the system and the life-world signifies a need for a concept that would describe the projective space of a relaxed and undistorted human communicative activity. Communicative action as a societal basis of the public sphere links this concept to the pragmatic principles of human existence in modern society. The public sphere is important in the age of the cyber revolution and the rule of networking technologies and it gets an anthropological dimension in its definition of the modern individual. Reviewed from the view of the interdisciplinary scientific community the public sphere as a dimension of human identity that is manifested in standardized terms of communicative interactions. The paper suggests that the public sphere has lost its conflict mode in respect to power and the tech-savvy social system. **Purpose.** The paper aims to establish the specifics of the anthropological interpretation of the public sphere in the contemporary philosophical tradition. **Methodology.** General scientific and special methods of philosophical research are used for conducting this study. The author has used the descriptive method to define the subject area of the anthropic measurement of the public sphere of politics. The method of logical synthesis allows to combine the abstract and specific content of the anthropological dimension of publicity. A retrospective analysis allows to determine the temporal peculiarities of the anthropic meaning of the public sphere. The comparative method gives an opportunity to compare the empirical manifestations of social and political publicity and compare anthropological effects of the media and interpersonal communication activities of modern people. **Theoretical basis and results.** The article examines the anthropological content of the public sphere of politics as one of the key concepts of communicative theory paying attention to the modification of the nature of publicity under the conditions of the cybernetic revolution. The author argues that the public sphere is not only a collection of self-presentations but also a set of messages of general significance, both textual and verbal. In this regard, the selection of news, of any importance, stands in one respect as a means of the worldview matching technique but also as the orientation amidst the unlimited information flow. The public sphere acts not just as a medium of verbal or textual self-expression of the individual but also as a dimension of human presence in the lives of others and its adequate perception. The more the public sphere stands away from the counter-factual image drawn in communicative theory, the more it loses its anthropological features and acquires the content of the technological and production network since a mode of communication is changed to the mode of information transmission. The paper establishes priorities of personality representation in the public sphere and examines the need and motives of communicative-pragmatic relationships between individuals. **Originality.** In the anthropological dimension the public sphere is a source of promising prospects and the formation of defining constraints. Publicity becomes the leading quality of the modern individual because of its need to be realized in communication practices. The networking nature of communication links enforces the modern individual to produce a certain image for self-presenting to society. **Conclusions** The article draws a conclusion about the directions of the public sphere transformation in a global perspective.

Key words: public sphere of politics; communicative theory; communicative pragmatics; distorted communication; anthropic dimension; perception of the other.

Introduction

The public sphere in the contemporary period is one of the universal concepts that explains the basics of the common human activity not only in the field of social communications but also on a larger scale of the culture of scientific activity. A relatively local definition of the term was associated with the receptions of the critical theory of the Frankfurt School and with attempts to create an alternative concept of technology-system constructions that developed in the philosophy of science from the mid-20th century. The contradiction between the system and the life-world defined and disclosed by German philosopher and sociologist Jurgen Habermas needed a concept that could describe a projective space of a relaxed and undistorted human activity that is of a social nature but is not subordinate to the governmental influence. Communicative action as a societal basis of the public sphere linked this concept to the pragmatic principles of human existence in modern society. However, the relatively local importance of the public sphere in the age of cyber revolution and the rule of networking technologies has taken the concept of the public sphere to the next level of meaning. At present the interdisciplinary scientific community sees the public sphere as one of the dimensions of human identity amidst standardized communicative interactions. Arguably, in the social sciences, the public sphere has lost its conflict mode in respect to power and the tech-savvy social system.

The well known debate between Jurgen Habermas and Michel Foucault on the state of the postmodern resulted in the perception of the public sphere as a real, embodied dimension of the modernization of interpersonal and group communication. The public sphere is internalized into different semantic concepts and becomes the basis for the explanation of social phenomena of varying depths. Nowadays the anthropological dimension of the public sphere is acquiring a significant urgency as the classical communication theory defined the debate and the discourse as the main means of people's expression in communicative space. The anthropic dimension of publicity stands as a conceptual alternative to the inclusion of the public sphere to various technological and system structures. The integration of the modern individual to interactive communication and the mediation of communicative practices with technological struc-

tures of artificial intelligence highlight the problem of consistency between the established notions about public communication activities and its actual state in a situation of mediated direct communication. This issue has a broader meaning as it helps to establish some benchmarks for the evolution of contemporary mankind on a global scale.

Contemporary philosophical research gives a wide range of political connotations in anthropology and the public sphere. In particular, its correlations are reflected in the field of applied anthropology [1], anthropology of postcolonialism [3], regional public spheres (such as a European public sphere) [4], in the display of tragic sequences of terrorist attacks [5], in constraints to public sphere activities [9], in a way of the functioning of media systems in today's world [13], and in the context of transborder public communications [15]. Despite the diversity of viewpoints, authors are aware of the crucial role the anthropological discourse plays in defining embodiments of public communication in special areas. Thus the problem of anthropological senses in the public sphere of politics requires additional study.

Purpose

The paper aims to establish the specific anthropological interpretation of the public sphere of politics in the contemporary philosophical tradition.

Methodology

General scientific and special methods of philosophical research are used for conducting this study. Through the descriptive method the subject area of the anthropic measurement of the public sphere of politics is defined. The method of logical synthesis allowed the author to combine the abstract and specific content of the anthropological dimension of publicity. Retrospective analysis permitted to determine the temporal peculiarities of the anthropic meaning of the public sphere. The comparative method gives an opportunity to compare empirical manifestations of social and political publicity, to compare the anthropological effects of the media and interpersonal communication activities.

Theoretical basis and results

In the context of contemporary communication theory, the anthropological meaning of the public sphere manifests itself in situations that are the

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

most meaningful to the modern individual. The interconnection between the material world and the linguistic-symbolic of knowledge became the basis for expression of the specificity and the condition of the modern individual. Anthropologism of communicative theory manifests itself in the emergence of considerations about the existing condition of people and its development in the near future. Paradigms of consciousness and being are combined with aspects of speech communication that covers the interpersonal and social level. The anthropological meaning of communication established in the discourse ethics determines the fate of mankind in the age of modern global changes. As Robert C. Ulin argues, «It is suggested that a meta-theory grounded in history and responsive to the problematics of advanced capitalist society is the best means by which to bridge the impasse between political-economy and postmodern anthropology» [19].

The problem of the individual's perception of the world is revealed not only through self-representation in interindividual communication. Valid definitions and anthropological senses of contemporary times appear in the news discourse as the selection of the most significant events for the individual who becomes a consumer of information. In postmodern times, the public sphere acts not just as a set of individual presentations, but also as a set of verbal and textual messages of general significance (also see W. M. Reddy (1992) [16]). In this regard, the selection of news, of more or less importance, stands in one respect as a means of the worldview matching technique but also as the orientation amidst the unlimited information flow. The example of news production reveals that the public sphere is unable to function beyond technological limitations of the contemporary world. Moreover, the anthropological content of publicity is transformed through the nature of technical means of communication and transmission of information. According to empirical anthropologists Tom Van Hout and Geert Jacobs, «The reliance on sources in business news forces attention to issues of institutional and textual power, source-media interaction and agency. Who sets whose agenda? What type of interaction is there between source media and news media?» [6, p. 60].

The anthropological content of the public sphere connected primarily to communicative ac-

tivities is aimed at producing texts of general perception. Open public statements imply the commonality of senses and the presence in the common space of signs and concepts, which manifests itself in the standard methods of media correspondence (see E. W. Rothenbuhler, (2005)[17]). The author's principles for the formation of public texts develop general public importance through emotional closeness and connection between individuals and the semantic agenda that is inherent in a particular social stratum or community. Through the ethical guidelines the public sphere transforms everyday communicative activities into ones of general significance. The transfer of human thoughts, attitudes, and preferences from the categories of the private to the public, determines the relevance of personal criteria for the perception of the world to the general public. The social and cultural basis of interpersonal communication at the public level is recognized as normative and inherent to all individuals of a certain community. The data of modern empirical research try to justify the interdependence of individual and universal motives for communication. Hout and Jacobs argue, «The point we are trying to make is not just that the notions of power, interaction and agency that we have discussed in the previous part can help guide our fieldwork on the way press releases are used by journalists, but that the results of our fieldwork can contribute to a better understanding of these issues within the broader theorizing on news access and news production» [6, p. 67].

Routine communication is an expression of its anthropological meaning. Realization of communication needs is the most obvious expression of human nature in communicative interactions. The ability to realize oneself in communication with other individuals is an indication of one's capability as a human being. However, the ability to present oneself as part of the general public determines the individual's significance as a constituent of a broader discussion on common problems and provision of support to some or others decisions, theses, and regulations that define the prospective existence of society. The public sphere acts not just as a medium of verbal or textual self-expression of the individual but also a dimension of human presence in the lives of others and its adequate perception. People's personal stories that get into the limelight through modern media and social networks acts as a factor of the anthropological sym-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

bolization of the communicative process transforming the public communicative process into a large amount of unlimited space of identity recognition by others. The transformation of the personal into the public can reveal the inner world of the individual and, on the other hand, combine the common values and coordinates of social interaction. As Van and Jacobs point out, «It was shown that, in addition to having a textual function, pre-formulation is used socially to promote a news story during story meetings and that the reliance on press releases allows for a linear, routine writing process» [6, p. 78].

Public messages manifest not only the person's ability to communicate but also the establishment of a human being in a broader and universal context. The emergence of the public sphere is the evidence of a certain stage of society development in which public debates are not restricted accept anything other than force of a better argument (Jurgen Habermas). The closer to the real public sphere is an ideal model proposed by German philosopher K.-O. Apel, the more content is acquired by anthropological generalizations regarding the communication experience and communicative pragmatic of the mankind. The more the public sphere stands away from the counterfactual image drawn in communicative theory, the more it loses its anthropological features and acquires the content of the technological and production network since a mode of communication is changed to the mode of information transmission.

Articulation of the significance of the public sphere for modern philosophical anthropology is based not only on communicative pragmatics and personal principles of a person's public self-expression but also on differences between a modern civilization and racial divisions within humanity. The exposure of any socio-cultural group or civilization to public communication regulated by the discourse ethics and universal transient pragmatics can act as a criterion for a peculiar ranking of civilizations and their movement towards the standards of rational understanding and argumentation established in the contemporary world. Conversely, the concept of «communicative rationality» is unique to contemporary Western society [10] that has undergone a long period of secularization and development under the industrial revolution and sociopolitical modernity. In this connection, the compatibility of a particular geographical area

of today's world to the standards of rational and communicative publicity still remain open. According Paula Montero, professor of philosophy at University of São Paulo, «By positing that rationality thus understood is not a universal phenomenon, Habermas revisits a classical issue of anthropology: the commensurability of civilizations, an issue that has been central to debate in social science and philosophy since the 1960s» [11, p. 201].

The antropologization of cognition processes determines the possibility of choice and equality between social and cultural patterns of communication, hence the universality of the public sphere requires further coverage. The works of Habermas, Apel, and other representatives of communicative theory argue that rational and reasoned communication is the achievement of the whole mankind as well as the natural behavior of people who seek cooperation and regulation of their relations on the basis of generally accepted values (see [12]). In this regard, generalizations of an anthropological nature takes a new meaning, if one understands the nature of communication common to all people and desires of any person in the relationship with other individuals and society as a whole, to act not as a means but as a purpose. Also, the issue of the humanistic orientation of the anthropological paradigm in philosophical sciences becomes important, which will always be in contradiction with manifestations of materialism and objectivism. According to Montero, «The second issue refers to anthropological investigation itself: When anthropologists face a worldview that seems irrational to them (or that is not based on their own way of viewing the world), there is no other choice than trying to elucidate its meaning» [11, p. 201].

Contradictions between universal intentions of communicative theory and socio-cultural characteristics of today's world can be solved through inclusive understanding of rationality within the framework of communicative pragmatics. Respect for a person as a primary value determines the possibility of their participation in the extraordinary and everyday discourses on any level, provided they formulate their own positions and respect other participants of the discussion. Dialogue as a form of communication between two individuals represents a model of rational cooperation with an outcome that is acceptable to both parties. At that, the symbolic form of thought expression or participant's behavior are not decisive when the inter-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

locutors understand each other. If the persons who communicate appeal not only to a secular experience but also to a spiritual one, the communicative action can be aimed at clarifying their positions and their mutual coordination. In this regard, Montero argues, «For Habermas rationality aimed at understanding encompasses propositions of practical, aesthetic, therapeutic, etc. character—suggests that religious language may be included in his discursive model of rationalization on two levels. This language, which is embedded in the modes of expression that characterize the life-world, is also, to a great extent, aimed at producing understanding concerning the common social world and the subjective experience of differences and identities» [11, p. 202].

Anthropological differences between people of different races and cultures in today's world are leveled out because of the spread of global culture all over the world. Hence, the experience of public communication (an example of which is the communication among UN representatives at international forums) makes it possible to overcome differences, to formulate appropriate rules of communication, and to achieve a common goal in case when representatives of different nations and races are results oriented. A certain characteristic is the debate within the framework of a political competition where decorative and rhetorical speech patterns and other extra-linguistic ways of persuasion affect the balance of rationality and credibility in the subject's of viewpoints. Manipulative and competitive aspects of the public self-presentation and public discussion can manifest not only in politics but also in other spheres of life. These manifestations are no less a sign of human nature than the desire for rational and regulated behavior (see S. Pink, S. Abram (2015) [13]). However, such behavior does not contradict the possibilities for a person in the public space of self-presentation and articulation of one's position if it is done with those means that do not harm the social environment. As Montero argues, «Although Habermas has not explored this possibility, his insight provides a foundation for an approach of the classical issue of the production of meaning in linguistic interactions» [11, p. 202].

Defending one's position in communicative interactions may depend not only on personal and cultural peculiarities but also on preferences claiming to be of universalist values. If a participant in a

communicative discourse professes certain religious ideas or adheres to political or ideological doctrines, their position may be accepted not to the full extent and seem ambiguous for the rest of the community (see A. Irfan, (2016) [7]). Should the participant insist on their positions, the individual may engage in disputes and even conflicts with others. Heuristics as a method of communicative interaction does not fully meet the definition of a conversation aimed at cooperation. The presentation of religious preferences in a secular state often leads to a large-scale counter-multiculturalism policy that was actively introduced in Europe after World War II and provided an opportunity for the public representation of social and cultural characteristics. However, at this stage such public presentations encounter ambiguous perception from the rest of the population, especially when it refers to their perception of Islam in traditionally Christian societies (see [7]). Conversely, the public sphere is the space in which the security of public demonstrations removes a possible counteraction, except for cases of radicalism and extremism. A possibility of polylogue opens a new anthropological trait of a modern individual – the possibility of manifestation of one's identity without the oppression of the other's identity. According to Montero, «The concept of publicity will not be focused on so that we may analyze processes in which religion serves as a mediator between society and the state; it will be resorted to analytically in order to understand the way in which the present and virtual meanings of differences that circulate as possibilities in the horizon of the life-world are established, even if temporarily, through the mediation of religious categories in a configuration of identities gaining public visibility and expression» [10, p. 203]. Therefore, rethinking the value of the public sphere in the general cultural and social context is associated with the status of publicity, which is crucial for the communication and information age.

The bourgeois public, which entered into free and unlimited debates after the Second World War in the early 21st century became a network of individuals and groups that communicate in the Internet. In this regard, the practices of entertainment that characterize the behavior of cyberspace consumers cannot be attributed fully to the constitutive content of the public sphere in the classical sense of Habermas. For example, online gaming communities that are very common in today's world do

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

not deliberate social problems and do not make public statements, yet they maintain contact and interact with one another on a regular basis. Hence, the anthropological correction of the public sphere goes through the identification of practices, public discussions and communicative interactions that have social significance. In this context, Montero argued, «The re-reading of the notion of public sphere elaborated in [Habermas's] work in 1962 makes it possible to constitute as new objects of anthropological analysis, not only the objectification of pre-constructed religious identities, cultures, and beliefs that defend their (natural) rights in the political arena, but also the communicative flows from the life-world and the way they discursively establish identities, traditions, and beliefs» [11, p. 207]. Thus the shift of the emphasis in the meaning of the public sphere towards the plurality reveals a broad palette of anthropological meanings and needs of the public self-presentation of the modern individual.

The multiplicity of public spheres arises primarily from the possibility of pluralistic contacts and simultaneous membership of a person in many communities. Being geographically in a specific location, the modern individual can be an active member of many discursive spaces and act as an influential factor in many discussions. Throughout one's lifetime, a person can change contexts of public discussions and move to different semantic planes: from religious to professional. For this reason, the concentration of senses of publicity around political practices has been increasingly questioned. On the one hand, politics becomes a sphere of technocratic management that requires expert training, on the other hand, political discourse loses an imperious central position and focuses on issues of societal interests' advocacy at the political level. According to Montero, «Cultural controversies and negotiations between various publics concerning the validity of certain propositions occur and become visible in the public sphere» [11, p. 207].

The living conditions of the modern individual suggest that the transition of many private and individual issues to the public sphere spawned dozens of specialized discourses that relate to the problematic existence of certain groups on a global scale. Wars, revolutions, and natural disasters create a sudden change in the usual human environment [2]. Emergency situations shift normal public

presentation practices and motivations of public communication. The process of making political decisions that require a large-scale discussion is becoming much narrower. Conversely, the discourse on negative anthropology can mobilize active speakers to enter various public spheres and they can inform their impressions from the deterioration of human conditions and contribute to the solution of urgent humanity problems by disseminating information about them. As Dennis Johannssen points out, «To speak only negatively about the human being means not to prescribe what it can or should be, but to account for what it lacks under the prevailing social conditions. Possible references for such philosophical work include deprivation, economic inequality, hardship and the like, which can be empirically analysed in the past and present» [8, p. 3].

The anthropological significance of the public sphere for the modern individual is not only in access to the opportunities to discuss, but also in the contemplation of problems of the modern individual based on the most comprehensive display of the positions and opinions. Public spheres of modernity are becoming centers of a large-scale reflection on the modern life and their comprehension by modern society. The public sphere as a communication space does not grant the status of openness and importance to many questions that are not important in the formal and regulatory respect. However, by the way of transmitting them and making them public one determines the level of problematicity of those issues in the world. According to Johannssen, «Sonnemann believes the ban on philosophical anthropology can and has to be more than normative. In his eyes, the assumption that man can achieve complete and conclusive self-knowledge is a logical error capable of proving theoretical anthropology's epistemological impossibility» [8, p. 7].

The public sphere is a key concept for solving the key problem of the modern individual and their status in information exchange and different levels of communication. Within the framework of publicity a person goes far beyond one's perception of the world trying to think in the categories of the entire society or community. Thus, the cultural characteristics of the emergent individual, who cannot be outside the communicative spaces, are formed. However, there remains the problem of external interference to organic communicative

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

spaces by administrative or political intentions that would use the communicative potential manipulatively. According to Eric C. Thompson, Associate Professor in the Department of Sociology at the National University of Singapore, «Although contemporary academic anthropology has drawn strong connections between the two, it remains the case that culture is more often than not used as a counterweight to politics—particularly progressive or reform politics. Politics is a field of struggle and change, but it is also tinged with suspicion and disdain» [18, p. 462]. While the anthropological dimension of the public sphere reveals its political essence, contemporary communicative theory provides reminiscences of the discursive self-presentation of the early industrial age. Therefore, the contemporary philosophical tradition needs a wider interpretation of appropriate practices of public communication meaning.

Originality

Thus, in the anthropological dimension the public sphere is the source of promising prospects and the formation of defining restrictions. Publicity is becoming a top quality of the modern individual because of the need for its implementation in communication practices. The network nature of communicative ties makes the modern individual produce a certain image for self-presentation to society. Along with that, a situation of «quasi-presentation» occurs when the public is presented with some false issues instead of the real ones. Anonymity in the interactive area of the Internet undermines the possibility of important and socially significant discussions. In this regard, the importance of public human activity has not yet received its full anthropological formulation.

Conclusions

Thus the anthropic dimension of public openness gets manifested in two semantic directions: the needs for self-representation in the society of symbolic and communication competition and the needs for establishing connections with other indi-

viduals, provided that traditional communication links significantly narrowed. The public self-representation has become the foundation for the individual; it requires the manifestation of those personal qualities that had not previously fallen within the competence of the person (including an ability to use technical devices, satisfying selfish needs and instant gratification, and overall living in the society of entertainment and consumption). The self-presentation in the public sphere is the basis for success, socialization and an increase in status in the social hierarchy.

Search for new contacts and cyber communications reveals the problem of dysfunction of social communicative practices not only at the public level but on the private and even intimate level. Understanding the other in communicative contacts is increasingly taking on the character of rationalization and cost-benefit analysis, that questions the comprehension of the interlocutor's personality and condition. Overall, it can be argued that the anthropological dimension of the public sphere in today's world reveals aspects of manipulateness and distortion of communicative intentions that distort the ethical clearness of interpersonal communication defined in the classical conceptions of communication theory by J. Habermas and K.-O. Apel. The anthropological dimension of the contemporary public sphere of politics emphasizes in a paradoxical way the impossibility of its realization in a real society. Besides, the real communication in the public sphere reveals the possibility to demonstrate real-life issues and priorities that concern the modern individual. In this respect, the Internet and the cyber revolution can more widely present the issues that concern the majority of humanity in the online mode. This increases for large masses of people the possibility of participation in specific events, despite their remote location. The prospect of further consideration of the issues raised in this article is to examine the anthropic measurement of manipulative communication in the postmodern.

LIST OF REFERENCES

1. Applied Anthropology: Unexpected Spaces, Topics and Methods / edited by Sh. Nahm, C. H. Rinker. – Routledge, 2015. – 180 p.
2. Bazaluk, O. The Problem of War and Peace: a Historical and Philosophical Analysis / O. Bazaluk // Philosophy and Cosmology. – 2017. – Vol. 18. – P. 85–103.
3. Clammer, J. Decolonizing the Mind: Schwimmer, Habermas and the Anthropology of Postcolonialism / J. Clammer // Anthropologica. – 2008. – Vol. 50, № 1. – pp. 157–168.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

4. Hann, C. Poznań Manifesto: for a public anthropology in the European public sphere / C. Hann // EASA Newsletter. – 2009. – December. – pp. 6–9. Retrived from: http://www.easaonline.org/downloads/newsletters/easa_news_50.pdf.
5. Haugerud, A. Public Anthropology in 2015: Charlie Hebdo, Black Lives Matter, Migrants, and More / A. Haugerud // American Anthropologist. – 2015. – Vol. 118, Is. 3. – pp. 585–601.
6. Hout, Van T. News Production Theory And Practice. Fieldwork Notes On Power, Interaction And Agency / T. Van Hout, G. Jacobs // Pragmatics. – 2008. – № 18:1. – pp. 59–85.
7. Irfan, A. Between mourning and melancholia: Religion and politics in modern India / A. Irfan // Journal of Religious and Political Practice. – 2016. – Vol. 2, Is. 3. – pp. 348–357.
8. Johannssen, D. Toward a Negative Anthropology / D. Johannssen // Anthropology & Materialism. – 2013. – № 1. – pp. 1–14. doi: 10.4000/am.194. Date of Access July 26, 2017.
9. Marais, I. E. Constraints to public sphere activity in Joubert Park, Johannesburg / I. E. Maris // Anthropology Southern Africa. – 2016. – Vol. 39, Is. 3. – pp. 173–186. doi: 10.1080/23323256.2016.1206830.
10. Mead, M. Studying contemporary Western society: method and theory / M. Mead, W. O. Beeman. – New York : Berghahn Books, 2004.
11. Montero, P. Jürgen Habermas: Religion, Cultural Diversity and Publicity / P. Montero // Advances in Anthropology. – 2014. – Vol. 4, № 3. – pp. 199–208.
12. Eriksen, T. H. Norwegian Scholar Speaks «Anthropology in the Public Sphere» / T. N. Eriksen // UMassAmhersts. – 2014. – December 8. – Retrived from: [https://www.umass.edu/newsoffice/article/norwegian-scholar-speaks-‘anthropology](https://www.umass.edu/newsoffice/article/norwegian-scholar-speaks-‘anthropology”).
13. Pink, S. Media, anthropology and public engagement / S. Pink, S. Abram. – Oxford : Berghahn. Studies in public and applied anthropology.
14. Poznań Manifesto: for a public anthropology in the European public sphere. – Retrieved from: <http://pubman.mpdl.mpg.de/pubman/faces/viewItemOverviewPage.jsp?itemId=escidoc:922167>.
15. Public Anthropology in a Borderless World / edited by S. Beck, C. A. Maida. – NY Berghahn.
16. Reddy, W. M. Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography / W. M. Reddy // Cultural Anthropology. – 1992. – Vol. 7, № 2. – pp. 135–168.
17. Media Anthropology / edited by E. W. Rothenbuhler, M. Coman. – Webster University, Texas A&M University, University of Bucharest.
18. Thompson, E. C. This Is Our Culture: Anthropology and the Public Sphere in Malaysia Culture and politics are too often thought of as entirely separate in Malaysia (and elsewhere) / E. C. Thompson // American Anthropologist. – 2010. – Vol. 112, Is. 3. – pp. 462–463.
19. Ulin, R. C. Critical Anthropology Twenty Years Later. Modernism and postmodernism in anthropology / R. C. Ulin // Critique of Anthropology. – 1991. – Vol. 11, Is. 1 – pp. 63–89.

О. А. ТРЕТЯК^{1*}

^{1*} Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара (Дніпро), ел. пошта alexsir25@ukr.net, ORCID 0000-0003-2536-0611

ПУБЛІЧНА СФЕРА ПОЛІТИКИ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР У СУЧАСНІЙ КОМУНІКАТИВНІЙ ТЕОРІЇ

Мета. Стаття спрямована на встановлення специфіки антропологічного тлумачення публічної сфери у сучасній філософській традиції. **Методологія.** У роботі застосовані загальнонаукові й спеціальні методи філософських досліджень. Шляхом використання дескриптивного методу вдалося виокремити предметну площину антропного виміру публічної сфери політики. Метод логічного синтезу дозволив поєднати абстрактний та конкретний зміст антропологічного виміру публічності. Ретроспективний аналіз дозволив визначити темпоральні особливості антропного значення публічної сфери. Компаративний метод надав можливість порівняти емпіричні прояви соціальної та політичної публічності, зіставити антропологічні наслідки медійної та інтерперсональної комунікаційної діяльності сучасної людини. **Теоретичний базис і результати.** У статті розглядається антропологічний зміст публічної сфери як одного з ключових понять комунікативної теорії, надається увага видозміні характеру публічності в умовах кібернетичної революції. Публічна сфера виступає не лише сукупністю індивідуальних презентацій, але й сукупністю повідомлень, текстуальних і вербальних, які мають загальну значущість. У зв'язку з цим, добір новин як більш, або менш

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

значущих, виступає з одного боку, або засобом корекції світосприйняття, а також орієнтації в умовах безмежності інформаційного потоку. Публічна сфера виступає не просто середовищем вербального або текстуального самовираження індивіда, а також площиною присутності людини у житті інших та адекватного її сприйняття. Що більше публічна сфера віддаляється від контрфактичного образу, накресленого у комунікативній теорії, тим більше вона втрачає антропні риси і набуває змісту технологічної та виробничої мережі, оскільки модус спілкування змінюється на модус передавання інформації. Встановлюється пріоритети особистісної репрезентації людини у публічній сфері. Розглядається потреба і мотиви встановлення комунікативно-прагматичних зв'язків між окремими індивідами. **Новизна.** В антропологічному вимірі публічна сфера виступає джерелом багатообіцяючих перспектив та формування визначальних обмежень. Публічність стає провідною якістю сучасної людини через необхідність її реалізації у практиках спілкування. Мережний характер комунікаційних зв'язків змушує сучасну людину виробляти певний образ для презентації себе суспільству. **Висновки.** Робиться висновок про напрямки трансформації публічної сфери у глобальному вимірі.

Ключові слова: публічна сфера політики; комунікативна теорія; комунікативна прагматика; викривлена комунікація; антропний вимір; сприйняття іншого.

О. А. ТРЕТЯК^{1*}

^{1*}Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара (Днепро), эл. почта alexsir25@ukr.net
orcid.org/0000-0003-2536-0611

ПУБЛИЧНАЯ СФЕРА ПОЛИТИКИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ ТЕОРИИ

Цель. Статья предполагает установление специфики антропологического толкования публичной сферы в современной философской традиции. **Методология.** В работе применены общенаучные и специальные методы философских исследований. Путем использования дескриптивного метода удалось выделить предметную плоскость антропного измерения публичной сферы политики. Метод логического синтеза позволил совместить абстрактное и конкретное содержание антропологического измерения публичности. Ретроспективный анализ позволил определить темпоральные особенности антропного значения публичной сферы. Компаративный метод дал возможность сравнить эмпирические проявления социальной и политической публичности, сопоставить антропологические последствия медийной и интерперсональной коммуникационной деятельности современного человека. **Теоретический базис и результаты.** В статье рассматривается антропологический смысл публичной сферы как одного из ключевых понятий коммуникативной теории, уделяется внимание видоизменению характера публичности в условиях кибернетической революции. Публичная сфера выступает не только совокупностью индивидуальных презентаций, но и совокупностью сообщений, текстовых и вербальных, которые имеют общую значимость. В связи с этим, подбор новостей как более или менее значимых, выступает, с одной стороны средством коррекции мировосприятия, а также ориентации в условиях безграничности информационного потока. Публичная сфера выступает не просто средой вербального или текстуального самовыражения индивида, а также плоскостью присутствия человека в жизни других и адекватного ее восприятия. Чем больше публичная сфера удаляется от контрфактического образа, намеченного в коммуникативной теории, тем больше она теряет антропные черты и приобретает содержание технологической и производственной сети, поскольку модус общения меняется на модус передачи информации. Устанавливаются приоритеты личностной репрезентации человека в публичной сфере. Рассматривается необходимость и мотивы установления коммуникативно-прагматических связей между отдельными индивидами. **Новизна.** В антропологическом измерении публичная сфера выступает источником многообещающих перспектив и формирования определяющих ограничений. Публичность становится ведущей качеством современного человека из-за необходимости реализации в практиках общения. Сетевой характер коммуникационных связей заставляет современного человека производить определенный образ для презентации себя обществу. **Выводы.** Делается вывод о направлениях трансформации публичной сферы в глобальном измерении.

Ключевые слова: публичная сфера политики; коммуникативная теория; коммуникативная прагматика; искаженная коммуникация; антропное измерение; восприятие другого.

REFERENCES

1. Nham, Sh., & Rinker, H. (Eds.). (2015). *Applied Anthropology: Unexpected Spaces, Topics and Methods*. Routledge. (In English)
2. Bazaluk, O. (2017). The Problem of War and Peace: a Historical and Philosophical Analysis. *Philosophy and Cosmology*, 18, 85-103. (In English)
3. Clammer, J. (2008). Decolonizing the Mind: Schwimmer, Habermas and the Anthropology of Postcolonialism. *Anthropologica*, 50(1), 157-168. (In English)
4. Hann, C. (2009). Poznań Manifesto: for a public anthropology in the European public sphere. *EASA Newsletter*, December, 6-9. Retrived from: http://www.easaonline.org/downloads/newsletters/easa_news_50.pdf. (In English)
5. Haugerud, A. (2015). Public Anthropology in 2015: Charlie Hebdo, Black Lives Matter, Migrants, and More. *American Anthropologist*, 118(3), 585-601. (In English)
6. Hout, Van T. (2008). News Production Theory And Practice. Fieldwork Notes On Power, Interaction And Agency. *Pragmatics*, 18:1, 59-85. (In English)
7. Irfan, A. (2016). Between mourning and melancholia: Religion and politics in modern India. *Journal of Religious and Political Practice*, 2 (3), 348-357. (In English)
8. Johannssen, D. (2013). Toward a Negative Anthropology. *Anthropology & Materialism*, 1, 1-14. doi 10.4000/am.194. Date of Access: July 26, 2017. (In English)
9. Marais, I. E. (2016). Constraints to public sphere activity in Joubert Park, Johannesburg. *Anthropology Southern Africa*, 39 (3), 173-186. doi 10.1080/23323256.2016.1206830. (In English)
10. Mead, M. (2004). *Studying contemporary Western society: method and theory*. New York: Berghahn Books. (In English)
11. Montero, P. (2014). Jürgen Habermas: Religion, Cultural Diversity and Publicity. *Advances in Anthro-pology*. 4(3), 199-208. (In English)
12. Eriksen, T. H. (2014). Norwegian Scholar Speaks «Anthropology in the Public Sphere». *UMassAmhersts*, December 8. Retrived from <https://www.umass.edu/newsoffice/article/norwegian-scholar-speaks-'anthropology>. (In English)
13. Pink, S. (undated). *Media, anthropology and public engagement*. Oxford : Berghahn. Studies in public and applied anthropology. (In English)
14. Poznań Manifesto: for a public anthropology in the European public sphere. Retrieved from: <http://pubman.mpg.de/pubman/faces/viewItemOverviewPage.jsp?itemId=escidoc:922167>. (In English)
15. Beck, S., & Maida, C. A. (Eds.). (undated). *Public Anthropology in a Borderless World*. NY Berghan. (In English)
16. Reddy, W. M. (1992). Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography. *Cultural Anthropology*, 7(2), 135-168. (In English)
17. Rothenbuhler, E. W., & Coman, M (Eds.). (undated). *Media Anthropology*. Webster University, Texas A&M University, University of Bucharest. (In English)
18. Thompson, E. C. (2010). This Is Our Culture: Anthropology and the Public Sphere in Malaysia Culture and politics are too often thought of as entirely separate in Malaysia (and elsewhere). *American Anthropolo-gist*, 112(3), 462-463. (In English)
19. Ulin, R. C. (1991). Critical Anthropology Twenty Years Later. Modernism and postmodernism in anthropology. *Critique of Anthropology*, 11(1), 63-89. (In English)

Dr. habil., prof. V. V. Khmil (Ukraine) recommended this article to be published

Received: 20.01.2017

Accepted: 29.09.2017

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

УДК 17.2-46/.364-1

М. М. ЖИТНИК^{1*}

^{1*}Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського» (Київ), ел. пошта Maryna_zhytnyk@i.ua, ORCID 0000-0003-3374-0091

БЛАГОДІЙНІСТЬ У ПРОЦЕСІ ФОРМУВАННЯ ГУМАНІСТИЧНОЇ АКСІОСФЕРИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Метою роботи є характеристика благодійності як складової громадянського суспільства, що розвивається на основі принципу гуманізму в сучасному суспільстві. **Методологія** статті ґрунтується на комплексному дослідженні в діалектичній взаємодії тріалогу одиничного, особливого та загального, що дало можливість розглянути окремі явища в розвитку та взаємозв'язку, єдності та протиріччях, зокрема під час вивчення та аналізу окремих понять. З метою уявного відходу від несуттєвих властивостей зв'язків, які характеризують окремі поняття, з одночасним виділенням їх найважливіших рис було використано метод абстрагування та індукції. **Наукова новизна** роботи полягає в тому, що вперше було окреслено взаємозв'язок методологічних підходів та різнопланових практичних версій розвитку благодійності та життєздатностей громадянського суспільства на основі гуманістичного принципу. Розроблена та запропонована до використання ієрархічна піраміда благодійності, критеріями розміщення елементів якої є створення найбільш сприятливих умов для практичного розвитку людини в цілому та її гуманістичних якостей зокрема, що співставляється та є прямо залежною з пірамідою потреб А. Маслоу. Введено та розтлумачено поняття «активна благодійність» як діяльність, що комплексно вирішує проблеми соціального характеру. **Висновки.** Благодійність, як інституційна та ресурсна складова громадянської діяльності, виступає одним із практичних шляхів побудови суспільства на принципах гуманності. Однак, не всі форми благодійності є однаково ефективними. Представники активної благодійності, найвищого щабля ієрархічної структури благодійності, є фінансово-стабільні, свідомі особистості, що безпосередньо виступають практиками гуманізму та є найбільш результативними.

Ключові слова: благодійність; громадянське суспільство; гуманізм; євпраскофія; ієрархічна піраміда благодійності; активна благодійність.

Актуальність

Актуальність гуманізму в сучасному світі є нагальною потребою часу. У науковій філософській світовій думці сформовано десятки теоретичних обґрунтувань необхідності функціонування гуманізму, як одного з основних принципів філософії. Зокрема, вперше проблема гуманізму яскраво була представлена теоретиком Ренесансу Піко д'елла Мірандоллою у роботі «Промова про гідність людини», де було засвідчено, що гуманізм – це проект розвитку Європейської свідомості на майбутні століття. Антропоцентричне бачення філософа з XV століття залишається дійсним по сьогоднішній день. Адже до поки на планеті відбуватимуться війни й аморальні вчинки, що знищують, пригноблюють, знецінюють людину та її гідність, питання гуманізму завжди посідатиме чільне місце у рейтингу питань, що потребують вирішення.

Важливий принцип функціонування гуманізму був розроблений у діалектико-матеріалістичній методології. Ми солідарні з думкою одного з сучасних вітчизняних філософів, представника даної методології, Б.В. Новікова [7] стосовно необхідності переведення гуманізму з форми теоретично обґрунтованої віртуальності у форму практично здійснюваної актуальності і вважаємо за необхідне розкрити дану проблематику у нашому дослідженні. Більше того, дискусія навколо гуманізму і його долі в сучасному світі вказує не лише на глибоку економічну кризу, яка зараз існує, але і на його важливе значення для всієї історії людства.

Важливо зазначити, що першочерговою та необхідною складовою вирішення проблемних питань є їх теоретичне осмислення. Але, воно (теоретичне осмислення) діалектично має переходити в практику, без якої теоретичне дослідження залишається виключно абстрактним філософуванням соціокультурних, симсложитєвих, екзистенційних вимірів буття, що не

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

трансформується в дійсну практику філософського наукового пізнання та знання.

Сучасний стан військових дій на території нашої держави та палаючих регіонів світу свідчить, що суспільство має звернутися до теорій та практик гуманізму. Саме наукові теорії та практики мають сконцентруватися на осмисленні цінностей і шляхів гуманістичного існування людської цивілізації. У цьому аспекті проблему гуманізму соціуму можна вирішити розкриваючи багатопланові можливості благодійності, як умови і механізму функціонування сучасного громадянського суспільства.

Мета

Тому, метою статті є характеристика благодійності як складової громадянського суспільства, що розвивається на основі принципу гуманізму в сучасному суспільстві.

По при всій науково-філософській обґрунтованості дана проблематика потребує подальшого дослідження. Оскільки наука займалася детальною розробкою кожної області – гуманізм, благодійність, громадянське суспільство – окремо. Гуманізм – Арістотель, Демокрит, Епікура, Лукрецій, Перікл, Ф. Беконом, Боккаччо, Е. Роттердамським, Монтенем, Т. Мор, Петрарка, М. Бердяєв, І. Борзенько, А. Горелов, В. Кувакін, В. Гузенко, А. Здравомислова, Н. Кіяшко, А. Круглова, У.А. Сміт, П. Куртц, К. Ламонт, В. Лейбіка; благодійництво – Сенека, Гегель, Т. Гоббс, І. Канта, Т. Адорно, К. Маркс, Ф. Енгельс, П. Лафарг, Дж. Мілль, Н. Бердяєва, М. Бубера, Д. Гільдебранда, Г. Йонаса, Е. Левінаса, К. Льюїса, Е. Макінтайра, П. Рікера, Дж. Ролза, Е. Фрома, О. Гьоффе, А. Швейцера та А. Прокоф'єва, Т. Василевської, А. Єрмоленка, С. Кримського, В. Малахова; громадянське суспільство – Платон, Арістотель, Д. Гоббс, Дж. Локк, Ш.Л. Монтеск'є, І. Кант, Ф. Гегель, К. Маркс, Ф. Енгельс, Дж. Кін, А. де Токвіль, Е. Арато та Дж. Коен, М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський, Б. Кістяківський, М. Шаповал, Ю. Габермаса, Е. Арато, Дж. Коена, Р.Д. Пантема, А. Грамші, А. Алексанян, К. Гаджієв, В. Степаненко, Ф. Хайєк, Є. Шацький, В. Нерсисян.

Сучасний стан розвитку суспільства вимагає їхнього комплексного дослідження в діалектичній взаємодії тріади: одиничного, особливого та загального. Де загальним є громадянське суспільство, одиничним – благодійність, особливим

– гуманізм.

Виклад основного матеріалу

Гуманізм (від лат. «Homo» - людина, «humanus» - людський, людяний, «humanitas» - людська природа) – особливий тип філософського світогляду, в центрі якого людина з її земними справами і звершеннями, з властивими їй природі здібностями і схильностями, з характерними для неї нормами поведінки і відносинами. У широкому сенсі слова гуманізм – це доброзичливе ставлення до людини, яке утверджує її свободу і гідність незалежно від будь-яких виконуваних нею соціальних функцій і ролей та вбачає в ньому самостійне джерело творчих сил [4].

