

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ



МАТЕРІАЛИ

**VI Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»**

МАТЕРИАЛЫ

**VI Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»**

PROCEEDINGS

**of the 6 International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS
OF PHILOSOPHICAL RESEARCH»**

13 - 14 квітня

ДНІПРО 2017



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна**

**СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ**

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І СОЦІОЛОГІЇ

МАТЕРІАЛИ

**6-ої Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»**

МАТЕРИАЛЫ

**6-ой Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»**

PROCEEDINGS

**of the 6-th International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL
RESEARCH»**

13.04 – 14.04.2017

Дніпро – 2017

УДК 11/.14 : 572
ББК Ю 216

Редакційна колегія:

Хміль В. В., д-р філос. наук
Варшавський О. П., канд. філос. наук
Малівський А. М., канд. філос. наук
Колесникова Т. О., канд. наук із
соціальних комунікацій

А 72

Антропологічні виміри філософських досліджень [Текст] : матеріали 6-ої міжнародної наукової конференції, Дніпро, 13-14 квітня 2017 р. – Д.: ДНУЗТ, 2017. – 111 с.

У збірнику представлені матеріали 6-ої міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень», яка відбулася 13-14 квітня 2017 року в м. Дніпро, Україна.

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

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

© Хміль В.В. та ін., укладання, 2017
© Вид-во кафедри філософії і соціології
Дніпропетр. нац. ун-ту залізн. трансп.
ім. акад. В. Лазаряна,
редагування, оригінал-макет, 2017

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

Пішінько О. М. – д-р технічних наук, проф., ректор Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна – голова.

Мямлін С. В. – д-р технічних наук, проф., проректор з наукової роботи Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна – заступник голови.

Хміль В. В. – д-р філософських наук, проф., завідувач кафедри філософії і соціології ДНУЗТ – заступник голови.

Члени наукового комітету:

Кривчик Г.Г. – д-р істор. н., проф., дійсний член НАПН України, професор кафедри українознавства.

Лях В.В. – д-р філос. н., проф., зав. відділом Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ.

Воронов В.В. – д-р соціолог. н., проф., провідний науковий співробітник Інституту соціології Російської академії наук.

Колесникова Т.О. – канд. наук із соціальних комунікацій, директор науково-технічної бібліотеки.

Корх О.М. – д-р філос. н., проф., проректор Академії митної служби України.

Решетніченко А.В. – д-р філос. н., проф. Академії митної служби України.

Токовенко А.С. – д-р філос. н., проф. Дніпропетровського національного університету ім. Олеса Гончара.

Гужва О.П. – д-р філос. н., проф., зав. каф. історії Української державної академії залізничного транспорту.

Ковтун В.В. – канд. істор. н., доц. каф. українознавства.

СЕКЦІЯ 1.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

НАУКА – НЕ ТЕХНІКА

*Варшавський О.П., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Одним із найбільш контroversійних висловів у філософії ХХ ст. була теза Мартіна Гайдеггера: «Наука не мислить». Вона не є оціночним судженням, як може здатися. Відрізняючи науку від мислення, видатний критик сучасності мав на увазі те, що сьогодні наука мисленням несправедливо вважає своє уміння *розраховувати*, тобто виводити наслідки із прийнятих наперед гіпотез на підставі певного *метода*. Науковий розрахунок, будучи веденим утилітарним інтересом стосовно певного *сущого*, стає власне *технікою*. Її оформлений алгоритм реалізується як технологія і технічний засіб (техніка у вторинному значенні). Таким чином, згідно з Гайдеггером сучасна техніка ніби безпосередньо проростає зі звуження поняття *новоєвропейської науки*, і наука не мислить саме через те, що вона тепер *техніка*.

Ототожнення науки і техніки стало нині загальним само собою зрозумілим уявленням. Сполучення слів «науково-технічний розвиток» вважається природно нерозривним. Науковим інститутам вдалося переконати суспільства західних країн у тому, що це саме наука породжує вельми корисну у побуті техніку. Із цього має слідувати, що вливання коштів у науку з необхідністю має вести до технологічного прориву у відповідних галузях народного господарства.

Однак, це припущення не підтверджується ні історично, ні по факту. Ремісничі і технологічні інновації виникали *до* конституювання філософії та науки. Їх прогрес був не лінійним, а радше спонтанним. При цьому він лише за рідким випадком був обумовленим відкриттями в області філософської онтології або високої наукової теорії. Нові технології можуть виникати навіть *без* розуміння принципів їх дії. Науковці їх постачають дуже рідко. Як правило, вони народжуються у практичних пробах, у прагненні виправити їх помилки, вдосконалити їх попередні можливості.

Справи складаються саме таким чином, бо філософія, наука і техніка мають принципово відмінне ставлення до буття. Так, (філософське) мислення Гайдеггера визначає як вид *дякування*, що слухає, споминає і завбачає буття осмислюваного сущого, не нав'язуючи при цьому йому підходячого образу, або простими словами, залишаючи речі самими собою. Натомість інтенціональність науки – це вольова *презентація* сущого, гіпо-теза. Мислення науковця – здогад, розгадка і представлення. Вигадливість науковця нав'язлива стосовно пізнаваного сущого. Нарешті, технічне мислення відповідає суті *мисливства*. Технік полює, винаходить, здобуває. Він не створює зразки, не покладає образи (гештальти). Він користується готовими формами, причому знаходячи корисні аналогії в усіх сферах діяльності людини, в тому числі, у філософії і науці.

Отже, техніка має власне самобуття, вона не зобов'язана своїм розвитком іншим видам освоєння дійсності. Наука для техніки не причина, а один із предметів користування. То правда, що філософія доби Відродження та Нового часу здійснила рішучий поворот у світогляді так, що все суще у підсумку стало підпорядкованим техніці. Однак вона не створила людську *винахідливість*.

Відтак, від «приземлення» науки до техніки страждає і перша, і друга. Визначення науки як знання корисного, вимога до науки продукувати технології нав'язує їй ті функції, що не властиві її сутності. Наука змушена підпорядковуватись інститутам влади, які починають її *адмініструвати* в очікуванні від неї економічного ефекту. Вона «не мислить» і губить своє покликання бути живильним середовищем ідей і теорій, і при цьому вона не стає здатна осідлати технологічний прогрес.

Міністерські накази, щедрі інвестиції не можуть стати безпосереднім двигуном ні для наукового пізнання, ні для технологічного винахідництва. Лише забезпечення відкритого *діалогу* у мислячому середовищі здатне відкривати невідомі поля сущого, які самі будуть втягувати людську увагу у нестримний пошук.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

*Бобошко С.Г., Днепровский национальный университет
железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна*

С каждым витком развития науки и техники человечество неумолимо сопровождает проблема философского осмысления искусственного интеллекта

(ИИ). Ещё в 1950 году был поставлен главный вопрос философии искусственного интеллекта «может ли машина мыслить?». Первой попыткой разрешить этот вопрос стал знаменитый тест А. М. Тьюринга. Ещё несколько лет назад не существовало такого ИИ, который смог бы пройти этот барьер между человеческим и искусственным разумом. На данный момент в мире зафиксировано уже несколько фактов прохождения теста Тьюринга, именно это наталкивает на мысли о следующем развитии ИИ, его месте в нашей жизни, а также этических проблемах, которые могут возникнуть при его внедрении в социум.

Главной проблемой осмысления места ИИ в жизни людей является вопрос «что делает человека человеком, а машину машиной?». Для его решения необходимо обратиться к самому понятию «мышление». Согласно С. Л. Рубенштейну, мышление – познавательная деятельность именно человека. В то же время, с точки зрения психологии, мышление – психический процесс моделирования закономерностей окружающего мира на основе аксиоматических положений. Как видно из приведенных выше утверждений, вопрос мыслительной деятельности ИИ является весьма спорным. Писатели-фантасты давно обращались к теме осознания ИИ самого себя, но на данном этапе развития учеными не было создано такой машины, которая бы без сообщения ей данной информации человеком смогла прийти к умозаключению о своей природе. Если же человек сможет создать такой ИИ, который осознает себя, станет ли это началом конца для человеческого разума?

Дело в том, что развитие способностей ИИ напрямую связано с техническим развитием человечества. На данный момент, в мире не существует такой материальной базы, которая смогла бы обеспечить не только автономную работу ИИ, но и достаточный ресурс для превосходства ИИ над человеком во всех аспектах его деятельности.

Не менее важным вопросом философии ИИ является определение социальной позиции искусственного разума при достижении им таких человеческих особенностей как чувства и самосознание. Становится ли необходимым наделение таких машин человеческими правами, или же их эксплуатация будет являться нормальной практикой?

В январе 2017 года в Европарламент был подан законопроект согласно которому носители (ИИ) могут быть законодательно наделены правами и обязанностями. К таким носителям отнесены роботы (андроиды) и прочие устройства, имеющие возможность самостоятельного принятия решений на основе заложенных в них программ и инструкций.

С точки зрения автора, этот шаг является жизненно необходимым при сохранившемся векторе развития ИИ, поскольку интеллектуальное превосходство машин может серьезно усложнить задачу контроля людей над своими собственными творениями.

РИЗИКИ ДЕГУМАНІЗАЦІЇ СУЧАСНИХ БІОМЕДИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

*Бойченко Н.М., Національна медична академія післядипломної освіти
ім. П. Л. Шупика*

Якісні зміни у біомедичних дослідженнях; поступовий, та неухильний прогрес у використанні різного роду новітніх технологій не тільки в медичній практиці, але й у повсякденному житті людини сприяють зростанню та загостренню проблем морально-етичного характеру. Прикладна етика активно долучається до вироблення морально-правових засад збереження людського життя, яке дедалі частіше стає об'єктом науково-дослідницького інтересу. Виникла необхідність більш широкого обговорення антропологічних аспектів науки та техніки загалом, та зокрема, формулювання питань зв'язку природничих наук та медицини із етикою. В цьому контексті особливого значення набуває біоетика (як інтегративна дисципліна), що означає відповідальний пошук виходу з кризового стану сучасної техногенної та інформогенної цивілізації та культури, який би дозволив людству уникнути антропологічної катастрофи. Ризики «знелюднення» техніки та наукових розробок стали особливо очевидними для людства після II Світової війни: усі жахіття нацизму, що стали відомими світові на Нюрнберзькому процесі, змусили замислитися науковців, дослідників та широку громадськість. К. Ясперс у праці «Питання щодо провини» розглядає проблему провини людини у світі. Він вказує, що нацизм несе відповідальність за усі свої злочини. [Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. – М.: Прогресс, 1999. – 148 с.] Аналізуючи Ясперса важливо відмітити, що він не зосереджує увагу лише на «політичній провині», але й звертає увагу на так звану «метафізичну провину», що виникла внаслідок кризи солідарності людей, та їхню спільну відповідальність за несправедливість та злочини. Означеної проблематики стосується і робота П. Рікера [Рикёр П. Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.].

Постановка проблеми дегуманізації, науки на нашу думку, найбільш тісно пов'язана з постійно зростаючим розривом між природничими та гуманітарними науками. Сучасні наука та техніка, що вивчають та створюють складні системи, є не тільки формами знання, але й соціальними інститутами. В середині цих систем існує розгалужена система соціальної взаємодії, специфічні форми комунікації, тощо. Розвиток сучасної науки та техніки відбувається темпами, які вочевидь значно перевищують можливості науковців, щодо осмислення та прогнозування тих наслідків, які будуть мати їх відкриття. Означена проблема пов'язана не тільки з проблемою відповідальності та її онтологічним, аксіологічним та праксеологічним виміром, а й з практичною реалізацією етики сучасних біомедичних технологій. Нова соціокультурна та інформаційна ситуація докорінно змінює зміст, характер та способи здійснення духовної та предметно-практичної діяльності людини. В межах біоетики актуалізуються нові установки та акценти, підходи й методи вирішення моральних дилем, які виникають в наслідок створення та застосування нових біомедичних технологій. В цьому контексті біоетика повинна не тільки констатувати факт існування тої чи іншої проблеми, але й надавати відповіді та певні алгоритми дії для науковців. Зокрема «Етичний кодекс ученого України» наголошує: «учений несе моральну відповідальність за наслідки своєї діяльності, що можуть впливати на розвиток людства або природи. Вчений повинен протидіяти отриманню результатів, що суперечать принципам гуманізму...» [Біоетика: Підручник / В.М. Запорожан, М.Л. Аряєв – К.: Здоров'я, 2005. – 288 с.].

Підсумовуючи, можна сказати, що розвиток філософської антропології з використанням валеологічних, психосоматичних, біотичних, екологічних, медичних уявлень та теорій про людину, яка постає не тільки як об'єкт, але й як суб'єкт медичної теорії та практики, суб'єкт спільного з іншими живими істотами природного світу акцентує увагу на більш детальний та глибокий аналіз моральної складової стратегії виживання, розробку основних її принципів, особливо принципу біотичної толерантності й механізмів їхньої реалізації шляхом застосування широкого спектру біотичних принципів для досягнення біобезпеки, збереження екології людини у випадку негативного впливу інформаційних та інших технологій.

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

*Земський Д.Р., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

У процесі історичного розвитку людство прагнуло до прискорення та надання зручності рутинній, важкій праці. Нові робочі інструменти та пристрої стали засобами, які дозволи розширити обмежені природою фізичні можливості людини та визначили напрямок розвитку індустріального суспільства. Перехід від біосферної форми буття до техногенної цивілізації відзначився стрімким ростом продуктивності праці, зростанням населення планети та більш інтенсивним використанням природних ресурсів. Глобальна тенденція інформатизації та комп'ютеризації у різних сферах нашого буття спровокована політичними, суспільними та економічними викликами, що стало формуючим фактором сучасного інформаційно-технічного суспільства, вплив якого на наше сьогодення та майбутнє потребує глибокого осмислення.

Поява глобальних комп'ютерних мереж змінило форму комунікації, зробило більш швидким пошук та взаємний обмін інформації. З цього розпочався новий етап науково-технічної революції – інформаційно-комунікативний, який підштовхнув перейти найбільш розвиненні держави світу до постіндустріального розвитку. У зв'язку зі стрімким розвитком обчислювальної техніки особливий інтерес викликає вплив комп'ютеризації на людину та суспільство в цілому, тому що важко назвати іншу сферу людської діяльності, яка б розвивалася так стрімко, породжуючи різноманітність проблем та думок, як інформатизація та комп'ютеризація суспільства. Неможна забувати про позитивні наслідки процесу інформатизації. Зокрема комп'ютерна техніка як засіб навчання і розвитку молодшої людини, виступає зручним і універсальним носієм навчальної інформації. Передові технології вдосконалили методи дистанційне навчання, набуває популярності практика проведення лекцій, семінарських занять, а також наукових конференцій у форматі інтернет-дискусії.

У той же час робота на персональному комп'ютері викликає цілу низку питань у педагогів та психологів. Серед яких потреба користувача у «спілкуванні» з комп'ютером через антропоморфний інтерфейс програми з емоційно забарвленою термінологією. Піднімається питання адаптації людини до віртуальної реальності. Комп'ютеризація супроводжується формуванням такого негативного явища, як прив'язаність людини до комп'ютера, нездатність обійтися без нього при вирішенні навіть найпростіших завдань. У багатьох користувачів розви-

вається втрата інтересу до навколишнього середовища, а дисплей комп'ютера починає сприйматися як єдине вікно, через яке приймається реальність.

Потрібно розуміти, що, незважаючи на різноманіття функцій сучасних електронних засобів, всі процеси у них зводяться до арифметичних розрахунків, швидкість яких значно перевищує калькуляційні можливості людського розуму. Втім, поступово набуває актуальності проблема заміщення людини машиною. У зв'язку з цим, може виникнути питання: чи можливо зменшення ролі людини у науці? Використання електронних засобів спрощує процес дослідження, але, на мій погляд, коли частину роботи замість науковця виконує машина, дослідник перетворюється на людину, яка просто тисне на кнопку та тим самим зменшує свій інтелектуальний внесок у роботу. Майбутні проблеми заміщення людини ми можемо бачити у футурологічних дослідженнях вчених, передбачення яких знаходять своє підтвердження в тенденціях розвитку суспільства.

Одним з наслідків інформаційної революції можна вважати потенційну можливість втрати права людини на приватне життя. Річард Спинелло у книзі «Ethical Aspects of Information Technology» зауважує, що наше існування стає контрольованим, а наша гідність може бути порушена втручанням держави та інших осіб.

Взаємодія людини з комп'ютером стала повсякденним явищем на сучасному етапі розвитку цивілізації. Насичена інформаційними системами техногенна цивілізація відриває все далі людину від природи, чинить негативний вплив на процес соціальної адаптації особистості, приводить до штучності людського мислення, що виникає через наявність в інформаційних мережах легкодоступної, уніфікованої інформації сумнівної якості. Комп'ютеризація здійснюється у багатьох сферах діяльності людини, у тому числі у тих, які зачіпають важливі інтереси суспільства і держави. Результатом процесу комп'ютеризації стала залежність індивідуума від надійності роботи обчислювальної техніки. Занепокоєння викликає надмірний інтерес до гаджетів та тенденція перетворення людини у додаток до машини по мірі вдосконалення програмного забезпечення та технологій виробництва електроніки.

У сьогоденні залишається актуальним завдання створення стратегії захисту людини та суспільства від небажаних наслідків глобальної комп'ютеризації та інформатизації суспільства. Для її виконання необхідний системний підхід із залученням психологів, соціологів, спеціалістів з інформаційної безпеки. На мою думку важливим елементом стратегії повинен бути розвиток інформаційної культури у суспільстві. Тобто є потреба у формуванні особис-

ті, яка здатна оцінювати якість інформації та ефективно її використовувати із метою збереження своєї незалежності від павутини інформаційних мереж.

ЛЮДИНА І ТЕХНІКА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

*Краснікова І.В., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Задовольняючи свої потреби люди мають справу не лише з природою, яку використовують, пристосовують до своїх вимог, а також із так званою другою природою, тобто з тим, що вони створюють. "Створене" знову використовується у виробництві. Воно замінює природне. Людина за допомогою створеного розширює свої можливості в освоєнні зовнішнього світу. Вона використовує техніку. Техніка це те, за допомогою чого людина перетворює природу, суспільство, саму себе.

Важливим моментом є врахування не лише того, чим людина діє, а й те, як саме вона діє. Це теж техніка, але проявляє себе як технологія. Звідси можна дати таке визначення техніки. Техніка – це сукупність знарядь праці та технологічних процесів, що історично розвиваються і за допомогою яких люди перетворюють природу.

За рівнем розвитку техніки можна оцінювати рівень розвитку виробництва, суспільства, освоєння людиною природи. Зміни у виробництві свідчать насамперед про поступальний розвиток техніки як сукупності знарядь праці і технології. Техніка – явище історичне, в ній постійно відбуваються зміни.

Техніка виконує роль головного, найбільш рухливого й активного елемента суспільного виробництва. У будь-якому суспільстві техніка є найбільш динамічною частиною виробництва. При цьому, виробничі відносини визначають характер використання техніки, впливають на темпи і напрямки технічного розвитку. Техніка, в свою чергу, опосередковано, через виробництво, суттєво впливає на всю соціальну сферу діяльності людей.

У сучасних умовах сутність і характер техніки можна зрозуміти тільки враховуючи її зв'язок з людиною, тобто слід розглядати техніку як систему, до якої належить і людина. Адже людина задає логіку дії техніки, і завдяки її потребам техніка й існує. Система "людина – техніка" належить до продуктивних сил суспільства. До них слід додати ще один дуже важливий компонент – природу, навколишнє середовище. Людина використовує закони природи і за цими

законами створює техніку. Крім того, вона використовує природний матеріал для створення продуктів праці, і, нарешті, продукти діяльності людини самі стають елементами навколишнього середовища. Сьогодні навколишнє середовище, по суті, формується цілеспрямовано, відповідно до потреб людини. В сучасному розумінні техніка є елементом системи, який має на собі відбиток закономірностей розвитку всієї системи. Таким чином, розвиток техніки слід розглядати не як самостійний процес, а крізь призму людської активності, тобто як процес послідовної передачі виробничих функцій від робітника до техніки, як заміну "природних виробничих інструментів" штучними. В результаті прогресу дедалі більше функцій виконує техніка, машина. Можливе таке становище, коли людина вийде з безпосереднього процесу виробництва і замість того, щоб бути головним елементом процесу виробництва, стане поряд із цим процесом. Отже, розглядаючи сутність техніки, необхідно враховувати цей бік явища, а саме – зміну місця та ролі людини в процесі виробництва, що відбувається як наслідок технічного прогресу.

Слід звернути увагу на органічну єдність науки та техніки в процесі їхнього розвитку. Сучасна техніка і технологія немислимі без втілення в них наукових досягнень. Якщо в минулі часи наука виступала як самостійна сфера діяльності, незалежна від інших чинників суспільного життя, то з певного часу вона починає вступати в тісний зв'язок з іншими сферами діяльності людини. Особливо тісним стає її зв'язок з виробництвом, технікою. Здійснюючи на них суттєвий вплив, вона вже не може прогресувати без них. Але водночас наука не просто йде слідом за розвитком техніки, а обганяє її, стає суттєвою силою прогресу матеріального виробництва.

Суттєвим є також те, що сучасна наука здійснює вплив не лише на матеріальне виробництво, а на всі сфери суспільного життя, тісно взаємодіє з ними. Особливо це відчувається на розвиткові людини, її інтелекту, творчих здібностей, створенні матеріальних і духовних передумов для її всебічного розвитку.

ПРОГНОЗУВАННЯ ТА ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОЇ ТЕХНІКИ

*Молчанов С.Ю., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Виходячи зі стрімкого розвитку техніки та технологій в XX–XXI столітті, заяв про створення штучного розуму від Google, контрольованих полетів кос-

мічних апаратів за програмою Space-X, програми по колонізації планети Марс та ін., все що здавалося футуристичним, або чимось неймовірним вчора, стає повсякденною реальністю в сьогоднішніх випусках новин.

В розрізі філософії сучасної техніки та ставлення до стрімкого розвитку з усіма прихильниками та противниками (технофобами), залишається відкритими питання прогнозування:

– Що буде далі і де місце людини в цьому технократичному світі?

– Коли буде розбите останнє скло (мораль), котре не змінять на нове, за теорією «Розбитих вікон»?

Спочатку з'ясуємо, що є прогнозуванням в філософії.

Прогнозування – це один з вимірів активної діяльності свідомості, що дає людині знати, припускати що має відбутися, або виникнути. Виходячи з вище наведеного, прогнозування можна визначити також, як пізнання майбутнього на ґрунті минулого та сучасного. Прогнозування охоплює результат діяльності мислення і безпосередньо процес мислення, який зумовлює цей результат.

Місце людини в технократичному світі наштовхує на два крайні сценарії: в першому випадку людина є розмінним додатком технократичного світу, призначена виключно для обслуговування машин; а в другому випадку активним користувачем технократичного надбання з обмеженням в напрямку штучного інтелекту (де останнє слово залежать від людини, як творця а не сукупності програм).

Видатний вчений Курвайль Рей, прогнозуючи недалеке майбутнє науки в своїй праці «Синуглярність наближується». Змодельовав інтенсивність розвитку науки, дійшовши до висновків, що стан науки прийде до «обвального зростання»: людина змінить лінійне мислення користуючись досягненнями штучного інтелекту. Обертаючись на попередні прогнози вченого, створення мережі інтернет, розшифрування коду ДНК та ін., ця перспектива виглядає досить обнадійливою.

На мою думку з цих двох крайнощів є можливість на мирне співіснування двох, безперечно складних для розуміння, систем людина та техніка. Процес навчання супроводжує ці системи протягом усього циклу життя. І якщо бути до кінця гуманістом, не дивитися на світ через окуляри зло-добро, то можна дійсно побачити що світ має різні грані. Від кількості граней на пряму залежить, що ми залишимо в цьому світі. А прогнозування допоможе відповісти – чи варто залишати це надбання?

ФІЛОСОФІЯ ТА НАУКА: ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ТА ВЗАЄМОДІЯ

*Наконечна О.П., Національний університет водного господарства
та природокористування*

Поставлена проблема є досить складною, багатоаспектною і актуальною з огляду на роль філософії і науки у функціонуванні і розвитку людини, суспільства, техніки, сучасної цивілізації в цілому.