Широке трактування даного поняття в сучасній філософській науці засвідчує, що своїм виникненням воно зобов'язане перш за все культурній практиці Відродження, яке заклало початок абсолютно новій – гуманістично-антропоцентричній культурі, багато в чому протилежній клерикальній культурі Середньовіччя з її пануванням релігії і церкви в духовних і мирських справах.

Якщо одні західні історики (напр., П.О. Крістеллер) вбачають в гуманізмі епохи Відродження всього лише технічний термін, що позначає певну педагогічну і культурну програму, набір дисциплін гуманітарного профілю (граматика, риторика, історія, поетика, етика і ін.), то інші (Е. Гарен), полемізуючи з цим, надають цьому явищу насамперед філософський сенс, бачачи в ньому принципово нове у порівнянні з середньовічним розумінням природи і призначення людини. За словами Я. Буркхардта, «саме в Італії епохи Відродження людина і людство були вперше пізнані в повній мірі і в їх найглибшій сутності. Вже одного цього достатньо, щоб бути вдячним Ренесансу. Логічне поняття людського (Menschheit) існувало з давніх пір, але тільки Відродження повною мірою пізнало суть цього поняття» [5, с. 58].

На відміну від античного космоцентризму і середньовічного теоцентризму новоевропейський гуманізм відстоює антропоцентричну картину світу, в якій людина займає самостійне («середнє») місце між Богом і природою, небесним і земним. В різноманітті знань про зовнішній світ і Бога знання про природу самої людини гуманізм вважав вищим і єдино доступ-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

ним для людей видом знання, стверджуючи при своєму виникненні пріоритет гуманітарного знання перед природничим, з одного боку, і середньовічною схоластикою – з іншого [6, с. 77-104].

Людина розглядається як вільна істота, здатна творити саму себе, надавати собі тієї форми, яку вона сама забажає як суб'єкт пізнання і діяльності, що у своїх діях керується власним розумом і творчим потенціалом. У цьому полягало головне відкриття гуманізму, яке отримало розвиток в раціоналістичній парадигмі. Нового часу, яка утвердила вирішальне значення людського розуму як в пізнанні світу, так і в створенні суспільно-політичних форм людського співжиття. У розвитку соціально-філософської думки це відобразилося у виникненні певного гуманістичного ідеалу особистості як вільної індивідуальності, здатної до творчого самоздійснення, мрії про суспільство, в якому ці можливості будуть повністю реалізовані, що призвело до виникнення перших соціальних утопій (Т. Мор, Т. Кампанелла і ін.).

В соціально-філософській думці ХХ ст. гуманізм зберігає значення основоположної культурної цінності, з позиції якої ведеться критика капіталізму як суспільства, що виключає справжню свободу і автономію людини, що підпорядковує своїй владі раціонально організовані сили у вигляді фінансово-промислових корпорацій, політичної бюрократії і електронних засобів масової інформації. Така критика характерна для багатьох напрямків лівого спрямування і різних представників неофрейдистів, зокрема Франкфуртської школи (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромм, Ю. Хабермас) і ін.

Пошуки нових форм гуманізму, відповідних духу часу, велися в західній філософії першої половини ХХ ст. як в неоязичництві, так і в християнській, католицькій, протестантській думці (К. Барт, Річард Нібур, П.Тілліх) та неотомістському проекті «інтегрального гуманізму» Ж. Марітена.

Зазначимо, що вченими ХХ ст. було запропоновано декілька варіантів систематизування гуманізму, враховуючи його історичний розвиток. Ми вважаємо однією з найгрунтовніших класифікацій є класифікація запропонована У.А. Смітом, який у 1949 р. виокремив сім видів гуманізму і дав їм детальну характеристику у своїй

роботі «Хто є хто в пеклі: Довідник і міжнародна адресна книга для гуманістів, вільнодумних, натуралістів, раціоналістів і нетеїстів». До класифікації увійшли:

– гуманізм – поняття, що означає ставлення до людських інтересів або до вивчення гуманітарних дисциплін (study of the humanities);

– античний гуманізм – поняття, що відноситься до систем філософії Арістотеля, Демокріта, Епікура, Лукреція, Перікла, Протагора або Сократа;

– класичний гуманізм – поняття, що відноситься до древніх гуманістичних ідей, які започатковані Ф. Беконом, Боккаччо, Е. Роттердамським, Монтенем, Т. Мор і Петраркою у період Ренесансу;

– теїстичний гуманізм – поняття, яке включає в себе як християнських екзистенціалістів, так і тих сучасних теологів, які наполягають на здатності людини працювати над своїм порятунком спільно з Богом;

– атеїстичний гуманізм – поняття, яке описує творчість Жан-Поля Сартра та ін.;

– комуністичний гуманізм – поняття, що характеризує переконання деяких марксистів (наприклад, Ф.Кастро або колишнього секретаря Л. Троцького Раї Дунаєвської), які вважають, що послідовним натуралістом і гуманістом був К. Маркс;

– натуралістичний (або науковий) гуманізм – еkleктичний набір установок, народжених в сучасну наукову епоху і сконцентрованих на вірі в найвищу цінність і самовдосконалення людської особистості [11, с. 542].

Останній, сьомий, вид гуманізму за У.А. Смітом придбав широку популярність в 50-х роках ХХ ст.. Своєю популярністю він був зобов'язаний діяльності американських філософів Сідні Хука і Корлісса Ламонта. Хук відзначав, що натуралістичний гуманізм відрізняється від теїстичного гуманізму запереченням будь-якої форми супранатуралізму, від атеїстичного – прагненням уникнути виставлення себе напоказ, від комуністичного – опозицією до всіх усталених переконань, що не засновані на ідеї свободи, важливості індивідуальної та політичної демократії (11, с. 543). Натуралістичний гуманізм Хука і Ламонта став основою для становлення такого виду гуманізму, як світський гуманізм. Зупинимось докладніше на поглядах Ламонта – найгрунтовнішого представника філософського

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

руху натуралістичного гуманізму.

Однією з найбільш відомих праць К. Ламонта є книга «Філософія гуманізму», що вперше була опублікована під назвою «Гуманізм як філософія» 1947 р., та до сьогоднішнього дня має вісім перевидань. Своє філософське кредо Ламонт виклав в «десяти твердженнях гуманістичної філософії». За його словами, ці тези дозволяють дати визначення філософії гуманізму, а також відокремити її від інших світоглядних напрямків. Ламонт стверджував, що:

1. всі форми надприродного є міфом, а природа (nature), як існуюча незалежно від свідомості знаходиться в постійній зміні системи матерії і енергії та становить повноту буття;

2. людина є продуктом природної еволюції, її свідомість нерозривно пов'язана з діяльністю мозку і не має шансів вижити після смерті;

3. люди мають здатність вирішувати власні проблеми, керуючись розумом і застосовуючи науковий метод;

4. люди, хоча і пов'язані з минулим, але, тим не менше, мають свободу творчого вибору і дії;

5. етика складає основу всіх людських цінностей у формах досвіду і видах відносин;

6. індивід досягає блага, гармонійно поєднуючи особисті бажання і безперервний саморозвиток з роботою, що робить внесок у добробут суспільства;

7. необхідний якомога ширший розвиток мистецтва і естетичний досвід може стати однією з основних реальностей в житті людей;

8. необхідна довгострокова соціальна програма, яка передбачає встановлення в усьому світі демократії, миру і високого рівня життя;

9. повне здійснення розуму і наукового методу можливо в усіх галузях економічного, політичного і культурного життя;

10. гуманізм – це не нова догма, але філософія, що постійно розвивається і завжди залишається відкритою до експериментальної перевірки, нових фактів і більш суворих міркувань.

За словами Ламонта «ці десять пунктів втілюють гуманізм в його найбільш прийнятній сучасній формі. Ця філософія більш точно може бути охарактеризована як науковий гуманізм, світський (secular) гуманізм, натуралістичний гуманізм або демократичний гуманізм, в залежності від акценту, який йому прагнуть надати» [10, с. 11-12].

Вагомий внесок у розвиток світського гуманізму належить американському філософу та Президенту Міжнародної академії гуманізму П. Куртцу. У 2000 р. у своїй книзі «Мужність стати: чесноти гуманізму» Куртц пропонує виділити п'ять наступних стрижневих (core) ознак гуманізму:

– гуманізм пропонує набір цінностей і чеснот, що впливають з визнання людської свободи і самостійності. Етика гуманізму протистоїть релігійно-авторитарній етиці;

– гуманізм заперечує ідею надприродного;

– гуманізм базується на методі дослідження, що спирається на розум і наукову об'єктивність;

– гуманізм має свою нередукціоністську природну онтологію, засновану на науковому знанні;

– справою філософів-гуманістів є не тільки питання теорії, а й втілення ідей гуманізму в практичному житті як альтернативи теїстичним релігіям [9, с. 110].

Важливо підкреслити, що дані принципи пов'язані логічним відношенням кон'юнкції, тобто під гуманізмом слід розуміти те, що підкоряється всім без винятку вищезазначеним ознакам.

Особливу увагу Куртц приділяє проблемам гуманістичної практики (п'ятий принцип). У зв'язку з цим він пропонує ввести нове поняття «евпраксофія» (euraxsōfia; від лат. eu – блаженство, raxis – практика і sofia - мудрість). Евпраксофія є нерелігійною філософією або світоглядом, яке підкреслює, наскільки важливо жити яскравим і моральним життям, спираючись на такі раціональні методи, як логіка, спостереження і наука, а не віра, містицизм або одкровення. Поки гуманізм не стане реальною альтернативою релігійних культів, він «...ризикуює залишитися одним з інтелектуальних рухів, до якого виявляють зацікавленість певна кількість вчених філософів, але які мають мінімальне відношення до живого життя» [9, с. 124].

Таким чином, сучасний світський гуманізм заявляє про себе як про ідейний рух, у якому теорія і практика повинні бути нерозривно пов'язані і органічно доповнювали один одного.

На нашу думку, одним із шляхів беззаперечного втілення теоретичних ідей гуманізму в практику є благодійність, в усіх її проявах. Вона виступає аксіологічною складовою суспільних відносин, що базуються на гуманістичних заса-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

дах у свідомості кожної людини. Навіть найзагальніше енциклопедичне тлумачення благодійності відповідно до якого в основі благодійності лежить намір проявити любов не лише до ближнього, але і до незнайомої людини, надати безоплатну матеріальну допомогу нужденним і соціально незахищеним громадянам є відображенням сукупності дій в центрі яких є, преш за все, людина з усіма її моральними цінностями. На жаль, на сьогоднішній день аксіосфера суспільства трансформувалася і людська духовність деградує у руслі дегуманізації [3]. Але, в той же час, діяльність благодійників, які різними шляхами допомагають нужденним, є показником практичних дій спрямованих на розвиток гуманності у суспільстві.

Погоджуємося з думкою К. Маркса, що мірилом гуманності людських відносин є те, наскільки вони на практиці сприяють вирішенню нагальних завдань суспільного прогресу. Благодійна діяльність, зі всією палітрою людських відносин, виступає як практичний допоміжний механізм у вирішенні соціальних проблем громадян, як правило таких, що неспроможна вирішити держава.

Вирішення таких проблем можливо за умов формування основ громадянського суспільства. Його представники є самоорганізованою сферою свідомих громадян, що за мету своєї діяльності обрали особистий розвиток та самореалізацію в рамках досягнення суспільних позитивних звершень і, за необхідності, допомагають державі у виконанні її соціальних функцій [8]. Як бачимо, феномени громадянського суспільства та благодійності тісно взаємопов'язані, взаємовключені та взаємодоповнюючі один одного.

У нашому дослідженні ми розглядаємо благодійність, як універсальну загальнолюдську цінність, що є одним з найважливіших атрибутів громадянського суспільства, який стає інструментом, за допомогою якого суспільство задовольняє свої основні соціальні, загальнолюдські потреби. Окрім всього, благодійність громадянського суспільства є вагомими сегментом соціокультурного життя кожної країни [2].

Звернемо увагу на те, що діяльність активістів і організацій громадянського суспільства онтологічно є благодійною. Оскільки, їхні дії базуються, перш за все, на ціннісних орієнтирах спрямованих на покращення життя людини, як правило, на безоплатній основі. Іншими сло-

вами, переважна більшість громадських діячів завжди є благодійниками, жертвуючи на благо інших свій найцінніший невідновний ресурси – час та здоров'я. Окрім всього, благодійність є повноправним соціальним інститутом громадянського суспільства, який законодавчо визначений та відповідає ключовим характеристикам інституту: соціальна підтримка нужденних, пошук шляхів консолідації суспільства, розвиток відносин соціальної солідарності, розвиток духовно-ціннісної сфери суспільства. Тому, основа будь-якої громадської діяльності є благодійність.

Така практична громадська благодійна діяльність автентифікує одразу більшість тверджень гуманістичної філософії Ламонта. Зокрема, про те, що індивід досягає блага, гармонійно поєднуючи особисті бажання і безперервний саморозвиток з роботою, що робить внесок у добробут суспільства, а також положення, що люди мають здатність вирішувати власні проблеми, керуючись розумом і застосовуючи науковий метод.

Можемо з упевненістю стверджувати, що в рамках громадянської благодійної діяльності необхідна реалізація восьмої тези Ламонта з обов'язковою підтримкою держави у вигляді довгострокової соціальної програми, яка передбачає встановлення в усьому світі демократії, миру і високого рівня життя [1, с. 148]. Адже, саме ці три базиси лібералізму є підґрунтям свідомого гуманного суспільства в цілому.

Як бачимо феномен благодійної діяльності багатоаспектний. Але кожен її вид, незалежно від сфери діяльності, зокрема громадської, має різні ступені результативності у вирішенні соціальних проблем та формуванні умов для гуманізації суспільства. Ми пропонуємо наступну класифікацію основних форм благодійної діяльності: милостиня, гуманітарна допомога, філантропія, меценатство та активна благодійність.

Вважаємо, доцільно відобразити вищезазначені види благодійності у вигляді ієрархічної піраміди, критеріями розміщення елементів якої є створення найбільш сприятливих умов для практичного розвитку людини в цілому та її гуманістичних якостей зокрема.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ



Рис.1. Ієрархічна піраміда благодійності

Рівень розташування кожної форми відповідає рівню потреб ієрархічної піраміди за Маслоу. Різниця полягає тільки в тому, що система Маслоу відображає ієрархію задоволення *власних* потреб, а класифікація форм благодійності показує глибину й об'єм задоволення потреб *іншої* людини, цим самим створюючи умови для розвитку та утвердження гуманізму в суспільстві.

Найнижчий рівень – милостиня та фізіологія; в обох ієрархіях на меті задоволення виключно фізіологічних потреб необхідних для виживання: їжа, вода, дім. Наступний рівень – гуманітарна допомога та безпека; визначає потребу в безпеці і полягає у асекурації засобів для життя, безкоштовно поширюваних серед населення районів, охоплених катастрофою або таких, що перебувають на її межі. Відрізняється від першого рівня більш ширшою сферою впливу. Третій рівень – філантропії та приналежності; виражає любов до людей та доброзичливе ставлення до людини взагалі, включає почуття приналежності до чого-небудь або кого-небудь. На відмінно від попередніх форм, характеризується постійною, відносно систематичною та широкою спрямованістю дій, а не одноразовою спеціально визначеною підтримкою. Четвертий рівень – меценатство та повага; задовольняє потребу в особистих досягненнях, компетентності, повазі оточуючих, визнанні та приносить задоволення як благодійнику так і бенефіціару.

Вершина ієрархії – активна благодійність та самореалізація; задовольняє потреби в реалізації потенційних можливостей та зростанні особистості. *Активна благодійність* – це діяльність

спрямована на практику здійснення благодійного внеску з метою досягнення максимально якісних, а не кількісних змін. Основою її діяльності є створення таких умов, які сприятимуть усуненню джерела виникнення проблемної ситуації та запобігатимуть їх повторному виникненню. Це створення такого інструменту, що використовуватиметься безпосередньо нужденними самостійно і матимуть змогу особисто вирішувати власні проблемні ситуації. Саме таким чином формується основа і рушійна сила становлення гуманістичного, свідомого, вдячного суспільства.

Виходячи з даної ієрархії стверджуємо, що лише форма активної благодійності є ціленаправленою, всесторонньою, системною та комплексною. Вона виступає одним з ефективних методів підтримки та розвитку добробуту населення створюючи умови для того, щоб гуманістична діяльність зайняла відповідне місце в ієрархії цінностей людини. Решта форм є обмеженими або не такими ефективними у вирішенні проблем соціального та гуманістичного характеру.

Перебування суспільства на певному рівні ієрархії благодійності залежить від матеріальної спроможності громадян задовольняти свої потреби. Подаючи милостиню жебраку на вулиці ми лише на деякий час полегшуємо йому долю, так само як і задоволення потреб найнижчого рівня, але не сприяємо вирішенню ситуації в цілому. Таке «недовирішення» проблемної ситуації відбувається на кожному з рівнів, окрім активної благодійності. Це відбувається через те, що люди, які не мають фінансової можливості задовільнити особисті потреби перших чотирьох рівнів, так само не мають достатньо додаткових ресурсів, щоб реалізувати себе та діяти в руслі гуманізації. Всі їхні сили спрямовані на здобуття, в основному, матеріальних, а не морально-духовних цінностей.

Представники активної благодійності – це натхненні люди, які своєю діяльністю привносять позитивні перетворення у сучасний світ невпинного розвитку технологій та поступової втрати самотності існування; люди, які своєю роботою, усвідомлюючи всю важливість своєї свободи та рівень відповідальності за свої дії, спонукають мешканців планети Земля переглянути власні моральні цінності та докласти зусиль до підвищення рівня гуманізації відносин

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

у суспільстві; люди, які серед тисячі негараздів здатні віднайти один позитивний момент, що рухає їх далі та дає їм сили заряджати інших людей. Це свідомі особистості, що керуються почуттями душі та моральними устоями, які поширюють серед інших. На жаль, таких людей не значна кількість. Але саме вони своїми діями роблять суспільство гуманним не лише теоретично, але й практично.

Наукова новизна

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше було проведено комплексний аналіз взаємодії феноменів благодійності, гуманізму та громадянського суспільства. Окреслено взаємозв'язок методологічних підходів та різнопланових практичних версій розвитку благодійності та життєздатностей громадянського суспільства на основі гуманістичного принципу. Розроблена та запропонована до використання ієрархічна піраміда благодійності, критеріями розміщення елементів якої є створення найбільш сприятливих умов для практичного розвитку людини в цілому та її гуманістичних якостей зокрема, що співставляється та є прямо залежною з ієрархічною пірамідою потреб А. Маслоу. Введено та розглянуто поняття «активна благодійність», як діяльність, що комплексно вирішує проблеми соціального характеру.

Висновки

Отже, гуманізм сучасної світової спільноти характеризується негетерогенним рівнем розвитку та проблемами у процесі його становлення. Але, в той же час, теоретичні напрацювання в області вирішення даних питань є достатньо обґрунтованими. Проте, відсутність постійної імплементації теорії у сферу практичної діяльності, призводить до виникнення та розповсюд-

ження антигуманних дій. Одним із практичних шляхів побудови суспільства на принципах гуманності виступає благодійність, як інституційна та ресурсна складова громадянської діяльності. Однак, не всі форми благодійності є однаково ефективними. Представники практичного гуманізму знаходяться на найвищому шаблі ієрархічної структури благодійності – активного благодійництва. Інші чотири види – милостиня, гуманітарна допомога, філантропія, меценатство, є позитивними, але не виступають інструментом викорінення проблеми, а лише тимчасово покращують ситуацію. Враховуючи кореляційність з класифікацією потреб Маслоу, де на вершині піраміди знаходяться фінансово-стабільні особистості, фіксуємо показник матеріального забезпечення як обов'язковий та необхідний для становлення й стабільної підтримки гуманізму в суспільстві. Тому для того, щоб морально-ціннісний аспект існування суспільства мав можливість повноцінно функціонувати не тільки в теорії, а й на практиці потрібно працювати над забезпеченням достатнього розвитку демократії та високого рівня життя.

На сьогоднішній день розвиток громадської благодійної діяльності в Україні, що представлена волонтерством, гуманітарною допомогою воїнам АТО стає важливою сферою функціонування українського суспільства, але, на жаль, знаходиться тільки на другому рівні ієрархії, що в деяких місцях переходить в третій. Це є показником того, що наша нація має хороше підґрунтя для розвитку гуманного суспільства, але недостатньо для того, щоб практично вирішувати проблеми військових та антигуманних дій на Україні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрієнко, О. В. Світоглядні виміри демократичного соціуму : монографія / О. В. Андрієнко; Донец. нац. ун-т. - Донецьк : ДонНУ, 2013. – 344 с.
2. Бакальчук, В. Механізм державного стимулювання благодійної діяльності у сфері культури : Портал «НІСД» / В. Бакальчук. – 2009. Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/Monitor/june2009/5.htm/>. – Назва з екрану. – Перевірено: 31.03.2017
3. Bazaluk, O. The Problem of War and Peace: a Historical and Philosophical Analysis / O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology* – 2017. – Vol. 18. – С. 85–103.
4. Борзенко, И. М. Основы современного гуманизма: учебное пособие для студентов / И. М. Борзенко, В. А. Кувакин, А. А. Кудишина. – Москва: РГО, 2002. – 389 с. – Режим доступа: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-331532.html>. – Перевірено: 31.03.2017

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

5. Буркхардт, Я. Культура Италии в эпоху Возрождения: Опыт исследования / Я. Буркхардт. – Москва : Интрада, 1996. – 306 с.
6. Красин, Ю. А. Новый гуманизм: метаидеология инновационной модернизации социума // Мировой социально-политический процесс и идеология гуманизма XXI века : монография / колл. авторов. – Москва: Издательство Русайнс, 2015. – С. 77–104.
7. Новиков, Б. В. Гуманизм, духовность, в современном информационном обществе / Б. В. Новиков // Народна освіта: електронне фахове видання. – 2008. – Вип. 1 (4). – Режим доступу: https://narodnaosvita.kiev.ua/Narodna_osvita/vupysku/4/statti/1novikov.htm – Назва з екрану. – Перевірено: 31.03.2017
8. Hovnannisyana, H. Idea and Models of Civil Society: Development Tendencies, Arguments Pro and Con / H. Hovnannisyana // ResearchGate. – 2016. – Access Mode : https://www.researchgate.net/publication/314866578_Idea_and_Models_of_Civil_Society_Development_Tendencies_Arguments_Pro_and_Con. – Title from Screen. – Date of Access: 31 March 2017.
9. Kurtz, P. The courage to become: the virtues of humanism / P. Kurtz. – Westport, Conn. : Praeger, 1997. – 138 p.
10. Lamont, C. The philosophy of humanism. - London, 1961. – 243 p.
11. Smith, W. A. Who's who in hell: A handbook a. international directory for humanists, freethinkers, naturalists, rationalists a. non-theists / W. A. Smith. – New York, 2000. – 1237 p.

М. М. ЖИТНИК^{1*}

^{1*} Национальный технический университет Украины «Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского» (Киев), эл. почта Maryna_zhytnyk@i.ua, ORCID 0000-0003-3374-0091

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ АКВИОСФЕРЫ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Целью работы является характеристика благотворительности как составляющей гражданского общества, развивающегося на основе принципа гуманизма в современном обществе. **Методология** статьи основывается на комплексном направлении исследований в диалектическом взаимодействии триады единичного, особенного и общего, что позволило рассмотреть отдельные явления в развитии и взаимосвязи, единстве и противоречии, в частности при изучении и анализе отдельных понятий. С целью мнимого ухода от несущественных свойств, связей, характеризующих отдельные понятия, с одновременным выделением их важнейших черт был использован метод абстрагирования и индукции. **Научная новизна** работы заключается в том, что впервые была обозначена взаимосвязь методологических подходов и разноплановых практических версий развития благотворительности и возможностей гражданского общества на основе гуманистического принципа. Разработана и предложена к использованию иерархическая пирамида благотворительности, критериями размещения элементов которой является создание наиболее благоприятных условий для практического развития человека в целом и ее гуманистических качеств в частности, что сопоставляется и является прямо зависимым с пирамидой потребностей А. Маслоу. Введены и разъяснены понятия «активная благотворительность» как деятельность, комплексно решающая проблемы социального характера. **Выводы.** Благотворительность, как институциональная и ресурсная составляющая гражданской деятельности, выступает одним из практических путей построения общества на принципах гуманности. Однако, не все формы благотворительности одинаково эффективны. Представители активной благотворительности, наивысшей ступени иерархической структуры благотворительности – это финансово-стабильные, сознательные личности, которые непосредственно выступают практиками гуманизма и являются наиболее эффективными.

Ключевые слова: благотворительность; гражданское общество; гуманизм; евпраскофия; иерархическая пирамида благотворительности; активная благотворительность.

М. М. ZHYTNYK^{1*}

^{1*} National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute» (Kyiv), e-mail Maryna_zhytnyk@i.ua, ORCID 0000-0003-3374-0091

CHARITY IN THE PROCESS OF FORMING THE HUMANIST AXIOSPHERE OF CIVIL SOCIETY

Purpose. The research characterizes the charity as part of civil society, which develops based on humanism in modern society. **Methodology** of the article is based on the complex direction of research in the dialectical interaction of the triad of a single, a special and a general that allowed to consider certain phenomena in development and interconnection, unity and contradiction, in particular, in the study and analysis of individual concepts. The author used the method of abstraction and induction with the purpose of imaginary departure from the nonessential properties and connections characterizing individual concepts, with simultaneous isolation of their most important features. **Originality.** The author for the first time in this work has designated the interrelation between methodological approaches and diverse practical versions of the development of charity and the opportunities of civil society based on the humanistic principle. The paper presents the developed and ready for use hierarchical pyramid of charity, the criteria for placing elements of which is the creation of the most favorable conditions for the practical development of human in general and his humanistic qualities in particular, which is directly correlated with the Maslow pyramid of needs. The author has introduced and explained the notion of «active charity», as an activity that comprehensively solves social problems. **Conclusions.** Charity, as an institutional and resource component of civic activity, acts as one of the practical ways of building a society on the humanity principles. However, not all forms of charity are equally effective. Representatives of active charity, the highest level of the hierarchical structure of charity, are financially stable, conscious individuals who directly act as practitioners of humanism and become most effective.

Keywords: charity; civil society; humanism; eupraskophy; hierarchical pyramid of charity; active charity.

REFERENCES

1. Andriienko, O. V. (2013). *Svitohliadni vymiry demokratychnoho sotsiumu*. Donetsk: DonNU. (In Ukrainian)
2. Bakalchuk, V. (2009). *Mekhanizm derzhavnogo stymuliuvannia blahodiinoi diialnosti u sferi kultury: Portal «NISD»*. Retrived from: <http://www.niss.gov.ua/Monitor/june2009/5.htm/>. Accessed March 31, 2017. (In Ukrainian)
3. Bazaluk, O. (2017). The Problem of War and Peace: a Historical and Philosophical Analysis. *Philosophy and Cosmology*, 18, 85-103. (In English)
4. Borzenko, I. M., Kuvarkin, V. A., & Kudishina, A. A. (2002). *Osnovy sovremennogo gumanizma: uchebnoe posobie dlya studentov*. Moscow: RGO. Retrived from <http://rudocs.exdat.com/docs/index-331532.html>. Accessed March 31, 2017. (In Russian)
5. Burkkhardt, Ya. (1996). *Kultura Italii v epokhu Vozrozhdeniya: Opyt issledovaniya*. Moscow: Intrada. (In Russian)
6. Krasin, Yu. A. (2015). Novyy gumanizm: metaideologiya innovatsionnoy modernizatsii sotsiuma. *Mirovoy sotsialno-politicheskiy protsess i ideologiya gumanizma XXI veka* (pp. 77-104). Moscow: Izdatelstvo Rusayns. (In Russian)
7. Novikov, B. V. (2008). Gumanizm, dukhovnost, v sovremenom informatsionnom obshchestve / B. V. Novikov. *Narodna osvita: elektronne fakhove vidannya*. 1(4). Retrived from https://narodnaosvita.kiev.ua/Narodna_osvita/vupysku/4/statti/1novikov.htm. Accessed March 31, 2017. (In Ukrainian)
8. Hovnannisyan, H. (2016). Idea and Models of Civil Society: Development Tendencies, Arguments Pro and Con. *ResearchGate*. Retrived from https://www.researchgate.net/publication/314866578_Idea_and_Models_of_Civil_Society_Development_Tendencies_Arguments_Pro_and_Con. Accessed March 31, 2017. (In English)
9. Kurtz, P. (1997). *The courage to become: the virtues of humanism*. Westport, Conn.: Praeger. (In English)
10. Lamont, C. (1961). *The philosophy of humanism*. London. (In English)
11. Smith, W. A. (2000). *Who's who in hell: A handbook a. international directory for humanists, freethinkers, naturalists, rationalists a. non-theists*. New York. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філ. н., проф. О. В. Корабльовою (Україна)

Надійшла до редколегії: 10.12.2016

Прийнята до друку: 5.10.2017

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

УДК 101(73)

В. М. ПЕТРУШОВ^{1*}, І. В. ТОЛСТОВ^{2*}^{1*}Український державний університет залізничного транспорту (Харків), ел. пошта vnpetrushov@yandex.ua, ORCID: 0000-0003-3279-2180^{2*}Український державний університет залізничного транспорту (Харків), ел. пошта Tollivan12@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5511-1670**СОЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В АМЕРИКАНСЬКОМУ КРИТИЧНОМУ РЕАЛІЗМІ (ДЖОРДЖ САНТАЯНА)**

Мета. Стаття передбачає аналіз соціально-антропологічних ідей Джорджа Сантаяни, які представлені у його працях «Життя розуму або стадії людського прогресу» та «Панування і влада. Роздуми про свободу, суспільство та уряд». Це дозволить по-новому осягнути проблему пошуку сучасною людиною ціннісних основ власного існування, шляхів пізнання себе з метою подальшого самоздійснення та розвитку прихованих потенціалів. **Методологія.** Методологічною основою дослідження є плюралістична стратегія, яка поєднує історико-філософський аналіз та соціально-антропологічний підхід. **Наукова новизна.** Ідеї Сантаяни про людину та суспільство можуть здатися утопічними в контексті реалій сучасного життя, в той же час актуальною залишається його думка про те, що життєве завдання людини полягає в тому, щоб жити так, як дозволяють призначені долею обставини. Прийняття своєї долі веде не до бездіяльності та самозречення, а до самопізнання та дії, до самовираження в науці, поезії, релігії та мистецтві, до реалізації свого справжнього призначення – творця культури. Також актуальною є думка Сантаяни про головну роль США у встановленні раціонального справедливого світопорядку. **Висновки.** Шлях до самореалізації людини лежить через самопізнання в сократівському сенсі слова та наукове пізнання навколишнього світу. Мета наукового пізнання не в тому, щоб розум керував життям, а в тому, щоб він допоміг досягти шляхом компромісу певної гармонії між суперечливими бажаннями, пристрастями та амбіціями людини та життєвими «імпульсами» різних людей або країн. Розум може допомогти упорядкувати життя, організувати його хоча б частково раціонально, щоб воно стало стабільнішим та безпечним, без чого неможливі щастя та свобода – головні бажання кожної людини.

Ключові слова: людина; розум; дух; свобода; щастя; сім'я; суспільство.

Актуальність

Джордж Сантаяна (1863-1952) – класик американської філософії ХХ століття. Значимість Сантаяни конкурує зі значимістю Джона Дьюї, Вільяма Джеймса та Чарльза Сандерса Пірса. Якщо не брати до уваги філософію, то літературні твори Сантаяни можна порівняти тільки з літературною діяльністю Емерсона. Як громадський діяч Сантаяна з'являвся на обкладинці журналу «Time» (3 лютого 1936 г.), а його автобіографія «Persons and Places» – «Вигляд і положення» (1944), єдиний роман «The Last Puritan» – «Останній пуританин» (1936), який був номінований на Пулітцерівську премію, протягом декількох місяців були вибором клубу «Книга місяця» та були бестселерами в Сполучених Штатах.

Автобіографію Сантаяни «Вигляд і положення» можна порівняти з деякими образами

автобіографіями представників найвищого класу, наприклад, з такими як «Освіта Генрі Адамса» Г. Адамса та «Спогади про минуле» М. Пруста. Дуже цікавим фактом є те, що Сантаяна досяг подібних висот в американській думці, не будучи американським громадянином. Він з гордістю зберігав протягом всього свого життя іспанське громадянство хоча жив в США з 1872 р. до 1912 р. Проте, за його власним визнанням, весь корпус його філософських та літературних творів повинен вважатися американським. Якщо використовувати сучасну класифікацію, то Сантаяна – перший та найбільш видатний іспано-американський філософ, представник критичного реалізму.

У Сантаяни не було філософської школи, він практично не мав учнів. Але вплив його ідей на подальший розвиток американської та європейської філософії дуже значний. Про нього написані десятки книг, йому відведені

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

окремі томи в серіях критичних видань, присвячених найвидатнішим мислителям минулого та сучасності. Інтерес до філософії Сантаяни не згасає і сьогодні. Так в США в 1980 році в Індіанapolisі було засновано міжнародне товариство Джорджа Сантаяни, яке проводить під егідою Американської філософської асоціації щорічні конференції, присвячені творчій спадщині філософа, готує до друку та перевідає його численні твори. А з 1983 року виходить в світ щорічний бюлетень цього товариства «Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society» [5].

Ми вважаємо, що в багатогранній філософській спадщині філософа доцільно виділити та піддати ретельній рефлексії його соціально-антропологічні ідеї.

Мета

Метою статті є аналіз соціально-антропологічних ідей Джорджа Сантаяни, які представлені у його працях «Життя розуму або стадії людського прогресу» та «Панування і влада. Роздуми про свободу, суспільство та уряд». Це дозволить по-новому осягнути проблему пошуку сучасною людиною ціннісних основ власного існування, шляхів пізнання себе з метою подальшого самоздійснення та розвитку прихованих потенціалів.

Виклад основного матеріалу

У 1905-1906 роках була опублікована п'ятитомна праця Джорджа Сантаяни «The Life of Reason: Or, The Phases of Human Progress» – «Життя розуму або стадії людського прогресу», завдяки якій він став головною фігурою в американській філософії ХХ століття. У цій роботі Сантаяна простежив «життя розуму» з моменту появи індивідуальної свідомості до її об'єктивності у феноменах суспільного життя, соціальних інститутах, а також в релігії, мистецтві та науці. У другому томі «Розум у суспільстві» [9], головною темою якого є людина, сім'я, суспільство, економіка та влада, розкривається сутність соціально-антропологічних ідей філософа.

Філософ починає розгляд суспільства з моменту його зародження і показує, яким чином соціальна організація з'явилася з надр органічної природи, як людство пройшло довгий шлях до цивілізації від примітивних спільнот до

складних соціальних утворень, і яку роль зіграв розум в процесі створення та розвитку культури.

У якості відправної точки для реконструкції історії цивілізації Сантаяна вибирає феномен статевої любові. На прикладі трансформації почуття любові з простого, можливо, найсильнішого природного інстинкту в інтелегібельну любов до ідеалу він показує, як інстинкти та вимоги природи, зберігаючись і не втрачаючи своєї споконвічної значимості, приборкуються розумом. Тваринний інстинкт розмноження, статевої потяг та відтворення потомства – найважливіші природні імпульси та найпростіша форма любові.

У своєму природному стані суспільство забезпечує умови для здійснення «тваринної любові» – відтворення потомства через інститут сім'ї. Виникнувши через необхідність народжувати і виховувати дітей, які протягом тривалого часу потребують батьківської опіки, сім'я зажадала спільного проживання, ведення господарства та спільної власності. Поступово, в силу необхідності, виникли виробництво, торгівля, збройні сили та державне управління.

Дана реконструкція походження сім'ї, власності та держави не оригінальна, але досконала за формою художнього викладу. Набагато більш глибокий та предметний аналіз цього питання представлений в роботі Ф. Енгельса 1884 року «Походження сім'ї, приватної власності та держави в зв'язку з дослідженнями Льюїса Г. Моргана». Подібні концепції висувалися з середини ХІХ століття етнографами, істориками, соціологами, такими як Л.Г. Морган, Е. Тейлор, Дж. Фрезер, які шукали загальні закономірності розвитку культури і суспільства, відстоювали ідеї прогресу та закономірності в історії.

Свідчень знайомства Сантаяни з роботою Ф. Енгельса, не знайдено. Зате відомо його захоплення соціально-дарвіністськими ідеями Г. Спенсера, який в 1852 році, за сім років до публікації «Походження видів» Ч. Дарвіна, написав статтю «The Development Hypothesis» – «Гіпотеза розвитку», в якій виклав ідею еволюції. Спенсер визнавав природний відбір в якості одного з факторів еволюції та сформулював принцип «виживання найбільш пристосованих». Виходячи з позитивістського принципу пізнаваності тільки явищ, у своїй пізній праці

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

«Descriptive Sociology» – «Описова соціологія» він інтерпретував історичні факти та описував етапи еволюції.

Власне той самий метод вибрав і Сантаяна. Як і Спенсер, він вважав основною рушійною силою біологічної та соціальної еволюції боротьбу за виживання, в якій перемагають найбільш пристосовані види тварин та людські спільноти. Процес виникнення влади в житті громади він порівнював з природним домінуванням в зграї тварин найсильніших і розумних особин, які виконують функції ватажків та захисників. Сильні і відважні первісні люди ставали воїнами-захисниками, потім вождями племен та правителями народів.

Спенсер проводив аналогію між суспільством та біологічним організмом. Суспільство як і організм розвивається від найпростішого до сучасного багаточарового завдяки вдосконаленню процесу розподілу праці, який з'являється завдяки сім'ї. Традиційна патріархальна сім'я для Сантаяни була «одним із шедеврів природи» та зразком ідеального державного устрою. Природний розподіл праці та обов'язки в родині не передбачають рівноправності. Але, незважаючи на це, в хорошій сім'ї всі щасливі. Так само і в ідеальній державі немає рівності між соціальними верствами та класами, але є громадська гармонія.

Як і в сім'ї у суспільстві виникають відносини, які слугують прототипом громадянських. Так, на думку Сантаяни, і в природному первісному суспільстві дозрівають передумови для формування ліберального суспільства. Ступінь досконалості ліберального суспільства вимірюється повнотою дружніх відносин. Дружба зароджується, як правило, в дитинстві з товариських відносин та спільних занять. Потяг один до одного живить дружбу, але її сутність – духовна спільність. Дружба не переслідує безпосередньої матеріальної вигоди; друзі поділяють спільні ідеали. Суспільство стає вільним тоді, коли в ньому починають домінувати відносини, вільні від матеріальної залежності та примусу. Ця думка проходить червоною ниткою крізь всю соціально-філософську тематику Сантаяни. У ній міститься ідеал людини та суспільства, вільного від духу меркантильності, прагнення наживи та маніакального переслідування вигоди.

Реаліст Сантаяна справедливо вважав, що ніякий досягнутий у суспільстві компроміс не зробить його ідеальним, оскільки ідеал це тільки символ, ідея, мрія. Навіть якщо більшість людей в суспільстві буде розділяти спільні ідеали або прагнути до одних і тих самих ідеальних об'єктів, саме суспільство від цього не стане ідеальним. Але в ліберальному суспільстві можливе ідеальне співтовариство ідей: «Релігія, мистецтво і наука - ось ті головні царини, в яких виявлено ідеальне товариство. Наука допомагає активно адаптуватися та пристосовуватися до навколишнього середовища, а релігія – морально компенсувати невдачі та провали, нездійснені очікування та мрії. Мистецтво створює твори, які слугують прикрасою та цінні самі по собі. Воно естетично облагороджує і інші предмети, які мають практичне призначення. Взяті всі разом, релігія, мистецтво і наука спроможні облаштувати життя так, щоб людина відчувала себе щасливою» [8, р. 143].

Таким чином, через духовне самовираження в поезії, релігії та мистецтві людина реалізує своє вище призначення творця культури.

У своєму останньому масштабному творі «Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government» – «Панування і влада. Роздуми про свободу, суспільство та уряд» (1951) Сантаяна переосмислив кризь призму двох минулих світових воєн все те, про що писав майже півстоліття тому в «Житті розуму». У цьому творі філософ простежує шляхи і можливості самореалізації людини, здійснення її волі в трьох різних вимірах буття: природному, громадянському та політичному.