Взаємовідносини філософії та науки склалися історично і генетично пов'язані з розвитком людини, її пізнавальної та соціокультурної діяльності. Зародження філософії в осьову добу як автономного акту мислення, як рефлексії, що змінює безпосереднє емпіричне ставлення до світу, створило той інтелектуальний настрій, який фіксує особливе місце людини в світі, її здатність до пізнання, самопізнання і самовизначення у світі і щодо світу. Це обумовило і роль філософії в античному світі як “науки наук”, що включає в себе всю суму знань про світ і прагне віднайти знання “про причини і начала”, “про суще як таке”(Аристотель). Саме в Античності після виникнення філософії зародкові форми знань отримали потужний стимул для свого розвитку.

Другим важливим етапом стало XVII – XVIII ст. Завдяки бурхливому розвитку природничонаукового знання, зокрема механіки і математики, філософію прагнули витлумачити за образом і подобою цих наук. Важливою стала проблема пізнання, методу пізнання, субстанції.

Особливе місце займає період кін. XIX – поч. XX ст., в зв'язку з кризою класичного типу раціональності. Диференціація наукового знання приводить до того, що філософія як би втрачає свій предмет (ідея смерті філософії) і виникає питання її подальшої долі. Посилюються сцієнтистські позиції. По-різному осмислюється ця ситуація в рамках позитивістської філософії, неокантіанства, марксизму, філософії життя, феноменології, екзистенціальної філософії.

Сучасний етап характеризує взаємозв'язок філософії і постнекласичної науки в умовах синергетичної парадигми, що суттєво змінює класичні уявлення про науку, її можливості, і разом з тим відкриває нові горизонти взаємодії філософії і науки з огляду на ціннісний вимір науки і спільну відповідальність філософії та науки за майбутнє людства. Сучасна філософія науки як відносно автономна і багатогранна сфера філософської рефлексії, узагальнюючи розроблене в рамках різних філософських напрямів, спрямовує філософські дослідження на осмислення як гносеологічних (методологія, мова науки), так і ціннісних, світоглядних, соціокультурних проблем науково-пізнавальної діяльності, етики

науки, наукового етосу.

Взаємодія філософії та науки дозволяє виділити їх спільність та відмінність. Так до спільних рис можна віднести наступні: спрямованість на пізнання світу, пізнання загального; теоретичний характер їх досліджень, поняттєвість і логічність, орієнтація на істину. В процесі свого розвитку філософія сформувалась як система знань, яка виражає різні типи людського світовідношення і має свою структуру.

Відмінність філософії від науки пов'язана зі специфікою філософського знання, яке з самого початку прагне до універсальності, цілісності, і не задовольняючись посейбічним, “прагне до трансцендентного, за межі світу” (М.Бердяєв). Можна виділити наступні аспекти такої відмінності:

1. Філософія спрямована на ціннісне пізнання світу, тому вона виступає світоглядним, особисто орієнтовним знанням, орієнтуючи людину на смисло-життєвий вибір.

2. Філософія опирається на весь духовний досвід людства і цілісність людського духу, тоді як наука на частину цього досвіду, пов'язаного з розвитком наукового знання, інтелектуальних здібностей і можливостей.

3. Філософія має маятниковий характер, тому завжди потребує особистого мислительного зусилля для осмислення мудрості віків щодо “вічних проблем”, які виникають у індивідному життєвому світі, наука розвивається поступально, не потребуючи перевідкриття відкритого і доведеного раніше.

4. Філософія не має власного математичного чи експериментального методів перевірки. Істинність філософії виявляється по відношенню до своїх вихідних посилок, до певних типів бачення світу, які часто не зводяться одне до одного. І тому ціль – не об'єднати їх в загальнозначущому пізнанні всіх людей, а саме виявляти цю відмінність, “виразити більш послідовно, повніше і чіткіше ці типічні, диференціюючі людей типи відношення до сукупності суцього” [Юшкевич П.С. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания)// На переломе: Философские дискуссии 20-х годов.– М., 1990. С.163].

5. Філософія – поліваріантна, оскільки виражає багатоманітність людського світовідношення (не було епохи, коли б існувала загальна філософія), тоді як наука загальнообов'язкова. Істина, правда, знання, віра поставали не тільки предметом філософського осмислення в змістовних конотаціях онтології, гносеології, етики, естетики, філософії релігії, а завжди виступали змістовими характеристиками самовизначення філософії як мудрості, як шляху, як людського “самобудівництва”. “Істина в своїй основі є не судження, а живе буття дане у формі особистості” [Франк С.Л. Свет во тьме. – М., 1998. С.90].

6. Відмінність ролі творця у змісті філософії і науки. Філософія не буває без особистісною, інакше вона втрачає власну мудрісну, діалогічну природу. Намагання чіткіше означити предмет філософських пошуків, його тотальність і цілісність, прагнення показати роль особистості у розгортанні цього предмету веде до виділення різних типів філософування: матеріалізму та ідеалізму, раціоналізму та емпіризму, епістемного й софійного типів філософування, чи систематичної й повчальної філософії (Р.Порті), чи філософії знання та діяльності, філософії спасіння, філософії іронії як типів запитального дискурсу (С.Кримський).

Вказані риси не тільки розкривають відмінності філософії як типу духовності, але й виявляють точки перетинання, взаємодії її з іншими типами духовності, зокрема і з наукою, у наближенні до динаміки реальних процесів суспільного та особистого людського життя.

СВІТОГЛЯДНА ПАРАДИГМА ТЕХНІКИ СТАРОДАВНЬОГО КИТАЮ: КОНФУЦІАНСТВО

*Терешкун О.Ф., Прикарпатський національний університет
імені В. Стефаника*

Різним типам суспільства притаманні різні типи світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння і залежать вони від змісту світоглядних універсалей, які є фундаментом культури. Виявляються світоглядні універсалії у різноманітних формах духовного та практичного освоєння людиною світу в буденній мові, феноменах моральної свідомості, естетичному освоєнні світу, функціонуванні техніки тощо.

Світоглядні універсалії культури транслиують накопичений досвід, передають його з покоління в покоління, забезпечують певний образ соціокультурного життя та відповідних йому типів особистості. Для людини «смисли універсалей постають як своєрідні глибинні програми, які зумовлюють зчеплення, відтворення і варіації всього розмаїття конкретних форм і видів поведінки та діяльності, характерних для певного типу соціальної організації» [Степин В.С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Степин. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2015. – С. 57.]. Смисли універсалей (світ, космос, буття, рух, простір, час, природа, людина, Бог, добро, зло, істина, та ін.) кожної культури найчастіше постають як щось само собою зро-

зуміле, за допомогою чого люди вибудовують свою діяльність, як правило, не усвідомлюючи глибинної основи свого світовідчуття, світосприйняття та світо-розуміння. У них акумулюється історично накопичений соціально-культурний досвід, за допомогою якого людина осмислює, оцінює та переживає світ, зводить у єдине ціле всі явища дійсності, що потрапляють у сферу її життєдіяльності. Світоглядні універсали існували ще до виникнення філософії, вони формували картину світу людини. Це стосується перш за все архаїчного суспільства та інших культур, наприклад, Стародавнього Єгипту, Вавилону, в яких не склалися розвинуті форми філософських знань. На основі світоглядних універсалей у тій чи тій культурі формуються базові цінності та смисли, за допомогою яких людина формує своє ставлення до світу, до себе, оцінює вчинки свої та інших, емоційно переживає їх. Базові цінності та смисли, виражені в системі світоглядних універсалей, можуть бути усвідомленими чи неусвідомленими. Неусвідомлені компоненти світоглядних універсалей культури (цінності, смисли, ідеали тощо) постають як архетипи (К. Юнг), які тривалий час можуть існувати як надособистісні психологічні утворення, що керують індивідуальною психікою.

Отже, світоглядні універсали виконують такі важливі соціально-культурні функції: по-перше, постають своєрідним фільтром історично змінюваного соціального досвіду; по-друге, слугують фундаментальною структурою людської свідомості, а їх смисли визначають категоріальну канву свідомості кожної історичної доби; по-третє, взаємозв'язок універсалей утворює цілісну картину людського світу, так званий світогляд епохи; по-четверте, вони формують певну шкалу цінностей, яка панує у цьому типі культури, суспільстві.

У рефлексії техніки філософи переважно здійснюють аналіз впливу техніки на природу, людину, суспільство, культуру тощо, не виокремлюючи світоглядних універсалей, картин світу та місця й ролі техніки в них. Такий аналіз виявляється однобічним і веде до демонізації техніки, надання їй розвитку автономного, часто незрозумілого, навіть містичного характеру. Дослідження техніки необхідно доповнити зворотнім впливом людини, суспільства та культури на розвиток техніки, визначити її місце у загальній картині світу, тобто необхідно пов'язати розвиток техніки з культуротворчими, світоглядними процесами, що відбувалися в різні епохи.

Традиційно східний спосіб мислення, східну світоглядну картину світу пов'язують із філософськими системами Стародавньої Індії та Стародавнього Китаю. У стародавній думці Китаю чільне місце посідає конфуціанство, яке, на противагу даосизму, зорієнтоване на практичні проблеми облаштування життя

людини і держави. Основою порядку в країні є ритуал, благопристойність, шанування та суворе дотримання розділення соціальних ролей. Традиційні норми етикету підказують людям правильні вчинки, поведінку: «не знаючи ритуалу, не можна утвердити себе в суспільстві» [Томпсон М. Восточная философия / М. Томпсон. – М.: Гранд: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – С. 221.]. Якщо людина не дотримується ритуалів, то вона витрачає свою енергію даремно.

Конфуціанці не закликали дотримуватися природності та невтручання у хід речей. Їх цікавили культура й етикет як головні чинники облаштування життя. Взірцю благородної людини, яка розмірковує про обов'язок, протиставляли «маленьку людину», яка думає лише про власну вигоду. Благородна людина в утвердженні цінностей – це втілення високих духовно-моральних якостей, самовідданості та знання волі Неба. Її благородство випливає не з походження, а з виховання у собі високих моральних якостей. Пред'являючи високі вимоги до себе, благородна людина бажає бути повільною в словах і швидкою у справах, основою всього визнає справедливість і строго дотримується її, причини невдач шукає у собі самій, піклується про загальні інтереси. «Маленька людина», навпаки, висуває вимоги не до себе, а до інших, звинувачує у невдачах не себе, а інших, турбується лише про власні інтереси. В силу таких особливостей благородна людина безтурботна, спокійна, вільна, а «маленька людина» – пригнічена, засмучена, перебуває у постійній скорботі. Благородна людина володіє моральною та поведінковою автономією, а поєднавши в собі природність і вихованість, панує над «маленькою людиною», неспроможною вийти за межі своєї практичної спеціалізації.

Конфуціанство сильно вплинуло на духовну культуру Китаю. Воно було домінуючою ідеологічною системою в Китаї упродовж тривалого часу. Особлива увага приділялася збереженню та дотриманню норм ритуалів, сприйняттю нового крізь призму традицій та відповідності нового досвіду авторитетним уявленням минулого. Такому способу мислення не притаманний дух критики. Дані конкретних наук практично не брали до уваги. Відповідно конфуціанство призводило до своєрідного застою та сповільнювало розвиток Китаю. Проте в історії Китаю були чималі технічні досягнення. У стародавні часи було реалізовано низку грандіозних технічних проєктів, наприклад, створено агротехнічні споруди у басейні річки Хуанхе. Проте ці технічні досягнення було сприйнято як діяння міфологічних героїв. Наприклад, створення каналів і зміна русла річки Хуанхе вважалися діяннями Юя, який приборкував води і прокладав дороги. Робив він це за допомогою нелюдських засобів, а саме: перетворювався на ведмедя для того, щоб прокласти тунелі крізь гори; використовував дракона, за-

прягаючи його в плуг, а карту майбутніх агротехнічних споруд отримав від богів.

Отже, всі досягнення культури конфуціанство приписувало легендарним досконало мудрим правителям минулого. Нащадки зобов'язані лише вдумливо вивчати канонічні твори давнини, переказувати, коментувати, але не наважуватися доповнювати чи критикувати. У конфуціанстві проявляється негативне ставлення до активності людини стосовно перебудови світу загалом та технічної діяльності зокрема. Культура у вченні конфуціанства – заперечення нового заради збереження традиції.

ТЕХНОСФЕРА КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ГРАНИЦА КУЛЬТУРЫ

Щедрин А.Т., Харьковская государственная академия культуры

Техносфера – динамичная искусственная оболочка Земли, неразрывно связанная с эволюцией самого человека, – является одним из индикаторов хода антропосоциогенеза, процессов, происходящих в антропосфере. Техносфера, «вторая природа», которая изначально воплощает человеческий труд, является проекцией самого человека, определяет границы культуротворческих процессов. По мере социализации человека изменяется характер самого труда, – от инстинктивных форм, балансирующих на границе «биологическое – социальное» до *труда системного*, организованного научно-техническим разумом. Претерпевают изменения и в том *технологическом комплексе*, которые разграничивает природу и культуру, определяет характер и масштабы культуротворческих процессов. Важным этапом в расширении антропологических границ культуры явился выход технологического комплекса за пределы биологических параметров отдельно взятого индивида. Нарушение этой человекосоразмерности (которая определяла крайне медленные темпы развития Архаики) технологического комплекса, расширение его вещественной, энергетической, информационной основ превращается в важнейший фактор социальной динамики эпохи цивилизации. Одновременно техносфера постепенно *приобретает космопланетарные измерения*, складывается вектор технико-техно-логического, социального, культурного развития в направлении *техногенной цивилизации*.

Формирующаяся, растущая техносфера начинает *определять простра-*

нственно-временные параметры, хронотоп существования отдельных социумов, социальных организмов, а затем и человечества как космопланетарного субъекта. В растущей, динамично развивающейся техносфере возникают и коммуникативные средства, открывающие возможность установить контакт с иными космопланетарными системами аналогичной (а, возможно, иной) по сравнению с человечеством космо-онтологической природы, очертить пространственные границы существования других субъектов внеземной природы. И, тем самым, начать процесс превращения человечества в открытую антиэнтропийную диссипативную систему, активно взаимодействующую веществом и энергией с окружающим Космосом.

Космопланетарный характер техносферы проявляется в развитии материального производства, состоящего из вещественно-энергетических комплексов. Если функционирование человекосоразмерного технологического комплекса происходило в *мезомире*, мире «средних» пространственных величин, то с ускорением движения в направлении техногенной цивилизации, процессами космизации культуры в технологии выявляются новые «космические измерения». Этот процесс в предельно общей форме получил отражение в контексте «*философии космизма*» – важнейшего направления развития неклассической философии на рубеже XIX – XX вв., а затем и началом практических работ в сфере SETI (от англ. *Communication with ExtraTerrestrials Intelligent* – связь с внеземным разумом) в начале второй половины XX в. Возникает и получает признание в научном сообществе идея *астроинженерной деятельности* как атрибутивной характеристики внеземных цивилизаций, существенно опередивших человечество в своём развитии. В «SETI-программе» (от англ. *Search for ExtraTerrestrials Intelligent* – поиск внеземного разума) формируется направление исследований, ставящее по отношению к астрономическим объектам, явлениям, процессам, казалось бы, давно забытый в новоевропейском естествознании вопрос средневековой герменевтики, – «зачем?», «с какой целью?». «*Герменевтика SETI*» призвана разработать критерии идентификации феноменов техносфер тех космических субъектов, хронотоп бытия которых на порядки величин расходится с земной цивилизацией. А разрыв в уровнях технологий земной цивилизации, с одной стороны, и внеземных, опередивших земную на целые геологические эпохи, – с другой, делает проблему идентификации астроинженерной деятельности крайне сложной.

«Технологический прорыв» в микромир, расширение антропологических границ техносферы, которые являются, по-видимому, важной вехой

на шкале развития техногенной цивилизации, обозначились по двум направлениям, имеющим отчётливо выраженное экзистенциальное измерение. Это, прежде всего, *атомная энергетика*, с которой впервые в истории оказалась связанной возможность смертности уже не отдельного этноса, народа и т. д. (что бывало в предыдущей истории не раз), а уже человечества в целом. Возникли опасения, что гамлетовский вопрос – «быть или не быть» – возникший перед человечеством в середине XX в., звучит и на «галактических подмостках». И ответ на него далеко не очевиден, свидетельством чего является феномен упорного «Молчания Космоса», – потенциальные собеседники человечества уже успели сгореть в ядерных конфликтах в геологическом или историческом прошлом (К.Ясперс).

Вторым направлением, обозначившим технико-технологическое «проникновение» в микромир с далеко идущими последствиями явились *нанотехнологии*. В их основе была идея перемещения материального производства в микромир, использования отдельных атомов в качестве строительных деталей (Р. Фейнман). Гипотетические устройства – *репликаторы* (их аналог – современные 3D-принтеры) как промежуточная стадия, этап развития нанотехнологий, – могли бы осуществить «развертку» твердого тела, атом за атомом, и сделать «запись», поддающуюся в дальнейшем многократному воспроизведению (А. Кларк). Нанотехнологии в предельном выражении меняют всю мотивацию трудовой деятельности человечества (и, по-видимому, не только), включая своеобразный механизм «гедонистического торможения» цивилизации, утраты интереса к творческой деятельности, элементы которого просматриваются уже в современном «потребительском» обществе.

Актуальные технологии, реально функционирующая техносфера, очерчивают антропологические границы освоенного мира: формы, направления использования вещества, энергии, границы трансформации их свойств, параметров, мощностей и т.д. Но рассмотрение техносферы как границы обладает значительной эвристикой, позволяет очертить динамику её движения, направления дальнейшего развития, связанные с технологическим использованием пространственно-временных атрибутов материального мира, – уже не только в плане расширения хронотопа бытия человечества, но и как непосредственных «технико-технологических агентов». Возможно, обнаружению подобных феноменов, связанных с технологическим использованием пространства – времени, созданием «кротовых нор»; энергетике «чёрных дыр», открывающую «окна» в структурные единицы миро-

здания, выходящие за масштабы Метагалактики; технологии использования космологической антигравитации и «тёмной энергии» сможет помочь «герменевтика SETI».

Актуальные технологии, определяющие специфику техногенной цивилизации, формы её бытия во Вселенной, в Универсуме, не только «экстравертны», т. е. делающими на определённом этапе «видимой» использующую их цивилизацию для внешних наблюдателей. Обратной стороной этих технологий является «интровертность», – растущее воздействие, вплоть до полной трансформации исходных субстратных (в нашем случае антропологических) основ цивилизации. Этапами на пути процессов, начатых «киборгизацией» человека, могут стать качественное *изменение форм «онтологии социального»*, – её носителем, субстратом могут стать техногенные сетевые структуры, а субъектом – «оцифрованное человечество». «Оцифровка» личности, Сеть как сфера бытия «оцифрованного» Homo Sapiens'a, последующее «перемонтирование» энерго-информационных процессов с искусственных на вполне естественные «носители» (астрономические объекты и процессы различного уровня) как стадий трансформации субстратных оснований бытия человека (или уже не-человека?) может иметь целый веер неожиданных следствий. В частности, возникновение своеобразных «призрачных» (для наблюдателя земного типа) *криптоноосфер* (от *κρυπτός*, – тайный, скрытый, и ...ноосфер), хронотоп бытия которых, его феноменология, праксиология и, не в последнюю очередь, аксиология, могут далеко выходить за концептуальный горизонт человечества. Криптоноосферы как феномены некоего «*техногенного ноогилозоизма*», в которых информационные процессы будут связаны уже не с техногенными, а природными (астрономическими) структурами и процессами, могут образовывать новый, пока ещё не известный нам сегодня класс астрономических объектов (субъектов?). В этой связи возникает проблема критериев наблюдаемости и идентификации этих феноменов (субъектов?) галактического социокультурного пространства, или «галактического культурного поля» (А. Д. Панов).

Частью техносферы, обладающая повышенной концентрацией негативных факторов, является *производственная среда*. Именно противоречивые процессы, происходящие в онто-космологическом кластере «Техносфера – Биосфера – Социосфера – Ноосфера» делают возможным поливариантный *ноосферный синтез*. Один из путей его реализации, а, возможно, промежуточный этап (реализованный в галактическом

соціокультурному пространстві) – «*промислені зони ВЦ*» на відстанях, відповідних «поясу Койпера» в Сонячній системі (критерії спостережуваності подібного роду об'єктів були запропоновані харківським астрономом В.А.Архиповим). Далішими кроками в бік реалізації «техногенного ноогілозоїзму» цілком можуть стати варіанти реалізації ідей, закладених в основу концепції «Сфери Дайсона».

«Розмежування» «Техносфера – Біосфера» здатно не тільки призупинити катастрофічні процеси в біосфері, але й потенційно розширити її межі, – перш за все, шляхом *терраформування* геоморфних планет, де не виникли власні біосфери, стимулювання біогенних процесів, формування біосфер в екосфері Галактики.

Філософські, філософсько-культурологічні проблеми вивчення техносфери, їх негеоцентричні, прогностичні аспекти є важливим напрямком подальшого розвитку філософії техніки.

ФІЛОСОФІЯ ПРОГРАМУВАННЯ

Білий Б.Б., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Чи можуть бути програмісти філософами? Це питання викликано тим, що багато філософів не можуть уявити, як мислять люди різних технічних спеціальностей, а у даному випадку програмісти. Але щоб підтримати цю тему, потрібно пояснити, хто такі програмісти.

«Я мислю отже я існую» (Рене Декарт) – ця думка переслідує програмістів усе життя. Кожен день вони створюють щось нове, зрозуміле лише тим хто працює у їх сфері роботи. Так що ж створюють програмісти? Можливо ви не повірите, але вони створюють художні твори, ці твори пишуться на спеціальних мовах які зрозумілі лише їм та комп'ютеру, який цими мовами вони навчають розуміти та спілкуватися з людьми які зовсім не пов'язані з програмуванням. Дуже складно навчити щось розуміти голос чи зображення коли ця річ розуміє лише існування чи навпаки не існування чогось (0 або 1). Уявіть що ви намагаєтесь навчити таку істоту (річ) чомусь що кожен день робите самі, складно? Це і так зрозуміло, тому щоб навчитися цьому потрібно змінити свій образ мислення і тому інші люди перестануть вас розуміти.

Є один приклад, який більшості людей складно зрозуміти. Уявіть, що у програміста буде достатньо обчислювальних потужностей, тоді він зможе створити власний світ у середині комп'ютера, з власними законами та можливо і новим життям. Ким його будуть вважати ті неживі набори чисел у середині його комп'ютера? Чи будуть вони вважати себе живими істотами? Хто зможе відповісти на це питання?

Зараз ніхто, і тому зрозуміти програміста який перетворює слова в щось що може колись отримати подобу життя, дуже складно. Як було сказано у Євангелії «спочатку було Слово...».

Тепер потрібно розглянути, як бачить світ програміст. І це не так складно як може показатися, тому що будь яка людина з дитинства робить теж саме, але не придає цьому великого значення. Ми дивимось, торкаємось, нюхаємо, слухаємо та у розумі описуємо те що відчули, а також що з цими речами ми можемо зробити, або що вони самі можуть зробити.

Щоб ще ближче приблизити програміста до інших людей потрібно сказати, що програмувати можливо не лише комп'ютер. Наприклад навчання будь кого це теж, можливо описати, як програмування. Перетворення слів у якісь дії чи речі – це і є програмування. Але будь який викладач, такий само філософськи дрімучий, як і студент. Тому що як говорив Сократ «Чим більше ми знаємо, тим більше розуміємо, що ми ще нічого не знаємо».

Програмування створено на основі нашого сприйняття світу. Та програмісти намагаються перенести усе що тільки існує у світі у середину комп'ютера, створюючи об'єкти «по образу та подоби» тих що ми бачимо кожен день. Є приказка, що людині властива ітерація, а Богу – рекурсія. В пошуку істини давно немає правильного напрямку, люди розбрелися, релятивізм, плюралізм. Коли ми посилаємося на якийсь об'єкт, наш вислів одразу стає об'єктом, на який можна посилатися, а можна взагалі перейти на особистість, так ми отримуємо в будь-якому обговоренні, відразу прояви постмодернізму (заміна об'єкта посиленням) і феноменалізм – перехід на особистість в спробі уникнути утоплення у графі смислів.

Отже можна зробити вивід що у програмуванні теж є філософія, але вона тільки зароджується і ще повністю не сформувалася. І тому вона складна для розуміння людей які не пов'язані з програмуванням.