Історичний розвиток людства Сантаяна розглядає як зміну трьох «порядків»: «породжуючого» (generative), «войовничого» (militant) та «раціонального» (rational) [7, р. 26]. Породжуючий порядок призвів до появи сім'ї та перших примітивних спільнот. Після чого почали формуватися звичаї, традиції, види діяльності, суспільно-економічні уклади та феномени духовної культури – мистецтво і релігія. З формуванням перших держав людство освоює новий вид діяльності – політику і стикається з новим войовничим (militant) порядком, тобто з систематичним застосуванням насильства (з боку держави) для підтримки миру, спокою та економічного процвітання. Для того, щоб лю-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

дина була щасливою необхідне здійснення раціонального (rational) порядку.

Критерієм раціональності у Сантаяни виступає не рівень розвитку науки та виробництва, не досконалість державного устрою, а розвиненість духовної культури. Бо в культурі віддзеркалюється самосвідомість епохи, самосвідомість людей, які її створюють. У мистецтві, в поезії, в релігійній міфології, як в дзеркалі, відбиваються всі вдалі і невдалі спроби досягти гармонії, спроби примирити людину з її долею. Розум безсилий змінити космічний порядок або зупинити невблаганний руйнівний вплив ворожих сил на долю людини. Але розум здатний погоджувати наші бажання з нашими можливостями, наші цілі з ходом подій в світі. Якщо гармонія виявляється недосяжною в зовнішньому світі, то розум в змозі встановити її в нашій душі. Гармонія виявляється ідеальною, а мета розуму моральною. Потреба в гармонії – це моральна вимога тотального блага. Для кожного індивіда або суспільства благо є те, що сприяє його матеріальному процвітання та задоволенню духовних потреб. Те, що благо для одного, може виявитися злом для іншого. І розум кожен раз формує ті ідеали і обирає ті способи гармонізації відносин, які найбільшою мірою відповідають вимогам життєвих імпульсів індивіда та суспільства.

Для здійснення раціонального порядку потрібно виконати чотири умови. Перша умова – утвердження державної власності на засоби виробництва, яка дозволить покласти край хибній практиці присвоєння власниками підприємств додаткової вартості або, як її називає Сантаяна, «незаконного податку», яким обкладають найманих працівників. Тоді у працівників з'явиться можливість для самореалізації; на зміну «тиранії підневільної праці» прийде вільна праця, за допомогою якої людина зможе здійснити свою справжню, життєву свободу (vital liberty). Суспільство повинно забезпечити людям почуття соціальної, економічної та фізичної захищеності, тому що «... без почуття безпеки та відчуття життєвої свободи, яке приходиться з цим почуттям, життя не коштувало б того, щоб його прожити» [7, р. 91].

Звертаючись до своєї улюбленої теми самопізнання, філософ нагадує, що здійснення життєвої свободи вимагає від людини серйозного зусилля, спочатку інтелектуального, щоб

пізнати себе і своє оточення, потім вольового, щоб діяти раціонально на основі отриманих знань, як влучно зауважує на це український дослідник О. Базалук [1, р. 14]. Для багатьох людей випробування свободою обертається новим поневолюванням, бо вони не знають, що з нею робити.

Сантаяна показує, що відчуття ефемерної, порожньої (vacant), безглуздої свободи змінюється переживанням її життєвої значущості тільки тоді, коли людина знаходить своє місце в світі, приходиться до згоди з власною природою та обставинами життя. Тому людині, яка прагне реалізувати свою життєву свободу, потрібно уникати панування сил, які її пригнічують (dominations), і вміло використовувати ті сили (powers), які сприяють її цілям та допомагають реалізувати її можливості. У цьому випадку людина зможе досягти раціонального блага, тобто, блага, яке б відповідало її об'єктивним потребам, умовам життя та можливостям.

Другою умовою є відмова від виборного уряду. Керувати повинні державні службовці, яких обирають на основі виявлених ними особистих якостей та достоїнств. Такий уряд «буде приймати рішення за людською шкалою, з любов'ю відноситися до краси індивідуального. Якщо б його накази під тиском необхідності були жорстокими, то ця жорстокість була б раціональною... В такому випадку, тримаючи істину за руку, влада могла стати м'якою та навіть праведною» [10, р. 114-115].

«Раціональне управління – це мистецтво, яке потребує найширших знань і цілковитої неупередженості, - вважає Сантаяна - воно повинно бути постійним та традиційним, при цьому відкритим до безперервного пристосування до природних змін в звичаях, пристрастях та прагненнях людей» [7, р. 382] Таким чином, буде відтворена патерналістська модель управління суспільством, коли мудрий правитель управляє своїми підданими подібно до того, як суворий, але люблячий батько керує своєю великою родиною.

Для того, щоб уникнути автократії в умовах недемократичного правління, на думку Сантаяни, необхідно позбавитися державної ідеології. Питання моралі, релігії та мистецтва повинні залишатися поза національною юрисдикцією. Це третя умова раціонального порядку в сус-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

пільстві, який він намагається обґрунтувати шляхом його виведення зі свого натуралістичного світогляду, головним принцип якого є «життя згідно з природою». Для цієї мети мислитель використовує інший важливий постулат своєї філософії про відносність добра та зла.

Завданням тих, хто управляє суспільством, полягає не в тому, щоб давати моральні оцінки, утверджувати верховенство одних класів та інтересів над іншими, а в тому, щоб створювати умови, які сприяють досягненню справжнього блага для всіх членів суспільства. Для здійснення таких умов правителям та всім іншим людям потрібно зрозуміти свої справжні потреби і, відповідно до них, організувати своє приватне та суспільне життя. Тут Сантаяна звертається до четвертої умови – до своєї етичної максими, запозиченої у Сократа, «пізнай самого себе».

Пізнання відкриває людині банальну істину про свободу, як про пізнану необхідність, про стабільність та сталість, як умови здійснення життєвої свободи. На думку Сантаяни, при досягненні такого розуміння людина перестає сприймати примус природних та соціальних сил як зло, а приймає їх як природне, справжнє благо. Тоді ці сили допомагають задовольнити людині справжні, а не уявні потреби. «Знаходження в гармонії з необхідністю дає нам відчуття свободи, яка є єдиною свободою, яку ми маємо» [7, р. 67].

З огляду на спільність основних, базових потреб усіх людей і загальні завдання, які повинні вирішувати всі раціонально влаштовані уряди країн світу, Сантаяна робить висновок про доцільність установи всесвітнього уряду. При цьому він відразу застерігає, що його ідеал не Ліга Націй і не Організація Об'єднаних Націй, де право накладати вето на рішення Ради безпеки перетворює ці організації в безсилу структуру. Всесвітній уряд має з'явитися на ґрунті одного з раціонально організованих національних урядів. Завданням цього уряду має бути створення умов для реалізації життєвої свободи людей, для розкриття їхнього творчого потенціалу. Це п'ята умова формування раціонального світопорядку. Кандидатами на роль майбутнього гегемона людства Сантаяна розглядає дві країни: Радянський Союз та Сполучені Штати.

Багатонаціональний устрій Радянського Союзу, де різні народи та народності зрівняні у правах, розвивають свою національну культуру, може слугувати прототипом об'єднання народів світу під владою всесвітнього уряду. Диктатура пролетаріату, на думку Сантаяни, виражає не стільки абстрактну владу робітників, скільки символізує єдність усіх людей за фактом спільності їхніх основних потреб. І навіть комуністична ідеологія, заснована на історичному матеріалізмі, імпонує Сантаяні, оскільки вона визнає пріоритет матеріального базису суспільства: «Раціональна влада ... може діставатися урядам, тільки якщо вони представляють неминучу владу речей, тобто матеріальних умов вільного життя та вільної діяльності» [7, р. 457].

Однак, Радянський Союз не зможе об'єднати під своєю владою всі народи світу, оскільки рушійною силою, яка розповсюджує диктатуру пролетаріату, є революційна змова, а не економічна інтеграція. Більш того, комуністична диктатура вторгається в сферу ідеології і «узурпує моральне та інтелектуальне панування в усіх людських співтовариствах» [7, р. 457].

На відміну від Радянського Союзу, Сполучені Штати, на думку Сантаяни, більше підходять на роль світового лідера в силу наступних обставин. По-перше, інтереси Америки та всіх інших країн збігаються в питанні розвитку вільної торгівлі. По-друге, для забезпечення динамічного розвитку своєї економіки американські менеджери поширюють свої високоефективні раціональні методи управління виробництвом та торгівлею в інші країни, тим самим створюючи умови для економічної інтеграції. По-третє, американці можуть поширити по світу свою систему освіти і, крім експорту товарів, будуть «експортувати» свої цінності та спосіб життя.

Цим припущенням Сантаяна виправдовує «моральне» право американців на ідеологічну експансію, оскільки американці «хороші, їхня ментальність усталена та глибока, вони винахідливі і віддані справі поліпшення інструментів і методів матеріальної економіки; і саме в цій сфері вони покликані діяти в інтересах благополуччя всього людства» [7, р. 458]. Але Сантаяна застерігає, що швидке розповсюдження американського способу мислення та

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

стилю життя можуть визвати негативну реакцію з боку інших країн.

Наукова новизна

Проведений соціально-антропологічний аналіз показав, що ідеї Сантаяни про людину та суспільство можуть здатися утопічними в контексті реалій сучасного життя, в той же час актуальною залишається його думка про те, що життєве завдання людини полягає в тому, щоб жити так, як дозволяють призначені долею обставини. Прийняття своєї долі веде не до бездіяльності та самозречення, а до самопізнання та дії, до самовираження в науці, поезії, релігії та мистецтві, до реалізації свого справжнього призначення – творця культури. Також актуальною є думка Сантаяни про головну роль США у встановленні раціонального справедливого світопорядку.

Висновки

Сьогодні, через шістьдесят шість років після виходу в світ «Панування і влади», багато соціально-філософських ідей її автора не втратили своєї актуальності для сучасних мислителів. Але слід визнати, що їх неможливо розглядати в якості суворой соціально-

політичної теорії або практичного керівництва для проведення реформ в управлінні та владі.

Однак несправедливо вимагати від мудреця наукових істин. Думки, висловлені Сантаяною в «Пануванні і владі», цінні саме як «роздуми», і саме такий підзаголовок цього твору. Сантаяна обґрунтовано стверджує, що діючі сили природи і суспільства – матеріальні. В основі будь-яких ідей, які приводять до руху суспільство, лежать фундаментальні потреби людей в їжі та безпеці. Тому всі свої дії людина та суспільство повинні направляти на досягнення своїх справжніх, а не уявних потреб, враховуючи при цьому свої можливості та обставини життя.

Отже, шлях до самореалізації людини лежить через самопізнання в сократівському сенсі слова та наукове пізнання навколишнього світу. Мета наукового пізнання не в тому, щоб розум керував життям, а в тому, щоб він допоміг досягти шляхом компромісу певної гармонії між суперечливими бажаннями, пристрастями та амбіціями людини та життєвими «імпульсами» різних людей або країн. Розум може допомогти упорядкувати життя, організувати його хоча б частково раціонально, щоб воно стало стабільнішим та безпечним, без чого неможливі щастя та свобода – головні бажання кожної людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Bazaluk, O. The Strategies of Systematization of the Theories of Education. The Main Meaning and Features of the Theories of Education of Plato's and Isocrates' Line / O. Bazaluk // *Future Human Image*. – 2017. – Vol. 7. – P. 11–27.
2. Brodrick, M. The ethics of detachment in Santayana's philosophy / M. Brodrick, Miami University, USA. Houndmills, Basingstoke, Hampshire. – New York : Palgrave Macmillan, 2015. – 174 p.
3. George Santayana at 150 : international interpretations / edited by M. C. Flamm, J. A. Rea, and G. Patella. – Lanham, MD : Lexington Books, 2014. – 280 p.
4. Grossman, M. Art and morality: essays in the spirit of George Santayana / M. Grossman ; edited by M. A. Coleman. – New York : Fordham University Press, 2014. – 315 p.
5. Moreno, D. Santayana the philosopher : philosophy as a form of life / D. Moreno ; translated by Ch. Padrón. – Lanham, Maryland : Bucknell University Press, 2015. – 195 p.
6. Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society / edited by A. Kerr-Lawson and H. J. Saatkamp. – Jr. Indianapolis : Indiana University Purdue University Indianapolis. Published annually.
7. Santayana, G. Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government / G. Santayana. – New Brunswick, New Jersey .: Scribner's, 1995. – 481 p.
8. Santayana, G. The Philosophy of Santayana: Selections from All the Works of George Santayana / G. Santayana ; edited by I. Edman. – New York : Charles Scribner's Sons, 1936. – 587 p.
9. Santayana, G. The birth of reason & other essays / G. Santayana ; edited by D. Cory. – New York : Columbia University Press, 1995. – 186 p.
10. Santayana, G. The life of reason, or, The phases of human progress Book 2, Reason in society / G. Santayana ; co-edited by M. S. Woceck and M A. Coleman ; with an introduction by J. Gouinlock. – Cambridge, Mass. : MIT Press, 2013. – 249 p.
11. Yalcin, M. O. Naturalism's philosophy of the sacred: Justus Buchler, Karl Jaspers, and George Santayana / M. O. Yalcin. – Lanham, Maryland : Lexington Books, 2013. – 137 p.

В. Н. ПЕТРУШОВ^{1*}, И. В. ТОЛСТОВ^{2*}^{1*}Украинский государственный университет железнодорожного транспорта (Харьков), эл. почта vnpetrushov@yandex.ua, ORCID: 0000-0003-3279-2180^{2*} Украинский государственный университет железнодорожного транспорта (Харьков), эл. почта Tollivan12@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5511-1670

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В АМЕРИКАНСКОМ КРИТИЧЕСКОМ РЕАЛИЗМЕ (ДЖОРДЖ САНТАЯНА)

Цель. Статья предполагает анализ социально-антропологических идей Джорджа Сантаяны, которые представлены в его работах «Жизнь разума или стадии человеческого прогресса» и «Господство и власть. Размышления о свободе, обществе и правительстве». Это позволит по-новому понять проблему поиска современным человеком ценностных основ своего существования, путей познания себя с целью дальнейшей самореализации и развития скрытых потенциалов. **Методология.** Методологической основой исследования является плюралистическая стратегия, которая объединяет историко-философский анализ и социально-антропологический подход. **Научная новизна.** Идеи Сантаяны о человеке и обществе могут показаться утопическими в контексте реалий современной жизни, в то же время актуальной остается его мысль о том, что жизненная задача человека состоит в том, чтобы жить так, как позволяют предначертанные судьбой обстоятельства. Принятие своей судьбы ведет не к бездействию и самоотречению, а к самопознанию и действию, к самовыражению в науке, поэзии, религии и искусстве, к реализации своего истинного предназначения – создателя культуры. Также актуальна мысль Сантаяны о главной роли США в установлении рационального справедливого миропорядка. **Выводы.** Путь к самореализации человека лежит через самопознание в сократовском смысле слова и научное познание окружающего мира. Цель научного познания не в том, чтобы разум руководил жизнью, а в том, чтобы он помог достичь путем компромисса определенной гармонии между противоречивыми желаниями, страстями и амбициями человека и жизненными «импульсами» разных людей или стран. Разум может помочь упорядочить жизнь, организовать его хотя бы частично рационально, чтобы она стала более стабильной и безопасной, без чего невозможны счастье и свобода – главные желания каждого человека.

Ключевые слова: человек; разум; дух; свобода; счастье; семья; общество.

V. M. PETRUSHOV^{1*}, I. V. TOLSTOV^{1*}^{1*} Ukrainian State University of Railway Transport (Kharkiv), e-mail vnpetrushov@yandex.ua, ORCID: 0000-0003-3279-2180^{2*} Ukrainian State University of Railway Transport (Kharkiv), e-mail Tollivan12@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5511-1670

THE SOCIO-ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THE AMERICAN CRITICAL REALISM (GEORGE SANTAYANA)

Purpose. The purpose of the article is to analyze George Santayana's socio-anthropological ideas, which are presented in his works *The Life of Reason: or The Phases of Human Progress* and *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*. Realization of the purpose will provide fresh insight into the problem of finding the value basis of modern human existence, ways of improving self-knowledge with the aim of further self-realization and development of the latent potential. **Methodology.** The methodological basis of the investigation is a pluralistic strategy that combines historical-philosophical analysis and the socio-anthropological approach. **Originality.** Santayana's ideas about the human and society may seem utopian in the context of the realities of modern life. On the other hand, his concept that the vital mission of humans is to live the way they were destined to remains topical. Acceptance of one's fate leads not to inaction and self-denial but to self-knowledge and action, to self-expression in science, poetry, religion and art, to realization of one's true mission, which is of a culture creator. His idea about the primary role of the USA in establishing a rational and fair world order is also topical. **Conclusions.** The way to self-realization of the human being is through the self-knowledge in the Socratic sense and the scientific knowledge of the world around. The objective of the scientific cognition does not imply that reason should guide life, but that it may help to achieve a certain harmony between the conflicting desires, passions and ambitions of the

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

human being, and the vital «impulses» of different people or countries by means of a compromise. Reason may help to rationalize life, at least partially, so that it could become more stable and safe to ensure happiness and freedom, which are the greatest desires of every human being.

Keywords: human being; reason; spirit; freedom; happiness; family; society.

REFERENCES

1. Bazaluk, O. (2017). The Strategies of Systematization of the Theories of Education. *The Main Meaning and Features of the Theories of Education of Plato's and Isocrates' Lines. Future Human Image, 7*, 11–27. (In English)
2. Brodrick, M. (2015) *The ethics of detachment in Santayana's philosophy*. New York: Palgrave Macmillan. (In English)
3. Flamm, M. C., Rea, J. A., & Patella, G. (Eds.). (2014). *George Santayana at 150: international interpretations*. Lanham, MD: Lexington Books. (In English)
4. Grossman, M., & Coleman, M. A. (Ed.). (2014). *Art and morality: essays in the spirit of George Santayana*. New York: Fordham University Press. (In English)
5. Moreno, D. (2015). *Santayana the philosopher: philosophy as a form of life*. Lanham, Maryland: Bucknell University Press. (In English)
6. Kerr-Lawson, A., & Saatkamp, H. J. (undated). *Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society*. Indianapolis: Indiana University Purdue University Indianapolis. Published annually. (In English)
7. Santayana, G. (1995). *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*. New Brunswick, New Jersey: Scribner's. (In English)
8. Santayana, G., & Edman, I. (Ed.), (1936). *The Philosophy of Santayana: Selections from All the Works of George Santayana*. New York: Charles Scribner's Sons. (In English)
9. Santayana, G., & Cory, D. (Ed.), (1995). *The birth of reason & other essays*. New York: Columbia University Press. (In English)
10. Santayana, G., & Wokeck, M. S., Coleman, M. A. (Eds.), (2013). *The life of reason, or, The phases of human progress Book 2, Reason in society*. Cambridge, Mass.: MIT Press. (In English)
11. Yalcin, M. O. (2013). *Naturalism's philosophy of the sacred: Justus Buchler, Karl Jaspers, and George Santayana*. Lanham, Maryland: Lexington Books. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. Л.Кац (Ізраїль)

Надійшла до редколегії: 08.11.2016

Прийнята до друку: 30.09.2017

UDC 141.7:355.01:351.766.1(4)

O. O. BAZALUK^{1*}, D. B. SVYRYDENKO^{2*}^{1*}Pereyaslav-Khmelnytsky Hryhoriy Skovoroda State Pedagogical University (Pereyaslav-Khmelnytsky), e-mail bazaluk@ukr.net, ORCID: 0000-0002-1623-419X;^{2*}National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv) e-mail denis_sviridenko@ukr.net, ORCID: 0000-0001-6126-1747**PHILOSOPHY OF WAR AND PEACE: IN SEARCH OF NEW EUROPEAN SECURITY STRATEGY**

Introduction. The contemporary European social and cultural landscape feels the pressure of security challenges. It is true, that Europe has a strategy of overcoming the possible challenges, but it has sense to review ones strategy abilities to be effective at the face of new manifestations of aggression. **Methodology.** The authors use heuristic philosophical methodology which can make mentioned strategy more holistic having clear vision of the essence of war and peace phenomena. The research is going to perform precious conceptualization of the strategy contours initiated at the previous publications of O. Bazaluk. **Originality.** Authors defined the series “fatal” mistakes of the European Security Strategy and formulated the list of objectives of the revised security strategy. **Conclusions.** Five key objectives of perspective European Security Strategy were formulated. The first objective should include the complex measures for the identification, registration and organization of the system of preventive work with mentalities, in which the pathologies in the structure and function of the neural ensembles of subconsciousness and consciousness are clearly expressed that refract the active principle (as natural force) in aggressive manifestations. The second one should include the complex measures ensuring control over the direction of the physicochemical, predisposing, provoking and supporting factors of the external environment that have a direct impact on the manifestations of a mental space in ontogeny. The third objective should include the complex measures of prediction and solution of international (interstate) conflicts. The fourth objective of the security strategy should be aimed at eliminating the cause of war. The fifth objective should provide the complex measures involving the peaceful extension of comfortable conditions for the full realization of its internal creative potentials by a mental space.

Keywords: European Security Strategy; philosophy of war; philosophy of peace; USSR collapse; Russian aggression; international relations.

Introduction

The contemporary European social and cultural landscape feels the pressure of security challenges. There is need to find an answer on the question: does European Security Strategy takes into account the essential nature of war and peace social phenomena and fits the contemporary challenges?

The European Security Strategy was adopted in December 2003 and became a new stage in the development of the foreign and security policies of the European Union. As follows from the text adopted by the European Parliament, the fundamental idea of the European Strategy is a secure Europe in a better world [1]. In 2003, the authors of the European Security Strategy prescribed: “Large-scale aggression against any member state is now improbable” [1]. In the strategy, the following top threats to European security were identified as: Terrorism, proliferation of weapons of mass destruction, regional conflicts, state failure, and organized crime. Based on the identified threats, the authors have

prescribed the following strategic objectives [1]:

- Addressing the threats (terrorism, proliferation, regional conflicts, etc.).
- Building security in our neighbourhood (Balkans, Mediterranean, Southern Caucasus, Middle East).
- An international order based on effective multilateralism (international law, key institutions, regional organizations, rule-based international order).

Five years later, in December 2008, Javier Solana introduced the prepared report on the implementation of the European security strategy, together with the European Commission, to the European Council: “Providing Security in a Changing World.” In the report, the authors have tried to clarify the main threats to European security, because the events clearly were not following the scenario of the European Security Strategy of 2003. It became apparent that the European Security Strategy was not able to predict the actual course of events. In 2008, the main threats to the security of Europe were considered as: Proliferation of weapons of mass de-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

struction, terrorism and organized crime, cyber security, energy security, and climate change [19].

Based on the adjusted list of the global challenges and top threats, the following ways to reach stability in Europe and beyond were recommended [19]:

- Enlargement of the European Union: Turkey, the Western Balkans.
- European Neighbourhood Policy (ENP): Ukraine, Georgia, Mediterranean, Middle East.
- Security and development nexus.
- Piracy.
- Combat illicit accumulation and trafficking of SALW and their ammunition, cluster munitions, and landmines.

A lot of researches underlined, the in the European Security Strategy of 2008 as a high-level document, there were too many miscalculations. The main ones are the following: 1) the enlargement of the European Union by the limitrophe states; 2) the failures concerning the development and behavior of the Russian Federation in the international arena; 3) the assumption of the war in Ukraine; 4) the attitudes towards refugees. All the events were predicted neither in the edition of 2003 nor of 2008 by the European Security Strategy, although, as we shall see below, they were obvious and easily calculated [5, p. 22].

From 2015, the question raised by the social practice was formulated in a following way: “Is current strategy still effective in 2017?”. At our article authors also raises the following question: “Does strategy takes into account the nature of war and peace social phenomena?”. It looks productive to use the approaches of social and political philosophy trying to find the contours of new strategy of European security.

The **research objective** is to define new approaches which could make European security strategy adequate to contemporary geopolitical challenges. This aim can be achieved using heuristic philosophical methodology which can make mentioned strategy more holistic having clear vision of the essence of war and peace phenomena. The research is going to perform precious conceptualization of the strategy contours initiated at the previous publications [4; 5].

Statement of basic material

First of all, at the article authors are going to ex-

plicate the main ideas of current security strategy as well as perform the historical and philosophical analyze of the essence of war and peace concepts. It looks fruitful to reformulate the key principles of European security strategy by extrapolating the ideas of famous philosophers of the modern European cultural landscape. It would let to formulate the effective response on the security threats which take place last years in Europe.

The history of European security strategy transformation demonstrates that 2015 is a year of re-evaluation of real possibilities of existing strategy to overcome the security challenges. On June 9 2015, the European Parliament issued the briefing: “Towards a new European security strategy? Assessing the impact of changes in the global security environment” [24]. In the briefing, the brief presentation of the results of analytical work in the field of European security, conducted by three leading international security institutes in Europe: Chatham House in London, the Foundation for Strategic Research in Paris, and the Stockholm International Peace Research Institute, was presented. The research focused on the objective analysis of the achievements and shortcomings of the past two versions of the European Security Strategy, as well as [24]:

- The changes of the nature of conflicts (hybrid conflicts; leveling the battlefields); unresolved territorial disputes and frozen conflicts; ideological and religious conflicts.
- Terrorism – a persistent threat.
- New military technologies and strategies: explosive weaponry in highly populated areas; guided missiles, UAVs and armed drones; the use of weapons of mass destruction.
- The growth in digital technologies: cyber dependencies and the Internet; cyber technologies for war, targeting and attack; cyber vulnerabilities of the critical infrastructure.
- Strategic threats due to climate change.
- Maritime security.
- The EU’s Eastern neighbourhood: Ukraine, Georgia, and Moldova.
- The Middle East and North Africa.
- Western Balkan security issues.
- The “new” Russia.
- Sub-Saharan Africa.
- Evolution of strategic alliances: the evolution of US strategic interest; BRICS, regional powers in Asia and Latin America.

At the same time, the security strategy didn’t

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

take into account the high level of challenges potentially produced by Russian Federation. The hybrid nature of security challenges is strengthened by developed technologies of misinformation at the Internet and as well as by mobility turn at contemporary society [9; 21; 22]. It resonates with the paradigmatic changes at geopolitics: it started being comprehended not from the methodological positions of materialist, but from the standpoint of textual discursive practices [10, p. 4]. We also understand that post-soviet social-cultural space is a fruitful territory for realization of hybridity-oriented geopolitical scenarios [12, p. 178-179].

The USSR collapse initiated the wide transformations of geopolitical strategies in Europe and the aggressive Russian politics were underestimated. At the beginning of the 21st century, taking advantage of the collapse of the USSR and the weakness of the legal successor of the Soviet Union – the Russian Federation – the European Union rushed to expand the borders of its world of historical ideas, taking into its membership the limitrophe states. There was the so-called “fifth» enlargement of the European Union by the countries of the Eastern bloc.

At the same time, powerful European countries (the UK, Germany and France) have established close economic relations with the Russian Federation. Especially after Vladimir Putin came to power, European politicians, businessmen, public figures and scientists, charmed by the natural resources of Russia and the idea of turning Russia into a European state (the idea of Paneuropean Union), opened the world of their achievements and developments to the Russians [5, p. 155-156].

It is easy to find that breaking all the canons of political science, in the period of 2000–2013 the European countries have made every effort to restore the political power of its direct competitor – the Russian Federation. Even the USA, which is considered the centre of the development of political science, took an active part in this recovery.

Why, in respect of the Russian Federation, did European countries act contrary to history, logic, theory and practice? The previous researches let us say that there are several causes: political corruption; lack of understanding of the ontology of war and peace; the predominance of national interests over global (universal); and miscalculations in the European Security Strategy [4; 5].

The complete rethink of the role of the Russian Federation in the history of Europe and the world by

the ruling Russian elite took place in the period between the two wars of conquest against Georgia and Ukraine. The world of historical ideas of the Russian Federation from self-isolation proceeded to open external aggression – “the liberation of Europe” and the expansion of the borders of the “Russian world.” The European security system is now faced with a new challenge – the aggressive policy of Putin’s totalitarian regime. The reincarnation of the Russian Federation from a space-victim (during the reign of Boris Yeltsin) to a space-aggressor (during the reign of Vladimir Putin), which from 2014 to the present time is the primary destructive and destabilizing force in Europe and in the world, is the roughest and, even, most criminal, miscalculation in the European Security Strategy [5, p. 155]. But we all have to take into account saying about the security strategy, that inter-state wars and wars of territorial conquest served a critical role in enabling the development of strong and capable government institutions in Europe [7, p. 4].

From the point of view of the theory of war and peace, the actions of the European politicians at the beginning of the 21st century are perceived as the intentional destruction of the conditions of a regulatory compromise in Europe, which was established after the collapse of the Soviet Union. How else can we explain the contradictory nature of the actions: on the one hand, the European Union member states in the period of 2000–2013 intentionally restored the Russian Federation as a space-aggressor, investing billions and helping to develop the latest technologies, including the military, while, on the other hand in the same period, the European Union expanded the borders of its world of historical ideas through the limitrophe states, which were a little over 10 years ago in the world of historical ideas of Russia (the former USSR)?

The complete absence of logical behavior in European politics was it was necessary either to isolate Russia, or to invest billions not in the economy of Russia but in the economy of the limitrophe states, by helping them to rise to the level of the economies of European Union countries, or else to restore Russia, but not to provoke it by the expansion of borders through the limitrophe states that Russia always intended to have [5, p. 161].

All these facts demonstrate that there is a lack of understanding of the essence of war and peace phenomena at contemporary European mentality. At the result, European Security Strategy could not provide

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

effective mechanisms of counter-strategy for geopolitical aggression at the beginning of the 21st century. Let's make a brief explication of philosopher's ideas according the essence of war and peace phenomena. We underline that it would help to make a heuristic revision of key approaches of European Security Strategy making it corresponding to new challenges. Also we want to underline that mentioned explication is going to demonstrate the historical evolution of Plato's ideas concerning war and peace phenomena (Plato's line at the authors theory of war and peace) starting from the Stoicism philosophical heritage.

The representatives of Stoicism – a philosophical school, which was founded in Athens around 300 BC, interpreted, opposing Democritus' (Thucydides) line, the understanding of the problem of war and peace in the theories of international relations. Developing the ideas of Plato, the Stoics were speculating on a "unified world state" formed and existing according to universal reason. The Stoics put the idea of human freedom at a new level of understanding at the scale of the Earth, which was first expressed by Socrates and Diogenes. The ideology of global or cosmopolitan citizenship developed by the Stoics meant an important stage in the development of Greek thought. From comprehension of the origin, development and relationship closed autonomous poleis, the ancient Greek philosophers moved to comprehension of the moral unity of the human race. A century later, the idea of cosmopolitanism of the Stoics became the basis of a Christian worldview concerning the global unity of people created in God's image and likeness. St. Augustine in his treatise "The City of God" (*De Civitate Dei* in Latin), written in 413–427, formulated the two important ideas for our research [5, p. 22-23].

First, Augustine introduced the history of humanity as the coexistence of the Heavenly City (lat. *Dei ciuitas*) and the Earthly City (lat. *Terrena ciuitas*). In book 11, chapter 1, he wrote: "I will endeavor to treat of the origin, and progress, and deserved destinies of the two cities (the earthly and the heavenly, to wit), which, as we said, are in this present world commingled, and, as it were, entangled together" [20, 1887]. Augustine's idea remained relevant for more than a thousand years (up to the Renaissance) and was laid down as the basis of the confrontation between the political doctrines of the Roman Catholic Church and the secular power. Guided by Augustine's idea, the fathers of the Ro-

man Catholic Church with war and peace tried to impose a uniform European political system – the dominance of "the City of God." In the 11th century, Pope Gregory VII almost succeeded to do it. However, as a result of the bloody and centuries-long conflict, the Earthly City defended its right to exist after all. In the 13th century, in the works of St. Thomas Aquinas, the Renaissance of Aristotle's political ideas and the recognition of the rights of states and political communities for the autonomous existence took place [3]. The reality of political life took precedence over the utopia of the Heavenly City.

Augustine's second idea is related to the understanding of the importance of a just kingdom that was implied in the concept of "just war." In book 4, chapter 15, Augustine wrote: "...to carry on war and extend a kingdom over wholly subdued nations seems to bad men to be felicity, to good men necessity" [20]. Alternatively, in book 19, chapter 7, Augustine formulated the same idea as follows: "...the wise man will wage just wars. As if he would not all the rather lament the necessity of just wars, if he remembers that he is a man; for if they were not just he would not wage them, and would therefore be delivered from all wars" [20]. Augustine's ideas highlighted by us contributed to the further development of theoretical understanding of the problem of war and peace in international relations. We emphasize that both ideas Augustine deduced from the basic for Plato's line of philosophising postulate about a single beginning (creation) of the universe. Following Plotinus, Augustine improved Plato's idea of the unity of the world: "...the one God, the author of this universe, who is not only above every body, being incorporeal, but also above all souls, being incorruptible – our principle, our light, our good" [20].

Plato's line in comprehension of the problem of war and peace in the theories of international relations was most clearly manifested at the beginning of the 16th century when it was directly opposed to Democritus' (Thucydides) line, which was represented at the time in the works of Niccolò Machiavelli, Desiderius Erasmus Roterodamus, and later in Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Hugo Grotius, Emeric Crucé, abbé de Saint-Pierre, John Locke and some other researchers laid the foundations of the ethical and legal (idealistic) paradigm, which is currently represented in the theories of international relations by the theories of liberalism

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

and neoliberalism. In this paradigm, the idea of continuity of policy and morality, the idea of the possibility of improving reality, and the principle of duty are defended. Each of the scientists mentioned above pays close attention to the problem of war and peace. For example, Erasmus, in the book «The Complaint of Peace», published in 1517, gives the following definition of peace and war: «Now, if I, whose name is Peace, am a personage glorified by the united praise of God and man, as the fountain, the parent, the nurse, the patroness, the guardian of every blessing which either heaven or earth can bestow; if without me nothing is flourishing, nothing safe, nothing pure or holy, nothing pleasant to mortals, or grateful to the Supreme Being; if, on the contrary, war is one vast ocean, rushing on mankind, of all the united plagues and pestilences in nature; if, at its deadly approach, every blossom of happiness is instantly blasted, everything that was improving gradually degenerates and dwindles away to nothing, everything that was firmly supported totters on its foundation, everything that was formed for long duration comes to a speedy end, and everything that was sweet by nature is turned into bitterness» [11].

In the treatise «The three books of the Law of War and Peace», published in 1625, following the basic ideas of Desiderius Erasmus concerning the establishment of a peaceful world order, the elimination of forces from the international order and careful regulation of the legality of the war, Hugo Grotius systematized international law and prescribed the legal basis of the war, which formed the basis of international law in the modern period. In 1713, abbé de Saint-Pierre proposed the project of «perpetual peace.» In 1795, a treatise, «Perpetual Peace», by Immanuel Kant was published, which can be regarded as the main work among «small treatises» on the issues of philosophy of history and politics, published in the years 1784–1798 [14].

The creators of the American democracy made a significant contribution to the comprehension of war and peace in international relations. For example, Thomas Jefferson in the United States Declaration of Independence, which was adopted by the Second Continental Congress on July 4 1776, wrote: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. – That to secure these rights, Governments are insti-

tuted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, – That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness» [23]. Charles-Louis de Montesquieu, Thomas Paine, Thomas Jefferson, and others defended the idea that the law was able only to stop the violence, but not eradicate it; that the destinies of independence of states, and the Republican system, depended only on the moral development of people [5, p. 26-27].

The makers of the French Revolution of 1789, their ideas and the practical realization of those ideas narrowed the understanding of war and peace in the lines of Plato and Democritus (Thucydides). The ideas of Jean-Jacques Rousseau and Charles-Louis de Montesquieu from the field of philosophical discussions were embodied in daily life, for example, the changes which have taken place in the international legal status of the French people. A new revolutionary law that was adopted in that period in France rejected the sovereignty of the monarchs and recognized the sovereign people as a subject of international law, which exercised their will through representative institutions. The French of «subjects» of the state (sujet) became «citizens» (citoyen), which possessed equal rights to participate in the development of the nation and the state.

A new level of understanding of the problem of war and peace in international relations of Plato's line gave the works of German philosophers: Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Hegel and some others. For example, Georg Wilhelm Hegel criticized the idea of «perpetual peace» and put the idea of war at a new level of understanding. In the third part, «Philosophy of Right», published in 1820, Hegel wrote: «War has the higher significance that, by its agency... the ethical health of peoples is preserved in their indifference to the stabilization of finite institutions; just as the blowing of the winds preserves the sea from the foulness which would be the result of a prolonged calm, so also corruption in nations would be the product of prolonged, let alone 'perpetual', peace» [13, p. 361]. Hegel has enriched the idea of war and peace by a new approach that Gennady Novikov formulated as follows: «The world is immortal in the dialectics of life and death epochs, societies,

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

civilizations; some of them die, producing others, making the further ascent to the knowledge of absolute spirit. The destiny of each nation is unique. In some periods, this or that nation is called upon to perform its mission, using violence, resorting to imperialism in relation to other peoples. Thus, the world's progress is carried out» [18].

The understanding of the problem of war and peace in Plato's line greatly enriched the ideas expressed by the outstanding philosopher Henri Bergson in the last book «The Two Sources of Morality and Religion», published in 1932. In the final chapter of the book «Mechanics and mysticism», Bergson tried to convey the biological understanding of the war by human nature and human society. According to Bergson, natural society is the opposite of democracy. It is a monarchical or oligarchic regime [6].

To Plato's line, in the understanding of war and peace in international relations, one could include the fundamental research of Pierre Renouvin on this problem. Renouvin was a participant of the First World War. In April 1917, he lost his left arm, because of being wounded. Perhaps this is why in the research of Renouvin, one could observe not only realism but also the search for deeper meanings inherent in Plato's line of philosophising. In the book «Immediate Origins of the War», as well as in other studies, Renouvin researched the origins of war and came to comprehension that the development of international relations was caused by so-called «deep forces», to which he attributed: geographical conditions, demographic processes, economic and financial interests, the features of mass psychology, significant emotional flows. Renouvin focused on studying the role of the individual (the head of state, a political leader) in the history of war and peace and believed that emotions, the features of a mentality and the value orientations of a political leader were the important factors in the assessment of foreign manifestations of the nation and the state. Together with other prominent French historian and political scientist Jean-Baptiste Duroselle, they developed a typology of characters of political leaders, highlighting the most important, from their point of view, quality of an individual [4; 5].

In recent decades, the understanding of the problem of war and peace in the lines of Plato and Democritus (Thucydides) in international relations became closer. As we have said before, their division was initially conditional and artificial, because

the subject of the study of war and peace in international relations is only the field of philosophising of Democritus' line. In the book «Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate», which was published in 1993, edited by David Baldwin, six key points were highlighted that made the theories of neorealism and neoliberalism in international relations closer (and, accordingly, their views on war and peace) [17].

We have only focused on the key, in our view, stages of the development. In the semantic space of philosophy, political science and sociology, apart from the authors mentioned above, the problem of war and peace was investigated by Francis Bacon, Karl Marx, Friedrich Engels, Pitirim Sorokin, Vladimir Solovyov, Michel Foucault, Karl Popper, Henry Kissinger, Alvin Toffler, Samuel Huntington, Bruce Bueno de Mesquita, James D. Morrow, Nassim Nicholas Taleb, Mary Kaldor, and many others.

The explication of the theoretical approaches from the history of philosophy can become a fruitful step for revision of European Security Strategy. The EU's policy on the enlargement process after the collapse of the Soviet Union was a «fatal» mistake in the European Security Strategy, not only because of the opposition to this enlargement from the Russian Federation. The problem lies in the rhizome – in the plane of understanding of the difference between space-aggressors and space-victims, which include all the limitrophe states. A mental space-aggressor is distinguished from the limitrophe state by the factors of the macro environment: demographic; economic; political; legal; socio-cultural; environmental and geographic; and technological. It is these factors when making significant decisions at the scale of Europe (and the world) ensure the autonomy and independence of the political position of a space-aggressor, and the indecision and ambivalence of the limitrophe policy. The domestic and foreign policy of the limitrophe states is influenced by space-aggressors, and this is their main difference.

The two fatal mistakes of European politicians that were found in the period from 1991 to 2013 by methods of geophilosophy as theory of war and peace, the third mistake is added which was made by the governments of leading European countries in the period from 2015 to the present time. Let us formulate this mistake as follows: placing the population, which espouses a completely different culture (the world of historical ideas) in a space of its

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

world of historical ideas is equivalent to actualize the third cause of the endless localization of Earth's space (the third cause of war), when the sacramental worlds of historical ideas of the several mental spaces compete for the same locus, as a territory. It is like inciting a conflict intentionally between the national idea and alien culture, which at any moment can actualize nationalist sentiment and escalate into national pogroms, massacres, civil war, etc.