СЕКЦІЯ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

«ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ» В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

*Азарова Ю.О., Харьковский национальный университет
им. В. Н. Каразина*

«Онтологическое различие» (*die ontologische Differenz*) – один из ключевых концептов философии Мартина Хайдеггера. Оно открывает новую перспективу понимания бытия и сущего. В то же время теоретический статус онтологического различия чрезвычайно сложен и требует детального прояснения.

Термин «онтологическое различие» Хайдеггер вводит в научный оборот в 1927 г. в книге «Основные проблемы феноменологии» для обозначения различия между «бытием» (*das Sein*) и «сущим» (*das Seiende*). Именно оно задает базовые параметры фундаментальной онтологии.

Необходимость введения онтологического различия Хайдеггер объясняет следующим образом: «Мы знаем, что онтология есть наука о бытии, а бытие – это всегда бытие сущего. Бытие же отличается от сущего. Тогда как уловить данное отличие? Как обосновать его возможность?».

«Различие между бытием и сущим – это не случайное различие, а то, посредством которого онтология, а вместе с ней и сама философия, впервые обретает свою тему. Мы обозначим это различие как *онтологическую дифференцию*, т. е. как разведение (*Scheidung*) бытия и сущего».

Данную идею Хайдеггер также излагает в «Бытии и времени». *Хотя формально термин «онтологическое различие» здесь еще не присутствует, но содержательно дистинкция между бытием и сущим уже обозначена: «Бытие и бытийная структура лежат над всяким сущим и любой определенностью сущего. Бытие есть transcendens просто».*

Исторически, мысль о различии бытия и сущего восходит к «Метафизике» Аристотеля. «Бытие не есть род сущего, а есть речь, связывающая сущее, о котором говорится, и мышление, в котором это сущее мыслится. Бытие есть то, в чем мыслится сущее» (*Met.*, 998b).

Однако, озвучивая различие бытия и сущего, Аристотель не тематизирует само *отношение* (*das Bezug*), которое играет значительную роль для Хайдеггера, ибо его интересует, как происходит постановка в отношении двух элементов и благодаря чему они взаимодействуют?

Позже Фома Аквинский в «Сумме теологии» упоминает различие между бытием и присутствием в бытии. Намечая дистинкцию между бытием и сущим, которое находится в нем, Аквинат разводит *esse* как *actus essendi* (акт бытия) и *esse* как *praesentia* (присутствие или бытийствование) (*Summa Theologiae*, Ia, 3,4).

Хотя Аквинат акцентирует *esse* как акт, посредством которого вещь становится реальной, Хайдеггера же больше волнует *esse* как акт, благодаря которому вещь становится наличной в исходном греческом смысле показывания или обнаружения себя, появления (*phainesthai*), объективности присутствия.

Апеллируя к античной и средневековой мысли, Хайдеггер ставит главный вопрос: как сущее появляется (*Erscheinung*) на сцене бытия? Почему это происходит? Какой механизм здесь задействован? Как соотносятся между собой наличие и наличное, присутствие и присутствующее?

Предлагая термин *die ontologische Differenz*, Хайдеггер отмечает, что нем. слово *Differenz* отсылает к лат. глаголу *differre*: разводить, расходиться в разных направлениях; букв.: *dis-*, в разные стороны, и *ferre*, вести. Греческий эквивалент *diapherein* имеет аналогичный смысл: *dia-*, в разные стороны, и *pherein* вести.

Бытие и сущее, – подчеркивает Хайдеггер, – отделяются и определяются в сам момент их расхождения (*Scheidung*) друг от друга. Вводя различие (*Differenz*) бытия и сущего, мы даем их разграничение (*Unterscheidung*), полагаем их как отличающиеся друг от друга.

Онтологическое различие – это *не просто различие* «между» бытием и сущим, а *различие, учреждающее бытие*, т. е. различие, в котором бытие учреждает себя как бытие. *Конституируя сущее, бытие становится источником сущего, т. е. учреждает себя как основание, отличающееся от обосновываемого.*

Таким образом, – резюмирует Хайдеггер, – «если бытие своей истиной может осветить сохраняемое в нем различие между бытием и сущим, то лишь, когда само различие станет событием». Именно оно позволяет бытию обрести свое сущее, а сущему – свое бытие.

Здесь возникает закономерный вопрос: если бытие есть основание сущего, то нельзя ли считать, что бытие – исходное, а сущее – производное? Как пони-

мать выражение «бытие сущего»? Что принадлежит бытию, а что – сущему? Каков истинный характер их со-принадлежности?

В статье «Онто-тео-логическое строение метафизики» Хайдеггер отвечает на вопрос так: «Бытие – это всегда *бытие* сущего. Родительный падеж в этом выражении понимается как *genitivus objectivus*. *Сущее* – это всегда сущее *бытия*. Родительный падеж в этом выражении мыслится как *genitivus subjectivus*».

И далее Хайдеггер уточняет: «Родительный падеж к субъекту и объекту, мы, конечно, применяем с оговоркой, ибо слова *субъект* и *объект* обязаны своим появлением бытию. Ясно лишь то, что и в случае с бытием сущего, и в случае с сущим бытия дело каждый раз идет о некоем различии».

Если бытие – одно, а сущих – множество, нельзя ли тогда сказать, что бытие – это общее или универсальное, а сущее – частное и конкретное? Да, именно так. Бытие соотносится с сущим как единое с множественным. Однако и то, и другое, обнаруживают себя только в различии.

«Поэтому, – пронизательно пишет Хайдеггер, – мы лишь тогда понимаем бытие правильно, когда мыслим его в различии с сущим, а сущее – в различии с бытием. Именно тогда само различие становится подлинно зримым». Различие проявляется в своих дифференциалах.

Действительно, различие – это движение, которое себя никогда не презентует и не показывает как таковое. Отношение различия к тому, что оно дифференцирует, есть зазор, пропасть, трещина, расселина. Но если имеются дифференциалы, то, очевидно, что между ними пролегает различие.

Теперь нам становится понятно, почему онтологическое различие оказывается более фундаментальным, чем, например, дистинкция между двумя предметами или сущими. Наша способность видеть объекты, определять их как вещи, локализуя в пространстве и времени, покоится на разделении бытия и сущего.

Итак, – продолжает Хайдеггер, – различие между бытием и сущим вполне прозрачно, но философы часто игнорируют его. «Отодвигая» бытие на периферию, они отдают приоритет сущему. Поступая так, философы выдвигают четыре основные стратегии, которые Хайдеггер подвергает резкой критике.

Первая стратегия репрезентирует бытие в качестве сущего. Соответственно, бытие подменяется сущим. Но «подлинная мысль – это та мысль, которая находит свой источник в опыте истины бытия, а не в рассмотрении предметности сущего». Мыслить бытие в перспективе сущего – заблуждение.

Вторая стратегия определяет бытие исключительно как общее понятие, которое разум выводит путем абстрагирования. «“Бытие” во всех прежних онтоло-

гиях “предпосылается” не как доступное *понятие*, – не как то, в качестве чего оно искомое», а как универсалия. Это искажает природу бытия.

Третья стратегия рассматривает бытие как свойство вещей, которое, наряду с другими качествами и свойствами, проявляется также и в сущем. Однако, «бытие, – настаивает Хайдеггер, – это не сущее, не вещь, не свойство предмета, не наличное и не подручное».

Данная стратегия отождествляет бытие с такими качествами, как материальность, чувственность, воспринимаемость. В результате мы наблюдаем «натуралистическое присвоение бытия», когда бытие ошибочно редуцируют к отдельному или частному свойству (например, к материи).

Четвертая стратегия берет сущее или определенный тип сущего, например, человека, как парадигму для осмысления бытия в целом. Однако «антропологический» подход забывает, что человечество не исчерпывает собой всё многообразие бытия.

Выступая против таких «научных» тенденций, Хайдеггер подчеркивает еще один нюанс. Бытие контрастирует не только с сущим, но и со становлением. Между тем, когда бытие противопоставляют становлению, то совершают серьезную ошибку, ассоциируя бытие с покоем, а становление – с динамикой.

Движение и динамика – это атрибуты бытия, ибо бытие полагает себя как время. Фиксируя связь бытия и времени, Хайдеггер даже говорит, что бытие есть время, а время есть бытие. Бытие дается как время, а время – как бытие. Поэтому «время оказывается собственным именем для истины бытия».

Вопрошание о *собственном* (*das Eigene*) бытия – это вопрошание о времени, т. к. бытие разворачивается во времени и носит временной характер. Вопросать о бытии – значит мыслить *исходное* существо бытия из *исходного* существа времени, и *исходное* существо времени – из *исходного* существа бытия.

Итак, философское понятие бытия крайне сложно. Определяя бытие, Хайдеггер отделяет его от сущего, ибо параметры бытия отличаются от параметров сущего. Это различие хорошо заметно, когда речь заходит о времени, временности (или конечности) и временении (длительности).

Онтологическое различие, по мнению Хайдеггера, предлагает четкий и верный путь к пониманию бытия. Бытие, формально, кажется понятным, но на самом деле, его тематизация вызывает серьезные проблемы. А онтологическое различие дает нам ответ на три ключевых вопроса.

1. *Основной вопрос* (*Grundfrage*) звучит так: «Что есть смысл (сущность или истина) бытия?». Хотя «данный вопрос пришел сегодня в забвение», он

имеет первостепенное значение. Кроме того, *Grundfrage* касается связи между бытием и временем, ибо «бытие открывает свою потаенность во времени».

2. *Путеводный вопрос (Leitfrage)* звучит так: «Что есть сущее как такое?» [7, т. XXIX, с. 203; ср.: 9, с. 13]. Многие философы часто задают этот вопрос. Однако ответ на него неоднозначный. Его осмысление требует «двойной оптики», которая совмещает две разные перспективы.

Например, Ницше полагает, что сущностью бытия сущего является «воля к власти». Однако Хайдеггер считает, что это не совсем так. Воля к власти» может рассматриваться в качестве «что-бытия» сущего, но его экзистенция, или «как-бытие», – это уже не «воля к власти», а «вечное возвращение того же самого».

3. *Переходный вопрос (Ubergangsfrage)* звучит так: «Почему есть скорее сущее, а не ничто?». Его впервые сформулировал Лейбниц, а как проблему поставил Шеллинг. Сейчас этот вопрос практически исчез из метафизики. Говоря о нем, люди ограничивают себя лишь «теорией познания», тогда как он имеет решающее философское значение.

Любой гипотетический ответ на 2 вопрос содержит в себе определенную точку зрения на бытие сущего. Например, тезис «всё сущее – материально» *a priori* предполагает, что «бытие – материя». Однако Хайдеггер не позволяет снимать или нивелировать дистинкцию между вопросом 1 и вопросом 2.

Хайдеггер переформулирует 2 вопрос как вопрос «что есть бытие сущего?» или «что есть бытийность (*Seiendheit*) сущего?». Такая ре-концептуализация 2 вопроса четко отличает его от 1 вопроса, который приобретает следующий вид: «что есть истина (или сущность) бытия?».

В поздних работах Хайдеггер подчеркивает новизну своей ре-концептуализации. Вместо «*Sein*» (бытие) он использует «*Seyn*» (бытиё), применяя архаическую или исконную форму написания данного слова. Это нужно для того, чтобы отделить «бытие» Хайдеггера от «бытия» других философов.

В статье «О сущности истины» он рассматривает «бытиё» (*Seyn*) как «приоритетную форму дифференциации бытия и сущего». Онтологическое различие теперь обозначается не как «переходная» или «транзитивная» дистинкция, а как нечто чрезвычайно ценное для самого бытия (*Seyn*) в его исходном, аутентичном смысле.

Таким образом, онтологическое различие играет важную роль в проекте Хайдеггера, определяя специфику анализа всех основных тем, ибо лишь вводя *онтологическое различие* – не отличие одного сущего от другого сущего, но отличие бытия от сущего, – мы попадаем в поле философской проблематики».

ПРОБЛЕМА ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ЖАН ЖАКА РУССО

Гордєєва І.В., Національний університет біоресурсів і природокористування України

Важливий крок у зміні суспільно-політичних поглядів на жіноче питання відіграли праці відомого просвітника Ж.-Ж. Руссо [Власова О.П. Проблема гендерної рівності у західноєвропейській філософії (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09. 00. 05 / Ольга Петрівна Власова; М-во освіти і науки України, Дніпропетровський нац. ун-т ім. О. Гончара. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 8].