The redrawing of borders in Europe, started by Russia on 27 February 2014, cannot be stopped in the short term. As the analysis of the preceding three large-scale redrawing of borders in Europe, this process continues for about 5–10 years. As a result of the revitalization process of endless localization, the primary problem facing European politicians is to not allow the lands of Europe to turn into “bloody lands.” For this purpose, it is necessary to focus on the achievement of two main objectives:

1. Increase the efficiency of educational technologies, which on the one hand need to lay the foundation of worldview in the rising generations, i.e. stereotypes and a setting of peace, tolerance and good neighbourliness, on the other, identify mentalities that are apt to aggressive manifestations.

2. Eliminate the causes of the war and restore a regulatory compromise between the interests of the four leading European mental space-aggressors: Great Britain, Germany, Russia and France, as well as the interests of the United States, the limitrophe states, and other self-sufficient countries in Europe.

Saying about educational potential in overcoming of security challenges, we share the following approach of Serhiy Klepko: «For the holistic or integrated understanding of the culture of peace for the needs of education, the importance of philosophical knowledge of the nature and causes of modern wars, armed combat and non-military forms of confrontation, defense issues, particularly within the philosophy of education» [15, p. 47]. In our view, any security strategy (both global and regional) should consist of a theoretical part and practical recommendations. It should be emphasized that it is not conservation, but namely maintenance of a regulatory compromise, because according to the first and second assertions of the theory, mental spaces and their manifestations are complicated nonlinearly and continuously. Therefore, to maintain a regulatory compromise in the conditions of a continuously and nonlinearly complicating mental space of the Earth and its manifestations, it is actually impossible. It

can only be supported by predicting, and a timely response to changes in the rhizome of a mental space and its manifestations.

The theory of war and peace allows us to objectively identify the range of problems facing the security strategy. Indeed, endless localization of Earth's space cannot be stopped, because it is a natural process caused by the universal laws of evolution. However, the professionally written security strategy may well prevent the war as a way to extend the possibilities of a locus of civilization and keep the conditions of peace effectively. It follows that the security strategy should have specific objectives for the prevention of the causes of war and limit of the possibilities of aggressive manifestations on the part of any mental space at the scale of the Earth.

The theory of war and peace reveals the ways of the means by which it is possible to maintain a regulatory compromise in a mental space. Mainly, the ways and means are concentrated in educational technologies, the impact of which is precisely directed to the formation and maintenance of certain stereotypes and sets in a rhizome of mental space. The aggressive or peaceful direction of the manifestations of the active principle of a mental space in the material and virtual worlds depends mainly on the direction of the stereotypes and sets that are laid in a complicating mentality and mental space by educational technologies in the first twenty years of ontogenesis, as well as in the course of lifelong learning [5, p. 165].

Thus, the goal of any security strategy is a maintenance of a regulatory compromise between continuously and nonlinearly complicating loci of civilization; the objectives of the security strategy should be aimed at eliminating the causes of war and limiting the possibilities for aggressive manifestations on the part of any mental space-aggressor; the ways and means of the security strategy are concentrated on the potential of educational technologies.

Conclusions

As a **conclusion** we want to clarify the list of objectives of the European Security Strategy. From the theory of war and peace, as well as its basic assertions, it follows:

The first objective of the security strategy should include the complex measures for the identification, registration and organization of the system of pre-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

ventive work with mentalities, in which the pathologies in the structure and function of the neural ensembles of subconsciousness and consciousness are clearly expressed that refract the active principle (as natural force) in aggressive manifestations. We know that, for objective reasons in each new generation of a mental space, there are about 1 percent of mentalities apt to manifestations of aggression.

No less a danger to society represented by mentalities formed under the influence of educational technologies by the stereotypes of aggression and aggressive sets. In this regard, it is necessary to develop the methodology for revealing not only those mentalities but also systems of education aimed at the formation of the stereotypes of aggression and aggressive sets in a mental space. The improvements of technologies, tactics and strategies of war, terrorism, organised crime, piracy, cybercrime, and many others are the manifestations of internal creative potentials of mentalities with the pathologies in the structure and functions of the brain, or with the stable stereotypes and sets of aggressiveness.

The second objective of the security strategy should include the complex measures ensuring control over the direction of the physicochemical, predisposing, provoking and supporting factors of the external environment that have a direct impact on the manifestations of a mental space in ontogeny. It is important to develop and use the methods that would allow:

a) Identification of the physicochemical, predisposing, provoking and supporting factors of the external environment, aimed at the formation of the stereotypes of aggression and aggressive sets in a

mental space.

b) Effective influence on environmental factors, changing their direction from aggressive manifestations to the ethics of good neighbourliness and peace.

c) The efficient use of environmental factors for the formation of stereotypes of peace, collaboration and tolerance towards other cultures in a mental space.

The third objective of the security strategy should include the complex measures of prediction and solution of international (interstate) conflicts. The neglect of the third cause of the war turns into large-scale border changes of loci of civilization, which are often accompanied by massive loss of life and destruction. The security strategy should include the methods of de-actualization of a conflict and its subsequent decision.

The fourth objective of the security strategy should be aimed at eliminating the main cause of war and include:

a) The methodology for assessing the relevance of the world of historical ideas in a locus of civilization.

b) The prediction of competition from other worlds of historical ideas and the threat of conflict.

c) The calculation of behaviours of a mental space in the case of de-actualization of the world of historical ideas.

The fifth objective of the security strategy should provide the complex measures involving the peaceful extension of comfortable conditions for the full realization of its internal creative potentials by a mental space.

LIST OF REFERENCES

1. A Secure Europe in a Better World. European Security Strategy. Brussels. – December 12, 2003. – Retrived from: <https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/78367.pdf>.
2. Andruschenko, V. Commentary Pedagogical Constitution of Europe / V. Andruschenko, V. Saveliev // *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*. – 2016. – No. 8. – pp. 30–32.
3. Aquinas, T. *The Summa Theologica*. Retrived from: <http://www.newadvent.org/summa/index.html>
4. Bazaluk, O. *The Problem of War and Peace: a Historical and Philosophical Analysis* / O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 18. – pp. 85–103.
5. Bazaluk, O. *The Theory of War and Peace: The Geophilosophy of Europe* / O. Bazaluk. – Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2017. – 185 p.
6. Bergson, H. *The Two Sources of Morality and Religion* / H. Bergson. – Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 1977. – 320 p.
7. Blattman, C. *Civil War* / C. Blattman, E. Miguel // *Journal of Economic Literature*. – 2010. – Vol. 48, Is. 1. – pp. 3–57.
8. Cheibub, J. A. *Democracy and Dictatorship Revisited* / J. A. Cheibub // *Public Choice*. – 2010. – Vol. 143. – pp. 67–101.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

9. The Spreading of Misinformation Online / M. Del Vicario, A. Bessi, F. Zollo, F. Petroni, A. Scala, G. Caldarelli, H. E. Stanley, W. Quattrociocchia // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. – 2016. – Vol. 113, № 3. – pp. 554–559.
10. Dittmer, J. Geopolitical Assemblages and Complexity / J. Dittmer // *Progress in Human Geography*. – 2014. – Vol. 38, № 3. – pp. 385–401.
11. Erasmus, D. *The Complaint of Peace*. Translated from the *Querela Pacis* (A.D. 1521) of Erasmus. – Chicago : Open Court, 1917. Retrieved from: <http://oll.libertyfund.org/titles/erasmus-the-complaint-of-peace>.
12. Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy? / O. Gomilko, D. Svyrydenko, S. Terepyschyi // *Philosophy and Cosmology*. – 2016. – Vol. 17. – pp. 177–199.
13. Hegel, G. W. F. *Philosophy of Rights* / G. W. F. Hegel. – Moscow : Mysl, 1990. – 524 p.
14. Kant, I. *Works in Six Volumes* / I. Kant. – Moscow : Mysl, 1963-1966. Retrieved from: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/K/KANT_Immanuil/_Kant_I.html
15. Klepko, S. *Pedagogy of Peace and Philosophy of War: the Search for Truth* / S. Klepko // *Future Human Image*. – 2017. – Vol. 7. – pp. 46–49.
16. *Tracing the Threads: How Five Moral Concerns (Especially Purity) Help Explain Culture War Attitudes* / S. P. Koleva, J. Graham, R. Iyer, P. H. Ditto, J. Haidt // *Journal of Research in Personality*. – 2012. – Vol. 46. – pp. 184–194.
17. *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate* / Edited by D. A. Baldwin. – New York : Columbia University Press, 1993. – 377 p.
18. Novikov, G. *Theories of International Relations* / G. Novikov. – Irkutsk : Irkutsk University Press, 1996. – Retrieved from: <http://www.twirpx.com/file/42501/>.
19. *Report on the Implementation of the European Security Strategy*. Brussels. – December 11, 2008. – Retrieved from: http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/reports/104630.pdf.
20. *Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. II St. Augustin's City of God and Christian Doctrine* / Edited by Ph. Schaff. – Buffalo : The Christian Literature Co., 1887. Retrieved from: <http://oll.libertyfund.org/titles/schaff-a-select-library-of-the-nicene-and-post-nicene-fathers-of-the-christian-church-vol-2>.
21. Svyrydenko, D. *Mobility Turn in Contemporary Society as an Educational Challenge* / D. Svyrydenko // *Future Human Image*. – 2016. – Vol. 3 (6). – pp. 102–108.
22. Terepyschyi, S. *The Concept of «Knowledge Society» in the Context of Information Era* / S. Terepyschyi // *Studia Warمیńskie*. – 2016. – Is. 53. – pp. 77–84.
23. *The Declaration of Independence: A Transcription*. In Congress. July 4, 1776. – Retrieved from: http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.
24. *Towards a New European Security Strategy? Assessing the Impact of Changes in the Global Security Environment*. Directorate-General for External Policies. Policy Department, 2015. Retrieved from: [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2015/534989/EXPO_STU\(2015\)534989_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2015/534989/EXPO_STU(2015)534989_EN.pdf).

О. О. БАЗАЛУК^{1*}, Д. Б. СВИРИДЕНКО^{2*}

¹ Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди (Переяслав-Хмельницький), ел. пошта bazaluk@ukr.net, ORCID 0000-0002-1623-419X;

² Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова (Київ), ел. пошта denis_sviridenko@ukr.net, ORCID 0000-0001-6126-1747

ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ ТА МИРУ: У ПОШУКАХ НОВОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СТРАТЕГІЇ БЕЗПЕКИ

Вступ. Сучасний європейський соціокультурний ландшафт перебуває під тиском безпекових викликів. При цьому Європа має стратегію подолання потенційних безпекових викликів. Проте існує потреба аналізу стратегії щодо її можливостей виступати ефективним інструментом протидії проявам агресії. **Методологія.** Автори використали евристичну філософську методологію, яка здатна надати згадуваній стратегії цілісного змістовного характеру шляхом прояснення глибинної сутності феноменів війни та миру. У дослідженні здійснюється більш якісна концептуалізація стратегії безпеки, контури якої окреслені у попередніх публікаціях О. Базалука. **Новизна.** Авторами визначені «фатальні» помилки Європейської стратегії безпеки та сформульовано п'ять стратегічних напрямків для її оновлення. **Висновки.** Було сформульовано п'ять

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

стратегічних напрямків перспективної Європейської стратегії безпеки. Перший напрямок має включати комплексні заходи ідентифікації, фіксації та організації превентивної роботи із ментальністю, спрямовані на виявлені патології у структурі та функціях нейронних ансамблів свідомості та підсвідомості, які проявляються активним чином (як природна сила) в агресивних проявах. Другий напрямок включає комплексні заходи забезпечення контролю напрямків фізико-хімічних, подразливих, передумовних та підтримуючих факторів у зовнішньому середовищі, які мають безпосередній вплив на прояв ментального простору в онтогенезі. Третій напрямок має включати комплексні заходи передбачення та вирішення міжнародних (міждержавних) конфліктів. Четвертий напрямок стратегії безпеки має бути спрямованим на усунення причин війн. П'ятий напрямок забезпечує комплексні заходи, які б включали мирне розширення комфортних умов для повної реалізації внутрішнього творчого потенціалу у ментальному просторі.

Ключові слова: Європейська стратегія безпеки; філософія війни; філософія миру; розпад СРСР; агресія Росії; міжнародні відносини.

О. А. БАЗАЛУК^{1*}, Д. Б. СВИРИДЕНКО^{2*}

¹ Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди (Переяслав-Хмельницький), ел. пошта bazaluk@ukr.net, ORCID 0000-0002-1623-419X;

² Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова (Київ), ел. пошта denis_sviridenko@ukr.net, ORCID 0000-0001-6126-1747

ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ И МИРА: В ПОИСКАХ НОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ СТРАТЕГИИ БЕЗОПАСНОСТИ

Вступление. Современный европейский социокультурный ландшафт находится под давлением вызовов безопасности. При этом Европа имеет стратегию преодоления потенциальных вызовов безопасности. Однако существует потребность анализа стратегии в отношении её возможностей выступать эффективным инструментом противодействия проявлениям агрессии. **Методология.** Авторы использовали эвристическую философскую методологию, которая способна придать вышеупомянутой стратегии целостный, содержательный характер путем прояснения глубинной сущности феноменов войны и мира. В исследовании осуществляется более качественная концептуализация стратегии безопасности, контуры которой обозначены в предыдущих публикациях О. Базалук. **Новизна.** Авторами определены «фатальные» ошибки Европейской стратегии безопасности и сформулированы пять стратегических направлений для ее обновления. **Выводы.** Были сформулированы пять стратегических направлений перспективной Европейской стратегии безопасности. Первое направление должно включать комплексные меры идентификации, фиксации и организации превентивной работы с ментальностью, направленные на выявленные патологии в структуре и функциях нейронных ансамблей сознания и подсознания, которые проявляются активным образом (как природная сила) в агрессивных проявлениях. Второе направление включает комплексные меры обеспечения контроля направлений физико-химических, раздражающих, предпосылочных и поддерживающих факторов во внешней среде, которые имеют непосредственное влияние на проявление ментального пространства в онтогенезе. Третье направление должно включать комплексные меры предсказания и решения международных (межгосударственных) конфликтов. Четвертое направление стратегии безопасности должно быть направленным на устранение причин войн. Пятое направление обеспечивает комплексные меры, включающие мирное расширение комфортных условий для полной реализации внутреннего творческого потенциала в ментальном пространстве.

Ключевые слова: Европейская стратегия безопасности; философия войны; философия мира; распад СССР; агрессия России; международные отношения.

REFERENCES

1. A Secure Europe in a Better World. European Security Strategy. Brussels. (December 12, 2003). Retrived from <https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/78367.pdf>. (In English)
2. Andruschenko, V., & Saveliev, V (2016). Commentary Pedagogical Constitution of Europe. *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*, 8, 30-32. (In English)
3. Aquinas, T. (2017). The Summa Theologica. Retrived from <http://www.newadvent.org/summa/index.html>. (In English)

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

4. Bazaluk, O. (2017). The Problem of War and Peace: a Historical and Philosophical Analysis. *Philosophy and Cosmology*, 18, 85-103. (In English)
5. Bazaluk, O. (2017). *The Theory of War and Peace: The Geophilosophy of Europe*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. (In English)
6. Bergson, H. (1977). *The Two Sources of Morality and Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. (In English)
7. Blattman, C., & Miguel, E. (2010). Civil War. *Journal of Economic Literature*, 48 (1), 3-57. (In English)
8. Cheibub, J. A. (2010). Democracy and Dictatorship Revisited. *Public Choice*, 143, 67-101. (In English)
9. Vicario, M. Del, Bessi, A., Zollo, F., Petroni, F., Scala, A., Caldarelli, G., Stanley, N. E., ... & Quattrociocchia, W. (2016). The Spreading of Misinformation Online. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 113(3), 554-559. (In English)
10. Dittmer, J. (2014). Geopolitical Assemblages and Complexity. *Progress in Human Geography*, 38(3), 385-401. (In English)
11. Erasmus, D. (1917). *The Complaint of Peace. Translated from the Querela Pacis (A.D. 1521) of Erasmus*. Chicago: Open Court. Retrived from <http://oll.libertyfund.org/titles/erasmus-the-complaint-of-peace>. (In English)
12. Gomilko, O., Svyrydenko, D., & Terepyshchyi, S. (2016). Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?. *Philosophy and Cosmology*, 17, 177-199. (In English)
13. Hegel, G. W. F. (1990). *Philosophy of Rights*. Moscow: Mysl. (In English)
14. Kant, I. (1963-1966). Works in Six Volumes. Moscow: Mysl. Retrived from http://publ.lib.ru/ARCHIVES/K/KANT_Immanuil/_Kant_I.html. (In English)
15. Klepko, S. (2017). Pedagogy of Peace and Philosophy of War: the Search for Truth. *Future Human Image*, (7), 46-49. (In English)
16. Koleva, S. P., Graham, J., Iyer, R., Ditto, P. H., & Haidt, J. (2012). Tracing the Threads: How Five Moral Concerns (Especially Purity) Help Explain Culture War Attitudes. *Journal of Research in Personality*, (46), 184-194. (In English)
17. Baldwin, D. A. (Ed.). (1993). *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary. Debate*. New York: Columbia University Press. (In English)
18. Novikov, G. (1996). *Theories of International Relations*. Irkutsk: Irkutsk University Press. Retrived from <http://www.twirpx.com/file/42501/>. (In English)
19. Report on the Implementation of the European Security Strategy. Brussels, December 11, 2008. Retrived from http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/reports/104630.pdf. (In English)
20. Schaff, Ph. (1887). Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. II St. Augustin's City of God and Christian Doctrine. Buffalo: The Christian Literature Co. Retrived from <http://oll.libertyfund.org/titles/schaff-a-select-library-of-the-nicene-and-post-nicene-fathers-of-the-christian-church-vol-2>. (In English)
21. Svyrydenko, D. (2016). Mobility Turn in Contemporary Society as an Educational Challenge. *Future Human Image*, 3 (6), 102-108. (In English)
22. Terepyshchyi, S. (2016). The Concept of «Knowledge Society» in the Context of Information Era. *Studia Warmińskie*, (53), 77-84. (In English)
23. The Declaration of Independence: A Transcription. In Congress. July 4, 1776. Retrived from http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html. (In English)
24. Towards a New European Security Strategy? Assessing the Impact of Changes in the Global Security Environment. Directorate-General for External Policies. Policy Department, 2015. Retrived from [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2015/534989/EXPO_STU\(2015\)534989_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2015/534989/EXPO_STU(2015)534989_EN.pdf). (In English)

Liudmyla Kats., Dr. Sc. in Philosophy, Prof., University of Haifa (Israel) recommended this article to be published

Received: 20.01.2017

Accepted: 29.09.2017

УДК 37.035:371.13

Г. Ф. МОСКАЛИК^{1*}, М. Ю. БАРАНОВСЬКА^{2*}, М. О. БУЛАХ^{3*}

^{1*}Кременчуцький національний університет імені М. Остроградського (Кременчук), ел. пошта 21023upr@gmail.com; ORCID 0000-0002-2137-5384

^{2*}Кременчуцький національний університет імені М. Остроградського (Кременчук), ел. пошта maruana.baranovskaya80@gmail.com; ORCID 0000-0003-0480-8819

^{3*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро), ел. пошта: bulah_marina@ukr.net; ORCID 0000-0003-4264-2303

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ГЕНДЕРА ЯК ЧИННИКА СОЦІАЛЬНОГО СТАТУСУ УКРАЇНСЬКОЇ ЖІНКИ

Актуальність. В умовах інтеграції України до європейського співтовариства виникає гостра необхідність перебудови всіх соціальних інституцій, звільнення їх від будь-яких форм дискримінації, у тому числі й за ознакою гендеру. Сучасні проблеми соціально-економічного розвитку держави вимагають нового погляду на функціональні ролі чоловіків і жінок, а також розуміння того, що політичне, економічне, культурне майбутнє суспільства залежить від подолання гендерних стереотипів, які глибоко вкоренились у суспільну та індивідуальну свідомість і гальмують соціальний прогрес та розвиток демократії. Саме тому, сьогодні, надзвичайно важливим є вивчення питання суспільного впливу та ролі жінок, а також визначення їх соціального статусу на тлі історичного поступу нашої держави. **Мета.** Робота передбачає дослідження виникнення та утвердження феномену гендера як чинника соціального статусу української жінки в історико-філософсько-правовій площині. **Методологія.** У процесі дослідження використані методи аналізу і синтезу історичних джерел для вивчення змісту та основних положень філософських концепцій та правових норм, на основі яких формувалася соціальний статус української жінки у різні періоди історії розвитку суспільства, з подальшим їх порівнянням та узагальненням. **Наукова новизна** роботи полягає в подальшому розвитку теорії гендерних процесів із застосуванням міждисциплінарних підходів при дослідженні феномену гендера в історико-філософсько-правовій площині як чинника соціального статусу української жінки, що дозволяє критично переосмислити ціннісні орієнтири щодо побудови сучасного суспільства та формування нових уявлень про ролі й моделі поведінки чоловіків і жінок та їх взаємодію у соціумі. **Висновки.** Протягом тривалого часу соціальний статус жінки формувалася під впливом філософських поглядів і концепцій, що поволи перетворювалися на моральні традиції народів та норми права. Високий статус жінки як повноцінного члена громади, що сформувався на ранніх етапах державотворення вже за часів античності втратив свою актуальність. Жінка стала символом виключно домашніх, сімейних відносин та грала роль берегині приватних основ суспільного буття чоловіків. Така тенденція знайшла своє продовження в Римській імперії, значно посилилася в добу середньовіччя та залишила відбиток у філософії Нового часу і Німецькій класичній філософії. В період від Київської Русі до ХХ століття українська жінка залишалася заручницею стереотипного мислення. Незважаючи на нормативне врегулювання рівноправності чоловіка та жінки в сучасних умовах, ця рівність має суто декларативний характер.

Ключові слова: гендер; дискримінація; стереотипи; суспільна роль; соціальний статус; українська жінка.

Актуальність

Сучасний проєвропейський напрям розвитку України та бажання якнайшвидшої інтеграції до європейського співтовариства спричиняє необхідність істотної реструктуризації усіх соціальних інституцій з урахуванням демократичних принципів, вільних від будь-якої форми дискримінації, зокрема й за ознакою гендеру. Сучасні проблеми соціально-економічного розвитку держави, що нерідко стають перепорою

на обраному шляху, вимагають нового погляду на функціональні ролі чоловіків і жінок, а також розуміння того, що політичне, економічне, культурне майбутнє суспільства залежить від подолання гендерних стереотипів, які глибоко вкоренились у суспільну та індивідуальну свідомість і гальмують соціальний прогрес та розвиток демократії.

Саме тому, сьогодні, надзвичайно важливим є вивчення питання суспільного впливу та ролі жінок, а також визначення їх соціального ста-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

тусу на тлі історичного поступу нашої держави, адже вивчення жіночого фактору в історії країни дозволяє критично переосмислити ціннісні орієнтири щодо побудови сучасного суспільства та формування нових уявлень про ролі і моделі поведінки чоловіків і жінок та їх взаємодію у соціумі.

У різні часи, за різноманітних обставин, залежно від соціального, політичного, культурного, релігійного розвитку суспільства українська жінка свідомо чи несвідомо долала деякі перепони на шляху до самоусвідомлення як повноправного члена суспільства, виявляючи небажання бути підпорядкованою чоловічому авторитету. Тому, яскравим підтвердженням є матеріали різноманітних історичних джерел, архівних документів та законодавчих актів різних епох, на основі яких можна прослідкувати процес соціалізації жінки, становлення її, як повноправного учасника громадсько-політичного життя, як суб'єкта державотворення.

Сьогодні, досліджуючи роль та статус жінки в історії українського суспільства, звичайно неможливо не враховувати засади політики гендерної рівності та паритетної демократії, адже тлумачення історії, нехтуючи гендерний підхід, обмежує наукові дослідження, спотворюючи картину історичної реальності, однобоко впливаючи на формування історичної свідомості. Тому, надзвичайно важливим є висвітлення «жіночої» історії, вивчення ролі українських жінок в різні часи нашого історичного минулого, визначення правового та громадсько-політичного статусу жінки на всіх етапах розвитку українського суспільства.

Огляд літературних джерел

У сучасних умовах вся наукова література присвячена феномену гендера може бути умовно розділена на джерела, що лежать в основі гендерних досліджень та власне результати досліджень.

Ще на ранніх етапах історії філософії були сформульовані певні позиції щодо ролі та статусу чоловіка і жінки в суспільстві. Авторами, праці яких покладені в основу гендерних досліджень, є Арістотель, Платон, Піфагор, Ф. Александрійський, Ф. Аквінський, Я. Шпренгер, Г. Інститорис та інші. У роботах філософів Нового часу (Ф. Бекон, Р. Декарт,

Т. Гоббс) прослідковуються раціонально-маскулінні принципи західноєвропейської науки, що призводило до пригнічення фемінного і ще активнішого домінування жорсткої сили, чоловічого. Праці Ж. Ж. Руссо, Ф. Ніцше, І. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауера містять уявлення про жінку як загрозу правильному функціонуванню держави [16].

Сьогодні феномен гендеру знаходиться у центрі уваги різних наук та розглядається через призму різних сфер. Так, філософсько-гендерні аспекти знайшли відображення у працях зарубіжних дослідників: А. Кука та К. Гласса А. (Cook та С. Glass) [20]; Л. Карлі, Л. Алава, Ю. Лі, В. Чао та І. Кім (L. L. Carli, L. Alawa, Y. Lee., B. Zhao та E. Kim [19], М.Рубіні та М. Менегатті (M. Rubini та M. Menegatti) [24], Ж. Гросмана та М. Порше (J. M. Grossman та M. V. Porche) [21], О. Ойве та О. Юрківської (O. A. Oyowe та O. Yurkivska) [23].

Також варто згадати праці філософів Г. Брандта, О. Вороніної, Н. Козлової, І. Жеребкіної, В. Суковатої, Н. Чухим та ін. Цій темі присвячені роботи відомих психологів С. Бема, Ш. Берна, І. Кльоциної, Т. Говорун, О. Кікінежді, В. Москаленко та ін. Над визначенням особливостей впливу гендеру на формування та розвиток соціуму працювали С. Айвазова, О. Здравомислова, С. Оксамитна, С. Хрисанова та ін. Стосовно правового дослідження феномену гендеру слід відзначити наукові доробки М. Костицького, А. Колодія, О. Тихомирова, К. Левченко, Т. Мельник, Н. Гапон та ін.

Дослідниками В. Близнюк, Т. Журженко, Н. Лавриненко, Н. Грицяк, Т. Василевською, І. Герасимовою, А. Мартинюк, О. Фоменко проблеми гендеру в життєдіяльності людини розкривалися через призму економічної соціалізації, гендерного аналізу цінностей суспільства та сім'ї, реалізації гендерної політики в Україні, гендерних аспектів кадрової політики, тощо.

Втім, досі не з'ясованими залишаються питання оцінки схожості стереотипів щодо українських жінок і чоловіків та стереотипів про успішних українських вчених-жінок і вчених-чоловіків. Дослідження цих аспектів мають місце у Л. Карлі [19], один з відомих вчених США. Італійські дослідники М. Рубіні та М. Менегатті [24] також висловлюють думку,

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

що в університетах Італії значну роль має мовна абстракція як засіб дискримінації претендентів-жінок у процесі вибору академічного персоналу. Філософи О. Ойве та О. Юрківська [23] з Південно-Африканської Республіки республіки досліджують зв'язок між африканською комунітарною концепцією особистості та гендерною ознакою. Дослідники зі США Ж. Гросман та М. Порше [21] проаналізували та осмислили уявлення учнів старших класів і студентів про гендерні та етнічні бар'єри, що стоять на шляху до успіху жінки в наукових дослідженнях, в технологіях, в інженерії. Проведене ними дослідження показало, що більш високі наукові прагнення значно потребують підтримки дівчаток та жінок у науковому середовищі.

На наш погляд, в процесі усвідомлення реальності гендерної нерівності в різних країнах у порівнянні з українськими реаліями дало б можливість провести об'єктивні філософські антропологічні вимірювання та, можливо, виокремити перспективи розуміння самих себе.

Проте, незважаючи на достатню розробленість та висвітлення даної теми, вирішення проблем гендерної нерівності потребує міждисциплінарних досліджень феномену гендера, оскільки причини її виникнення охоплюють різні наукові сфери.

Мета

Метою роботи є дослідження виникнення та утвердження феномену гендера, як чинника соціального статусу української жінки в історико-філософсько-правовій площині.

Виклад основного матеріалу

Зародженню феноменології як напряму наукового знання сприяла актуалізація суспільно-політичних, національно-культурних, духовних процесів. Пріоритетними мотивами цього процесу виступали пошук шляхів розв'язання жіночого питання, дискусії у суспільстві щодо прав жінок, подальший розвиток української історичної та філософської думки в умовах національного відродження [9].

Серед багатьох тлумачень поняття «гендер», що зустрічаються сьогодні в українському науковому просторі найбільш прийнятним, на думку авторів, є визначення Н. Грицяк, згідно якого гендер – це «складний соціокультурний

процес конструювання суспільством відмінностей чоловічих і жіночих ролей, поведінки, ментальних та емоційних характеристик» [4].

Протягом усієї історії людства гендер, у сучасному його розумінні, так чи інакше впливав на формування соціального статусу жінки, а тому некоректно досліджувати вплив цього феномену щодо української жінки без погляду в історію світової філософської думки.

Аналіз історичних філософських та правових джерел свідчить про різне становище жінки у суспільстві. Ідеологічну основу формування держави як форми суспільної організації склали міфи, в яких головна роль у виникненні влади відводилася богиням. Крім цього, важлива роль жінки, як члена громади, укріплюється переходом до землеробства та значною повагою до материнства [3].

Найстаріша високорозвинена культура шумерів та Стародавнього Єгипту характеризуються високим статусом жінки. У жодній з релігій, у сучасному їх вигляді, не поклоняються такій кількості жіночих богів і жіночих стихій, як в Єгипті.

Для грецької філософії властиве закріплення асоціації чоловічого з раціональним, а жіночого з емоційним. Платон був засновником концепції душі і тіла, раціональності і емоційності, яка й стала домінуючою в західній філософії і певним чином конституювала жіноче. Наряду з Піфагором він виступав як егалітарист по відношенню до жінок. Стверджуючи що первісна природа жінки та чоловіка однакова, він піддавав критиці відсторонення афінянок від можливості отримати освіту [16, 19].

Протилежні погляди щодо ролі та статусу жінки виражав Цицерон та Арістотель. При цьому останній головним елементом розвитку грецького міста-держави вважає саме патріархальну сім'ю, а жінку виключає з публічної, громадянської та владної сфер.

На соціальний статус жінки в часи античності значною мірою впливав суспільний розподіл на приватну (домогосподарство) та публічну (політика) сфери. Публічний простір передбачав реалізацію прав та свобод, які надавалися лише чоловікам. Незважаючи на те, що домогосподарство розглядалось як другорядна, менш важлива, жіноча сфера, в якій жінка виконувала всі основні обов'язки, у прийнятті рішень жінка і тут була підпорядкована чо-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

ловікові [16].

У Римській імперії правовий статус жінки не міг зрівнятися зі статусом чоловіка. У цей історичний період, права та дієздатність жінки були значно обмежені, причому обмеженість була не просто традиційною моральною чи фактичною, а саме правовою, оскільки декларувалася нормами римського права [10].

Основними характеристиками влади феодалів у добу середньовіччя були насильство, пригнічення та підкорення. Більшість методів впливу взагалі не мали ніякого відношення до загальнолюдських гуманних цінностей та негативно впливали не лише на становище жінки, а й чоловіка, який не мав високого соціального статусу [3].

Сформована філософами Нового часу в XVII ст. нова концепція пізнання мала безпосередній вплив на статус жінки в суспільстві, проте незначною мірою відрізнялася від попереднього періоду. Так, ідея домінування над природою та її підкорення призвела до культу сили, породжуючи ідеологію домінування чоловіка в суспільстві та подальшого приниження жінок і відсторонення їх від влади. Сформовано новий світ, в якому все геніальне та креативне відноситься до Бога, до маскулінного раціонального Духу, а не жіночої плоті світу. Такі ідеї були притаманні філософії Ф. Бекона, Р. Декарта та інших філософів тієї епохи. Частково їх підтримував і Т. Гоббс, але він першим заговорив про те що природна нерівність сил чоловіка та жінки не настільки велика, щоб чоловік міг отримати владу над жінкою, не вдаючись до війни [7].

У німецькій філософії формується подібна тенденція. Її представниками є Ф. Ніцше, І. Кант, Г. Гегель, А. Шопенгауер та інші. І. Кант був одним з тих, хто підтримував ідею про більш низькі ментальні здібності жінок. Відсутність абстрактного мислення сприяє розвитку в жінках чуттєвості, смаку, почуття прекрасного, практичності. У сімейному житті, важлива роль відводилася чоловікові, оскільки саме він може урівноважити жіночі недоліки і таким чином створити гармонійну пару, в якій чоловіче і жіноче начало будуть виконувати взаємодоповнюючу роль. Так фемінне сприймається як нижче, неповноцінне, другорядне відносно до маскулінного [7, 20].

У поглядах К. Маркса і Ф. Енгельса відображається співвідношення влади і власності не лише за класовим, а й за гендерним характером. Початком формування патріархальних соціальних структур була побудова патріархальної сім'ї, де жінка, наряду з кріпаками, стала власністю чоловіка. Незважаючи на те, що кріпацтво з часом відпало, то «закріпачення» жінок в середині сім'ї існувало протягом століть [6].

Соціокультурні стереотипи сприйняття української жінки в соціальному контексті можуть бути охарактеризовані у цілому як маскулініні. Жінці традиційно відводилися заняття, редуковані до біологічного начала, тобто пов'язані з народженням і вихованням дітей та обслуговуванням чоловіка: забезпечення його первинних (фізіологічних потреб) – від сексуальних до побутових – харчування, догляду тощо. При цьому, слід відзначити, що незважаючи на чітке розмежування чоловічого і жіночого в українській культурі, представниці жіночої статі завжди користувалися повагою. Мова йде про складне соціальне явище правової активності жінки, пов'язане з особливими соціально-культурними, світоглядно-ідеологічними і психоемоційними характеристиками народів, що заселяли українські землі в різні часи та відповідно до їх культур. Місце жінки в соціумі, з погляду правових можливостей, визначається її пасивно-активним потенціалом, зміцнення акцентів в якому залежало, в першу чергу, від соціокультурних умов.

Правові відносини у суспільстві в епоху Київської Русі регулювалися збірником правових норм, що дістав назву Руської Правди, складовими частинами якої були Найдавніша Правда (близько 1015 р.), Правда Ярославичей (близько 1072 р.), Устав Мономаха (близько 1120-1130 рр.). Сімейно-шлюбні відносини регулювались головним чином Статутом Ярослава, в якому існували також покарання за злочини проти родини і моральності. Майже всі покарання були майнового характеру. Надання чоловіком жінці майнових прав та їх захист в Київській Русі не мало за мету зрівняти статус жінки і чоловіка. Насамперед це слугувало стимулом для підвищення народжуваності задля забезпечення більшої кількості робітників та вояк, що є ще одним підтвердженням визначальної ролі чоловіка в суспільстві того часу.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Яскравим прикладом чоловічого погляду на визначення статусу жінки того часу є ставлення Володимира Мономаха, який у своєму Повчанні дітям говорить: «Жону свою любіте, але не дайте їм, [жінкам], над собою власті.» [5].

Досліджуючи чинники формування українського суспільства, визначаючи права і можливості жінки, які надає їй суспільство в чоловічій подобі, а також відтворюючи умови та підґрунтя трансформаційних процесів під час формування суспільно-політичного статусу давньоруської жінки, можна дійти висновку, що, безперечно, жінки Київської Русі могли досягати великих успіхів у державотворчій сфері, мати високий статус у суспільстві, користуючись чоловічою протекцією та в межах, дозволених патріархальними установками. Тож, розглядаючи суспільні відносини того часу з огляду гендерних позицій, можемо стверджувати, що засади формування і розвитку взаємовідносин чоловіків і жінок закладалися на основі стереотипного мислення і чоловічого бачення, а також під впливом соціально-економічного розвитку держави.

Зрушення у зміні суспільно-політичного і правового становища української жінки та поява гендерних мотивів у формуванні суспільних відносин відбуваються у XVI столітті з наданням жінці рівних можливостей з чоловіком у праві розпоряджатися майном. Соціальний і майновий статус жінки закріплювався у Литовських Статутах. Попри обмеженість у громадянських правах, представниці українського жіноцтва стають більш вільними на шляху до самореалізації та самоідентифікації, а також більш впевненими у прагненні набутти самодостатності в суспільних відносинах, хоча й опосередковано. З одного боку в Литовському Статуті закріплювалось, що жінка повинна перебувати у довічній опіці (спочатку – батьківській, потім – чоловіка, а у відстві – опікунській), а з іншого – обмежувалась громадянська правоспроможність жінки. За законом, за жінкою визнавалися всі майнові права, ретельно охоронялися її життя, здоров'я, честь, особиста недоторканність. Навіть дівчата, залишаючись у батьківському домі, по досягненні «дорослих літ» користувалися широкими правами. Українська жінка відіграла велику роль у суспільному виробництві та родинних

відносинах, у політичній та публічній сферах її вплив був незначним [11].

Більш чітко відтворити соціально-правове становище жіноцтва надає змогу аналіз універсалів, виданих на території України того часу. Про рівність жінок і чоловіків у праві розпоряджатися спільним майном в другій половині XVII століття свідчать тексти універсалів Богдана Хмельницького від 1656 року «...про надання Павлові Хмельницькому у користування сіл Бугаївка, Беркове, Масани і Борщівка» [17] та 1657 року «...про підтвердження прав Василя Ласки на млин на річці Острі під Козельцем» [17] та Івана Самойловича від 1687 року про надання Івану Беркову прав на володіння маєтностями [18], в яких зазначається, що вказані особи мають право на володіння разом з «женою своєю».

На особливу увагу заслуговують універсали, видані гетьманами, в яких захищаються майнові права жіночих монастирів, збільшується їх землеволодіння та відзначається особливо шанобливе ставлення до ігумен та послушниць. В цих аспектах ставлення держави в особах українських гетьманів до представників як жіночого, так і чоловічого духівництва є абсолютно рівним.

Про високий статус та неабиякі організаційські здібності українського жіноцтва в особі ігумен свідчать універсали, в яких надається дозвіл на виконання будівельних робіт: «Універсал Юрія Хмельницького Чернігівському Святої мучениці Параскеви монастирю на побудову келій» 1660 року та «Універсал Дем'яна Ігнатовича про дозвіл Макошинському Покровському монастиреві побудувати греблю з млином, із залученням до будівництва величківської киселівської та домишленської громад» 1669 р. [18].

Велику увагу гетьмани XVII століття приділяли також захисту мешканок жіночих монастирів від «навали козаків і посполитих». Так своїм універсалом 1668 року Петро Дорошенко бере під «гетьманську оборону села Київського Флорівського монастиря Дмитровичі та Яблунька», в якому зазначає: «аби менених сель жаднії з старших і менших становиськами, мимоездами, ночлѣгами, попасами...и найменшою трудностю утяжати и в розживаню тих людей ку подпоре мененному монастиру шкодити не важился...». Пізніше, у 1671

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

році Дем'ян Многогрішний видає універсал, згідно якому він також бере під протекцію вищезгаданий монастир. Такими ж питаннями переймався й Іван Самойлович [18].

Активний захист майнових прав жіночих монастирів з боку українських гетьманів та отримання змоги реалізувати свої лідерські та управлінські якості, зокрема на релігійному ґрунті спонукало жінок, які володіли власними паями та майном засновувати монастирі та ставати ігуменями. Підтвердження цьому, знаходимо в універсалі Дем'яна Многогрішного 1671 року, в якому він дає дозвіл заснувати Глухівський Преображенський жіночий монастир та призначити ігуменею Афанасію Євфимівну: «...за прозбою еѣ, на кгрунте еи власном, в мѣсти Глуховѣ, манастырѣ паненскый Преображения Господня заживати и фундувати...» [18]. Зміна соціального статусу української жінки, яка відбулася у XVI столітті та всебічна підтримка жіночих монастирів державною владою стимулювали українських жінок, особливо вдів надавати перевагу духовному життю в затворництві, перед існуванням мирським, адже разом із майном чоловіка вона отримувала у спадок і його боргові зобов'язання.