Утверджуючи права кожної людини, її свободу і рівність перед законом, Ж.-Ж. Руссо проголосив принцип рівноправності чоловіка і жінки: «У всьому, що не стосується статі, жінка рівна з чоловіком» [Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права / Руссо Ж.-Ж. // Антология мировой философии. – М., 1970. – Т. 2. – С. 514]. Однак він вважав, що жінка повинна передовсім «віддаватися господарству і піклуватися про свою сім'ю», піклуватися про чоловіка і дітей і «робити їм життя легким і відрадним» [Руссо Ж.-Ж. Эмилъ // Руссо Ж.-Ж. Избранные произведения. – М., 1961. – С.546, 555, 558]. Таким чином, як прибічник ідеї всебічного розвитку жінки, Ж.-Ж. Руссо все ж заперечував повну рівноправність обох статей в усіх сферах суспільного життя.

Праця Ж.-Ж. Руссо «Еміль, або Про виховання» постала історично першою і мала неймовірний успіх щодо «нової жіночності» і, тим самим, нового міркування про взаємини статей [Волкова Т. А. Половой диморфизм и толерантность в романе Ж.-Ж. Руссо «Эмилъ, или О воспитании» / Т. А. Волкова, А. С. Чижикова // Культура толерантности в контексте глобализации: методология исследования, реальность и перспективы: материалы междунар. науч.-практич. конференции 13-14 мая 2015 г., Кемерово, Россия / Кемеровский государственный ун-т культуры и искусств. – Кемерово, 2015. – С.122132. – Библиогр.: 12 назв. – С. 2].

Філософ бачить небезпечне підґрунтя у соціальній рівності жінок та чоловіків, оскільки він дещо остерігається жіночої влади. Проте жінки можуть сприяти розвитку ідеального суспільства, що є ознакою правового суспільства. Основою патріотизму є міцна родина і дружня сім'я, а це передбачає виховання хорошого громадянина, що є заслугою жінок-матерів [Власова О. П. Проблема

гендерної рівності у західноєвропейській філософії (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09. 00. 05 / Ольга Петрівна Власова; М-во освіти і науки України, Дніпропетровський нац. ун-т ім. О. Гончара. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 8]. Отже, Ж.-Ж. Руссо вказує на те, що жінки роблять значний внесок у формування справжнього громадянина.

Автор розуміє жінку як «інше», як «інакшість» по відношенню до чоловіка, вважає її своєрідною «таємницею», але від цього не гірше і не краще, не нижче і не вище. Це «інше» здатне доповнити чоловіка [Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. – М. : Педагогика, 1981. – С. 292].

Коли він стверджує, що доля жінки – слідувати за чоловіком, відставати на крок позаду нього, філософ наділяє жінку дивним мистецтвом змушувати чоловіка робити все те, чого вона не може зробити, але що необхідно йому або приємно. Для цього потрібно, щоб вона ґрунтовно вивчила розум чоловіка [Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. – М. : Педагогика, 1981. – С. 126]. Але разом із тим жінка повинна бути лагідною і коритися чоловікові, бо сварливість і завзятість жінки лише призводять до поганих вчинків чоловіків.

Мислитель в якісних характеристиках статей продовжує традиційну семантичну лінію сприйняття фемінності/маскулінності як природного/соціального. Жінка повинна бути такою, якою її створила природа, вона має подобатись чоловіку, а чоловік повинен тримати «марку» і догоджати оточуючим [Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. – М. : Педагогика, 1981. – С. 134].

Порівнюючи інтелектуальні здібності чоловіків та жінок, Ж.-Ж. Руссо визнає за першими відкриття і встановлення умоглядних істин, принципів і аксіом науки, за другими – застосування цих принципів на практиці. Узагальнення ідей жінкам не під силу [Волкова Т. А. Половой диморфизм и толерантность в романе Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании» / Т. А. Волкова, А. С. Чижикова // Культура толерантности в контексте глобализации: методология исследования, реальность и перспективы: материалы междунар. науч.-практич. конференции 13-14 мая 2015 г., Кемерово, Россия / Кемеровский государственный ун-т культуры и искусств. – Кемерово, 2015. – С.122-132. – Библиогр.: 12 назв. – С. 3].

Чоловік і жінка не є і не повинні бути однаково організованими ні за характером, ні за темпераментом. Тому вони не повинні отримувати і однакового виховання. Дотримуючись спрямування природи, вони повинні «діяти згідно, але вони не повинні робити одне і те ж; мета дії – загальна, але самі дії різні, а, отже, різні і смаки, що дають їм напрямок» [Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. – М. : Педагогика, 1981. – С. 284].

У своїх головних висновках Ж.-Ж. Руссо залишається традиціоналістом: соціальне домінування чоловіків об'єктивно необхідно. Це наслідок природних і розумних причин, і є важливим елементом соціального порядку [Волкова Т. А. Половой диморфизм и толерантность в романе Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании» / Т. А. Волкова, А. С. Чижикова // Культура толерантности в контексте глобализации: методология исследования, реальность и перспективы: материалы междунар. науч.-практич. конференции 13-14 мая 2015 г., Кемерово, Россия / Кемеровский государственный ун-т культуры и искусств. – Кемерово, 2015. – С.122-132. – Библиогр.: 12 назв. – С.5]. Саме тому погляди Ж.-Ж. Руссо піддавалися різкій критиці ідеологів фемінізму.

ПРИНЦИП МНОЖИННОСТІ Ж. ДЕЛЬОЗА І Ф. ГВАТТАРІ: РІВНІ РОЗУМІННЯ МЕРЕЖ

Книш І.В., Сумський національний аграрний університет

Уперше поняття «ризом», запозичене з біології як метафору використали Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у праці «Ризом» («Тисяча плато», 1976) для реалізації свого «номадологічного проекту». Ризою вони вважали «... підземне стебло (tige), абсолютно відмінне від коренів та корінців. Цибулини, бульби – це ризоми» [кореневище – *geseau* (мережа)]. М. Можейко зазначає, що ризом «має протистояти незмінним лінійним структурам (як буття, так і мислення), які, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, типові для класичної європейської культури». Але, на нашу думку, метафоричний зміст поняття, яке вони використали у своєму дослідженні, не збігається з визначенням терміна «ризом», більш того – з визначеннями поняття «радікс», пропонованого іншими дослідниками. На противагу їм, ми вважаємо за необхідне запропонувати для цього використовувати у якості метафори поняття «гіфа» [Книш І. В. Філософський дискурс: *rhizoma vs radix vs hyrhe* / І. В. Книш // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : наук. журнал. – Вип. 6 (15). – Дніпро, 2016. – С. 157-164.]

Щодо глобальної мережі Internet принцип множинності можна інтерпретувати так. По-перше, за аналогією з ляльководом і лялькою, сполуками комп'ютера керують не клавіатура і не руки, що лежать на ній, а «множинність нервових волокон користувача, що знаходить своє продовження в безлічі кодованих і декодованих комбінацій, на які розпадаються сигнали, які надсилаються в безліч каналів зв'язку, за якими вони передаються» (В. Емелін), і, нарешті, в

безлічі пікселів, що світяться на екрані монітора і відображають поточну інформацію. По-друге, виходячи з того, що в ризомі істотними є не вузли зв'язку, а лінії з'єднання, ми можемо стверджувати, що й у мережі Internet має місце подібний стан речей, хоча, здавалося б, перше враження свідчить про зворотне, адже з'єднання в мережі встановлюються шляхом переходу від одного комп'ютера до іншого. Насправді тут важливо зрозуміти, що рух мережею – це своєрідне «паломництво у віртуальному світі» (з усіма проявами номадизму) до конкретної мети, водночас користувач фізично не змінює свого розташування в просторі (у реальному світі).

«Батько кіберпанку», канадський письменник-фантаст Вільям Гібсон написав новелу «Спалення Хром» («Burning Chrome», 1982), в якій уперше ввів поняття кіберпростору. Пізніше у романі «Нейромант» («Neuromancer», 1984) він дав таке визначення: «кіберпростір – це узгоджена галюцинація, яку щодня відчують мільярди звичайних операторів у всьому світі», тобто глобальна мережа – це «колективна галюцинація», кіберпростір, за межами якого не існує тих точок (міст, музеїв, бібліотек тощо), які ми віртуально відвідуємо, а існують лише лінії – канали зв'язку (комунікації), що з'єднують запитовані користувачами веб-сторінки. Отже, у своєму первинному значенні поняття «кіберпростір» включає користувачів (але як суб'єктів пізнання). *Кіберпростір* (англ. cyberspace) – метафорична абстракція, яка використовується в філософії й у комп'ютерних технологіях, є (віртуальною) реальністю, яка представляє Ноосферу, тобто це інший світ, що існує як «усередині» комп'ютерів, так і «всередині» комп'ютерних мереж. Саме лінії зв'язку і перехресні посилення (комунікації) роблять мережу глобальним (гіфікованим) простором, а не локально (як кореневища ризоми) розрізненою групою комп'ютерів. Цими лініями зв'язку є не кореневища ризоми, як зазначають Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, а саме гіфи, тобто кіберпростір – це складова (hyrpe) «hyrpe»-простору (англ. hyphspace). Відмінність між ними принципова.

Для глибшого розуміння процесів, які відбуваються у кіберпросторі, більш докладно розглянемо визначення поняття «кібернетика» (грец. κυβερνητική, англ. cybernetics, нім. kybernetik – мистецтво керманіча). Уперше це слово як термін на позначення управління в загальному сенсі вжив давньогрецький філософ Платон. Французький учений Андре-Марі Ампер у праці «Досвід про філософію наук» («Essais sur la philosophie des Sciences», 1834 – 1843) запропонував називати кібернетикою науку про управління людським суспільством, потрактовуючи це поняття у соціологічному сенсі. Але кібернетика як наука оформилася лише в 40-х рр. XX ст. завдяки праці американського вченого Норберта

Вінера «Кібернетика, або Управління і зв'язок у тварині і машині» (1948). Він упродовж тривалого часу не міг дібрати грецьке слово, яке б означало «той, хто передає повідомлення», і звернув увагу на слово *kibernetes*, яке у перекладі з грецької означає «керманич», «штурман». «У слові «кібернетика» мене приваблювало те, що воно більше за всі відомі мені слова підходило для висловлення ідеї всеохопного мистецтва регулювання й управління, застосованого у різноманітних галузях» [Н. Вінер]. Таким чином, він ужив це слово на позначення сукупності теоретичних уявлень про управління. Так було визначено головну проблему кібернетики – управління – у даному випадку великими динамічними системами.

Проблемами управління переймався й Едгар Морен. Цей французький філософ і соціолог здійснив спробу розглянути історичний розвиток машин, а також те, як їх було створено. Так, у праці «Метод. Природа природи» він зазначав, що штучна машина «постала внаслідок розвитку антропосоціальної мегамашини та являє собою один з аспектів її розвитку». Розглядаючи штучні машини, він докладно проаналізував історію їх виникнення. На першій стадії розвитку суспільства люди експлуатували робочу силу та виробничі можливості живих моторів – машин (тварин і людей). Згодом виникли млини: повітряні та водяні, й це була принципово нова сполучна ланка між людством і фізичною природою. Після механізмів і годинникових пристроїв (XIII ст.) було сконструйовано автоматичні механізми для виконання все більш точних, тонких і різноманітних операцій, які вибудовувались у ланцюги, що неодноразово замикались на самих собі, – так у XVIII ст. розпочалося виробництво автоматів. У подальшому автоматика розвинулася до рівня промислових пристроїв і перейшла на нову стадію розвитку – кібернетичну. «Управління, яке до цього здійснювалося як зовнішнє, стає відтепер внутрішнім (програмою) й організуючим (упорядкованим), і кібернетичний автомат починає нагадувати живе не просто зовнішньо, виступаючи як тимчасовий автомат, з організованою поведінкою». Отже, поряд із розвитком продуктивних функцій штучних машин було розвинено й їхні організаційні функції, а також розширено їхню автономію.

Ще одну періодизацію розвитку кібернетики запропонував Гайнц фон Ферстера. Згідно з афоризмом австрійського й американського фізика, сформульованим у статті «Кібернетика кібернетики» («Cybernetics of Cybernetics», 1974), кібернетика *першого порядку* – це кібернетика систем, які ми можемо спостерігати, а *другого* – спостережних систем, межа між суб'єктом і об'єктом управління та, як наслідок, між сукупністю суб'єктів і середовищем як цілим. Але цей афоризм, на наше переконання, потребує сучасних коректив.

У сучасному науковому дискурсі стосовно кібернетики першого порядку зазначається, що вона мала справу з проблемами управління системами, що саморегулюються, але підходи щодо їх вивчення були ще лінійними. На це, зокрема вказує Н. Кочубей, зауважуючи що підґрунтя кібернетики першого порядку складало лінійне механістичне мислення. «На цю ж особливість вказує Л. Бевзенко: «Класичну кібернетику можна вважати одним з останніх оплотів сциєнтистського мислення, орієнтованого на суб'єкт-об'єктні відносини людини зі світом, на підкорення природи, яке уявлялося незворотним наслідком науково-технічного прогресу».

Якщо кібернетика першого порядку – це кібернетика систем, вона адекватно відображає стан речей, характерний для неklasичного періоду розвитку наукового знання, і являє собою нелінійну систему з елементами лінійності (про що йшлося вище) на її початковому етапі, яка має ознаки «радікса». Щодо кібернетики другого порядку, властивої для постнеklasичного періоду, це вже не система, а нелінійне відкрите утворення спостережних систем, межа між суб'єктом і об'єктом управління (віртуальною реальністю), якій притаманні риси «ризому», та, як наслідок, між сукупністю суб'єктів і середовищем (реальною та віртуальною реальністю) як цілим, де панують хаос, імовірність, цілісність тощо, властиві для «гіфа». Тому для визначення постнеklasичного стану мережі потрібно оперувати метафоричним наповненням та рецепцією поняття «гіфа», на противагу терміну «ризом».

Доповнюючи вищезазначене, доцільно залучити ще й концепцію В. Лефевра. У книзі «Структури, що конфліктують» він виокремив особливий клас об'єктів, які назвав «об'єктами, що їх можна порівняти з дослідженнями щодо досконалості». Таким чином, для кібернетики не першого, а саме другого порядку стало узвичаєним поняття «само-об'єктивізації». Відмінності між об'єктом і дослідником зникають, адже об'єкт сам стає дослідником (водночас виникають труднощі щодо розгляду дослідника з позиції об'єкта!). У подальшому ці ідеї було розвинено у монографії «Алгебра совісті» у вихідних положеннях соціальної кібернетики S. Umpleby та ін.

Таким чином, можна констатувати, що кібернетика другого порядку відповідала вимогам неklasичної раціональності, однак, як цілісний напрямок поки не сформувалася. На цю нішу, як зазначають О. Князева, Н. Кочубей та В. Лепський, може претендувати синергетика яка розглядає середовище як базову категорію. Головним об'єктом дослідження кібернетики є складні системи із саморегуляцією, але вона не мала не меті опис зміни типу саморегуляції в процесі розвитку. Цю проблему поставила і розв'язує синергетика, об'єктом дослі-

дження якої є системи, що саморозвиваються а це більш складний об'єкт, ніж системи, що саморегулюються. Для перших саморегуляція є визначеним аспектом, певним станом, тому синергетика органічно включає в себе кібернетику, але не зводиться до неї.

Ще один «претендент» на «когнітивну нішу», як зазначає В. Аршинов, – ценологічний міждисциплінарний підхід, органічно поєднаний із синергетикою. Цей підхід ґрунтується на уявленні про світ як цілісність, що є пухкою та виявляється лише у великих просторово-часових масштабах. Тут ключовим поняттям є ценоз (синергетичний об'єкт), для якого порядок більш притаманний, ніж хаос; цей порядок забезпечується інформаційно через фізичні процеси; збільшення різноманітності підвищує стійкість системи (середовища).

Також цю нішу, на нашу думку, може зайняти і запропонований нами *gifs-простір* (hyphspace) – метафорична абстракція, що може бути використана в філософії у комп'ютерних технологіях та являє собою (віртуальну) реальність, яка є складовою Ноосфери, тобто це інший світ як «усередині» комп'ютерів, так і «всередині» комп'ютерних мереж, із активним залученням користувача (користувачів) суб'єкта (суб'єктів) пізнання. Отже, маємо справу з номадичним утворенням (несталим, децентралізованим), що постійно розвивається як у горизонтальній, так і у вертикальній площині.

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ КАРТЕЗІАНСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДУ

*Малівський А.М., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Формою унаочнення відповіді на питання про те, що є світ в епоху Нового часу є поняття природи. Його змістовна експлікація сьогодні значною мірою детермінується способом баченням наукової революції як контексту становлення глибинних засад нашої цивілізації. Донедавна було можливо задовольнятися ілюзіями щодо правомірності та достатності вузького техноморфного бачення природи як об'єкту фізики. Означена переконаність базувалася та підкріплювалася домінуючими технократичними настроями. Їх наслідком стало поширене (майже хрестоматійне в вітчизняних підручниках) технократичне тлумачення базової інтенції філософії Декарта, згідно з яким людина спроможна опанувати природу, підкорити її власній волі. Природа ж, відповідно, має відповідати всім вимогам до технічного засобу, а саме – бути прозорою для людського розуму та

передбачуваною, тобто не містити нічого невідомого, таємничого та загадкового. Найбільш відомі форми увиразнення техноморфного тлумачення поняття природи у Декарта змістовно пов'язані з антропоцентризмом та тлумаченням *cogito* як самодостатнього, абсолютного начала нової системи координат. Філософська спадщина Декарта в означеному ракурсі виглядає як свого роду посібник для інженера-початківця, а глибокі власне філософські проблеми та підходи мислителя приречені залишатися поза увагою.

Нині стає все більш явною вузькість, упередженість та теоретична хибність техноморфної рецепції картезіанського поняття природи. Наслідком поверхового тлумачення впливу наукової революції є усталена традиція нехтування увагою Декарта до природи людини та нігілізм стосовно його прагнення та зусиль по розбудові «досконалої етики». Передумовою автентичного досягнення філософської позиції Декарта є усвідомлення та осмислення базової ролі в його спадщині широкого (більш широкого) бачення природи. До числа форм оприявлення змісту поняття природи в широкому значенні слова належать ті сторінки текстів, на яких зафіксовано вихід за межі природничо-наукового образу природи, а саме – акцентування непрозорості, таємничості, неоднозначності світу.

Для нас сьогодні визнання істотної відмінності двох означених аспектів та увага Декарта до змісту поняття природи в широкому значенні є передумовою змістовного досягнення його антропологічного проекту та етики. До числа прямих свідчень мислителя на користь тези щодо ключової значимості природи в широкому значенні слова незаперечно належать наголошення на центральній ролі фізики як вчення про природу (в широкому значенні слова) в структурі задуманої мислителем філософської системи, котра включає себе в якості важливого конститутивного моменту людину. Істотно – вже текст «Світу» правомірно характеризувати як перша вісточку вчення про природу в широкому значенні, котре (за задумом автора) мало включати в себе в якості окремої глави вчення про людину (фрагмент тексту, що зберігся, відомий сьогодні як «Трактат про людину»). Також до числа знакових свідчень незаперечно належать листи до Мерсенна 1640 року, де згадується маленький метафізичний трактат, котрий «містить всі принципи моєї фізики». Свідчення непересічної значимості наведеної думки є факт повторного звертання до неї через кілька місяців. До числа більш відомих широкому загалу форм акцентування значимості для Картезія центральної ролі фізики як вчення про природу в широкому значенні слова належить характеристика її як стовбура філософського дерева у Вступі до «Принципів філософії» 1647 року. Особливу важливість для нас має текст шостої «Медитації», де в ході окреслення своєрідності змісту та функцій природи в

широкому значенні слова Декарт наголошує на тотожності природи в широкому значенні слова та Бога.

Ілюстрацією непересічної значимості для мислення Картезія двох означених аспектів поняття природа може бути його тлумачення ідеї Сонця в тексті «Медитацій», де мова йде про два протилежні варіанти рецепції явища природи, котрі опираються на два різних виміри людського досвіду. В основі першого підходу лежать відчуття звичайної людини, в основі другого – підстави астрономії, а точніше – вчення Коперника, котре має для його епохи парадигмальне значення.

Аналізуючи дослідницьку літературу по проблемі форм визначального впливу наукової революції на спосіб філософування Нового часу, важливо акцентувати як детермінуючий чинник ідею Коперника, значимість якої виходить далеко за межі вчення про природу в його вузькому значенні. Інакше кажучи, для нас надзвичайно важливим є факт зв'язку між фундаментальним викликом традиційній картині світу в текстах Коперника та промовистою зміною місця людини у всесвіті. Мова йде про виклик традиційним уявленням щодо певного місця людини у світі та проблематизацію усталених моральних засад, котра водночас є формою фіксації запиту на розбудову нової етики. До форм увиразнення означеного запиту доцільно віднести відкритість питання про граничні засади людського існування, зафіксовану Декартом в знаменитих снах 1619 року, а саме – проблему «По якому шляху я піду?»

БОГОСЛОВСЬКА ФІЛОСОФІЯ Г.С.СКОВОРОДИ

*Паращевіна О.С., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Творча спадщина одного з найвизначніших українських філософів Григорія Савича Сковороди становить близько 50 віршів-пісень, 30 байок, та більше 17 філософських трактатів, в яких розкриваються основні філософські погляди та уподобання великого мислителя.

Аналіз і огляд праць Г.Сковороди надзвичайно актуальні сьогодні та могли б стати самостійним науковим дослідженням, бо й досі відсутня єдність стосовно оцінки творчості філософа. За словами Д.Чижевського: «Що ж торкається науки Сковороди, то тут немає між дослідниками ніякої єдності. Та, власне, до систематичної аналізи «науки Сковороди» мало хто з дослідників і доходив».

Хоча значна кількість праць з аналізу творів філософа відома сьогодні широкому загалу дослідників. Так, харківським вченим Л. Ушкаловим у 2002 році видано бібліографічний довідник, який нараховує близько 2203 сквородинознавчих творів.

Філософська система Сковороди укладається в один рядок. Основа цієї системи полягає в існуванні "двох натур" і "трьох світів". Він вважав, що світ складається з трьох світів: макрокосма (Всесвіт), мікрокосма (Людина) і символічного світу (Біблія), та двох натур: видимої (матеріальної) і невидимої (духовної).

Існування "двох натур" зображено в трактаті "Про Бога". "Весь світ складається з двох натур одна – видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, а невидима – Бог. ... у стародавніх [людей] Бог звався розум всесвітній. Йому в них були різні імена натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та ін. А в християн найвідоміше йому імена так дух, Господь, цар, отець, розум, істина. ... Що ж до видимої натури, то й також не одне ім'я, наприклад речовина чи матерія, земля, плоть, тінь та ін. "

Питання про Бога, який складає першооснову усього сущого – "вищу всіх причин причину", внутрішню причину розвитку всього світу, одним з основних питань в філософській системі Сковороди. Своїм уявленням про Бога він поставив себе в опозицію по відношенню до церкви, що дотримується біблійної легенди про створення світу Богом протягом шести днів. На відміну від церковного, його Бог – вічний початок – невловимий, невидимий, оскільки він, "будучи присутнім у всім, не є частиною, ні цілим, не має міри, часової просторової характеристики". Тобто, у Г. Сковороди Бог ототожнюється з природою, що визначає належності його теорії до пантеїзму.

У Г. С. Сковороди Бог і матерія співіснують поряд, хоч невидима натура завжди первинна – тобто мета розвитку матерії задана Богом. Розвиток світу розуміється Сковородою як здійснення мети. Розвитком управляють внутрішні закони, як визначають можливість кордонів саморозвитку. Ці кордони саморозвитку задані Богом і від людей не залежать. Творчість же можлива тільки в рамках відведених Богом – природними законами – кордонів.

Що до трьох світів. Першим, головним світом у Сковороди весь Всесвіт – макрокосм. Макрокосм включає в себе все народжене в цьому великому світі, складеному з паралельних незліченних світів. У цьому світі нема ні початку, ні кінця – він вічний безмежний. Метою пізнання цього світу є не опис окремих предметів, а розкриття х невидимої натури – збагнення х внутрішнього значення, бо через внутрішню суть окремих речей можна досягнути "які пружини розвитку

всього Всесвіту". При цьому Сковорода вважає, що внутрішня невидима суть речей завжди пов'язана з видимою через зовнішню форму, яка визначається мірою, ритмом, симетрією, пропорцією. Другим з "трьох світів" малий світ – мікрокосм – світ людини. В одному із трактатів ("Симфонія, названа книга АСХАНЬ, про пізнання самого себе") Сковорода ставить питання "А що ж таке людина? Що б воно не було чи діло, чи дія, чи слово – все те марнота, якщо воно не отримало свого здійснення в самій людині. ...вся оця різновида плоть, уся незмірна незліченність видимість сходиться в людині пожирається в людині".