Таким чином, розглядаючи універсали та інші документи, видані в українських землях у 1648-1687 роках, в контексті жіночих прав і можливостей, можемо бачити відображення ставлення гетьманської верхівки щодо визначення ролі і місця жінки в українському суспільстві другої половини XVII століття. Однозначно, деякі позитивні зрушення в покращенні соціально-економічного та політичного статусу жінок в окреслений період є беззаперечними. Проте, говорити про високий статус українського жіноцтва в цілому було б необачним.

Універсали, які засвідчують права вдів на маєтності своїх чоловіків підтверджують той факт, що жіночі права були обмеженими, порівняно з чоловічими, жінки потребували спеціального захисту та конкретного визначення їхніх прав. Більш захищеними у цих питаннях були жінки знатного походження та дружини козацької старшини. І, хоча є свідчення високого правового та соціального статусу таких жінок, становище простих селянок та міщанок ще повністю знаходилося під гнітом

соціально-економічної та правової гендерної нерівності.

Починаючи з XVIII століття українська жінка починає втрачати набуті позиції. У зв'язку зі зміною економічної та суспільно-політичної ситуації жіноцтво поступово позбавляється великої кількості майнових, суспільних та сімейних прав. З того часу в документах зустрічаються згадки про: тиранство чоловіка над дружиною; замордування до смерті дружини; убивство дружини; позбавлення дружиною життя свого чоловіка, втечу чоловіка від дружини; втечу нареченої із дому батьків через примус до одруження із нав'язаним батьками нареченим, гвалтування шляхтичем дівчат, котрі зустрілися йому на дорозі, або черниць монастиря. Тож, спостерігаємо деморалізацію сімейних стосунків, у зв'язку з неможливістю вирішення їх демократичним шляхом.

У XIX столітті в українських землях повністю закріплюється кабальне становище жінки, зверхність чоловіка в питаннях укладення та розірвання шлюбу, вибору місця проживання, прийнятті будь-яких самостійних рішень. Відбувається остаточне утвердження чоловічої гегемонії в усіх сферах суспільних та політичних процесів країни.

У Зводі Законів Російської Імперії (1840-1842 р.р.) визначалось пріоритетне право успадкування майна синів перед дочками. Стосовно шлюбно-сімейних відносин, то жінка перебувала у повній залежності від чоловіка. «Дружина зобов'язана підкорятися своєму чоловікові, як главі сім'ї, мати до нього пошану, любов і необмежену вдячність», – говорить у тому ж документі. При переселенні чоловіка, при зміні місця його служби, або при іншій зміні постійного місця проживання чоловіка жінка слідувала за ним; право на окреме проживання та паспорт жінка могла отримати лише з дозволу чоловіка, вона не могла видавати векселів, якщо не вела самостійної торгівлі; жінка без дозволу чоловіка не могла найматися на роботу.

Згідно Маніфесту про скасування кріпосного права 1861 року, при наділенні селян землею відповідно до кількості душ у сім'ї, жінки землею не наділялися.

Разом з тим в суспільній думці починають зароджуватися і формуватися феміністичні

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

настрої, які акцентують увагу на необхідності нового погляду стосовно ролі та місця жінки в суспільних відносинах і соціально-економічному розвитку країни. При цьому виникає розуміння необхідності оновлення, модернізації політичної системи, потреба людини до самопізнання та самореалізації. Саме в цей час відбуваються незворотні трансформаційні процеси в інтелектуально-розвинених прошарках суспільства, які дають поштовх формуванню та подальшому розвитку громадянського суспільства, основою якого мають бути гендерні засади співіснування жіночого і чоловічого начал [1].

Зміни в законодавстві діючому на українських землях датовані початком ХХ ст. суттєво вплинули на обмеження права жінок. Цілу низку обмежень правоздатності заміжніх жінок містило цивільне право, зокрема необхідність отримання згоди чоловіка на отримання векселів і вступ в договір найму, обмеження щодо частки спадкового майна, тощо. Стосовно ж шлюбних відносин, незважаючи на те, що дружина належала до «нижчого стану» їй надавалися всі права та переваги, пов'язані зі станом її чоловіка. Загалом шлюбні відносини між чоловіком і жінкою на законодавчому рівні можна охарактеризувати як рівноправні, проте ця рівноправність була суто формальною. Обов'язок жінки коритися главі сімейства (чоловікові) нібито пом'якшувався необхідністю дотримання ним обов'язку любити, поважати, вибачати недоліки та полегшувати немочі дружини, хоча фактично можливість доведення жінкою протилежного не видавалося можливим [5].

Більшовицька політика вдало використовувала жіноче питання на зміцнення своєї влади в радянському суспільстві. Закріпивши принцип рівності прав жінок та чоловіків, влада отримала неабияку підтримку з боку жіноцтва. Тепер в інтересах нового суспільства жінки мали поєднувати материнство та виробничу працю на рівні з чоловіками, проте розуміючи свою важливість, стали рушійною силою для здійснення суспільних перетворень [14].

Ще більш позитивних змін зазнає соціальний статус української жінки з прийняттям Конституції УРСР 1978 р., яка закріплює рівноправність всіх громадян перед законом незалежно від статевої приналежності. Саме з

цього періоду розвиток жіночого руху в Україні розподіляється на 5 етапів. До першого належить період кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст., який характеризується активізацією жіночого руху під час боротьби за проголошення незалежності України. Основною ознакою другого етапу (1991-1996 рр.) є активне створення всеукраїнських громадських жіночих організацій для захисту інтересів жінок за професійною ознакою, а третього (друга половина 1996-1997 рр.) – формування організацій благодійницького спрямування. У 1997-1999 рр. виникають перші жіночі політичні партії, що і охоплює четвертий етап. На п'ятому етапі (початок 2000 р. і до сьогодні) посилюються тенденції до координації діяльності громадських організацій та удосконалюється законодавча база щодо закріплення гендерної рівності в країні [2].

Незважаючи на довготривалість п'ятого етапу, сьогодні навіть умовно його не можна назвати завершеним. Протягом даного періоду дійсно було прийнято цілий ряд нормативно-правових актів, спрямованих на вдосконалення національного механізму поліпшення становища жінок та підвищення їхнього статусу у суспільстві, забезпечення участі жінок у прийнятті рішень на всіх рівнях влади, а саме Законів України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків», «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні», «Про попередження насильства в сім'ї» тощо. Проте їх норми залишаються переважно декларативними.

Аналізуючи практичну реалізацію гендерної політики в Україні міжнародна спільнота акцентує увагу на наявності в українському суспільстві досить сильних стереотипів щодо ролей та обов'язків жінок і чоловіків та недостатній представленості жінок у парламенті та вищих ешелонах виконавчої влади [12], що з об'єктивних причин неможливо заперечити.

Так, за результатами гендерного моніторингу місцевих виборів 2015 року, проведеного Комітетом виборців України, переважна більшість партій дотрималась квоти при формуванні списків кандидатів до обласних рад, рад м. Києва та міст-обласних центрів. У середньому, рівень представництва жінок у списках до обласних рад по всій Україні дорівнював 29,6 %, а до міських – 32,1 %. За підсумковими результа-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

тами виборів у 22 обласних радах жінки склали 15 %, а у міських радах – 18,1 %. Таким чином, поріг у 30 % було подолано лише в одній міській раді та – в жодній з обласних рад. Такі показники не є пропорційними до представництва жінок у виборчих списках, що свідчить про неготовність політичних партій реально підтримувати жінок на виборах [15].

Крім цього, значна увага міжнародної спільноти була приділена відмінностям у заробітній платі жінок і чоловіків, з посиланням на те, що в Україні продовжує існувати професійна сегрегація та гендерно-зумовлене дискримінаційне ставлення роботодавців у державному та приватному секторах, що також не може бути запереченим [13]. Але звернення до досліджень американських вчених А. Кука та К. Гласса [20] дає нам уявлення щодо негараздів та економічних збитків в економічно розвинених державах світу. Реалії доводять, що у США жінки залишаються недостатньо представленими на керівних посадах у робочих організаціях, та у виборних органах влади, що є відображенням різноманітних бар'єрів, які створюють ефект скляної стелі.

Так, за даними Державної служби статистики України, 57 % випускників загальноосвітніх шкіл є дівчата. З огляду на це, цілком логічною є статевая структура студентів вищих навчальних закладів, в якій так само більше половини (52 %) займають жінки, проте частка жінок із вищою освітою, що займають керівні посади всіх рівнів – менше 20 %.

У структурі посад державних службовців 72,7 % займають жінки, а 27,3 % – відповідно чоловіки, але при цьому 91,7 % посад службовців першої категорії займають чоловіки [8].

Наукова новизна

Соціальний статус української жінки активно досліджується науковцями в різні історичні періоди, через призму різних соціально-економічних факторів та з огляду на специфіку предмету науки, яку вони представляють. У роботі досліджені філософські ідеї та концепції, що сприяли формуванню гендерних стереотипів, які, в свою чергу, глибоко вкоренились у суспільну та індивідуальну свідомість та протягом тривалого часу знаходили своє відображення в нормах права. Наукова новизна роботи полягає в подальшому розвитку теорії гендер-

них процесів із застосуванням міждисциплінарних підходів при дослідженні феномену гендера в історико-філософсько-правовій площині як чинника соціального статусу української жінки, що дозволяє критично переосмислити ціннісні орієнтири щодо побудови сучасного суспільства та формування нових уявлень про ролі і моделі поведінки чоловіків і жінок та їх взаємодію у соціумі.

Висновки

Протягом тривалого часу соціальний статус жінки формувався під впливом філософських поглядів і концепцій, що поволі перетворювалися на моральні традиції народів та норми права. Соціальний статус жінки можна окреслити ще на початковому етапі формування та розвитку держави, коли поклоніння богиням, перехід від полювання до землеробства та повага до материнства, формують та утверджують її положення як повноцінного члена громади. Така тенденція була притаманна культурі шумерів, Стародавнього Єгипту та частково Греції.

Починаючи з античного мислителя Аристотеля, жінка стала символом виключно домашніх, сімейних відносин та грала роль берегині приватних основ суспільного буття чоловіків. Такий соціальний статус жінки, що сформувався за часів античності, знайшов своє продовження в Римській імперії, а закріпившись у правових нормах, значно посилювався в добу середньовіччя та залишив відбиток у філософії Нового часу і Німецькій класичній філософії. При цьому, у зв'язку з наявністю в двох останніх наукових концепціях ідей та обґрунтувань їх впливу на природу жінки, вони швидко були схвалені та підтримані суспільством, публічну основу якого склали чоловіки. Твердження про більш низькі ментальні здібності жінок, пом'якшувалися зводячись до пошуку переваг: відсутність абстрактного мислення – компенсувалась розвинутою чуттєвістю, смаком, почуттям прекрасного, практичністю, викликаючи не просто довіру, а навіть гордість у жінок. Таким чином, довгий час жінка була витіснена зі сфери публічно-правових відносин, позбавлялася можливості участі у громадянському та політичному житті.

Гендерні процеси в період від Київської Русі до XX століття відбувалися під впливом

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

нестримного сильного прагнення українського жіноцтва до самореалізації, самопізнання, бажання не лишатися осторонь соціально-економічного, політичного, духовного життя країни, бути не лише споглядальницею, а й активною учасницею державотворчих процесів. З іншого боку, українська жінка все ж таки залишалася заручницею стереотипного мислення, переваги чоловічого світосприйняття і чоловічого пріоритету в усіх сферах життєдіяльності суспільства.

Таким чином, сформовані на етапі формування держави стереотипи щодо ролі жінки в суспільстві, видозмінювалися протягом усіх історичних періодів під впливом філософських

поглядів та знаходили своє відображення у нормах права, формуючи її соціальний статус. Незважаючи на нормативне врегулювання рівноправності чоловіка та жінки в сучасних умовах, статистичні дані щодо зайнятості жінками керівних посад та участі в політичній діяльності свідчать про суто декларативний характер змін. Причиною такого становища є те, що забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків залежить не лише від якості нормативно-правових актів і механізмів їх реалізації, а і від практичного їх втілення з боку державних адміністрацій та органів місцевого самоврядування та безумовно самих учасників суспільних відносин.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрусак, І. П. Ідея гендерної рівності в українській правовій думці другої половини XIX століття: дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук. / І. П. Андрусак. – Львів. – 2017. – 233 с.
2. Бойко, І. Й. Історія правового регулювання цивільних, кримінальних та процесуальних відносин в Україні (IX–XXст.): навч. посіб. для студентів ВНЗ / І. Й. Бойко. – Львів: видавничий центр Львівського національного університету ім. І. Франка, 2014. – 904 с.
3. Вдовичин, І. Я. Історія держави і права зарубіжних країн: навч. посіб. / І. Я. Вдовичин. – Львів : Львівська комерційна Академія, 2015. – 591 с.
4. Грицьак, Н. Формування гендерної політики в Україні: проблеми теорії, методології, практики : монографія / Н. Грицьак. – Київ : НАДУ, 2004. – 384 с.
5. Гусарев, С. Історія держави і права України . підручник / С. Гусарев, В. Антошкіна, О. Сердюк – Донецьк : Юго-Восток, 2014. – 535 с.
6. Гутова, С. Г. Идеи гуманизма в трудах К. Маркса: гендерный анализ. / С. Г. Гутова // Современные исследования социальных проблем. – 2015. – Вип. 48. – С. 212–218. – Режим доступу: <https://cyberleninka.ru/article/n/idei-gumanizma-v-trudah-k-marкса-gendernyy-analiz>. – Назва з екрану
7. Ємець, Н. А. Сучасна гендерна парадигма: історико-філософський аналіз. / Н. А. Ємець, О. Є. Мельник // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. – 2017. – Вип. 1 (9). – С. 27–33. – Режим доступу: http://journals.stu.cn.ua/problemy_sotsialnoyi_roboty/article/view/110842. – Назва з екрану.
8. Івченко, Ю. В. Гендерна рівність в Україні (національні особливості). / Ю. В. Івченко // Філософські та методологічні проблеми права. – 2013. – Вип. 1–2. – С. 52–59. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Fmpp_2013_1-2_8. – Назва з екрану.
9. Кебуладзе, В. Феноменологія і герменевтика у структурі філософської і гуманітарної освіти. / В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2013. – Вип. 5. – С. 51–59. – Режим доступу: www.irbis-nbuv.gov.ua/.../cgiirbis_64.exe. – Назва з екрану.
10. Кобилецький, М. Римське право та утворення європейських університетів. / М. Кобилецький // Вісник Львівського університету. Серія юридична. – 2016. – Вип. 64. – С. 55–63. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnu_yu_2016_64_9. – Назва з екрану.
11. Майкут, Х. В. Деякі питання врегулювання спадкових відносин на українських землях за Литовськими статутами / Х. В. Майкут // Порівняно аналітичне право. – 2014. – Вип. 2. – С. 37–41. – Режим доступу: par.in.ua/2_2014/9.pdf. – Назва з екрану.
12. Марценюк, Т. Жінки в українській політиці: виклики і перспективи змін / Т. Марценюк. – Київ : Міжнародний центр перспективних досліджень. – 2015. – 18 с.
13. Палагнюк, М. М. Гендерна проблематика: виклики сучасності. / М. М. Палагнюк // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2015. – Вип. 60. – С. 73–83. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2015_60_8. – Назва з екрану.
14. Петrenchенко, С. Права жінок у XXI столітті: історико-правовий аспект. / С. Петrenchенко // Вісник Львівського університету. – 2014. – Вип. 60. – С. 117–124.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

15. Рапаева, М. В. Законодавче підґрунтя і реалії гендерних аспектів соціального виключення в Україні / М. В. Рапаева // Юридична наука. – 2015. – Вип. 3. – С. 170–178. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/jnn_2015_3_22http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=FILA=&2_S21STR=Fmpp_2013_1-2_8. – Назва з екрану.
16. Сошніков, А. О. Історія філософії: навч. посіб. для студентів всіх спеціальностей / А. О. Сошніков. – Харків : Майдан, 2016. – 162 с.
17. Універсали Богдана Хмельницького 1648-1657. – Київ : Альтернативи, 1998. – 414 с.
18. Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). – Київ : НТШ, 2004. – 1087 с.
19. Carli, L. L. Stereotypes About Gender and Science: Women ≠ Scientists / L. L. Carli [et. al.] // *Psychology of Women Quarterly*. – 2015. – Vol. 40, Is. 2. – P. 244–260. – doi: 10.1177/0361684315622645.
20. Cook, A. Glass, C. Gender, Work and Organization. – 2014. – Vol. 21, Is. 1. – P. 91–103. – doi: 10.1111/gwao.12018.
21. Grossman, J. M. Perceived Gender and Racial/Ethnic Barriers to STEM Success / J. M. Grossman, M. V. Porche // *Urban Education*. – 2014. – Vol. 49, Is. 6. – P. 698–727. – doi: 10.1177/0042085913481364.
22. Kozatsas, J. Hegel and Scepticism: On Klaus Vieweg's Interpretation / J. Kozatsas, G. Faraklas, S. Synegianni, K. Vieweg // *Walter de Gruyter GmbH & Co KG*. – 2017. – 234 p.
23. Oyowe, O. A. Can a communitarian concept of African personhood be both relational and gender-neutral? / O. A. Oyowe, O. Yurkivska // *South African Journal of Philosophy*. – 2014. – Vol. 33, Is. 1. – P. 85–99. – doi: 10.1080/02580136.2014.892682.
24. Rubini, M. Hindering Women's Careers in Academia: Gender Linguistic Bias in Personnel Selection / M. Rubini, M. Menegatti // *Journal of Language and Social Psychology*. – 2014. – Vol. 33, Is. 6. – P. 632–650. – doi: 10.1177/0261927X14542436.
25. Taylor, C. From the Beginning to Plato: *Routledge History of Philosophy*. Volume 1. / C. Taylor. – Routledge. – 2016. – P. 215.

Г. Ф. МОСКАЛЫК^{1*}, М. Ю. БАРАНОВСКАЯ^{2*}, М. А. БУЛАХ^{3*}

^{1*}Кременчугский национальный университет имени М. Остроградского (Кременчуг), эл. почта 21023upr@gmail.com; ORCID 0000-0002-2137-5384

^{2*}Кременчугский национальный университет имени М. Остроградского (Кременчуг), эл. почта maryana.baranovskaya80@gmail.com; ORCID 0000-0003-0480-8819

^{3*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепро), эл. почта bulah_marina@ukr.net; ORCID 0000-0003-4264-2303

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ГЕНДЕРА КАК ФАКТОРА СОЦИАЛЬНОГО СТАТУСА УКРАИНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ

Актуальность. В условиях интеграции Украины в европейское сообщество возникает острая необходимость перестройки всех социальных институтов, освобождения их от любых форм дискриминации, в том числе и по признаку гендера. Современные проблемы социально-экономического развития государства требуют нового взгляда на функциональные роли мужчин и женщин, а также понимания того, что политическое, экономическое, культурное будущее общества зависит от преодоления гендерных стереотипов, которые глубоко укоренились в общественном и индивидуальном сознании и тормозят социальный прогресс, а также развитие демократии. Именно поэтому, сегодня, чрезвычайно важным является изучение вопроса общественного влияния и роли женщин и определения их социального статуса на фоне исторического развития нашего государства. **Цель.** Работа предполагает исследование возникновения и утверждения феномена гендера, как фактора социального статуса украинской женщины в историко-философско-правовой плоскости. **Методология.** В процессе исследования использованы методы анализа и синтеза исторических источников для изучения содержания и основных положений философских концепций и правовых норм, на основе которых формировался социальный статус украинской женщины в разные периоды истории развития общества, с последующим их сравнением и обобщением.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Научная новизна работы заключается в дальнейшем развитии теории гендерных процессов с применением междисциплинарных подходов при исследовании феномена гендера в историко-философско-правовой плоскости как фактора социального статуса украинской женщины, критического переосмысления ценностных ориентиров относительно построения современного общества и формирования новых представлений о роли и модели поведения мужчин и женщин и их взаимодействия в социуме. **Выводы.** В течение длительного времени социальный статус женщины формировался под влиянием философских взглядов и концепций, которые медленно превращались в нравственные традиции народов и нормы права. Высокий статус женщины как полноценного члена общества, сформировавшийся на ранних этапах государства уже во времена античности потерял свою актуальность. Женщина стала символом исключительно домашних, семейных отношений и играла роль хранительницы частных основ общественного бытия мужчин. Такая тенденция нашла свое продолжение в Римской империи, значительно усилилась в средневековье и оставила отпечаток в философии Нового времени и Немецкой классической философии. В период от Киевской Руси до XX века украинская женщина оставалась заложницей стереотипного мышления. Несмотря на нормативное урегулирование равноправия мужчины и женщины в современных условиях, это равенство имеет сугубо декларативный характер.

Ключевые слова: гендер; дискриминация; стереотипы; общественная роль; социальный статус; украинская женщина.

H. F. MOSKALYK^{1*}, M. Y. BARANOVSKA^{2*}, M. O. BULACH^{3*}

^{1*}Kremenchug National University named after M. Ostrogradsky, e-mail 21023upr@gmail.com; ORCID 0000-0002-2137-5384

^{2*}Kremenchug National University named after M. Ostrogradsky, e-mail maryana.baranovskaya80@gmail.com; ORCID 0000-0003-0480-8819

^{3*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan, e-mail bulah_marina@ukr.net; ORCID 0000-0003-4264-2303

HISTORICAL-PHILOSOPHICAL-LEGAL RESEARCH OF THE PHENOMENON OF THE GENDER AS THE FACTOR OF THE SOCIAL STATUS OF THE UKRAINIAN WOMAN

Topicality. Under the conditions of Ukraine's integration into the European community, there is an urgent need to restructure all social institutions, freeing them from all forms of discrimination, including on the basis of gender. Modern problems of the state's socioeconomic development require a new look at the functional roles of men and women, as well as the understanding that the political, economic, cultural future of society depends on overcoming gender stereotypes that are deeply rooted in the social and individual consciousness and inhibit social progress, and also the development of democracy. That is why, today, it is extremely important to study the issue of social influence and the role of women and determine their social status against the backdrop of the historical development of our state. **Purpose.** The article studies the emergence and adoption of the phenomenon of gender as a factor of the social status of the Ukrainian woman in the historical, philosophical and legal realm. **Methodology.** In the research process the authors used the methods of analyzing and synthesizing historical sources to study the content and main provisions of philosophical concepts and legal norms that formed the social status of a Ukrainian woman at different historical periods of society development, with their subsequent comparison and generalization. **Originality.** The work further develops the theory of gender processes with the use of interdisciplinary approaches to the study of the phenomenon of gender in the historical, philosophical and legal field as a factor of the social status of the Ukrainian woman, to critically re-evaluate the value guidelines on the construction of modern society and the formation of new ideas about the role and model of behavior of men and women and their interaction in society. **Conclusions.** For a long time, the social status of women was formed under the influence of philosophical views and concepts, slowly turned into the moral traditions of peoples and the rule of law. The high status of a woman, as a full-fledged member of society, formed in the early state stages, lost its relevance already in the days of antiquity. The woman became a symbol of exclusively domestic, family relations and played the role of guardian of the private foundations of the social being of men. This trend found its continuation in the Roman Empire, significantly increased in the Middle Ages and left an imprint in the philosophy of modern times and German classical philosophy. In the period from Kievan Rus to the twentieth century, the Ukrainian woman remained a victim of stereotyped thinking. Despite the normative settlement of the equality of men and women in modern conditions, this equality has a purely declarative nature.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Key words: Gender; Discrimination; Stereotypes; Social Role; Social Status; Ukrainian Woman.

REFERENCES

1. Andrusjak, I. P. (2017). *Ideja gendernoji ravnosti v ukrajinsjkij pravovij dumci drughoji polovyny XIX stolittja: dysertacija na zdobuttja naukovogho stupenja kandydata jurydychnykh nauk*. Lviv. (In Ukrainian)
2. Bojko, I. J. (2014). *Istorija pravovogho rehuljuvannja cyvilnykh, kryminalnykh ta procesualnykh vidnosyn v Ukrajinu (IX-XX st.): navch. posib. dlja studentiv VNZ*. Lviv. (In Ukrainian)
3. Vdovychyn, I. J. (2015). *Istorija derzhavy i prava zarubiznykh krajiv: navch. posib*. Lviv. (In Ukrainian)
4. Ghrycjak, N. (2004). *Formuvannja ghendernoji polityky v Ukrajinu: problemy teoriji, metodologiji, praktyky: monohrafija*. Kyiv. (In Ukrainian)
5. Ghusarjev, S., Antoshkina, V., & Serdjuk, O. (2014). *Istorija derzhavy i prava Ukrajinu: pidruchnyk*. Donetsk: Yugo-Vostok. (In Ukrainian)
6. Ghutova, S. G. (2015). Ydey ghumanyzma v trudakh K. Marksa: ghendernuj analiz. *Sovremennye issledovannya socialnykh problem*, 4, 212–218. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/idei-gumanizma-v-trudah-k-marksa-gendernyy-analiz>. (In Russian)
7. Jemecj, N. A., & Meljnik, O. E. (2017). Suchasna genderna paradyghma: istoriko-filosofsjkij analiz. *Problemy socialnoji roboty: filosofija, psykologhija, sociologhija*, 1 (9), 27–33. Retrieved from http://journals.stu.cn.ua/problemy_sotsialnoji_roboty/article/view/110842. (In Ukrainian)
8. Ivchenko, Ju. V. (2013). Ghenderna rivnistj v Ukrajinu (nacionaljni osoblyvosti). *Filosofsjki ta metodologhichni problemy prava*, 1-2, 52–59. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Fmpp_2013_1-2_8. (In Ukrainian)
9. Kebuladze, V. (2013). Fenomenologhija i ghermenevtyka u strukturi filosofsjkoji i ghumanitarnoji osvity. *Filosofsjka dumka*, 5, 51–59. Retrieved from www.irbis-nbuv.gov.ua/cgiirbis_64.exe. (In Ukrainian)
10. Kobyleckij, M. (2016). Rymyske pravo ta utvorennja jevropejskykh universytetiv. *Visnyk Ljvivsjkogho universytetu. Serija jurydychna*, 64, 55–63. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnu_yu_2016_64_9. (In Ukrainian)
11. Majkut, Kh. V. (2014). Dejaki pytannja vrehuljuvannja spadkovykh vidnosyn na ukrajinskykh zemljakh za Lytovskymy statutamy. *Porivnjano analitychne pravo*, 2, 37–41. Retrieved from pap.in.ua/2_2014/9.pdf. (In Ukrainian)
12. Marcenjuk, T. (2015). Zhinky v ukrajinsjkij polityci: vyklyky i perspektyvy zmin. *Mizhnarodnyj centr perspektyvnykh doslidzenj*. Kyiv. (In Ukrainian)
13. Palaghnjuk, M. M. (2015). Genderna problematyka: vyklyky suchasnosti. *Ghumanitarnyj visnyk Zaporizkoji derzhavnoji inzhenernoji akademiji*, 60, 73–83. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2015_60_8. (In Ukrainian)
14. Petrechenko, S. (2014). Prava zhinok u XXI stolitti: istoriko-pravovij aspekt. *Visnyk Ljvivsjkogho universytetu*, 60, 117–124. (In Ukrainian)
15. Rapajeva, M. V. (2015). Zakonodavche pidgruntja i realiji gendernykh aspektiv socialnogho vyklyuchennja v Ukrajinu. *Jurydychna nauka*, 3, 170–178. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/jnn_2015_3_22. (In Ukrainian)
16. Soshnikov, A. O. (2016). *Istorija filosofiji: navch. posib. dlja studentiv vsikh specialnostej*. Kharkiv. (In Ukrainian)
17. Universaly Boghdana Khmeljnycjkogho 1648-1657. (1998). Kyiv: Alternativi. (In Ukrainian)
18. Universaly ukrajinskykh ghetjmaniv vid Ivana Vyghovsjkogho do Ivana Samojlovycha (1657-1687). (2004). Kyiv: NTSh. (In Ukrainian)
19. Carli, L. L., et. al. (2015). Stereotypes About Gender and Science: Women ≠ Scientists. *Psychology of Women Quarterly*, 40 (2), 244–260. doi 10.1177/0361684315622645. (In English)
20. Cook, A., Glass, C. (2014). *Gender, Work and Organization*, 21 (1), 91–103. doi 10.1111/gwao.12018. (In Ukrainian)
21. Grossman, J. M., & Porche, M. V. (2014). Perceived Gender and Racial/Ethnic Barriers to STEM Success. *Urban Education*, 49 (6), 698–727. doi 10.1177/0042085913481364. (In English)
22. Kozatsas, J., Faraklas, G., Synegianni, S., & Vieweg, K. (2017). *Hegel and Scepticism: On Klaus Vieweg's Interpretation*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG. (In English)
23. Oyowe, O. A., & Yurkivska, O. (2014). Can a communitarian concept of African personhood be both relational and gender-neutral?. *South African Journal of Philosophy*, 33 (1), 85–99. doi 10.1080/02580136.2014.892682. (In English)

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

24. Rubini, M., & Menegatti, M. (2014). Hindering Women's Careers in Academia: Gender Linguistic Bias in Personnel Selection. *Journal of Language and Social Psychology*, 33 (6), 632–650. doi 10.1177/0261927X14542436. (In English)
25. Taylor, C. (2016). From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy. Volume 1. Routledge. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. В. В. Хмілем (Україна)

Надійшла до редколегії: 09.01.2017

Прийнята до друку: 20.09.2017

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

УДК 111.12:165.741

Д. Ю. СНІТЬКО^{1*}

^{1*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро), ел. пошта dimanche82@gmail.com; ORCID 0000-0001-7417-7958

ВОЛЯ ДО ІСТИНИ У ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ

Мета. Оскільки чіткої постановки питання про волю до істини як екзистенціал раніше не було здійснено, дана стаття присвячена вирішенню такої задачі. У зв'язку із зазначеним, метою дослідження постає аналіз феномену волі до істини у філософії прагматизму. Це передбачає виконання наступних завдань: визначення основних принципів розуміння істини в роботах теоретиків прагматизму; аналіз феномену «волі до вірування» в прагматизмі; розробку та виокремлення феномену волі до істини, його сутності та чинників в рамках прагматичної філософії. **Методологія.** В ході дослідження було використано аналітичний, порівняльний та феноменологічний методи. **Наукова новизна.** Вперше артикульовані екзистенціал волі до істини, його сутність та чинники на предметі філософії прагматизму. **Висновки.** Аналіз феномену «волі до віри» в прагматизмі доводить, що він може бути витлумачений саме як «воля до істини», оскільки вірування в істинність чогось в прагматизмі невіддільна від самої істини і практики. В рамках прагматичної філософії встановлено сутність феномену волі до істини, що розуміється як прагнення людини до стійкого і відповідного реальності та власним цілям переконання щодо самого себе і реальності. Основними чинниками названого феномену в прагматизмі постають сумнів (сумнів визначається як передумова встановлення вірування (переконання), яке дає людині впевненість у позитивному вирішенні певних життєвих задач)), та стійке переконання (істина), що дає можливість людині здійснювати успішну діяльність і досягати поставлених цілей. Саме цим і зумовлене воління людини до істини: буття людини визначається тим, що людина воліє знати, як саме їй бути і діяти.

Ключові слова: людина; істина; воля до істини; «воля до віри»; прагматизм; екзистенціал.

Актуальність

У наш час, коли звичною стала теза про «кінець філософії», а численні критики наполягають на безпідставності її претензій на статус «першої науки», відповідь на питання про зв'язок філософії з істиною стає вельми актуальною. Через це необхідно торкнутися питання про практичність філософії та її зв'язок із існуванням кожної людини. Стосунок філософії до практичних аспектів людського буття виявляється через ставлення людини до істини, і саме прагнення людини до істини постає одним із основних екзистенціалів. Проблема істини вже давно не розглядається лише в контексті гносеології, а все більше стосується сфери антропо-

логічних досліджень [8, с. 62, 63]. Втім, сам феномен волі до істини є малодослідженим.

У зв'язку із зазначеним, необхідно артикулювати феномен волі до істини, оскільки він має неабияке значення для розуміння самої людини. Проблема стосунку людини й істини була актуалізована у філософії прагматизму в контексті розуміння сутності самої істини, а феномен волі до істини у прагматизмі виражений через концепт «волі до віри».

Більшість досліджень, присвячених філософії прагматизму, традиційно аналізують проблему критеріїв істини та питання гносеології, що розроблялися теоретиками прагматизму (дані аспекти досліджували І. Криворучко, К. Момджян, А. Зотов, В. Добриніна,

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

Н. Поліщук, М. Кохановська, А. Цвібель, Є. Логвінов). В роботах І. Джохадзе та Н. Юліної було здійснено детальний огляд основних концептуальних положень прагматизму.

Слід також відзначити дослідження Ю. Мельвіля та П. Гуревича по антропологічній проблематиці в філософії прагматизму, де феномен волі до істини хоч і був проаналізований, проте даний аналіз не виходив за рамки загальноприйнятих кліше радянської епохи щодо прагматичної філософії. Усі згадані автори не звертали серйозної уваги на предмет, що постає в центрі даного дослідження – прагнення людини до істини, волю до істини.

В англомовних дослідженнях феномен волі до істини в контексті прагматизму також не був самостійним предметом аналізу, а «воля до віри», як правило, розглядається у зв'язку із проблемами психології, еволюції науки та методології пізнання (наприклад, дослідження Sami Pihlström, Martin Jay та ін. [19, 22]).

Не зважаючи на це, деякі західні дослідження дають підстави говорити про волю до істини як окремий предмет в рамках прагматичної філософії. Слід нагадати, що в європейській філософії феномен волі до істини був артикульований М. Фуко у його відомому дослідженні «Історія сексуальності». В сучасних французьких дослідженнях цій проблемі приділяється досить багато уваги [17, 21]. Однак, феномен прагнення до істини розглядається скоріше в суспільно-політичному контексті, пов'язуючись із процесами історичного становлення влади.

Феномен волі до істини в якості екзистенціалу в своїх роботах аналізують Калашян А. Л. та Препотенська М. В. [6, 13], втім даний феномен не розглядається ними як окремий предмет дослідження.

Мета

Оскільки чіткої постановки питання про волю до істини як екзистенціал не було здійснено, дана стаття буде присвячена вирішенню такої задачі. У зв'язку із вище зазначеним, метою дослідження постає аналіз феномену волі до істини у філософії прагматизму. Це передбачає виконання наступних завдань: визначення основних принципів розуміння істини в роботах теоретиків прагматизму; аналіз феномену «волі до вірування» в прагматизмі; розробку та виокрем-

лення феномену волі до істини, його сутності та чинників в рамках прагматичної філософії.

Виклад основного матеріалу

В історії філософії можна було спостерігати багато спроб визначити її як «практичну», зауваживши на важливості для людини. Під «практичною» філософією довгий час (ще часто й сьогодні) розуміли передусім етику або до того ж ще й усяку суспільновиробничу, спрямовану на «оволодіння» природою, форму знання (наприклад, в філософії Нового часу чи в марксизмі). Як правило, проблема практики розглядалась через її протиставлення теорії. Сучасна філософія пропонує певну альтернативу в оцінці філософії – з одного боку можна спостерігати намагання наблизити філософські пошуки до людської практики і навіть зробити її «корисною», а з іншого боку стверджується теза про «смерть філософії» та необхідність її подолання.

Однією з відомих спроб актуалізувати практичну спрямованість філософії та пізнання був американський прагматизм, що визначає практику як сферу людських інтересів, пов'язану із вирішенням життєвих проблем в усій їхній різноманітності. Разом із цим у прагматизмі знімається протиставлення практичного і теоретичного, а залишається лише уявлення про пізнання чуттєве та розумне, що не заперечують, а доповнюють один одне.

В прагматизмі відбулася потужна критика класичної філософії (передусім суто теоретичного мислення). Власне, критичне ставлення до класичної філософії від Сократа до Гегеля відбулося, ніби, саме через схильність останньої до теорії і певне протиставлення практиці, що виявилось у відірваності філософських пошуків від життєвих потреб людини. Саме тому В. Джеймс бачив прагматизм в якості вчення, що може примирити раціоналізм та емпіризм, ідеалізм та матеріалізм, теорію і практику [3, с. 30-31].

Для того, щоб зняти протистояння теорії і практики представники прагматизму розробили певну методіку визначення «істинності» будь-якої теорії: в ситуації наявності двох протилежних думок з приводу чогось, необхідно намагатися витлумачити кожну з них, вказуючи на їх можливі практичні наслідки, і «істинною» виявиться та, що більше сприяє вирішенню практичних завдань. Якщо ж ми не здатні знайти

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

ніякої практичної різниці від їх застосування, то обидві точки зору представляють собою одне й те саме і подальша суперечка не має смислу. Іншими словами «...не може бути різниці в абстрактній істині, яка б не виразилась у конкретних фактах і у способі дії, що витікає звідси для кого-небудь, як-небудь і коли-небудь. Все завдання філософії повинно було б полягати в тім, щоби вказати, яка вийде для мене і для вас певна різниця в певні моменти нашого життя, якщо б була істинною та чи інша формула світу» [3, с. 36].

Отже, прагматизм пропонує відвернутися від принципів, категорій, перших начал і заставляє дивитись в напрямку практичних результатів і фактів. В підтримку такого підходу – теза про «відносність» істини, що частково підтверджує поступ сучасної науки і відкриття самого феномену наукових революцій. Заперечення щодо наведеної вище тези представників прагматизму можуть бути як з боку ідеалістів-метафізиків, так і з боку матеріалістів-об'єктивістів (марксистів), сутність дорікань яких схожа – треба узгоджуватись із об'єктивною загальною істиною.

Однак, Д. Дьюї стверджував, що філософія має служити вирішенню життєвих проблем людини і сприяти досягненню блага, а не шукати абстрактних істин і перших начал, претендуючи на статус самоцінної науки: «Сама ідея цілей-в-себе, отличных от целей, которые называют простыми средствами, свидетельствует о сохранности прежней ситуации в философии, несомненно тормозящей ее развитие сегодня» (рос.) [5, с. 144]. Представники прагматизму скоріше не відкидають існування істини як такої, а лиш наполягають на тому, що будь-яка істина, що на неї зважає людина, має безпосередній стосунок до її існування, а наслідки цього стосунку неодмінно проявляються в практичній сфері.

Можливо, саме в такому ключі слід розуміти й відомий вислів Чарльза Пірса: «... рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» (рос.) [10, с. 278]. Пірс, як бачимо, говорить про поняття, належне до мови, тобто про знакову систему і виявляється проблематичним заперечити факт того, що наші поняття предметів

стосуються їх практичних аспектів.

Треба звернути увагу на те, що в наведеному визначенні не міститься заперечення теоретичного знання як такого. Але заперечення теорії можна спостерігати у послідовників Пірса. Відомо, що в рамках прагматизму між його представниками виникали певні суперечки, зокрема і між такими знаковими фігурами як В. Джеймс та Ч. Пірс. Мова йде саме про розуміння практичного спрямування науки (філософії). Так, Ч. Пірс в своїх працях наполягав на тезі про те, що науковий пошук має бути радикально позбавлений від утилітарних цілей, а тому не варто шукати в теоретичній науці практичних вигод, і в цьому її особливість. «Крайне желательно, если не сказать необходимо, для успешного продвижения открытий – как в философии, так и в науке вообще, – чтобы практическая выгода, высокая или низкая, была удалена из поля зрения исследователя» (рос.) [11, с. 261]. На думку Пірса, упереджений практичний інтерес обмежує, паралізує філософські і наукові пошуки (пошуки істини).

На відміну від Чарльза Пірса Вільям Джеймс часто використовував психологічний підхід до тлумачення фактів, що лежать в основі людського буття. Саме в цьому і полягає суттєва відмінність концепції Джеймса від початкових розробок Пірса, що стало навіть основою для певних конфліктів між згаданими мислителями [16, р. 195]. Якщо Пірса цікавила скоріше сама істина, її теоретичне осмислення, то Джеймса (та наступних прагматиків) більше цікавили саме практичні аспекти істини, тісно пов'язані із людською діяльністю.

Ч. Пірс аналізував передусім теоретичну діяльність розуму, пов'язану із наукою, що спрямована на встановлення істини; проте, з іншого боку, саме мислення, його ідеї (згідно із Ч. Пірсом) конститууються через практичну діяльність людини як взаємодію із емпіричними предметами. Для американського мислителя не існувало протистояння між практичною і теоретичною діяльністю, – вони становлять взаємну єдність, обумовлюючи одна одну.

Ч. Пірс справді багато в чому наслідував емпіричну традицію, зазначаючи, наприклад, що кожний стимул до дії своїм джерелом має чуттєві об'єкти [12, с. 125], – саме така настанова породила подальшу тенденцію до інструментального тлумачення істини в пізніших версіях

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

прагматизму (на чому особливо наполягали вітчизняні критики). По суті, таким чином, ніби, заперечувався трансцендентний характер людської діяльності, що оголошувалась цілком залежною від емпіричного досвіду.

Проте, насправді, вплив та детермінація емпіричних об'єктів ніколи не оголошувалась прагматистами абсолютними в справі людської практики, оскільки саме віра людини щодо певних емпіричних об'єктів та наслідків їх використання була визначальною в цьому контексті, як це можна було бачити більш виразно у поглядах В. Джеймса. Оскільки «віра» у Джеймса розуміється саме як впевненість індивіда в «істинності» власних ідей, в даній концепції присутній вагомий суб'єктивний момент, адже вагомим і реальним постає тільки те, у що людина вірить [20, р. 110].

Ставлячи питання про роль вірування й сумніву в плані людської діяльності, В. Джеймс підкреслював, що саме вірування постає головним мотивом для дії, тоді як сумнів виступає стримуючим чинником. Сумніви ведуть людину до пасивності, тоді як вірування, критерієм якого є саме готовність діяти практично, притаманна активній природі людської душі. Таким чином, віра й переконаність в досягненні бажаних цілей відповідають активній людській сутності і спонукають діяльність, тоді як сумнів, відсутність чіткого вірування – до пасивності і суперечать природі людини [4, с. 13, 42-44].

Сумнів виявляється стримуючим чинником в питанні практики, оскільки захоплений сумнівом суб'єкт опиняється в ситуації нерішучості, невпевненості щодо своїх дій та їх результатів. Тільки із набуттям вірування щодо ефективності чи істинності певної стратегії поведінки, людина наважується на реалізацію даного способу дії. Іншими словами, Джеймс вважає, що людина прагне встановити «істину», тобто вірування в певні «факти», бо це дає підстави сподіватись на успішність власної практичної діяльності. «Воля до віри» постає в якості «волі до істини».

Тут варто згадати і положення Ч. Пірса про те, що сумнів, що є «ментальною дією» і отожднюється із запитуванням, із відсутністю стереотипу щодо певного предмету, передбачає мислення і пошук «вірування», тобто певної «істини» [9, с. 109, 110]. Сумнів постає як прагнення й рішучість знайти відповідь, тобто як

мислення з метою віднайти задовільну істину (вірування). Сумнів виявляється прагненням світоглядної завершеності, представляється як творчість мислення в пошуках «істини». Вірування ж, вироблене в результаті діяльності мислення, ототожнюється Ч. Пірсом із наявністю у людини сталого судження, уявлення про певний предмет або явище.

Прагнення людини до встановлення вірування пояснюється тим, що стан сумніву, окрім всього іншого, супроводжується неприємним психологічним станом стурбованості, нерішучості, а тому метою діяльності мислення є позбавлення від подібного стану. Натомість, вірування породжує у людини комфортний психологічний стан заспокоєності, що позбавлений тривоги й сумніву. Пірс говорить про це так: «Деятельность мышления возбуждается раздражением, вызванным сомнением, и прекращается, когда достигается верование; так что производство верования есть единственная функция мышления» (рос.) [10, с. 271].

Мислення призводить до встановлення вірування, переконання в «істинності» певних уявлень про світ, після чого саме воління до практичного впровадження вірування домінує у людській свідомості. («Окончательный результат мышления есть акт воления», – наполягає Пірс [10, с. 275]). Іншими словами, воління виходить у практичну діяльність, упевнившись у доцільності певного способу розуміння світу і ставлення до нього. Воля й суб'єктивна істина поєднуються в практиці.

Звісно, питання істини таким чином потрапляє у пряму залежність від суб'єктивних переживань і інтересів окремої людини. Помилковість подібного підходу, що ґрунтований на піднесенні значущості власних уявлень індивіда, розриві між реальністю речей та суб'єктивним, зауважували неодноразово (наприклад, Карен Хорні, вбачаючи в цьому основу для розвитку невротичних розладів). Однак треба зауважувати, що в даній ситуації мірилом відповідності вірування реальності речей у прагматистів виступає сама людська практика, що у випадку невідповідності переконань реальному світові завжди буде приводити індивіда до менш успішної діяльності. Іншими словами, сама людина постійно коригує свої вірування, приводячи їх у відповідність до реальності. Якщо певне суб'єктивне вірування може вважатися помил-

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

ковим, хибним, ніби не відповідним «об'єктивній істині» з боку приборчаних абсолютних істин, то стає не зрозумілим, як на основі «хибного» вірування людині все ж вдається досягати поставлених цілей.

В контексті оцінки ролі вірування в питаннях пізнання і діяльності можна навести вдалий вислів Л. Вітгенштайна: «Когда я следую правилу, я не выбираю. Я следую правилу вслепую» (рос.) [1, с. 342]. Критики прагматизму зауважують саме на даному «негативному» аспекті, проте випускають із поля зору той доведений факт, що багато дій людина виконує саме за звичкою, реалізуючи принцип «економії мислення». Насправді, звичка може бути корисною і виступати основою для успішної практичної діяльності. Авжеж, не можна абсолютизувати подібний підхід, адже людська практика вимагає часто мислення і вибору, але самі прагматики не заперечують даної тези, лише зазначаючи, що в критичних ситуаціях людина прагне шляхом мислення встановити більш відповідне вимогам реальності вірування і сформулювати нову, «ефективнішу» звичку [2, с. 320–322].

Теза прагматиків щодо «корисності» певного вірування не має викликати однозначного заперечення. Навіть етимологічний аналіз такого поняття як «користь» показує, що «корисний» можна розуміти як «той, що полегшує існування людини»; розглядати поняття «користь» можна у значенні «добрі наслідки для когось, що самі по собі виступають благом і полегшують буття-в-світі» [14, с. 44]. Іншими словами, теза прагматиків про корисність істини (вірування) стверджує лиш те, що людина запитує про істину на основі власної переконаності в необхідності цього.

Воля до віри постає волею до істини, хоч і прийнято вважати серед дослідників прагматизму, що поняття істини в прагматизмі цілком нівельовано. Подібне уявлення є помилковим. Насправді, під «істиною» прагматики розуміють не трансцендентну інваріантну ідею (як у класичній раціоналістичній традиції), а ідею, що пов'язана цілком із людською практикою, а тому, в залежності від варіативності практики, має відносний характер.

В будь-якому разі, людина, що прагне задовільного вірування, переконана в його істинності. Отже, якщо вірною є формула прагматиків «істина дорівнює віруванню», то справед-

ливим є і обернений варіант цієї формули: вірування дорівнює істині. Звичайно, як уже було сказано вище, мова йде про істину суб'єктивного (індивідуального) характеру – «я переконаний, що моє уявлення про щось є істинним». Подібні розміркування, зокрема, можна знайти у прагматиста Фердинанда Шиллера [15, с. 62–63].

Воління до істини пов'язане із визнанням людиною пріоритетності духовного над матеріальними, чуттєвими благами і задоволеннями, оскільки встановлення істини дарує передусім блага ментального плану. Воління до істини, тобто, пов'язане саме із піклуванням про власну душу, бо істину шукають не так заради пізнання, а скоріше заради змоги мати блага в душі. В цьому моменті як раз і поєднуються практичний і теоретичний аспекти, точніше, знімається їхнє протиставлення, адже істина стає справою практичною, оскільки йдеться про власне існування індивіда. Можна сказати, що в даному випадку йдеться про етичний вимір прагнення до істини, бо особистість, шукаючи істину, шукає відповідь на питання: Як мені бути? [18, р. 22].

Іншими словами, в рамках прагматичної філософії актуалізується екзистенціал «волі до істини», що проявляється в певних суб'єктивістських висновках теоретиків прагматизму. Втім, насправді, даний суб'єктивізм виявляється наслідком цілком раціональної тези (яку поділяє і сучасна наука, і представники неопрагматизму) щодо самої суті пізнання: воно не є простим копіюванням реальності, а тому істина завжди матиме в собі щось від самого суб'єкта пізнання [7]. В цьому контексті стають зрозумілими зацікавлення представників неопрагматизму риторикою, яка в даному випадку виступає комунікативним полем, через яке може реалізовуватись екзистенціал «волі до істини».

Наукова новизна

Вперше артикульовані екзистенціал волі до істини, його сутність та чинники на предметі філософії прагматизму.

Висновки

Було визначено основні принципи розуміння істини в роботах теоретиків прагматизму, що зводяться до ствердження істини в

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

суб'єктивному розумінні, проте даний суб'єктивізм не протистойть реальності, а активно із нею взаємодіє, покладаючи практичну діяльність. Аналіз феномену «волі до вірування» в прагматизмі доводить, що він може бути витлумачений саме як «воля до істини», оскільки вірування в істинність чогось в прагматизмі невіддільна від самої істини і практики.

Через виокремлення феномену волі до істини в рамках прагматичної філософії встановлено сутність даного феномену, що розуміється як прагнення людини до стійкого і відповідного

реальності та власним цілям переконання щодо самого себе і реальності. Основними чинниками названого феномену в прагматизмі постають сумнів (сумнів визначається як передумова встановлення вірування (переконання), яке дає людині впевненість у позитивному вирішенні певних життєвих задач) та стійке переконання (істина), що дає можливість людині здійснювати успішну діяльність і досягати поставлених цілей. Саме цим і зумовлене воління людини до істини: буття людини визначається тим, що людина воліє знати, як саме їй бути і діяти.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Витгенштейн, Л. *Философские исследования* / Л. Витгенштейн / Языки как образ мира. – Москва : ООО «Издательство АСТ»; Санкт-Петербург : Terra Fantastica, 2003. – С. 220–546.
2. Дахігг, Ч. *Сила звички* / Чарльз Дахігг. – Харків : КСД, 2016 – 432 с.
3. Джеймс, В. *Прагматизм* / В. Джеймс. – Санкт-Петербург : Шиповник, 1910. – 244 с.
4. Джеймс, У. *Воля к вере* / У. Джеймс / Пер. с англ.; сост. Л. В. Блинников, А. П. Поляков. – Москва : Республика, 1997. – 431 с. – С. 3 – 206.
5. Дьюи, Д. *Реконструкция в философии* / Д. Дьюи // Реконструкция в философии. Проблемы человека; пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Е. Павловой. – Москва : Республика, 2003. – С. 4–132.
6. Калашян, А. Л. *Оправдание философии, или Философская истина и псевдофилософская ложь* / А. Л. Калашян // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 99–107. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=320.
7. Логвинов, Е. В. *Прагматизм и неопрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти* / Е. Логвинов // Вопросы философии. – 2016. – № 2. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1353.
8. Маливский, А. Н. *Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе* / А. Н. Маливский // Sententiae. – 2013. – Vol. 18, № 1. – С. 51–63.
9. Пирс, Ч. С. *Закрепление верования* / Ч. С. Пирс // Вопросы философии. – 1996. – № 12. – С. 106–120.
10. Пирс, Ч. С. *Как сделать наши идеи ясными* / Ч. С. Пирс // Пирс, Ч. С. *Избранные философские произведения*; пер. с английского К. Голубович, К. Чухрукидзе. – Москва : Логос, 2000. – С. 266–295.
11. Пирс, Ч. С. *Принципы философии, Т. 2.* / Ч. С. Пирс. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 320 с.
12. Пирс, Ч. С. *Как сделать наши идеи ясными* / Ч. С. Пирс // Вопросы философии. – 1996. – № 12. – С. 120–132.
13. Препотенська, М. П. *Екзистенційні виміри риторики: Дис. канд. філос. наук: 09.00.04* / М. П. Препотенська / Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – Київ, 2006. – 187 арк. – Бібліогр.: арк. – С. 165–187.
14. Снітько, Д. Ю. *Воля до істини як предмет філософії* / Д. Ю. Снітько // «Антропологічні виміри філософських досліджень»: тези VI Міжнародної наукової конференції (м. Дніпро, 13–14 квіт. 2017 р.), – 2017. – С. 41–44.
15. Шиллер, Ф. *Наши человеческие истины* / Ф. Шиллер. – Москва : Московская школа политических исследований, 2003. – 344 с.
16. Atkins, R. K. *Peirce's «Paradoxical Irradiations» and James's The Will to Believe* / R. K. Atkins // Transaction of the Charles S. Peirce Society. – 2015. – Vol. 51, № 2. – pp. 173–200.
17. Bouveresse, J. *Le désir, la vérité et la connaissance : la volonté de savoir et la volonté de vérité chez Foucault* / J. Bouveresse // La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse. Philosophie de la connaissance. – Paris, 2014. – Retrived from: <http://books.openedition.org/cdf/3507>.
18. Christian, R. A. *Truth and consequences in James «The Will To Believe»* / R. A. Christian // International Journal for Philosophy of Religion. – 2005. – Vol. 58 – pp. 1–26.
19. Dunham, J. *Idealism, pragmatism, and the will to believe: Charles Re-nouvier and William James* / J. Dunham // British Journal for the History of Philosophy. – 2015. – Vol. 23, № 4. – 756–778. – Retrived from: <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2014.1002074>.

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

20. McWilliams, S. A. William James' pragmatism and PCP / S. A. McWilliams // Personal Construct Theory & Practice. – 2009. – №. 6. – pp. 109–119. – Retrived from: <http://www.pcpnet.org/journal/pctp09/mcwilliams091.pdf>. (дата обращения: 05.12.2016).
21. Terrel, J. De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité / J. Terrel // Cahiers philosophiques. – 2012. – № 130. – P. 7–28.
22. Southworth, J. The Passional Nature and the Will to Believe / J. Southworth // Transaction of the Charles S. Pierce Society. – 2016. – Vol. 52. – №. 1. – P. 62–78.

Д. Ю. СНИТЬКО^{1*}

^{1*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени ака-демика В. Лазаряна (Днипро), эл. почта dimanche82@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7417-7958

ВОЛЯ К ИСТИНЕ В ФИЛОСОФИИ ПРАГМАТИЗМА

Цель. В связи с тем, что четкой постановки вопроса о воле к истине в качестве экзистенциала ранее не было, данная статья посвящена решению этой задачи. Таким образом, целью исследования предстает анализ феномена воли к истине в философии прагматизма. Это предусматривает решение следующих задач: определение основных принципов понимания истины в прагматизме; анализ феномена «воли к вере» в прагматизме; разработку и выделение феномена воли к истине, его сущности и предпосылок в рамках прагматической философии. **Методология.** В ходе исследования были использованы аналитический, сравнительный и феноменологический методы. **Научная новизна.** Впервые артикулирован экзистенциал воли к истине, его сущность и предпосылки в контексте философии прагматизма. **Выводы.** Анализ феномена «воли к вере» в прагматизме показывает, что он может быть истолкован именно как воля к истине, поскольку верование в истинность чего-либо в прагматизме неотделима от самой истины и практики. В рамках прагматизма установлена сущность феномена воли к истине, который понимается как стремление человека к устойчивому и соответствующему реальности и собственным целям убеждению относительно себя и реальности. Основными предпосылками указанного феномена выступают сомнение (сомнение определяется в качестве предпосылки верования (убеждения), которое дает человеку уверенность в положительном решении определенных жизненных задач) и устойчивое убеждение (истина), которое дает возможность реализовать успешную деятельность и достигать поставленных целей. Именно этим и обусловлено стремление человека к истине: бытие человека определяется тем, что человек стремится знать, как именно ему быть и действовать.

Ключевые слова: человек; истина; воля к истине; «воля к вере»; прагматизм; экзистенциал.

D. Y. SNITKO^{1*}

^{1*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipro), e-mail dimanche82@gmail.com; ORCID 0000-0001-7417-7958

WILL TO TRUTH IN THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM

Purpose. Since the clear statement of the will-to-truth question as an existential has not been fulfilled before, this article is devoted to the solution of such a task. In connection with the above, the purpose of the study is to analyze the phenomenon of will to truth in the philosophy of pragmatism. This involves the following tasks: the definition of the basic principles of understanding the truth in the works of theorists of pragmatism; analysis of the phenomenon of «will to believe» in pragmatism; development and selection of the phenomenon of will to truth, its essence and factors within the framework of pragmatic philosophy. **Methodology.** The author used analytical, comparative and phenomenological methods in the research. **Originality.** For the first time, the paper articulates the existential of the will to truth, its essence and factors on the subject of the philosophy of pragmatism. **Conclusions.** The analysis of the phenomenon of «will to believe» in pragmatism proves that it can be interpreted as «will to truth», because belief in truth of something in pragmatism is inseparable from the truth itself and practice. Within the framework of pragmatic philosophy, the author has determined the essence of will-to-truth phenomenon, which is understood as the aspiration of man to a stable and relevant to reality and his own goals persuasion in relation to himself and reality. The main factors of this phenomenon in pragmatism are doubts (doubts are defined as a

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

prerequisite for the establishment of belief (beliefs), which gives a person confidence in the positive decision of certain life tasks) and persistent belief (truth) that enables a person to succeed and achieve his goals. That is precisely the result of the man's will to truth: the existence of man is determined by the fact that a person prefers to know how to act.

Keywords: human; truth; will to truth; «will to believe»; pragmatism; existential.

REFERENCES

1. Vitgensheyn, L. (2003) *Filosofskie issledovaniya. Yazyki kak obraz mira*. Moscow: «Izdatelstvo AST»; Saint-Petersburg: Terra Fantastica. (In Russian)
2. Dakhigg, Ch. (2016). *Syla zvychy*. Kharkiv: KSD. (In Ukrainian)
3. Dzheyms, V. (1910). *Pragmatizm*. Saint-Petersburg: Shipovnik. (In Russian)
4. Dzheyms, U. (1997). *Volya k vere*. Moscow: Respublika. (In Russian)
5. Dyui, D. (2003). *Rekonstruktsiya v filosofii*. Moscow: Respublika. (In Russian)
6. Kalashyan, A. L. (2011). Opravdanie filosofii, ili filosofskaya istina i psevdofilosofskaya lozh. *Voprosy filosofii*, 5, 99–107. – Retrived from http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=320. (In Russian)
7. Logvinov, E. V. (2016). Pragmatizm i neopragmatizm: rekonstruktsiya ucheniya Dzh. Dyui u R. Rorti. *Voprosy filosofii*, 2. Retrived from http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1353. (In Russian)
8. Malivskiy, A. N. (2013). Antropologizatsiya bazovogo proekta Dekarta v sovremennoy istoriko-filosofskoy literature. *Sententiae*, 18 (1), pp. 51-63. (In Russian)
9. Pirs, Ch. S. (1996). Zakreplenie verovaniya. *Voprosy filosofii*, 12, pp. 106-120. (In Russian)
10. Pirs, Ch. S. (2000). Kak sdelat nashi idei yasnymi (pp. 266-295). *Ch. S. Izbrannyye filosofskie proizvedeniya*. Moscow: Logos. (In Russian)
11. Pirs, Ch. S. (2001). *Printsiipy filosofii*, V. 2. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo. (In Russian)
12. Pirs, Ch. S. (1996). Kak sdelat nashi idei yasnymi. *Voprosy filosofii*, 12, pp. 120–132. (In Russian)
13. Prepotenska, M. P. (2006). *Ekzystentsiini vymiry rytoryky* (Dys. kand. filos. nauk). Instytut filosofii im. H. S. Skovorody NAN Ukrainy, Kiyv. (In Ukrainian)
14. Snitko, D. Y. (2017). Volia do istyny yak predmet filosofii. «Antropologichni vymiry filosofskykh doslidzhen»: tezy VI Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii. (pp. 41-44). Dnipro. (In Ukrainian)
15. Shiller, F. (2003). *Nashi chelovecheskie istiny*. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy. (In Russian)
16. Atkins, R. K. (2015). Peirces «Paradoxical Irradiations» and James The Will to Believe. *Transaction of the Charles S. Pierce Society*, 51 (2), pp. 173–200. (In English)
17. Bouveresse, J. (2014). Le désir, la vérité et la connaissance: la volonté de savoir et la volonté de vérité chez Foucault. La reconstruction de la raison. *Dialogues avec Jacques Bouveresse. Philosophie de la connaissance*. Paris. Retrived from <http://books.openedition.org/cdf/3507>. (In French)
18. Christian, R. A. (2005). Truth and consequences in James «The Will To Believe». *International Journal for Philosophy of Religion*, 58, pp. 1–26. (In English)
19. Dunham, J. (2015). Idealism, pragmatism, and the will to believe: Charles Renouvier and William James. *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (4), pp. 756-778. Retrived from <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2014.1002074>. (In English)
20. McWilliams, S. A. (2009). William James pragmatism and PCP. *Personal Construct Theory & Practice*, 6, pp. 109–119. Retrived from <http://www.pcpnet.org/journal/pctp09/mcwilliams091.pdf>. (In English)
21. Terrel, J. (2012). De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité. *Cahiers philosophiques*, 130, pp. 7–28. (In French)
22. Southworth, J. (2016). The Passional Nature and the Will to Believe. *Transaction of the Charles S. Pierce Society*, 52, (1), pp. 62-78. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. В. В. Хмілем (Україна)

Надійшла до редколегії: 09.05.2017

Прийнята до друку: 20.10.2017

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.3

В. В. ХМІЛЬ^{1*}, О. М. КОРХ^{2*}

^{1*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (Дніпро), ел. пошта broun79@gmail.com, ORCID 0000-0003-4710-6681

^{2*}Університет митної справи та фінансів (Дніпро), ел. пошта Korh54@gmail.com, ORCID 0000-0001-7175-5011

УМОВИ ІСТОРИЧНОСТІ ЛЮДИНИ ТА ЛЮДЯНОСТІ ІСТОРІЇ ЗА ЯСПЕРСОМ

Мета. Дослідження спрямоване на осмислення ідеї Ясперса щодо незалежного самовизначення неординарної, самобутньої особистості як головної умови людяності історії та історичності людини. **Методологічною основою** дослідження є ідейна спадщина Карла Ясперса, а також роботи вітчизняних та західних дослідників, осмислені з використанням історичного, логічного та компаративного принципів історико-філософського аналізу, що дозволило теоретично реконструювати культурно-історичний контекст, філософсько-теоретичні витоки та світоглядні інтенції поглядів німецького філософа. **Наукова новизна.** У ході аналізу показано, що у своїй концептуальній єдності головні поняття філософії Карла Ясперса спрямовані на визначення та обґрунтування головної умови історичного динамізму та гуманізму – наявності неординарної, самобутньої особистості, здатної до породження нових смислів, що згодом можуть перетворитися на універсальні цінності, які і нададуть нових імпульсів суспільству та зумовлять його подальшу гуманізацію. **Висновки.** Аналіз показує, що основні концепти філософії Ясперса іманентно підпорядковані обґрунтуванню умов людяності історії та історичності людини. У своїй єдності вони дозволяють більш гостро та адекватно усвідомити зв'язок між динамізмом і гуманністю суспільства з наявністю в ньому неординарних особистостей, самобутніх індивідів, здатних генерувати унікальні смисли, які з часом можуть стати універсальними цінностями, що відкриють перед суспільством нові можливості розвитку. Створення й культивування умов, сприятливих для появи та існування непересічних особистостей, є основним запобіжником для численних і небезпечних викликів, що загрожують людству. І навпаки, якщо людина не матиме таких умов, вона буде схильна до будь-якого тоталітаризму, покірливого слідування за вождами до загальних нещастя та особистих злочинів.

Ключові слова: Ясперс; знеособлені форми існування; колективна ментальність; умови динамізму та людяності історії; свобода як цінність.

Актуальність

На жаль, XXI століття залишає актуальними багато з відомих пророцтв Ніцше. Воно несе людству не тільки небачений розквіт добробуту, науки і техніки, але й подальші жорсткі змагання за світове панування, з цілком реальною перспективою ядерного Апокаліпсису. Перманентні

загострення етнічно та релігійно забарвленого тоталітаризму, що ставлять під сумнів ідею мультикультурного співіснування та толерантного ставлення до Іншого. Не лише формальну інституалізацію демократичних принципів суспільного життя, але й подальшу експансію «стадної свідомості» і вульгарного популізму, з неприхованими «маніфестаціями» тиранії

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

“найнікчемніших і найдурніших” і багато чого іншого. Все це, з одного боку, створює серйозні виклики для Західної цивілізації, в центрі якої стоїть індивід, що самовизначається. Достатньо у цьому зв'язку зазначити, що більшість сучасних фундаменталістських рухів, які, на думку окремих дослідників, є своєрідними «штамами» пролонгованої у часі реакції на ідеї Просвітництва [13], спрямовані передусім проти особистих свобод – свободи думки, переконань, віротерпимості тощо. А з іншого – вимагає осмислення цих викликів, їх причин та умов подолання. І, безумовно, корисним для такого осмислення буде звернення до аналізу цих питань в історико-філософській площині.

Окрім згаданого Ніцше, до авторів, погляди яких заслуговують на особливу увагу в зазначеному проблемному полі, відносяться в першу чергу Х. Арендт, Фр. Гаек, А. Камю, Х. Ортега-і-Гасет, К. Поппер, Ж.-П. Сартр, В. Франкл, К. Юнг, К. Ясперс, тобто ті, хто на власному досвіді пережили пророцтва «великого боготорця». І саме на ґрунті цих екзистенціальних переживань відрефлексували та виразили неприховану відразу до колективно-знеособлених форм існування та колективної ментальності, за Юнгом – «спадщини варвара» [7, с.234], як основного джерела зазначених викликів. А відтак, за фактом, локалізували пошуки шляхів їхнього подолання у площині традиційних ліберально-гуманістичних цінностей.

Типовим представником «ліберально-індивідуалістичного гуманізму» (С.С. Аверінцев) є Карл Ясперс, який своєю творчістю, за словами М. Мудрагея, «вказав на вектор руху до кращого в людині» [5, с.93]. І це дійсно так. У своїх працях німецький філософ постає як непримиренний противник тоталітаризму у будь-якому його прояві і послідовний прихильник ідей демократії та свободи в їх ліберальному тлумаченні. Не менш важливим аргументом на користь звернення до Ясперса є те, що «...за чесністю і відповідальністю свого мислення, за чутливістю до самих пекучих і болісних питань людського життя у наш жорсткий час, за прагненням до тверезості і ясності, небажанням гіпнозувати читача темними глибинами «неосяжного і невиразного»... німецький філософ, – на переконання П. Гайденко, – переважав багатьох своїх сучасників і співвітчизників, навіть більш обдарованих, ніж він» [2, с.26].

Численні дослідники його творчості, серед яких Х. Арендт, Е. Баутгартен, Ф. Піч, П. Рікер, Дж. Хенніг, В. Ерл та інші, практично однозначно у тому, що погляди Ясперса є своєрідним протестом проти відчужених форм буття особистості, поглинання її загальними й анонімними структурами суспільного життя («dasein») та пошуком шляхів подолання, трансценденції цього стану через створення умов для вільних, екзистенціальних рішень індивідуума. Достатньо прискіплива увага при цьому надається аналізу таких безумовно важливих концептів його спадщини, як «dasein», «ситуація», «екзистенція», «комунікація», «трансценденція», «безсмертя», «філософська віра» та інших [1, 3, 4, 5, 11, 12, 14]. Недостатньо артикульованим, однак, залишається те, що практично всі ці концепти врешті решт підпорядковані ключовій темі його філософування – людині в контексті історичної ситуації та історії як результату самореалізації неординарних особистостей.

Мета

Враховуючи вищезазначене, основною метою даної статті є експлікація ідеї Ясперса щодо незалежного самовизначення самотутньої особистості як головної умови людяності історії та історичності людини, що набувають особливого значення в контексті пошуків механізмів подолання вище зазначених викликів.

Методологія

Методологічною основою дослідження є роботи самого Ясперса, а також розвідки вітчизняних та зарубіжних дослідників, осмислені через призму історичного, логічного та компаративного принципів історико-філософського аналізу. Інтегративне використання останніх дозволило теоретично реконструювати культурно-історичний та біографічний контекст, філософсько-теоретичні засади та світоглядні інтенції Ясперсового бачення проблеми.

Виклад основного матеріалу

Як відомо, філософські погляди Ясперса формувалися передусім під визначальним впливом ідей І. Канта, Ф. Ніцше, С. Кіркегора та М. Вебера, М. Гайдеггера. Саме звідси не завжди результативна, але все ж виразна інтенція до збалансованого погляду на стосунки між екзистенціальним та раціональним, унікальним та

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

універсальним атрибутами людського буття. Щодо необхідності особистого самоосягнення й прийняття вільних рішень то, за Ясперсом, вона пов'язана передусім із відсутністю в історії будь-якого прихованого плану, мети, сенсу, які б ставили перед індивідом ті чи інші вимоги і закликали до відповідальності перед людством або історією. Перша світова війна своєю безглуздістю й жорстокістю показала, що історія – це не спільне завдання, а спільна доля багатьох людей, спільність разом пережитого. «Тому безглуздо шукати в історії своє призначення, тим більше розглядати себе як її вічного боржника. Індивідуальна доля, таким чином, має бути осягнута не як необхідність темного, але в собі упорядкованого історичного процесу, а як ситуація, результати якої визначаються нашою людською свободою» [Цит. за: 7, с. 294]. Отже, у своєму прагненні вловити соціально-історичні тенденції індивід задовольняє потребу не у дороговказах, а в знанні життєвих ситуацій, у рамках яких йому треба буде приймати власні самостійні рішення і здійснювати вчинки, а не просто пристосовуватися.

Здатність до самостійного осмислення і вільного вибору, за Ясперсом, є найважливішою умовою історичності людини і людяності історії. Така здатність має, по суті, неперехідний характер, хоча і виявляє себе в різних історичних ситуаціях у різній мірі та формах. Вона коріниться в таких невід'ємних атрибутах людської екзистенції, як свобода та неповторність. Саме вони спонукають людину не зупинятись у своєму русі до того, чого ще немає, але що може і повинно бути, і постійно прагнути бути собою, бути вірною собі, обирати саму себе, тобто постійно трансцендувати до себе як «самобутньої самості».

Свобода і самобутність, що ведуть до незамінності, а не просто належності роду або відповідності якомусь ідеальному типові становлять справжню цінність людини. Адже саме вільна і самобутня особа є початком «вищого злету» того чи іншого історичного періоду. Історія – це постійний і наполегливий рух уперед, що здійснюється, насамперед, завдяки зусиллям вільних і самобутніх осіб – індивідуальностей, які показують приклад і закликають інших йти слідом за ними. Тому минуле так часто і постає перед нашим зором як ряд вершин, створених діяннями окремих людей. Відтак,

«для того, щоб бути історичним, індивід має бути одиничним, неповторним, унікальним» [10, с. 249].

Показово при цьому, що Ясперс зовсім не заперечує, як-то інколи стверджують його критики-марксистки, значення об'єктивних обставин, а також діяльності мас. А лише вбачає у цій діяльності в кращому випадку стабілізаційний, в гіршому і найбільш розповсюдженому – консервативно-деструктивний фактор суспільних змін. Справа в тому, що «людині притаманно вважати свій спосіб життя єдино правильним, відчувати кожне існування, несхоже з його власним, як докір, як зазіхання на свої права, ненавидіти його. А це призводить до бажання нав'язати власні уявлення іншим» [10, с. 176]. За фактом потужні сили мас з їхніми усередненими потребами придушують усе те, що не відповідає їх вимогам, усе те, що, на їх погляд, не має сенсу. Звідси войовничий антиіндивідуалізм як характерна риса всієї історії людства. «Фізичне знищення людей видатних, що задихаються під тиском реальностей маси – явище, яке найчастіше зустрічається в історії», – стверджує Ясперс [10, с. 259]. Зазначені особливості масової свідомості – головна психологічна передумова для популізму. На думку філософа оскільки «маси самі по собі не наділені властивостями особистості; вони нічого не знають і нічого не хочуть, вони позбавлені змісту і слугують знаряддям того, – у дусі Ніше стверджує Ясперс, – хто лестить їх загальним психологічним потягам та пристрастям» [10, с. 144]. Таким чином, за Ясперсом, не маси, а індивідуальність, що вільно самовизначається, виступає активним началом і стимулятором історичних змін. Тому кращі з людей це ті, що намагаються бути самі собою, на відміну від тих, хто тікає від себе у своєму прагненні позбутися страху й відповідальності. І саме тому настільки важливим для нашого часу є питання, як у нинішній ситуації зберегти такий здобуток, як індивідуальна неповторність кожної людини, її висока гідність, свобода духу.

Але чи не означає така пильна увага Ясперса до цінності, достоїнства, свободи, неповторності кожної окремої людини абсолютизацію її позицій, бажання протиставити унікальне універсальному? Навряд чи. Ясперс зовсім не прагне до протиставлення індивіда та суспільства. Однак у ситуації масового нівелювання та деперсоналізації він акцентує увагу на тому, що дійсно

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

гуманістичне рішення багатьох проблем людського існування можливе лише за умови, що вони стануть глибоко особистими, а не формально-загальними, що зв'язок індивіда з суспільством буде здійснюватися не за примушенням, а вільно, що надасть особі можливість вибору і внутрішнього прийняття цього вибору як свого власного. Відтак, дійсно «людяне» – моральне і гуманне існування суспільства, можливе лише за таких умов.

І тим більше не може йти мови про якусь ізоляцію особи від суспільства, якщо взяти до уваги ту величезну особисту відповідальність (в екстремі – «відчуття провини»), яку, за Ясперсом, повинна нести кожна людина не тільки за свої власні вчинки, але й за все, що коїться у світі. Звичайно, можна сказати, що відповідальність за все практично неможлива. Але загальний пафос ідеї відповідальності у Ясперса значно реалістичніший, аніж у марксизмі, або інших ідеологіях тоталітарного гатунку. Адже, закликаючи до особистої відповідальності, останні позбавляють особистої свободи, яка стає неможливою в умовах тотального планування і регулювання. У Ясперса особиста свобода і особиста відповідальність невід'ємні одна від одної, а також від свободи всього суспільства, оскільки лише за умови вільного самовизначення індивіда, вважає мислитель, можлива вимога відповідальності за його дії. З іншого боку, «там, де неможливі відповідальність за долю цілого і вільна участь у його управлінні, там – усі раби» [10, с. 207].

Тому «бути самим собою», за Ясперсом, зовсім не означає замкнутись у собі і відгородитися від суспільства. «Людина залежить від себе як одиничного, – пише він, – у новому сенсі: вона повинна *сама допомогти собі...*» [10, с. 377], тобто сама себе зробити, а не сподіватись на якісь вищі сили. І цей процес самостворення не має нічого спільного з самоізоляцією. Радше, навпаки. Недаремно центральним поняттям усієї філософії Ясперса є поняття комунікації як універсальної умови людського існування. Однак під комунікацією розуміється не просто спілкування, обмін ідеями і таке інше, а процес, за допомогою якого людина, розкриваючи себе в інших, самовизначається і стає самою собою, тобто реалізує свою «самість». Але чи завжди самовизначення через комунікацію має дійсно вільний характер? Відповідно до логіки

Ясперса – лише тоді, коли комунікація призводить до розкриття глибинного ядра особистості – екзистенції, основними характеристиками якої якраз і є свобода та унікальність. Тобто, справжнє самовизначення особистості стає можливим лише внаслідок особливої – екзистенціальної комунікації, під якою розуміється внутрішній, вільно обраний зв'язок між людьми, за допомогою якого вони відкриваються одна одній як самоцінні і неповторні особистості.

Попередньою умовою входження до екзистенціальної комунікації є самотність індивіда, яка викликає появу страху, що «витверезлює» та виводить індивіда зі стану легковажності і розчинення в масі. Розкриття себе іншому і прагнення зрозуміти іншого, безумовно, породжують ризик трагічної помилки. Але індивід має йти на це, якщо бажає дійсного самовизначення. Процес самовизначення передбачає і любов, точніше «боротьбу в любові», у якій комунікація здійснюється як боротьба індивідів, що усвідомлюють не тільки свою власну, але й чужу самоцінність, а тому прагнуть не знищити, а «завоювати» один одного. Нарешті, важливою умовою екзистенціальної комунікації є особисті переживання граничних ситуацій, які розкривають очі на справжні цінності й сенс людського існування через зустріч із трансцендентним.

Однією з головних причин уведення поняття трансцендентного в систему Ясперса є прагнення філософа обґрунтувати можливість індивідуальної свободи, яка при такому підході виявляється укоріненою не у сфері іманентної детермінації, а у сфері трансцендентного. Завдяки цьому, особиста свобода немовби виводиться з-під природної та соціальної необхідності і стає незалежним джерелом людського самовизначення. Звісно, що таке виведення досить небезпечне, оскільки створює сприятливі умови для перетворення індивідуальної свободи на суб'єктивну сваволу. Адже людина завжди залишається лише людиною, і навіть краща із них може стати небезпечною, якщо її свобода не знає ніяких обмежень. Тому мислитель не приймає ніцшеанського «Бог вмер» і стверджує, що саме завдяки своїй зумовленості світом трансцендентного свобода індивіда не перетворюється на вихідний пункт елементарної сваволі. Його свобода, інакше кажучи, хоча і є відносно безумовною до світу іманентного, міцно пов'язана

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

зі світом трансцендентного як гарантом особистої відповідальності.

Однак Ясперс не обмежується постулюванням цього гаранту, вимоги якого ще треба якось збагнути, і пропонує індивіду спиратись у своєму виборі не на ірраціональну, як у Кіркегора, часто згубну для духу віру, а на “філософську віру”, тобто віру, яка спирається на критичний розум відповідальної людини. Але й розуміння не гарантує уникнення самовпевненої безпечності і сваволі, оскільки людина завжди залишається чимось більшим від того, що вона сама про себе знає. Це вимагає бути максимально обачними і відповідальними у своїх учинках, що відповідає принциповій незавершеності, свободі і неповторності людської екзистенції. У тих ситуаціях, коли свобода все-таки перетворюється на нігілізм та анархію, що більш усього характерно для масової свідомості перехідних епох, зусиллями тих же самотніх, дійсно вільних і тому відповідальних осіб досягнуті «вершини» трансформуються у спрощено-усереднені, доступні масам форми, що й веде до певної стабілізації суспільства.

Таким чином, саме наявність у суспільстві неординарних, незалежних особистостей, «винятків» є найважливішою умовою його динамізму. «Рушійні сили безмежної динаміки Заходу виростають із «винятків», – заявляє Ясперс, – які проривають тут всезагальне. Захід відводить певне місце виняткам. Він допускає в ряді випадків нове життя і діяльність – і потім інколи так же рішуче знищує їх. Природі людини вдається тут інколи досягнути вершин, які аж

ніяк не отримують загального визнання, до яких, можливо, навряд чи хто-небудь прагне. Однак ці вершини, подібно маякам, дають Заходу багатомірну орієнтацію. У цьому коріняться постійний неспокій Заходу, його постійна невдоволеність, його нездатність задовольнитися завершеним» [10, с.87]. І якщо притаманні сучасній епосі явні і приховані тенденції до панування мас і тоталітаризму отримують верх, якщо зникне ґрунт для появи неординарних, самотніх осіб, здатних до вільного самовизначення, – то настане такий кінець, – застерігає Ясперс, – який ми навіть не можемо собі уявити.

Висновки

Аналіз показує, що основні концепти філософії Ясперса іманентно підпорядковані обґрунтуванню основних умов людяності історії та історичності людини. У своїй єдності вони дозволяють більш гостро та адекватно усвідомити зв'язок між динамізмом і гуманністю суспільства з наявністю в ньому неординарних особистостей, самотніх індивідів, здатних генерувати унікальні смисли, які з часом можуть стати універсальними цінностями, що відкриють перед суспільством нові можливості розвитку. Створення й культивування умов, сприятливих для появи та існування непересічних особистостей, є основним запобіжником для численних і небезпечних викликів, що загрожують людству. І навпаки, якщо людина не матиме таких умов, вона буде схильна до будь-якого тоталітаризму, покірливого слідування за вождами до загальних нещастя та особистих злочинів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Власова, О. А. Ясперс и Хайдеггер: по следам утраченных разговоров / Вопросы философии. – 2015. – №11. – С. 65–73.
2. Гайденок, П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса (Вступ. статья) / П. П. Гайденок // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. – Москва : Республика, 1994. – С. 5–26.
3. Мандричук, Л. Поняття «Dasein» у філософії Карла Ясперса / Філософська думка. – 2015. – №4. – С. 87–103.
4. Малівський, А. М. Антропологічний проект як підґрунтя картезіанської етики / Антропологічні виміри філософських досліджень – 2017. – Вип. 11. – С. 117–126.
5. Мудрагей, Н. С. Карл Ясперс о многоуровневой структуре сознания / Вопросы философии. – 2016. – №1. – С. 89–93.
6. Сидоренко, И. Н. Карл Ясперс / И. Н. Сидоренко. – Мн. : Кн. Дом, 2008. – 361 с.
7. Соловьев, Э. Прошлое толкует нас / Э. Соловьев. – Москва : Политиздат, 1991. – 432 с.
8. Юнг, К. О современных мифах / К. Юнг : [Пер. с нем.] – Москва : Практика, 1994. – 252 с.
9. Ясперс, К. Ницше и христианство / К. Ясперс. – Москва : Медиум, 1994. – 114 с.
10. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс : [Пер. с нем.]. – Москва : Республика, 1994. – 527 с.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

11. Erickson, S. A. The Philosophy of History in Hegel, Heidegger, and Jaspers / S. A. Erickson // Philosophical Faith and the Future of Humanity : edited by H. Wautischer, A. M. Olson, G. J. Walters. – Dordrecht, New York : Springer, 2012. – 492 p.
12. Peach, F. Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy / F. Peach. – Edinburgh : University Press, 2008. – 211 p. – Retrived from: <https://books.google.com.ua/books?isbn=0748630910>. – Title from Screen. – Date of Access September 9, 2017.
13. Spindell, M. The Age of Enlightenment, Religious Cowardice and Religious Ignorance / M. Spindell – 2015. – Retrived from: https://iasext.wesleyan.edu/regprod!/wesmaps_page.html?crse=011700&term=1161. – Title from Screen. – Date of Access February 1, 2017.
14. Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology / edited by T. Fuchs, T. Breyer, C. Mundt. – Heidelberg : Springer Science & Business Media, 2013. – 188 p. – Retrived from: <https://books.google.com.ua/books?isbn=1461488788>. – Title from Screen. – Date of Access September 9, 2017.

В. В. ХМЕЛЬ^{1*}, А. Н. КОРХ^{2*}

^{1*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В.Лазаряна (Днепр), эл. почта broun79@gmail.com, ORCID 0000-0003-4710-6681

^{2*}Университет таможенного дела и финансов (Днепр), эл. почта Korh54@gmail.com, ORCID 0000-0001-7175-5011

УСЛОВИЯ ИСТОРИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕЧНОСТИ ИСТОРИИ СОГЛАСНО ЯСПЕРСУ

Цель. Исследование предполагает осмысление идеи Ясперса о независимом самоопределении неординарной, самобытной личности как главном условии человечности истории и историчности человека. **Методологической основой** работы является идейное наследие Карла Ясперса, а также публикации отечественных и зарубежных исследователей, осмысленные с использованием исторического, логического и компаративного принципов историко-философского анализа, что позволило теоретически реконструировать культурно-исторический контекст, философско-теоретические истоки и мировоззренческие интенции указанных взглядов немецкого философа. **Научная новизна.** В ходе анализа показано, что в своем концептуальном единстве основные понятия философии Карла Ясперса направлены на определение и обоснование главного условия исторического динамизма и гуманизма – наличия неординарной, самобытной личности, способной к порождению новых смыслов. Со временем эти смыслы могут превратиться в универсальные ценности, которые и придадут новые импульсы обществу и обусловят его дальнейшую гуманизацию. **Выводы.** Анализ показывает, что основные концепты философии Ясперса имманентно подчинены обоснованию главных условий человечности истории и историчности человека. В своем единстве они позволяют более остро и адекватно осознать связь между динамизмом и гуманностью общества с наличием в нем неординарных личностей, самобытных индивидов, способных генерировать уникальные смыслы, которые со временем могут стать универсальными ценностями, открывающими перед обществом новые возможности развития. Создание и культивация условий, благоприятных для появления и существования таких личностей, является основным предохранителем для многочисленных и опасных вызовов, угрожающих человечеству. И наоборот, если человек не имеет таких условий, он будет склонен к любому тоталитаризму, безропотному следованию за вождями к общим несчастьям и личным преступлениям.

Ключевые слова: Ясперс; обезличенные формы существования; коллективная ментальность; условия динамизма и гуманности истории; свобода как ценность.

В. В. ХМІЛЬ^{1*}, О. М. КОРХ^{2*}

^{1*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan, (Dnipro), e-mail broun79@gmail.com, ORCID 0000-0003-4710-6681

^{2*}University of Customs and Finance (Dnipro), e-mail Korh54@gmail.com, ORCID 0000-0001-7175-5011

CONDITIONS OF HISTORICITY OF HUMAN EXISTENCE AND HISTORY HUMANITY ACCORDING TO JASPERS

Purpose. The research is aimed at understanding Jaspers' ideas concerning independent self-determination of a special and distinctive identity as a main condition of history humanity and historicity of human existence. The research is based on ideological heritage of Karl Jaspers, as well as cultural and historical analysis on the basis of historical, logical and comparative principles reflected in the papers of national and foreign scientists. As a result, it made possible to model cultural and historical context, philosophical and theoretical origins and world view intentions of the German philosopher. **Originality.** The analysis has shown that the key concepts of Jaspers' philosophy were focused to determine and substantiate a main condition of historical dynamics and humanism, namely the existence of a unique and distinctive identity able to create and generate new values that can turn into universal ones and give impetus to our society and promote its further humanization. **Conclusions.** According to this investigation, Jaspers' key concepts are immanently subject to justifying the conditions of history humanity and historicity of human existence. In their unity they allow us to adequately understand connection between social dynamics and humanism with unique individuals and distinctive identities that can create and generate new values with further social development prospects. Favourable conditions for these unique individuals to appear prevent from numerous unsafe challenges, which are a certain threat to our society. And on the contrary, if there are no such conditions for a human, he is prone to any totalitarianism, personal crime and can be a faithful servant of any leader.

Key words: Jaspers; impersonal forms of existence; collective mentality; conditions of history humanity and dynamics; freedom as a value.

REFERENCES

1. Vlasova, O. A. (2015). Yaspers i Khaydegger: po sledam utrachennykh razgovorov. *Voprosy filosofii*, 11, 65–73. (In Russian)
2. Gaydenko, P. P. (1994). Chelovek i istoriya v ekzistentsialnoy filosofii Karla Yaspersa (Vstup. statya). *K. Yaspers. Smysl i naznachenie istorii*. Moskva: Respublika. (In Russian)
3. Mandrychuk, L. (2015). Poniattia «Dasein» u filosofii Karla Yaspersa. *Filosoofska dumka*, 4, 87–103. (In Ukrainian)
4. Malivskiy, A. M. (2017). Antropological project as a basis of Cartesian ethics. *Anthropological measurements of philosophical research*, 11, 117–126. (In English)
5. Mudragey, N. S. (2016). Karl Yaspers o mnogourovnevnoy strukture soznaniya. *Voprosy filosofii*, 1, 89–93. (In Russian)
6. Sidorenko, I. N. (2008). *Karl Yaspers*. Mn.: Kn. Dom. (In Russian)
7. Solovev, E. (1991). *Proshloe tolkuet nas*. Moscow: Politizdat. (In Russian)
8. Yung, K. O. (1994). *O sovremennykh mifakh*. Moscow: Praktika. (In Russian)
9. Yaspers, K. (1994). *Nitsshe i khristianstvo*. Moscow: Medium. (In Russian)
10. Yaspers, K. (1994). *Smysl i naznachenie istorii*. Moscow: Respublika. (In Russian)
11. Erickson, S. A. (2012). The Philosophy of History in Hegel, Heidegger, and Jaspers. In H. Wautischer, A. M. Olson, & G. J. Walters (Eds.). *Philosophical Faith and the Future of Humanity*. Dordrecht, New York: Springer. (In English)
12. Peach, F. (2008). *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Edinburgh: University Press. Retrived from <https://books.google.com.ua/books?isbn=0748630910>. Title from Screen. Date of Access September 9, 2017. (In English)
13. Spindell, M. (2015). *The Age of Enlightenment, Religious Cowardice and Religious Ignorance*. Retrived from https://iasext.wesleyan.edu/regprod!/wesmaps_page.html?crse=011700&term=1161. Title from Screen. Date of Access February 1, 2017. (In English)
14. Fuchs, T., Breyer, T., & Mundt, C. (Eds.). (2013). *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*. Heidelberg: Springer Science & Business Media, Retrived from <https://books.google.com.ua/books?isbn=1461488788>. Date of Access September 9, 2017. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. О. С. Токовенком (Україна)

Надійшла до редколегії: 10.04.2017

Прийнята до друку: 29.09.2017

УДК 17.03:141.132 «XVII»

А. М. МАЛІВСЬКИЙ^{1*}, К. В. СОКОЛОВА^{2*}^{1*} Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (Дніпро, Україна), ел. пошта telepat-57@ukr.net, ORCID 0000-0002-6923-5145^{2*} Придніпровська державна академія будівництва та архітектури (Дніпро, Україна), ел. пошта sokolova.katerina8@gmail.com, ORCID 0000-0002-3158-8957ОБРАЗ ПРИРОДИ ТА ЛЮДИНИ В ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ
ДЕКАРТА

Мета. Сучасна філософія позиціонує себе як практичну філософію, зосереджену на осмисленні морально-етичної проблематики та переосмисленні донедавна усталених технократичних концепцій як в теоретичному, так й історико-філософському плані. Серед основних чинників проблематизації усталених підходів ключова роль належить також революції в декартознавстві, що відбувається впродовж останніх півстоліття. До числа тих знакових постатей, із якими пов'язане становлення витоків технократичних тлумачень, прийнято відносити Рене Декарта. Наскільки правомірним є техноморфне тлумачення природи та людини як базових понять спадщини великого мислителя? Метою статті є осягнення своєрідності сучасної рецепції картезіанського тлумачення природи та людини, що передбачає послідовне окреслення форм їх техноморфної рецепції, критичний аналіз її достовірності в дослідницькій літературі та осмислення тенденції реабілітації етики Декарта як практичної філософії. **Наукова новизна.** В центрі уваги знаходиться проблема автентичності техноморфізму в ході осмислення практичної філософії Декарта. Автори обстоюють доцільність тлумачення уявлень щодо технократичної спрямованості філософії Декарта в контексті його етичних шукань. Критичні інтерпретації обмеженості техноморфного бачення природи та людини пропонується розуміти як перехідний етап на шляху реабілітації етики як практичної філософії. Експлікується та аналізується вчення Декарта про природу в широкому значенні слова як метафізичне підґрунтя його етики. **Висновки.** Технократичне тлумачення вчення Декарта – поверхова та спотворена форма інтерпретації його практичної філософії. Донедавна в дослідницькій літературі про Декарта домінувало техноморфне бачення його вчення, яке значною мірою детермінувало редуковане бачення природи і людини, котрі доповнювалися поверховою рецепцією етики. Критичне переосмислення усталених тлумачень спадщини Картезія на сторінках дослідницької літератури останнього часу одночасно є вирішенням як задачі теоретичного спростування спрощеного бачення світу, так і підготовка ґрунту до реабілітації етики як автентичної форми оприявлення його практичної філософії. Одна з форм прояви реабілітації – посилена увага до поняття природи в широкому значенні слова, котре є підґрунтям для його гуманістично-етичного бачення задач філософії.

Ключові слова: Декарт; практична філософія; етика, техноморфізм; природа; людина; природа в широкому значенні слова.

Актуальність

Сучасна філософія позиціонує себе як практичну філософію, зосереджену на осмисленні морально-етичної проблематики. Послідовне проведення етичної орієнтації передбачає критичне переосмислення донедавна усталених технократичних концепцій як в теоретичному, так і історико-філософському плані. Серед основних чинників проблематизації усталених підходів ключова роль належить також революції в декартознавстві, що відбувається впродовж останніх півстоліття. До числа тих знакових постатей, з якими пов'язане становлення витоків технократичних тлумачень, прийнято

відносити Рене Декарта. Наскільки правомірним є техноморфне тлумачення природи та людини базових понять спадщини великого мислителя?

Мета

Зважаючи на вищенаведене, метою статті є осягнення своєрідності сучасної рецепції картезіанського тлумачення природи та людини, що передбачає послідовне окреслення форм їх техноморфної рецепції, критичний аналіз її достовірності в дослідницькій літературі, та осмислення тенденції реабілітації етики Декарта як практичної філософії.

Виклад основного матеріалу

Образи природи і людини Декарта в контексті сциєнтистсько-технократичного бачення філософії

Донедавна до числа аксіоматичних положень в філософії Декарта належало поширене (майже хрестоматійне в вітчизняних підручниках) технократичне тлумачення базової інтенції філософії Декарта, згідно з яким людина спроможна опанувати природу, підкорити її власній волі. Для нашої теми ключову значущість має факт сполученості для Декарта принципово нових можливостей, котрі відкриваються перед людством, з фізикою як вченням про природу. Мова йде, – як він пише в Дискурсії про метод, про можливість та необхідність замінити умоглядну філософію на практичну як умову дієвого сприяння загальному благу: «...можна досягти пізнань дуже корисних у житті і замість тієї умоглядної філософії, яку викладають у школах, знайти практичну філософію, за допомоги якої, знаючи силу та дію вогню, води, повітря, зірок, небес та всіх інших навколишніх тіл так само виразно, як ми знаємо різні заняття наших ремісників, ми могли б так само використовувати їх для притаманного їм вжитку і, таким чином, стати немовби господарями та панами Природи» [5, с. 78-79].

В процесі першого ознайомлення з наведеним вище фрагментом Дискурсії важко обійти спокусу сприймати текст як вираз неприхованого ентузіазму мислителя з приводу світливих перспектив, що відкрилися йому в ході розбудови фізики. Мова йде про можливість, поперше, побудувати радикально новий світ на началах людського розуму, опираючись на споконвічні прагнення людини опанувати досі спонтанну та хаотичну природу, по-друге – реалізувати власне покликання творця принципово нового світу. Правдоподібним виглядає припущення про природу як технічний засіб, котрий має бути прозорим для розуму та передбачуваним, тобто не містити нічого невідомого, таємничого та загадкового. Інакше кажучи, своєрідність техноморфного тлумачення практичної філософії Декарта полягає в баченні природи як об'єкту фізики, матеріалу та засобу перетворюючої діяльності, а його власне філософські (світоглядно-антропологічні аспекти) позиції мислителя маргіналізуються.

Найбільш відомі форми увиразнення техноморфного тлумачення поняття природи у Декарта змістовно пов'язані з уявленнями про людину як абсолютний вихідний пункт, точку відліку та міру всіх речей, вихідний та кінцевий пункт філософування. Означена позиція приймається до уваги як факт, а її передумови та чинники залишаються поза увагою. До числа споріднених форм інтерпретації належать тези про *cogito* як абсолютний фундамент філософії Декарта, принцип всіх принципів, тлумачення *cogito* як архімедової точки опори його теоретичної конструкції. Підхід Гайдеггера є яскравим прикладом спокусливості ілюзій щодо техноморфізму Картезія, що засвідчується наведенням цитованого вище фрагменту з Дискурсії в якості однозначного та переконливого аргументу на сторінках його відомої праці «Європейський нігілізм» [11, с. 165].

Вчення Гайдеггера належить Без перебільшення до числа найбільш глибоких форм тлумачення позиції Декарта як техноморфізму. На його думку, епоха Нового часу демонструє потужний запит на технічне опанування світу, формою прояви якого є тлумачення глибинних мотивів становлення науки та наукової революції як способу увиразнення детермінуючого впливу потреб техніки означеної як «постав». Фізика ж – одна з форм унаочнення поставу як запиту епохи [9, с. 55-56].

Конкретизуючи власне бачення форми увиразнення техноморфізму в тлумаченні філософії Декарта Гайдеггер відводить ключову роль образу природи як *res extensa*, зумовленого потребами техніки та становлення нового людства: «...истолкование «природы» как *res extensa*... является тем первым решительным шагом, который сделал возможным появление новейшей европейской машинной техники, а вместе с нею – нового мира и его человечества» (рос.) [11, с. 144-145].

Аналізуючи питання про те, що ж собою являє природа в її належному вимірі, тобто як надійний засіб результативності перетворюючої діяльності, варто звернути увагу на один з найбільш виразних варіантів прояснення питання, котрий належить грузинському філософу Мерабу Мамардашвілі (1984). Наголошуючи на спільному знаменнику епохи, він акцентує повну відсутність внутрішнього та максимальне виявлення природи речей у зовнішньому про-

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

сторі. «Мы ведь, строя науку, договорились вместе с Декартом, Галилеем и т. д. о том, что физические явления мы можем понимать в той мере, в какой они не имеют внутреннего, они как бы полностью вывернуты вне себя и полностью определяются прилегающим к ним пространством информации...» (рос.) [8, с. 30].

Споріднені мотиви мають місце в текстах Піама Гайдено (1987), котра наголошує на необхідності спрощень природи та людини як умови опанування людиною природних процесів. До числа їх прояви належить зокрема десуб'єктивізація як відмова від використання поняття «мети» та нігілістичне ставлення до поняття душі як синоніму внутрішнього світу, втаємниченого від зовнішнього ока: «Декарт вообще устраняет традиционное понятие души» (рос.) [2, с. 146].

Аналогічні думки висловлює видатний гуманіст ХХ століття Альберт Швейцер, котрий не знайшов виходу за межі детермінуючого впливу стереотипів епохи. Будучи далеким від технократичних ілюзій епохи, Швейцер не зміг вийти за їх межі, характеризуючи підхід Декарта як такий, що завів філософію Нового часу на «хибний шлях» [14, с. 163]. Оцінюючи *cogito* та його імплікації в контексті техноморфізму, Швейцер вбачає в ньому лише убоге довільно обране начало, котре на сьогодні не має ні евристичного, ні конструктивного потенціалу, а в цілому вчення Картезія як втілення технічного підходу оголошується ворожим стосовно життя, оскільки неминуче веде людину на шлях абстракції від реальності [14, с. 217].

Схематично окреслюючи колізії практичної філософії Декарта в контексті техноморфізму, варто зазначити істотну напругу між їх базовими настановами та цінностями, що зумовлює негативне ставлення до етики та її спотворення. Оскільки сам Гайдеггер уникав морально-етичних понять, то пошуки можливості обґрунтувати означену тезу передбачають звертання до текстів його спадкоємців. Бофре Ж., один із найближчих учнів та послідовників, в ході тлумачення базової інтенції філософії Декарта однозначно кваліфікує етику як форму оприявлення техноморфізму, з чим неможливо погодитися. Для нього вища мета етики є стан панування та господарювання на Землі: «... цель господства и владения – ... это в конечном счете «самая высокая и совершенная мораль»»

(рос.) [1, с. 49-50]. Споріднений підхід щодо редукованості етичної концепції французького мислителя сповідується Швейцером, котрий характеризує техніку як «етичну віру в прогрес», яка базується на повному нехтуванні самодостатності природи [14, с. 163]. Ще більш однозначне та нігілістичне ставлення до етики Картезія демонструє Гюсле, котрий, вважає експансію техноморфізму настільки потужною, що для неї не залишається місця: «... нет у Декарта и этики...» (рос.) [12, с. 35].

Наскільки ж істотно реальна позиція Картезія відрізняється від означених? Інакше кажучи, наскільки для нього є прийнятними редукціоністські підходи та ті метафізичні припущення, котрі уможливають техноморфізм? За умови позірної знайомства та фрагментарного тлумачення текстів мислителя важко уникнути позитивної відповіді. Сторінки творів мислителя, здавалось би, підтверджують ідеї Нового часу стосовно визнання людського розуму вихідним пунктом стосовно змісту подій, котрі відбуваються в світі та заперечення можливості чудес як прояви потойбічних сил. Текст Світу виглядає як секуляризація, тобто повна автономія науки від точки зору релігії: «Бог ніколи не здійснює в цьому світі жодного іншого чуда», і навіть існування в ньому інтелігенцій, розумних душ не може не похитнути нашого уявлення щодо закономірностей природи [17, АТ XI: 48]. А оскільки розум є абсолютним вихідним пунктом пізнання, то ще більш переконливим виглядає твердження щодо неможливості існування в світі будь-чого недоступного для розуму людини. Зокрема в приватному листі до Мерсена від 20 листопада 1629 року (тобто в період роботи на текстом Світу), Декарт наголошує: «Щойно я бачу одне лише слово «таїна» в якому-небудь реченні, у мене починає псуватися настрій» [17, АТ I: 78]. Потужним завершальним акордом, логічним продовженням наведених вище думок, звучить сентенція французького мислителя в тексті Принципів про спроможність людини за допомогою мислення однозначно формувати картину світу: «ні для чого в світі немає твердого та постійного місця окрім того, котре визначається нашим мисленням» [17, АТ VIIA: 47], однак увага до контексту дозволяє нам пересвідчитися в наївності та хибності означеного тлумачення, оскільки мова у Декарта йде про не

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

стільки про кардинальну зміну картини світу за допомогою перетворюючої діяльності, скільки про здатність людини довільно встановлювати точку відліку в розробленому Декартом вченні про систему координат.

Більш глибоке осмислення правомірності техноморфної версії тлумачення спадщини Картезія в плані передбачає зосередження уваги на питанні про її достовірність, прояснення якого передбачає звертання до сучасної дослідницької літератури.

Дослідницька література про техноморфну рецепцію природи та людини

В процесі змістовного прояснення означених проблем доцільно ще раз звернутися до спадщини Гайдеггера, котрий не лише експлікував технократичні утопії свого часу, але й як глибокий мислитель, шукав їм реальну змістовну альтернативу. В центрі уваги німецького мислителя знаходиться слабе місце техноморфізму, а саме – нехтування принциповою відмінністю між вузьким редукованим образом світу та реально існуючим світом природи. «Оманливий міраж» пропонується вбачати в безпідставних амбіціях людини, котра замахнулася на фігуру «пана землі», всерйоз сприймаючи видимість існування реальності як поставленої людиною [9, с. 60]. Більш уважний та неупереджений погляд дозволяє мислителю розвінчати ілюзії стосовно самодостатності людини та її спроможності нехтувати детермінуючим впливом феномену техніки [9, с. 64].

Евристичний потенціал вчення Гайдеггера про природу знаходить своє змістовне продовження в ході критичного осмислення метафізичних засад сучасної екологічної кризи. В останньому випадку об'єктом критичного аналізу є фрагментарна рецепція поняття природи. Донедавна аксіоматичні ідеї щодо правомірності технократичної спрямованості сучасних філософських шукань все більш явно втрачають свою переконливість на сторінках дослідницької літератури. До числа форм прояви дистанціювання від наївності позиції техноморфізму незаперечно належать публікації «Домінування над природою» Вільяма Лейса (1994), Томаса Мерріла В. «Господар та володар природи» (2008) та Річарда Кенінгтона «Декарт та панування над природою» (1978). Для поверхового ока окреслена ситуація має

вигляд критичного подолання настанов Картезія. Однак, як справедливо зауважує Кенінгтон, мотиви для кваліфікації Декарта як апологета технократизму є скоріше зовнішніми, ніж внутрішніми. Уважне ставлення до знаменитого пасажу з Дискурсії про практичну філософію, спроможну перетворити нас на «нібито майстрів і володарів природи», засвідчує – це всього лише окремих епізод, значимість якого штучно перебільшена. Адже, як обґрунтовано зауважує автор, ніде більше в спадщині Декарта не трапляється ні ця, ні схожа на неї фраза [20, р. 201].

Публікації останніх десятиліть свідчать про змістовне спростування амбіцій людини Нового часу, котра претендує на роль наріжного каменя світобудови, про безпідставність претензій на розбудову принципово нового образу світу. Найбільш репрезентативні публікації належать Генріку Сколімовські «Догма антиантропоцентризму» (1984) та Річарду А. Ватсону «Критика антиантропоцентристського біоцентризму» (1983).

Інша форма критичного дистанціювання від техноморфного бачення світу пов'язана з переосмисленням хрестоматійної тези щодо орієнтації філософування Декарта на експериментально-математичну фізику як ідеал наукового знання, тобто фізику в вузькому значенні слова. Нині все більш явною є недостатність вузького смислу поняття природа та перехід до його широкого значення. Репрезентативно постає позиція Тео Фербека (2000) в статті «Винахід природи: Декарт та Регіус»: «З т.з. історії філософії найбільш цікавим моментом є повне зникнення картезіанського першого поняття природи – природи не як даної в досвіді тотальності, а як теоретичної моделі; нарешті сам Декарт знаходить його непривабливим, скоріше всього тому, що воно не дозволяє досягнути цілісності філософії» [25, р. 162].

В ході нинішнього звертання до вузького бачення картезіанського поняття природи як все більш явними стають його методологічні вади: по-перше, орієнтація на наслідування природничих наук та десуб'єктивізований світ, по-друге, переконаність в можливості задовольнятися поверховим баченням природи людини як «речі, що мислить». Штучність означених уявлень стає більш очевидною при співвіднесенні їх з першоджерелами Картезія, що пе-

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

реконливо продемонстровано в статті Джона Котингхема «Шоста «Медитація» Декарта: Зовнішній світ, «природа» та людський досвід» (1986). Аналізуючи правомірність претензій людини Нового часу на роль наріжного каменя в ході розбудови нового образу світу як укорінене в спадщині Картезія, автор справедливо зауважує безпідставність рецепції її як інструмента, тобто марність сподівань знайти в текстах мислителя повні та вичерпні роз'яснення змісту базових понять: «Ніде в Медитаціях ми не знайдемо статичного викладу завершених результатів. Праця, як передбачає її назва, є не завершеним вченням, а скоріше серією ментальних вправ, кожна з яких необхідно виконати самостійно. І цих вимог важливо дотримуватися на кожному з тих етапів навчання, які ми пройшли» [16, р. 80]. Констатація неможливості надалі обмежуватися вузьким функціональним баченням природи людини у дослідника тісно сполучена з акцентуванням істотності позараціональних чинників людського пізнання. Наголошуючи на неможливості задовольнитися поверховим баченням природи людини як «речі, що мислить», автор звертає увагу на істотність для вчення Декарта напруги між визнанням у факту людського досвіду та баченням самих себе як духовних безтілесних істот або нефізичної субстанції. Інша форма окреслення означеного моменту – звертання уваги на існування голосу природи не лише як розуму, але й як досвіду та готовності визнати конфлікт голосу природи та досвіду. Змістовне дистанціювання від тлумачення позиції Картезія як платонізму проявляється в радикальній переоцінці усталених уявлень про природу людини, а саме – ми, люди, не безтілесні уми, прикріплені до тіл, а що ми є фізичні істоти з плоті й крові, а однозначне визнання матеріальності людини, зовсім не передбачає заперечення всього багатства інтелектуального життя, яким наш вид насолоджується [16, р. 89].

Пошук основних детермінант трансформації вузьких техноморфних образів природи та людини в філософії Нового часу передбачає вихід за межі наївної рецепції наукової революції, тобто перехід до більш широкого контексту її тлумачення, в якому є місце індивідуально-особистісним вимірам біографії мислителя. В означеному контексті важко не погодитися з

глибокою думкою Гарі Карла Хатфілда (2003), котрий в своїй монографії звертає увагу на доцільність пов'язувати картезіанське вчення про природу з «метафізичним поворотом» 1629-30-х років, результатом якого став задум нової цілісної науки про природу, а його розробка та обґрунтування віднині стає головною метою Декарта [19, р. 283-9].

Передумовою ж виокремлення основних моментів позиції Декарта стосовно природи та людини є змістовне окреслення специфіки більш широкого бачення природи як підґрунтя змістовної розробки антропології та етики.

Природа в широкому значенні слова як підґрунтя картезіанського бачення природи та людини

Як сучасні дослідження, так і біографія мислителя переконливо засвідчують – його творчі амбіції однозначно пов'язані не стільки з техноморфним баченням фізики, скільки з вченням про самодостатню природу, колізії якої мають доленосне значення для траєкторії життєвого шляху Картезія. В ході реалізації своїх честолюбивих намірів йому одночасно і імпує підхід Галілея, котрий прагне розв'язати фізичні задачі за допомогою математичних доказів, і викликає незгоду, оскільки демонструє зосередженість на окремих явищах та відсутність належної уваги до першопричин природи, тому що Галілей «будував без фундаменту» [17, АТ II: 380]. Для Декарта ж принциповими є міркування, озвучені в ході листування з Мерсеном від 13 листопада 1629 року щодо безумовної пріоритетності всезагальних моментів: «Світ має пояснити природу взагалі, тобто фізику взагалі» [16, АТ I: 70]. Приватне листування мислителя містить свідчення вагомості очікувань, так і масштабу душевної трагедії, пов'язаної з вимушеною відмовою від публікації тексту Світу. Дізнавшись про процес над Галілеєм, Декарт пережив сильне потрясіння, описане в листі до Мерсена в кінці листопада 1633 року: «Я був настільки вражений, що ледь не вирішив спалити всі свої папери або принаймні нікому не дозволяти побачити їх» [17, АТ I: 270-271].

Конструктивний вихід з означеного глухого кута передбачає одночасне збереження власної позиції та уникнення загрози для життя. Інакше кажучи, як можливо викласти та відстояти фізику як нове бачення світу, не ризикуючи

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

шансом на повторення долі Галілея? Драматичність ситуації ускладнює та обставина, що «якщо це вчення хибне, то хибним є весь фундамент моєї філософії» [17, АТ I: 271]. А тому формою обстоювання ним нової фізики не є ні наївна екстраполяція експериментально-математичної фізики як форма прояви техноморфізму, ні модернізація середньовічної метафізики як онто-тео-логії, скільки непряма форма її апології, а саме – через розробку антропологічної метафізики як форма завершення започаткованої Коперником революції. «Якби я зміг донести до публіки цю думку про цей метод, то я вважаю, що більше не буде жодної потреби побоюватися того, що принципи моєї фізики будуть погано прийняті» [17, АТ I: 370].

В якості переконливого аргументу на користь тези щодо звертання Декарта до антропології в процесі пошуку способів обґрунтування нової фізики може бути наведена перша назва Дискурсії – «Проект всезагальної науки, котра спроможна підняти людську природу га більш високий щабель досконалості», сформулювала в листі до Мерсена в березні 1636 року [17, АТ I: 339], де ум постає як засіб обґрунтування достепенності нової картини світу. На наше глибоке переконання, вихід із означеного глухого кута Декарт знаходить у звертанні до природи людини як форми опосередкованого доказу об'єктивності наукової картини світу. Текст Дискурсії в означеному ракурсі відрізняється від тексту Медитацій як наївна та метафізична спроби осмислення природи людини.

Один з проявів змістовної спорідненості двох знаменитих текстів – це пошук шляхів вирішення однієї й тієї ж самої задачі, а саме – обґрунтування фізики в ході звертання до природи людини. Формулювання задач передбачають пошук надійного фундаменту, а саме – в тексті Дискурсії мова йде про пошук твердого ґрунту, – «знайти граніт або твердий ґрунт» [1, с. 43], в тексті ж Медитацій – про прагнення як Архімед знайти щось надійне та непорушне: «...великі сподівання... здобуду хоча б щось найменше, що було б певним та непохитним» [2, р. 156].

Однак легко передбачити, що подібна акцентування істотності антропологічного виміру може викликати скепсис та заперечення з боку тих, хто знайомий з останніми підсумковими формулюваннями Картезія структури власного

вчення у знаменитому Вступі до Принципів 1647 року. Як відомо, окреслюючи основні компоненти власної системи в образі дерева, він не знайшов на ньому місця для людини. Однак уважне ставлення до текстів Декарта дає достатні підстави для твердження про наскрізний інтерес мислителя феномену людини як частки природи в широкому значенні слова. Можливість пересвідчитися в цьому дає текст Дискурсії, де має місце схематичне означення задуму цілісного бачення світу в тексті Світу [5, с. 80]. Більш розгорнуте тлумачення системи філософії відтворюється в тексті Вступу до Принципів 1647 року, де мова йде про характеристику фізики в широкому значенні слова як стовбура дерева. Для нашого дослідження принципову значущість має як наголошення на виході за межі вузького техноморфного бачення природи, тобто згадка про «весь універсум» [16, АТ ІХВ: 14], так і неодноразове наголошення на істотності природи людини як конститутивного моменту. Мова йде про важливість дослідження «природи рослин, тварин, тварин та особливо людини», а також про можливість отримувати «корисні для неї знання» [17, АТ ІХВ: 14]. Непересічну значимість тези щодо ключової значимості природи людини для його бачення фізики для Картезія засвідчує той факт, що після викладу загальних принципів він повертається до неї при окресленні основних положень Принципів. Істотно, що наведені тут формулювання майже буквально відтворюють наведені вище: «...пояснити природу кожного з окремих тіл... рослин, тварин і особливо людини» [17, АТ ІХВ: 17].

Наголошуючи на ключовій ролі природи людини у спадщині Картезія та зокрема в його метафізиці, вважаю за можливе наполягати на тезі про антропологічний характер останньої, до форм оприявлення якої належать сторінки означеного Вступу. Акцентуючи органічну єдність фізики та метафізики, він в тексті Вступу двічі згадує про неї, перший – характеристику метафізики як коріння, а фізики як стовбура дерева, другий – наголошення на неможливості їх одноосібного існування, оскільки фізика не є вченням про природу, котре існує поза людиною та незалежно від неї. А тому: «метафізичними істинами ... має бути проникнута вся фізика» [17, АТ ІХВ: 19].

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Задля обґрунтування тези про пріоритетність для Декарта природи в широкому значенні слова варто привернути увагу до наголошення ним істотності фізики в загальній структурі філософської системи в листі до Єлизавети від 14 серпня 1649 року (котрий, як правило, друкується як Вступ до Пасій), де фізика характеризується як методологія дослідження природи пасій [17, АТ XI: 326]. До числа змістовних проявів широкого бачення світу природи, котре включає в себе в якості конститутивного моменту природу людини, також має бути згадана назва першого розділу Пасій – «Про пасії взагалі і в зв'язку з цим про всю природу людини».

Радикальна зміна контексту осмислення природи людини спонукає Декарта до критичного перегляду усталеного образу людини та акцентування неможливості задовольнятися звичним уявленням про неї як живу істоту, обдаровану розумом. Звертаючись до тексту Медитацій, ми спостерігаємо усвідомлення їх проблематичності та недостатності: «Чим же, як мені гадалося, я є? Звісно, людиною. Але що є людина? Сказати, що це жива істота, обдарована рацією? Ні, бо після цього доведеться дослідити що таке «жива істота» й що таке «обдарована рацією», й таким чином, я від одного запитання зіслизну до багатьох, ще складніших» [6, с. 158]. Більше того, аналізуючи природу людини як речі, що мислить, він приходить до необхідності наголошення як на обмеженості усталених уявлень про неї, так і визнання істотності нових ракурсів, котрі досі залишалися поза увагою: «...я є річ, яка мислить, тобто ум, або найвищий рівень душі, або інтелект, або рація – слова, значення яких було мені раніш невідоме...» [6, с. 162].

Визнання важливості та істотності нового підходу до тлумачення природи людини спонукає Декарта як до скромної оцінки нинішнього рівня самопізнання: «Але може бути, що я – щось більше, ніж сам розумію...» [5, с. 46]. Не менш істотним для мислителя є акцентування спотвореності природи людини на даний момент, свідченням чого є як Друга Медитація, де йдеться про «ум», котрий звично блукає «манівцями» [6, с. 166], так і завершальні акорди Третьої Медитації, де діагностується «потьмарений розум» [6, с. 212]. Як своєрідний підсумок означених вище констатацій може бути

вितлумачена теза Четвертої Медитації, де визнається безпідставність високої оцінки потенцій людського розуму: «...вважаю, – пише він, – я не зміг би, не втрапляючи в нерозважливність, досліджувати цілі Бога» [6, с. 218]. Текст Медитацій не залишає жодного ґрунту для ілюзій щодо самодостатності людини та її ума, а отже, і неспроможність природи людини виступати в ролі наріжного каменя світобудови. Людина для Декарта є людиною лише в ході постійного діалогу з Богом, можливість більш глибокого осягнення якого надають дослідження останнього часу щодо діалогового характеру його філософування (котрі належать перу Жан-Люк Марйона [22, р.30-41] та Алекса Гілеспі [19]. В Медитаціях Декарт далекий від наївної тенденції зближення та ототожнення можливостей природи людини та природи Бога, котрі уможлилювали як уявлення про монологізм філософування Декарта, так і можливість безпосереднього переходу від розуму людини до зовнішнього світу. Прояснення питання про те, що собою являє світ віднині передбачає опосередкований шлях «від... споглядання істинного Бога (в Якому, безперечно, приховані всі скарби науки та мудрості) ... до пізнання решти речей» [6, с. 214].

Визнання доцільності опосередкованого шляху до бачення справжнього світу передбачає для Декарта радикальну ревізію змісту поняття природа людини як вихідний та кінцевий пункт філософування, котру він здійснив на сторінках тексту Медитацій та Пасій. Частково вона була окреслена в даній статті, більш повне їх окреслення та осмислення – задача наступних публікацій.

Наукова новизна

В центрі уваги знаходиться проблема автентичності техноморфізму в ході осмислення практичної філософії Декарта. Автори обстоюють доцільність тлумачення уявлень щодо технократичної спрямованості філософії Декарта в контексті його етичних шукань. Критичні інтерпретації обмеженості техноморфного бачення природи та людини пропонується розуміти як перехідний етап на шляху реабілітації етики як практичної філософії. Експлікується та аналізується вчення Декарта про природу в широкому значенні слова як метафізичне підґрунтя його етики.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Висновки

Технократичне тлумачення вчення Декарта – поверхова та спотворена форма інтерпретації його практичної філософії. Донедавна в дослідницькій літературі про Декарта домінувало техноморфне бачення його вчення, яке значною мірою детермінувало редуковане бачення природи і людини, котрі доповнювалися поверховою рецепцією етики. Тривале домінування ілюзій щодо технократизму Декарта пояснюється двома причинами: перша – поверхова та фрагментарна рецепція текстів, друга – некритичне ставлення дослідників до домінуючих технократичних утопій.

Критичне переосмислення усталених тлумачень спадщини Картезія на сторінках до-

слідницької літератури останнього часу одночасно є вирішенням як задачі теоретичного спростування спрощеного бачення світу, так і підготовка ґрунту до реабілітації етики як автентичної форми оприявлення його практичної філософії. Одна з форм прояви реабілітації – посиленна увага до поняття природи в широкому значенні слова, котре є підґрунтям для його гуманістично-етичного бачення задач філософії. Більш повне осмислення позиції Картезія передбачає вихід за межі парадигми природознавства та знеособленого бачення природи людини, перехід до індивідуально-особистісної інтерпретації людини та розбудованої на її основі досконалої етики, тобто до аналізу тексту Пасій душі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бофре, Ж. Диалог с Хайдеггером / Ж. Бофре // Кн. 3. Приближение к Хайдеггеру. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2009 г. – с. 49–50.
2. Гайденко, П. П. Эволюция понятия науки XVII–XVIII вв. / Г. Г. Гайденко. – Москва : Наука, 1987.
3. Гайденко, П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – Москва : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
4. Гьосле, В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле. – Київ : Лібра, 2003. – 247 с.
5. Декарт, Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукувати істину в науках / Р. Декарт. – Київ : Тандем, 2001. – 104 с.
6. Декарт, Р. Медитації про першу філософію / Р. Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. – Пер. з фр. і лат. – Київ : Дух і Літера, 2014. – С. 333–360.
7. Маливский, А. Н. Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе / А. Н. Маливский // *Sententia* – 2013. – Vol. 28, № 1. – С. 51–63.
8. Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – Мецниереба, 1984. – 82 с.
9. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на западе. – Москва : Прогресс, 1986. – 450 с.
10. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на западе. – Москва : Прогресс, 1986. – 450 с.
11. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : «Владимир Даль», 2007. – 457 с.
12. Хесле, В. Гении философии Нового времени / В. Хесле. – Москва, 1991. – 198 с.
13. Хома, О. Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових «Медитацій» / О. Хома // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. – Пер. з фр. і лат. – Київ : Дух і Літера, 2014. – С. 333–360.
14. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – Прогресс, 1992.
15. Clarke, D. M. Descartes: A Biography / D. M. Clarke. – Cambridge University Press, 2006. – 520 p.
16. Cottingham, J. Descartes', Sixth Meditation: The External World, 'Nature' and Human Experience / J. Cottingham // *Royal Institute of Philosophy Supplements*. – 1986. – Vol. 20. – P. 73–89.
17. Descartes, R. *Œuvres complètes* / R. Descartes. – Paris : Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
18. Gillespie, A. Descartes' demon: a dialogical analysis of meditations on first philosophy / A. Gillespie // *Theory & psychology*. – 2006. – Vol. 16, Is. 6. – P. 761–781.
19. Hatfield, G. C. Descartes René. *Routledge philosophy guidebook to Descartes and the Meditations* / G. C. Hatfield. – Psychology Press, 2003. – 353 p.
20. Kennington, R. Descartes and Mastery of Nature / R. Kennington // *Chapter Organism, Medicine, and Metaphysics*. – 2017. – Vol. 7. – P. 201–223.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

21. Leiss, W. *Domination of nature* / W. Leiss. – McGill-Queen's Press-MQUP, 1994.
22. Marion, J.-L. *On the Ego and on the God. Further Cartesian Questions* / J.-L. Marion. – New- York, 2007. – 277 p.
23. Marion, J.-L. *On Descartes Methaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought* / J.-L. Marion. – University of Chicago Press, 1999. – 388 p.
24. Merrill, Th. W. «Masters and Possessors of Nature,» / Th. W. Merrill // *The New Atlantis*. – 2008. – № 19. – P. 91–107.
25. Verbeek, Th. *The invention of nature: Descartes and Regius* / Th. Verbeek // *Descartes' natural philosophy* / edited by S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton. – 2000. – P. 149–167.
26. Skolimowski, H. «The dogma of anti-anthropocentrism.» / H. Skolimowski // *Environmental Ethics*. – 1984. – Vol. 6, Is. 3. – P. 283–288.
27. Watson, R. A. «A critique of anti-anthropocentric biocentrism.» / R. A. Watson // *Environmental Ethics*. – 1983. – Vol. 5, Is. 3. – P. 245–256.

А. Н. МАЛИВСКИЙ^{1*}, Е. В. СОКОЛОВА^{2*}

^{1*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днипро), эл. почта telepat-57@mail.ru, ORCID 0000-0002-6923-5145

^{2*}Приднепровская государственная академия строительства и архитектуры (Днипро), эл. почта sokolova.katerina8@gmail.com, ORCID 0000-0002-3158-8957

ОБРАЗ ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕКА В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

Цель. Современная философия позиционирует себя как практическую философию, сосредоточенную на осмыслении морально-этической проблематики. Цель статьи – постичь своеобразие современной рецепции картезианского истолкования природы и человека, что предполагает последовательное обозначение форм их техноморфной рецепции, критический анализ ее достоверности в исследовательской литературе, осмысление тенденции реабилитации этики Декарта как практической философии. **Новизна.** В центре внимания данной статьи – проблема аутентичности техноморфизма в процессе осмысления практической философии Декарта. Авторы отстаивают целесообразность истолкования представления о технократической направленности философии Декарта в контексте его этических исканий. Критические интерпретации ограниченного техноморфного видения природы и человека предлагается понимать как переходный этап на пути реабилитации этики как практической философии. Эксплицируется и анализируется учение Декарта о природе в широком смысле слова как метафизическое основание его этики. **Выводы.** Технократическое толкование учения Декарта – поверхностная и искаженная форма интерпретации его практической философии. До недавнего времени в посвященной Декарту исследовательской литературе доминировало техноморфное видение его учения, которое в значительной степени детерминировало редуцированное видение природы и человека, дополняемое поверхностной рецепцией этики. Критическое переосмысление существующих толкований наследия Картезия в научной литературе последних лет одновременно решает как задачи теоретического опровержения упрощенного видения мира, так и готовит почву для реабилитации этики как аутентичной формы обнаружения практической философии. Одна из форм проявления реабилитации – повышенное внимание к понятию природы в широком смысле слова как основанию его гуманистически-этического видения задач философии.

Ключевые слова: Декарт; практическая философия; этика; техноморфизм; природа; человек; природа в широком смысле слова.

А. М. MALIVSKYI^{1*}, К. В. SOKOLOVA^{2*}

^{1*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipro), e-mail telepat-57@ukr.net, ORCID: 0000-0002-6923-5145

^{2*}Pridneprovskaya state academy of civil engineering and architecture(Dnipro), e-mail sokolova.katerina8@gmail.com, ORCID 0000-0002-3158-8957

REPRESENTATION OF NATURE AND MAN IN PRACTICAL PHILOSOPHY OF DESCARTES

Purpose. Modern philosophy is presented as practical and is based on the necessity to give a new meaning and interpretation to moral and ethical problems. Purpose of the paper is to comprehend specifics of modern perception of Cartesian interpretation of nature and man that implies consistent stages of technomorphic perception, critical analysis of its authenticity in research literature and understanding of rehabilitation tendency of Descartes' ethics as practical philosophy. **Originality.** The research is focused on the problem of technomorphism authenticity in the process of understanding and interpreting Descartes' practical philosophy. The authors are trying to defend rationale for phenomena interpretation concerning Descartes' technocratic orientation in terms of his ethical search. Critical interpretations of limited technomorphic perception of nature and man should be understood as some transition period towards ethics rehabilitation as practical philosophy. The study of Descartes on nature in its broad sense as metaphysical basis of his ethics has been revealed and analyzed. **Conclusions.** Technocratic interpretation of Descartes study is a superficial and distorted form of his practical philosophy interpretation. Until recently technomorphic perception of Descartes' study dominated in scientific literature, which has significantly determined limited perception of nature and man combined with superficial ethics perception. Critical rethinking of the developed Descartes' interpretations in recent scientific papers solves at the same time the tasks of theoretical denial of simplistic world perception and gives grounds for ethics rehabilitation as authentic form of its practical philosophy expression. One form of rehabilitation expression is increased attention to the concept of nature in its broad sense, which is a basis for its humanistic and ethical vision of philosophical tasks.

Key words: Descartes; practical philosophy; ethics; technomorphism; nature; man; nature in its broad sense.

REFERENCES

1. Bofre, Zh. (2009). *Dialog s Khaydeggerom. Kn. 3. Priblizhenie k Khaydeggeru*. Saint-Petersburg: Vladimir Dal. (In Russian)
2. Gaydenko, P. P. (1987). *Evolutsiya ponyatiya nauki XVII–XVIII vv.* Moscow: Nauka. (In Russian)
3. Gaydenko, P. P. (2003). *Nauchnaya ratsionalnost i filosofskiy razum*. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Russian)
4. Gosle, V. (2003). *Praktichna filozofiya v suchasnomu sviti*. Kyiv: Libra. (In Ukrainian)
5. Dekart, R. (2001). *Mirkuvannia pro metod, shchob pravylno spriamuvaty svii rozum i vidshukovuvaty istynu v naukakh*. Kyiv: Tandem. (In Ukrainian)
6. Dekart, R. (2014). Medytatsii pro pershu filosofiiu. «Medytatsii». *Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen: Zhan-Mari Beisad, Zhan-Liuk Marion, Kim San On-Van-Kun*. (pp. 333–360). Kyiv: Dukh i Litera. (In Ukrainian)
7. Malivskiy, A. N. (2013). Antropologizatsiya bazovogo proekta Dekarta v sovremennoy istoriko-filosofskoy literature. *Sententiaeyu*, 28 (1), 51–63. (In Russian)
8. Mamardashvili, M. K. (1984). *Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsionalnosti*. Metsniereba. (In Russian)
9. Khaydegger, M. (1986). *Vopros o tekhnike. Novaya tekhnokraticeskaya volna na zapade*. Moscow: Progress. (In Russian)
10. Khaydegger, M. (1986). *Vremya kartiny mira. Novaya tekhnokraticeskaya volna na zapade*. Moscow: Progress. (In Russian)
11. Khaydegger, M. (2007). *Yevropeyskiy nigilizm*. Saint-Petersburg: «Vladimir Dal». (In Russian)
12. Khesle, V. (1991). *Genii filosofii Novogo vremeni*. Moscow. (In Russian)
13. Khoma, O. (2014). Istoryko-filosofski stereotypy ta suchasne prochyttannia Dekartovykh «Medytatsii». «Medytatsii» *Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen: Zhan-Mari Beisad, Zhan-Liuk Marion, Kim San On-Van-Kun*. (pp. 333–360). Kyiv: Dukh i Litera. (In Ukrainian)
14. Shveytser, A. (1992). *Blagogovienie peredzhiznyu*. Progress. (In Russian)
15. Clarke, D. M. (2006). *Descartes: A Biography*. Cambridge University Press. (In English)
16. Cottingham, J. (1986). Descartes', Sixth Meditation: The External World, 'Nature' and Human Experience. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 20, 73–89. (In English)
17. Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes*. Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. (In French)
18. Gillespie, A. (2006). Descartes' demon: a dialogical analysis of meditations on first philosophy. *Theory & psychology*, 16 (6), 761–781. (In English)
19. Hatfield, G. C. (2003). *Descartes René. Routledge philosophy guidebook to Descartes and the Meditations*. Psychology Press. (In French)

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

20. Kennington, R. (2017). Descartes and Mastery of Nature. *Chapter Organism, Medicine, and Metaphysics*, 7, 201–223. (In English)
21. Leiss, W. (1994). *Domination of nature*. McGill-Queen's Press-MQUP, 1994. (In English)
22. Marion, J.-L. (2007). *On the Ego and on the God. Further Cartesian Questions*. New- York. (In English)
23. Marion, J.-L. (1999). *On Descartes Methaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesin Thought*. University of Chicago Press. (In English)
24. Merrill, Th. W. (2008). «Masters and Possessors of Nature». *The New Atlantis*, 19, 91-107. (In English)
25. Verbeek, Th. (2000). The invention of nature: Descartes and Regius. In by Gaukroger, S., Schuster, J., & Sutton, J. (Eds.). *Descartes' natural philosophy*. (pp. 149-167). (In English)
26. Skolimowski, H. (1984). «The dogma of anti-anthropocentrism». *Environmental Ethics*, 6 (3), 283-288. (In English)
27. Watson, R. A. (1983). «A critique of anti-anthropocentric biocentrism». *Environmental Ethics*, 5 (3), 245-256. (In English)

Стаття рекомендована до публікації д. філос. н., проф. В. В. Хмілем (Україна)

Надійшла до редколегії: 09.01.2017

Прийнята до друку: 29.09.2017

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

УДК 101

О. П. ВАРШАВСЬКИЙ^{1*}

^{1*} Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро); ел. пошта wasistist@gmail.com; ORCID 0000-0003-3601-0131

ФІЛОСОФСЬКЕ МИСЛЕННЯ ЯК ЗАПИТ ЧАСУ: ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОНФЕРЕНЦІЇ

16 листопада 2017-го року з нагоди Всесвітнього дня філософії кафедра філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту провела конференцію «*Філософське мислення як запит часу*». У ній взяли участь провідні вчені Національного гірничого університету та інших наукових закладів міста Дніпро.

Завданням конференції було осмислення актуальності філософського мислення у сучасному інформаційно-технологічному світі. Незважаючи на святковий і дружній характер зустрічі, майже всі виступи зустрічали гострі питання та критичні зауваження зі сторони аудиторії. Основна дискусія розв'язалася навколо питання про практичність і доцільність філософії.

Пленарне засідання конференції відкрила доповідь Громова В.Є. (професор Національного гірничого університету – НГУ) «*Про потребу філософії у наші дні*», в якій він представив аналіз сучасного стану західного суспільства.

Громов В.Є. вважає, що суспільна діяльність набула нині універсального характеру, при цьому спостерігається невпинне розгалуження напрямків розвитку, зростання різноманіття у створенні культурних форм. Це, у свою чергу, спричиняє певну розгубленість і хиткість в існуванні суб'єкта, а відтак, необхідність відповідального вибору людських смислів і цілей: «Споживацьке суспільство з ростом потенціалу універсальності потрапило у пастку зовнішньої

обумовленості, породивши конфлікт сакрального і профанічного начал у своєму життєвому світі. У соціальній грі розмаїття та позірності душа втрачає здатність до «анамнезису» всезагального, родового смислу людини і стає нечуйною до її «метафізичної належності»».

Згідно з Громовим В.Є., опора мислячого суб'єкта виявляється не у чуттєво-розсудкових межах буття, а за ними. Узагальнена когнітивна здібність черпає силу не тільки із усвідомлення стосунків детермінації та структур зовнішньої культурної онтології, але із «буття як такого, що в нього людина первинно вбудована без її власного відома». І звідси автор по-кантіанськи виходить до конституювання сфери трансцендентного. Він протистоїть постмодерністському завданню розщеплення Абсолюта, показуючи, що будь-яка природнича, а також соціальна думка, навіть якщо вона дивиться на буття крізь призму понять нелінійності, несталості й децентрованості, а проте, все одно живиться філософським «логоцентризмом», не полишає схильності на вироблення загальнозначущих концепцій про людину, її смисл та імперативи. І таким чином, філософія як «сила суб'єктивності» природно відтворює себе в найнижчих історичних обставинах.

Хміль В.В. (професор Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна – ДНУЗТ) у роботі «*Філософія як духовний запит людства*» покладає відповідальність філософів в епоху

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

глобалізації стосовно конфліктів, соціальної нерівності та пануючої в світі несправедливості.

Зокрема, він вказує на те, що філософи часто втрачають із уваги платонівський ідеал єдності прекрасного, справедливого та істинного. Більш того, за нинішньої доби глобалізації та поширення інформаційних технологій філософські шукання не долають розрив між науковою істиною та її моральною конотацією, що, на погляд автора, підштовхує світ до подальших гуманітарних катастроф.

А відтак, Хміль В.В. вважає, що етична (а разом із нею і релігійна) думка повинні не супроводжувати історичний процес, а випереджати людську діяльність; більш того, на його погляд, буття має бути впорядкованим мораллю. Таку компетенцію філософії надає те, що саме вона явила собою осьовий час в історії людства (К.Ясперс), народивши ті принципи, що відділили епоху варварства від епохи цивілізації.

Шабанова Ю.О. (професор НГУ) у доповіді «Практична філософія: запити сучасності та роздуми про їх здійснення» винесла на розсуд проект змістовного оновлення практичної філософії, яку вона визначає як «сферу філософської культури мислення та усвідомленої практики відповідальності».

Оцінюючи сучасні обставини, автор бачить проблему не стільки у «прагматичному світі», фрагментарному і несхильному до діалогу, скільки в самій філософії, якій притаманний надмірний академізм, розмаїття поглядів якої веде до релятивізації смислів, яка розгалужена на дисципліни і напрямки, що конфліктують і замикаються на самих собі.

На думку Шабанової Ю.О., відновлення плідного діалогу між філософією та суспільством, за якого буде здійснена ненав'язлива та осмислена імплементація філософських ідей у повсякденне життя, стане можливим через повернення філософії практичного виміру. При цьому Шабанова Ю.О. гранично розширює поняття «практичної філософії» згідно з первинним історичними ремінісценціями. Не тільки етична проблематика входить в її коло, але й право, економіка, політика, антропологія, естетика, а також і біоетика, екологія, філософія науки, аксіологія. Саме у цьому аспекті філософія мусить поділитися з суспільством своїми знаннями та вміннями: «Практична філософія

сьогодні – це введення в соціальну та особистісну сферу культури філософського мислення, перенесення філософської компетентності в соціальну, професійну, індивідуальну практику життя. Йдеться, перш за все, про вміння аналізувати, аргументувати, імплемувати, інтерпретувати, визначати диспозиції, наводити слушні приклади, ставити проблемні питання, грамотно заперечувати, актуалізувати, визначати та використовувати концепти тощо.» При цьому, звичайно, автор підкреслює, що практичність філософії означає не моралізаторство про практичність, а навпаки, особистісну і прикладну дієвість мислячого.

Варшавський О.П. (доцент ДНУЗТ) у доповіді «Етичне підґрунтя теорії пізнання Мартіна Гайдеггера» представив інтерпретацію останньої, виданої за життя книги Гайдеггера «Що зветься мисленням?». Він спробував обґрунтувати, що думка про мислення видатного німецького філософа ненавмисно і недекларативно розгортається в «матриці» євангельського світогляду.

Інтенціональність мислення від суб'єкта до суб'єкта є відмінною. І не кожна із них природним чином приводить до пізнання чистої сутності явищ. Згідно з Гайдеггером, лише та мисль виходить назустріч до даного людині буття, що по суті своїй являє собою *дякування*. Це значить, що мислиме – буття на відміну від сушого – не придумується мислителем *для себе* за допомогою його вольового рішення. Мислити значить *поминати*, віддаючи мислимому належне. Не у сенсі повертати назад позичене, взяте тимчасово у борг. А навпаки, благословляти задалегідь дароване, яке при цьому залишається з мислячим. Тож мислення за Гайдеггером уперше проявляє всі атрибути християнської *любові*: і поминання як молитовна зосередженість, і ввічливість як відкритість назустріч, і слухняність як благочестиве смирення.

Найважливішими наслідками цього повороту в епістемології, на погляд Варшавського О.П., є ось що. Пізнавати і ставитися – це не відмінні й не віддільні акти людської свідомості, як це традиційно здавалося для західної філософської та наукової думки, починаючи вже від Аристотеля. Розуміти значить спершу мати особливе розуміюче ставлення. Те, як ми ставимось до сушого, визначає те, що нам від нього доступно. Поки ми не дякуємо тому, що є,

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

ми відчужені від того, що є. Найглибшою невдячністю є наша необдуманість. Особлива мисленнєва зібраність у дякуванні є такою, що випереджає всяке практичне діяння і всяку можливість діяти.

А відтак, філософія стає практичною не тоді, коли вона навіює певну мораль, а тоді, коли її мислення у принципі містить «дякувальну інтенціональність». Власне, цим вона відрізняється від наукового експансивного підходу до сушого, мислення якого нагадує автору мисливство, тобто певну заінтересовану гонитву за предметом.

Снітько Д. Ю. (доцент ДНУЗТ) виступив із темою «Воля до істини у філософії прагматизму», в якій він звернув увагу на «волю до істини» як один із екзистенціалів людського існування, ставлячи задачу проаналізувати його в контексті проблематики філософії прагматизму.

Слідом за Ч. Пірсом, філософське (і в більш широкому сенсі, людське) мислення він розділяє на «сумнів» та «вірування»: перше – питальне прагнення до пізнання, друге – результат цієї рішучості, що реалізується у «задовільній істині». Рух від першого до другого він витлумачує як шлях від дискомфорту до комфорту, єдність його обґрунтовується практично: «Воління трансформується у практичну діяльність, коли людина впевнена у доцільності певного способу розуміння світу і ставлення до нього. Воля й суб'єктивна істина, відтак, поєднуються у практиці.» При цьому практика виступає ще й чинником корекції вірування щодо його більшої відповідності до реальності: істинним є те, що є більш корисним.

Проте, Снітько Д.Ю. дивиться на корисність глибше, ніж утилітаристи: істина пізнається не тому, що її задалегідь визначає окреме від неї благо, а тому, що вона і є благом. А відтак, якщо прагматики схильні нівелювати поняття істини, зводячи його до ситуативного вірування, залежного від варіативності практики, то Снітько Д.Ю., навпаки, доводить, що «вірування» – не довільне, що в ньому первинно міститься шукане, а саме, інваріантне, визначене наперед уже у волі до істини. Це воління нерозкладно вбирає в себе не тільки практичний мотив мислення, але і теоретичний.

Якщо філософське мислення – це пам'ять, анамнезис, то особливий інтерес становить його

зворотний бік – забуття. Доповідь Хміль Т.В. (доцент Дніпропетровського регіонального інституту державного управління – ДРІДУ) «*Забуття як соціальний феномен*» представила цей феномен у контексті суспільних змін. Автор показала як позитивні, так і негативні його наслідки.

У період великих соціальних перетворень забуття спрямоване на досягнення конкретних цілей: «Уніфікація суспільства шляхом його своєрідного «перезавантаження»; забезпечення стабільності на основі формування суспільного консенсусу; створення нової ідентичності суспільства та індивідуума. Забуття стає потужним позитивним чинником, що знімає проблему традиції і дозволяє повернути нові соціокультурні ресурси, що були раніше виведені із системи суспільних перетворень, однак реалізація самого процесу забуття залежить від характеру суспільних стосунків.»

Якщо такі стосунки авторитарні, то забуття може стати примусовим, наприклад, в якості цензури, фальсифікації історії, замовчування фактів, моделюванням майбутнього через корекцію минулого, пропагандистського провокування історичних комплексів замість чеснот і достоїнств. Ця проблема стає тим більше актуальною в інформаційну епоху, зі зростанням технічних можливостей збереження та примноження інформації.

Роботу секції «*Історія філософії*» відкрив Малівський А.М. (доцент ДНУЗТ) доповіддю «*Розробка Картезієм антропології як форма завершення революції Коперника*», в якій він репрезентував свою радикальну версію у пересмисленні спадщини Декарта, а саме у такому ключі: «Вихід за межі уявлень про наївність його позиції та доцільність уваги до метафізики.»

На погляд Малівського А. М., одним з найбільш вагомих чинників формування метафізики Декарта була наукова революція Нового часу, започаткована Коперником.

На аналізі широкого масиву дослідницької літератури автор довів, що основні підходи до тлумачення форм відображення революції Коперника роблять акцент на поверховості техноморфної рецепції у спадщині Декарта. А відтак, він вказує на правомірність зосередження уваги на антропологічному вимірі в інтерпретації картезіанської метафізики. Обґрунтування своєї

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

позиції Малівський А.М. знаходить в особливій значущості для Картезія задач самопізнання та саморозбудови людини.

Загальне уявлення про філософію представили проф. Петрушов В.М. і доц. Толстов І.В. (Український державний університет залізничного транспорту – УДУЗТ, м. Харків) у спільній доповіді «*Філософія як відповідь на виклики епохи*». Вони знаходять неминуще значення філософії у класиці, передусім, у питаннях, поставлених Кантом і Гегелем. Проте, автори відзначили те, що філософія пронизує повсякденну життя: «Здатність філософськи осмислювати навколишній світ, починаючи з раннього дитинства, – це якість, яку можна прищепити та розвинути, якість, що має найважливіше значення для успішного ведення громадської дискусії та відстоювання принципів гуманізму, які опинилися під серйозною загрозою в умовах насильства, що відбувається у світі, та напруги міжнародних відносинах.»

Тарасова Н.Ю. (доцент НГУ) порушила питання: «*Яким бути філософському мисленню в інформаційному суспільстві?*» Вона стверджує, що «знання та інформація, стаючи стратегічним ресурсом держави, в розвитку процесів обміну інформацією засобами сучасних комп'ютерних та інших інформаційних технологій і комунікаційних служб, створюють принципово нові, безмежні можливості впливів на масову свідомість.»

А через те, на погляд Тарасової Н.Ю., визріла необхідність пошуку нової раціональності, етичного спрямування філософського мислення, синтезу позитивної критичної функції з духовною відвертістю у відкритому й сприйнятливому мисленні. У цьому зв'язку вона спирається на роздуми представників комунікативної та прагматичної лінії у сучасній філософії (К.-О. Апель, Р. Рорті та ін.), закликаючи до «синтезу критичної функції філософії та духовної відвертості у відкритому й сприйнятливому мисленні», що став би опорою розгубленого суспільства.

Виступ Айтова С.Ш. (доцент ДНУЗТ) «*Філософія історії та соціально-гуманітарне пізнання у сучасному світі*» був присвячений аналізу впливу філософії історії на сучасне соціогуманітарне пізнання. Він розглянув когнітивний вплив філософсько-історичних концепцій на історичну думку та на науки про суспі-

льство та людину. Автор показав, що філософія історії сприяє підвищенню теоретичного рівня досліджень у соціально-гуманітарному пізнанні; розширює пробне поле та орієнтацію на аналіз глибоких основ суспільно-політичної динаміки; актуалізує осмислення перспектив та наслідків процесів соціально-культурного розвитку.

Власова О.П. (доцент ДНУЗТ) у тезах «*Парадигматика vs постпарадигматика: основні риси сучасної університетської науки*» піднімає питання про стосунки «норми» університетської освіти з її альтернативами, спираючись на відомий твір Т. Куна «Структура наукових революцій». Власова О.П. відстоює ту позицію, що намагається примирити «нормальну» та «революційну» науки. Вона вбачає у парадигмальній науці не тільки ознаку консерватизму, що гальмує розвиток, але – так само і тенденцію до збереження принципу антропоцентризму, коли «наукові об'єкти вивчаються насамперед за їхньою роллю для людини, за їх призначенням у її життєдіяльності, за їх функціями для розвитку людської особистості та її удосконалення.»

Захарчук О.Ф. (доцент НГУ) у доповіді «*Аналіз ідеї харизматичного лідерства в контексті соціально-філософських поглядів Фрідріха Ніцше*» дослідив поняття харизматичного лідерства, яке він вивів із ірраціональних аспектів філософії Ф. Ніцше. Автор провів аналіз можливих позитивних і негативних аспектів при появі харизматичного лідера для вітчизняного політичного процесу. Він упевнений, що якщо харизматик не буде опосередкований цінностями, то він необхідним чином схильний до узурпації державної влади та встановлення авторитарної диктатури.

Паращевіна О.С. (доцент ДНУЗТ) у репрезентованих тезах «*Християнство в філософії Г.С. Сковороди*» представила загальний аналіз поглядів видатного українського мислителя Г. Сковороди щодо особливостей тлумачення ним християнської традиції. Автор стверджує, що християнське вчення віддзеркалюється у філософії Г. Сковороди в якості особливого деїзму, коли воля божественна та воля людські протиставляються.

Жижченко В.П. (доцент НГУ) у доповіді «*Мова як фактор розвитку культури*» представив результати аналізу мови в її взаємозв'язку з

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

культурою за допомогою категорій логіки і психології. Було показано, що мова, будучи важливим елементом культури, не обмежується лише функцією передачі інформації. Автор встановив, що кожна національна мова є накопичувачем історичного досвіду її носіїв, засобом його збереження, є унікальним інструментом бачення світу і творчості, а багатство будь-якої мови є багатством культури людства.

Підбив підсумок конференції професор Шубін В.І., який відзначив, що практичність філософії визначається передусім її здатністю стимулювати розвиток наукових теорій. Наука,

замкнена на самій собі, «нормалізується», має схильність до догматизації. Тоді наукові викладки стають передбачуваними, нові факти без філософських ідей не виникають, а наукове самовідтворення втрачає свій творчий потенціал. Утримання ж інститутів, які не є джерелом інновацій, стає для суспільства тягарем. А через те, підкреслив Шубін В.І., наука потребує дієвого впливу філософського мислення, яке здатне розширювати та змінювати онтологічні горизонти світосприйняття, парадоксально схоплювати мінливі процеси, віднаходити інші точки зору.

А. П. ВАРШАВСКИЙ^{1*}

^{1*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днипро), эл. почта wasistist@gmail.com; ORCID 0000-0003-3601-0131

ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ТРЕБОВАНИЕ ВРЕМЕНИ: ПО МАТЕРИАЛАМ КОНФЕРЕНЦИИ

О. Р. VARSHAVSKYI^{1*}

^{1*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipro), e-mail wasistist@gmail.com; ORCID 0000-0003-3601-0131

PHILOSOPHICAL THINKING AS TIME IMPERATIVE: BASED ON CONFERENCE PROCEEDINGS

ЗМІСТ

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

ДАНИЛОВА Т. В.

У ПОШУКАХ ІСТИННОГО Я: ШЛЯХОМ НЕДУАЛЬНОЇ МУДРОСТІ

7-15

БОЙЧЕНКО Н. М.

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ ПРИРОДИ НАСИЛЬСТВА

16-26

ХАНЖИ В. Б., ЛЯШЕНКО Д. М.

ДОБРО І ЗЛО ЯК ВЕКТОРИ СВОБОДИ ВОЛІ В СТРУКТУРІ АНТРОПНОГО ЧАСУ

27-39

КРЕТОВ П. В., КРЕТОВА О. І.

СИМВОЛІЧНИЙ ЛАНДШАФТ СВІДОМОСТІ: ЛЮДИНА МІЖ РЕПРЕЗЕНТАЦІОНІЗМОМ,
ФУНКЦІОНАЛІЗМОМ І РЕЛЯТИВІЗМОМ

40-49

САННИКОВ С. В.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИБІР. ЕСЕ ПРО ТРЬОХ АФРИКАНЦІВ (РОЗДУМИ НАД
СПОВІДДЮ АВГУСТИНА)

50-61

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

ТРЕТЯК О. А.

ПУБЛІЧНА СФЕРА ПОЛІТИКИ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР У СУЧАСНІЙ КОМУНІКАТИВНІЙ ТЕОРІЇ

62-71

ЖИТНИК М. М.

БЛАГОДІЙНІСТЬ У ПРОЦЕСІ ФОРМУВАННЯ ГУМАНІСТИЧНОЇ АКСІОСФЕРИ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

72-80

ПЕТРУШОВ В. М., ТОЛСТОВ І. В.

СОЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В АМЕРИКАНСЬКОМУ КРИТИЧНОМУ РЕАЛІЗМІ
(ДЖОРДЖ САНТАЯНА)

81-88

БАЗАЛУК О. О., СВИРИДЕНКО Д. Б.

ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ ТА МИРУ: У ПОШУКАХ НОВОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СТРАТЕГІЇ БЕЗПЕКИ

89-99

МОСКАЛИК Г. Ф., БАРАНОВСЬКА М. Ю., БУЛАХ М. О.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ГЕНДЕРА ЯК ЧИННИКА
СОЦІАЛЬНОГО СТАТУСУ УКРАЇНСЬКОЇ ЖІНКИ

100-112

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

СНІТЬКО Д. Ю.

ВОЛЯ ДО ІСТИНИ У ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ

113-120

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

ХМІЛЬ В. В., КОРХ О. М.

УМОВИ ІСТОРИЧНОСТІ ЛЮДИНИ ТА ЛЮДЯНОСТІ ІСТОРІЇ ЗА ЯСПЕРСОМ

121-127

МАЛІВСЬКИЙ А. М., СОКОЛОВА К. В.

ОБРАЗ ПРИРОДИ ТА ЛЮДИНИ В ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ДЕКАРТА

128-138

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

ВАРШАВСЬКИЙ О. П.

ФІЛОСОФСЬКЕ МИСЛЕННЯ ЯК ЗАПИТ ЧАСУ: ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОНФЕРЕНЦІЇ

139-143

СОДЕРЖАНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

ДАНИЛОВА Т. В.

В ПОИСКАХ ИСТИННОГО Я: ПУТЬ НЕДУАЛЬНОЙ МУДРОСТИ

7-15

БОЙЧЕНКО Н. М.

ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ НАСИЛИЯ

16-26

ХАНЖИ В. Б., ЛЯШЕНКО Д. Н.

ДОБРО И ЗЛО КАК ВЕКТОРЫ СВОБОДЫ ВОЛИ В СТРУКТУРЕ АНТРОПНОГО ВРЕМЕНИ

27-39

КРЕТОВ П. В., КРЕТОВА О. И.

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЛАНДШАФТ СОЗНАНИЯ: ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ РЕПРЕЗЕНТАЦИОНИЗМОМ, ФУНКЦИОНАЛИЗМОМ И РЕЛЯТИВИЗМОМ

40-49

САННИКОВ С. В.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЫБОР. ЭССЕ О ТРЕХ АФРИКАНЦАХ (РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ИСПОВЕДЬЮ АВГУСТИНА)

50-61

СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

ТРЕТЯК О. А.

ПУБЛИЧНАЯ СФЕРА ПОЛИТИКИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ ТЕРИИ

62-71

ЖИТНИК М. М.

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ АКВИОСФЕРЫ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

72-80

ПЕТРУШОВ В. Н., ТОЛСТОВ И. В.

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В АМЕРИКАНСКОМ КРИТИЧЕСКОМ РЕАЛИЗМЕ (ДЖОРДЖ САНТАЯНА)

81-88

БАЗАЛУК О. А., СВИРИДЕНКО Д. Б.

ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ И МИРА: В ПОИСКАХ НОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ СТРАТЕГИИ БЕЗОПАСНОСТИ

89-99

МОСКАЛЫК Г. Ф., БАРАНОВСКАЯ М. Ю., БУЛАХ М. А.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНА ГЕНДЕРА КАК ФАКТОРА СОЦИАЛЬНОГО СТАТУСА УКРАИНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ

100-112

ЧЕЛОВЕК В ТЕХНОСФЕРЕ

СНИТЬКО Д. Ю.

ВОЛЯ К ИСТИНЕ В ФИЛОСОФИИ ПРАГМАТИЗМА

113-120

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ХМЕЛЬ В. В., КОРХ А. Н.

УСЛОВИЯ ИСТОРИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕЧНОСТИ ИСТОРИИ СОГЛАСНО ЯСПЕРУ

121-127

МАЛИВСКИЙ А. Н., СОКОЛОВА Е. В.

ОБРАЗЫ ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕКА В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

128-138

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ВАРШАВСЬКИЙ А. П.

ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ТРЕБОВАНИЕ ВРЕМЕНИ: ПО МАТЕРИАЛАМ КОНФЕРЕНЦИИ

139-143

CONTENTS

TOPICAL ISSUES OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

DANYLOVA T. V.

SEARCHING FOR THE TRUE SELF: THE WAY OF NONDUAL WISDOM

7-15

BOYCHENKO N. M.

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE NATURE OF VIOLENCE

16-26

KHANZHY V. B., LYASHENKO D. M.

GOOD AND EVIL AS VECTORS OF FREE WILL IN THE STRUCTURE OF ANTHROPIC TIME

27-39

KRETOV P. V., KRETOVA O. I.

SYMBOLIC LANDSCAPE OF CONSCIOUSNESS: MAN BETWEEN REPRESENTATIONALISM,
FUNCTIONALISM AND RELATIVISM

40-49

SANNIKOV S. V.

EXISTENTIAL CHOICE. AN ESSAY ABOUT THREE AFRICANS
(REFLECTION ON AUGUSTINE'S CONFESSIONS)

50-61

SOCIAL ASPECT OF HUMAN BEING

TRETYAK O. A.

THE PUBLIC SPHERE OF POLITICS: THE ANTHROPOLOGICAL DIMENSION IN
CONTEMPORARY COMMUNICATIVE THEORY

62-71

ZHYTNYK M. M.

CHARITY IN THE PROCESS OF FORMING THE HUMANIST AXIOSPHERE OF CIVIL SOCIETY

72-80

PETRUSHOV V. M., TOLSTOV I. V.

THE SOCIO-ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THE AMERICAN CRITICAL REALISM
(GEORGE SANTAYANA)

81-88

BAZALUK O. O., SVYRYDENKO D. B.

PHILOSOPHY OF WAR AND PEACE: IN SEARCH OF NEW EUROPEAN SECURITY STRATEGY

89-99

MOSKALYK H. F., BARANOVSKA M. Y., BULACH M. O.

HISTORICAL-PHILOSOPHICAL-LEGAL RESEARCH OF THE PHENOMENON OF THE GENDER AS THE
FACTOR OF THE SOCIAL STATUS OF THE UKRAINIAN WOMAN

100-112

HUMAN BEING IN TECHNOSPHERE

SNITKO D. Y.

WILL TO TRUTH IN THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM

113-120

ANTHROPOLOGICAL ISSUES IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

KHMIL V. V., KORKH O. M.

CONDITIONS OF HISTORICITY OF HUMAN EXISTENCE AND HISTORY HUMANITY
ACCORDING TO JASPERS

121-127

MALIVSKYI A. M., SOKOLOVA K. V.

REPRESENTATION OF NATURE AND MAN IN PRACTICAL PHILOSOPHY OF DESCARTES

128-138

SCIENTIFIC LIFE

VARSHAVSKYI O. P.

PHILOSOPHICAL THINKING AS TIME IMPERATIVE: BASED ON CONFERENCE PROCEEDINGS

139-143

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

До публікації в журналі приймаються статті українською, російською або англійською мовами проблемного, узагальнюючого, методичного характеру, оригінальні наукові, практичні дослідження, які раніше ніде не видавалися.

Матеріали необхідно надавати в друкованому та в електронному виглядах у програмі Microsoft Word 2003 або більш ранній – файли *.doc (файли *.docx, *.docm – не приймаються).

Наукова стаття повинна відповідати вимогам п. 3 Постанови ВАК України № 7-05/1 від 15.01.2003 року.

Матеріали рецензуються членами редакційної колегії збірника та сторонніми незалежними експертами, виходячи з принципу об'єктивності та з позицій вищих міжнародних академічних стандартів якості, та редагуються. Редакція залишає за собою право на стилістичну правку рукопису.

Вимоги щодо об'єму наукових статей, повідомлень, відгуків та рецензій:

- оглядові та проблемні статті – до 45 000 знаків з пробілами (7–10 стор.);
- загальні статті за рубриками видання – до 30 000 знаків з пробілами (5–7 стор.);
- наукове повідомлення – до 8 000 знаків з пробілами (до 2,5 стор.);
- відгук або рецензія – до 6 000 знаків з пробілами (до 2 стор.).

Матеріал надається у форматі А4, враховуючи таблиці, ілюстрації, список використаних джерел. Статті, більші за обсягом, можуть бути прийняті до розгляду на підставі рішення редколегії.

Увага! Журнал готується до експертизи в наукометричній базі даних SciVerse Scopus. Із цим фактом пов'язаний ряд необхідних вимог, а саме: наявність авторських розширених і структурованих резюме (рефератів – abstracts), у т.ч. – англійською мовою, рецензій, пристатейних списків літератури в романському алфавіті тощо.

Рекомендуємо скористатися правилами до оформлення статей журналу:

http: http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/1_uk.pdf

Для прийняття статті до друку автору/авторам необхідно:

1. Для електронної інформації сформувати всі матеріали в п'яти файлах:

- **Перший** – із текстом статті та анотацій з ключовими словами. Назва файлу – прізвище та ініціали автора (першого співавтора) латинськими літерами, наприклад, Ivanov_P_stattia.doc.
- **Другий** – з розширеними відомостями про автора/авторів(прізвище, ім'я, по батькові; посада; вчений ступінь; учене звання; місце роботи або навчання; адреса електронної пошти; номери контактних телефонів). Назва файлу – Ivanov_P_vidomosti.doc.
- **Третій** - рецензія (відсканований). Назва файлу - Ivanov_P_recenziia.jpg.
- **Четвертий** – Експертний висновок (відсканований). Назва файлу – Ivanov_P_vysnovok.jpg. (складається в вільній формі)
- **П'ятий** – Ліцензійний договір (відсканований). Назва файлу – Ivanov_P_dogovir.jpg. Текст договору: <http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/licenseAVFD.pdf>

2. Для друкованої інформації. Матеріали до редакції надаються особисто або надсилаються поштою. До них відносяться: 1) Два друкованих примірники рукопису з підписами всіх співавторів на останньому аркуші роботи; 2) Оригінал Ліцензійного договору з підписами всіх співавторів; 3) Оригінал експертного висновку; 4) (для співробітників ДНУЗТ) Рекомендація до друку за підписом відповідального редактора розділу.

Відповідальність за зміст статті, правильність, точність і коректність цитування, посилань та перекладу покладається на авторів.

Остаточне рішення щодо публікації ухвалює редакційна колегія журналу. Статті, відхилені редакційною колегією, повертаються авторам для доопрацювання.

Шановні автори, запрошуємо до співробітництва!

З питань опублікування, будь ласка, звертайтеся до редакції журналу за адресою:

Кафедра філософії (ауд. 468),
Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту,
вул. Лазаряна, 2,
м. Дніпро,
Україна,
49010
e-mail: ojs.diit@gmail.com
Адреса сайту журналу: <http://ampr.diit.edu.ua/>

Збірник наукових праць

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

№12 2017

(українською, російською та англійською мовами)

Відповідальний за випуск — В. В. Хмель

Комп'ютерне верстання — А. О. Каіра

Літературна обробка — О. П. Варшавський

Формат 60 × 84¹/₈. Ум. друк. арк. 17,20. Тираж 100 пр. Зам. № _____.

**Видавництво Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна**

Адреса редакції, видавця:

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, м. Дніпро, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: ojs.diiit@gmail.com

Адреса дільниці оперативної поліграфії:

вул. Лазаряна, 2, кім. 1201, м. Дніпро, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 373-15-88



Сборник научных трудов

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

№12 2017

(на українском, русском и английском языках)

Ответственный за выпуск — В. В. Хмель

Компьютерная верстка — А. О. Каира

Литературная обработка — А. П. Варшавский

Формат 60 × 84¹/₈. Усл. печ. лист. 17,20. Тираж 100 пр. Зам. № _____.

**Издательство Днепропетровского национального университета железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна**

Адрес редакции, издателя:

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, г. Днепр, 49010, Украина

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: ojs.diiit@gmail.com

Адрес участка оперативной полиграфии:

ул. Лазаряна, 2, ком. 1201, г. Днепр, 49010, Украина

Тел.: +38 (056) 373-15-88



Proceedings Scientific Publication

ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH

No.12 2017

(in Ukrainian, Russian and English languages)

Responsible for issue — V. V. Khmel

Computer makeup — A. O. Kaira

Redaction — O. P. Varshavskiy

Format 60 × 84¹/₈. Conventional printed sheet 17,20. Circulation 100. Order no. _____.

Publication of Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan

Address of editor and editorial office

Lazaryan St., 2, r. 468, Dnipro, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: ojs.diiit@gmail.com

Address of small offset printing office

Lazaryan St., 2, r. 1201, Dnipro, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 373-15-88

© Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна, 2017

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2017