Отже, згідно з представленнями Сковороди, все, що здійснюється в світі – макрокосм, знаходить своє завершення в людині – мікрокосм. З позицій вчення Сковороди можливості пізнання світу людиною нічим не обмежені. Прагнення людини до пізнання ототожнюється з прагненням людини до Бога без посередників, бо Богом є сама природа, а людина – витвір, пізнаючи Бога – пізнає самого себе.

Третім – з існуючих "трьох світів" – символічний світ, що ототожнюється Сковородою з Біблією, якій він також приписує існування двох натур – зовнішньої і внутрішньої. Сковорода вважає, що представлені в Біблії легенди – це фантазія, обман, фальсифікація, небилиці, брехня, з одного боку, але в них закладене таємниче значення, корисне повчальне знання – з іншого. Він вважав, що творцем світу є Бог, про що засвідчує Біблія.

Григорій Сковорода вважав, що Біблія – це світ символів, що відкривається тільки обраним. Біблія має приховане значення, яке буде зрозумілим тим, хто сам себе пізнав. Сковорода вважав, що Біблію зрозуміти важко, і тому треба знайти собі духовного наставника, який би допоміг розібратися в ній, а читати її треба в міру, добре роздумуючи над кожним словом. Так робив і великий філософ: за його словами він «жував», щоб добре розжувати біблійні істини, знайти ту найвищу істину, що ховається за буденними, земними словами, а в усіх його творах багато цитат з Біблії.

Говорячи про відносини людини і Бога, Г. С. Сковорода дотримувався християнської ідеї сходження людини до Бога і Бога до людини в разі, коли людина стане врівень з Богом. Нам відомий подібний випадок із життя самого Г. С. Сковороди, що стався з ним в Києві, коли внутрішній голос наказав йому терміново залишити місто і повернутися на Харківщину, про який філософ розповідав М.І.Ковалинському.

Г. Сковорода вважав, що справжнє щастя людина може знайти лише в поєднанні з Богом, а поєднання можливе при пізнанні самого себе через символічний світ Біблії.

ВОЛЯ ДО ІСТИНИ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ

Снітько Д. Ю., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Те, про що маємо сказати, не є якоюсь вигадкою чи питанням схоластичного типу. Те, про що маємо говорити є безпосередньою причиною нашого перебування в науковому середовищі – те, що спонукає нас діяти в хвилини наукових пошуків.

Предмет того, про що йтиметься далі, достатньо чітко висловлений у тезі Геракліта Ефеського: *«про мудрість питають найкращі, а інші нажираються мов бидло»*. Опустивши яскраві епітети і порівняння Геракліта, питаємо про те, чому ті, кого Геракліт називає «кращими», запитують про мудрість? Отже, саме запитування про мудрість, істину, знання є предметом, на який звернемо нашу увагу. Ми запитуємо про *воління до істини*. Запитуємо про те, чому Сократу і Д. Бруно важливіше було бути при істині, аніж уникнути смерті?

Згадуючи Сократа, маємо підкреслити, що для нього істина була важливою в двох аспектах – практичному і метафізичному. Під практичним аспектом розуміється заклик Сократа передусім піклуватися про власну душу, а це піклування, на його думку, полягає у прагненні знати, що є добром, благом, справедливістю і красою. Знати про це треба не заради самого знання, а для того, щоби бути добрим, справедливим, щасливим та красивим. Подібно до того, як майстру-ковалю треба знати про те, що значить «гарний ніж», Сократу треба знати, що значить «добрий вчинок». У цьому сенсі, Сократ, питаючи про істину, запитував про щастя і мистецтво жити.

З іншого боку, Сократ натякає на те, що прагнення до істини має також і зовсім непрактичне спрямування (без будь-якої видимої користі). В даному випадку йдеться про те, що потяг до істини ототожнюється із прагненням, любов'ю до душі, що, як вічна сутність, заслуговує більшої уваги, аніж мінливі речі. Тому потяг до душі іншого постає ні чим іншим як прагненням вічності і вищої, останньої, вічної істини. Прагнучи істини в якості способу долучитися до вічного, людина виявляє своєрідну тугу. Істина виявляється важлива для людини, оскільки вона так чи інакше відчуває свою відчуженість від світу, свою незавершеність, а тому прагне повноти буття через прагнення вищої істини.

На цьому акцентував також і Аристотель, зазначивши, що людина від природи прагне до пізнання і ми використовуємо наші зір чи слух не лише тоді, ко-

ли щось робимо, виготовляємо чи з іншої необхідності, але й просто так, без видимої мети – просто пізнаємо із цікавості і разом з тим насолоджуємось. Отже, потяг до знання (істини) є чимось притаманним самій людській природі.

Як би парадоксально не звучала дана теза в контексті постмодерного філософського дискурсу, до такого висновку, на диво, приходять і сучасні біхевіоральні психологи Едвард Деці та Річард Раян, зазначаючи: *«якщо й існує щось фундаментальне в нашій природі, то це наша здібність цікавитись»*. Проте, психологи прагнуть більше збагнути сам механізм даного феномену, аніж пояснити нам із достатньою чіткістю, чому це відбувається і навіщо. Наприклад, зауваження вчених про те, що пізнання активізує певні ділянки мозку людини, які відповідають за наше задоволення, не є достатнім, адже пропонується певний реактивний підхід і тоді було б логічно, аби всі люди прагнули знання і пошуків істини. Але теза Геракліта, наведена вище, спростовує таке припущення: далеко не всі люди прагнуть знання й істини – причини волі до істини не належать до сфери біології.

Як уже було зазначено вище, прагнення істини можна розглядати в двох аспектах: як *прагнення знань* для вирішення практичних завдань (набір знань інструментального призначення – оволодіння майстерністю); і як *воля до істини* в абсолютному сенсі (як є?). Отже, наразі можемо розділити *прагнення до істини* і *прагнення до знання*. Даний момент протистояння практичного знання та істини можна добре показати на прикладі філософії прагматизму. Відомо, що між його представниками виникали певні суперечки, зокрема між такими знаковими фігурами як В. Джеймс та Ч. Пірс. Мова йде саме про розуміння теоретичного та практичного спрямування пізнання.

Ч. Пірс в своїх ранніх працях наполягав, що науковий пошук радикально позбавлений практичних аспектів, а тому не варто шукати в теоретичній науці практичних вигод, бо вона питає про істину: *«крайне желательно, если не скажутъ необходимо, для успешного продвижения открытій – как в философии, так и в науке вообще, – чтобы практическая выгода, высокая или низкая, была удалена из поля зрѣния исследователя»* [Пірс, Ч. Принципи філософії, Т.2]. Тобто, Пірс чітко відділяє теоретичне пізнання і практичні життєві потреби, бо останні обмежують філософські і наукові пошуки. Саме через ці причини і Сократ не навчав за гроші, не зробив філософію ремеслом, де пошук істини міг би залежати від побажань тих, хто платить або навіть перетворився би просто на спосіб заробітку.

Звичайно дивно почути таку думку від людини, яка доводить, що наше уявлення про будь-який предмет походить від усвідомлення всіх можливих прак-

тичних наслідків від його використання (теза Ч. Пірса). Дана суперечність показує, що позиція Пірса потребує більш глибокого осмислення і не може бути витлумачена в подібному дусі, як це робиться в сучасній вітчизняній науці.

Коли Чарльз Пірс зазначає, що *«деятельность мышления возбуждается раздражением, вызванным сомнением, и прекращается, когда достигается верование; так что производство верования есть единственная функция мышления»*, ми не бачимо однозначної вказівки на практику! Радше йдеться про те, що стан незнання (сумніву) виявляється для людини чимось неприємним і підштовхує нас шукати знання. І не даремно Пірс говорить про *«досягнення вірування»* а не про істину, ніби вказуючи нам, що людина здатна зупиняти пошуки, обравши вірування як певну картину світу, що її наразі задовольняє. Відтак, хоча вірування виявляється основою нашої практичної діяльності, бо задовольняє нашим практичним вимогам, саме *сумнів* є основою теоретичного мислення і виявом згаданої вище туги за абсолютною істиною, що здається недосяжною для людини.

Однак завдяки послідовникам Пірса (від В. Джеймса до Р. Рорті) в прагматизмі утвердилося саме положення про практичну зумовленість людських пошуків істини, де під істиною розуміється не відповідність мислення речам, а певне *«вірування»* в істинність, засноване на прагматичній користі. Таке уявлення про смисл пізнання виражено в положенні прагматиків про *«волю до віри»*, що, втім, є лиш радикальним висловленням про істину як про набір корисних практичних *знань* (про що вже вказувалось вище).

Яскравим представником подібного підходу є, зокрема, і М. Фуко, що пов'язував концепцію істини із прагненням до панування і розглядав її виключно в контексті практик політичної влади. Саме ствердження істини постає нічим іншим як прагненням панувати, у зв'язку із чим всі альтернативні точки зору зазнають переслідування. Таким чином, якщо у Фуко *«воля до істини»* постає скоріше *волю до політичної влади*, то у прагматиків – в якості *волі до влади над світом*.

Зазначена позиція з точки зору історії філософії не є ані абсолютно новою, ані якоюсь *«помилковою»* – запит на практичний вимір знання завжди зберігав свою актуальність. Проблема полягає в тому, наскільки виправданим є усунення *«істини»* і дискредитація суто теоретичного пізнання в умовах сучасності. До того ж, саме питання про людське воління до істини, що безперечно не обмежується набором практичних знань, залишається без відповіді, а згадані вище мислителі ігнорують наявність даного феномену в бутті людини. Адже, з прагматичної точки зору, можна легко поставити під питання навіть існування су-

часної теоретичної фізики, оскільки навряд чи сутність і будова «чорних дір» має якусь практичну цінність для людини.

Проте, думка відомого вченого Стівена Гокінга яскраво демонструє сутність самого запитування людини і неможливість зведення прагнення істини лише до практичних потреб: *«... чому існуємо ми самі й наш Усесвіт. Якщо ми знайдемо відповідь, це буде остаточний тріумф людського розуму, адже тоді нам відкриється божественний задум»* [Гокінг, С. Найкоротша історія часу].

Відтак, феномен *волі до істини* залишається не в повній мірі зрозумілим і ставить перед нами наразі ще більше питань, а це означає, що ми можемо відкритися цьому запитуванню і продовжити шукати там, де практичний розум не обіцяє нам нічого корисного.

ГІДНІСТЬ ЯК ЕТИЧНА КАТЕГОРІЯ

Хміль В.В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Зовсім недавно події на Майдані нагадали, про одне глибоке моральне почуття та забуте етичне поняття – поняття людської гідності, про яке все більше згадують українці. І хоча воно є ключовим поняттям етики, на теоретичному рівні воно недостатньо глибоко осмислюється, наслідком чого є проблема: в якій мірі гідність є головною етичною категорією, якщо в переконанні постмодерністів її зміст формує тоталітарне, одноплюсне, репресивне мислення?

З демократизацією суспільства посилюється почуття власної гідності людини – це одна з тих опор, завдяки якій люди можуть довіряти одне одному, мати сильні почуття та разом мріяти про майбутнє в напрямку самореалізації особистості та вимагати від урядів нових умов організації буття.

Особливу занепокоєність викликає постмодерністська рефлексія на моральні норми та цінності ліберальної демократії, яка прагне очистити людські взаємовідносини від тоталітарних ідеологій як силового недемократичного варіанта реалізації історії. Зосереджуючи увагу на бінарній толерантності Ж. Бодріяр, Ж. Деріда, Р. Барт та ін. скасовують силове поле діалектичної напруги етичних понять таких як добро-зло, гідність-низькість, любов-ненависть тощо, зводячи їх співвідношення до “золотої середини”, яку можна знайти шляхом компромісів, на кшталт прийняття політичних рішень. Зникають опозиційні моральні категорії, які були притаманні соціальному порядку в

класичну епоху. Руйнування етичних протилежностей має на меті залишити будь-яку ситуацію в стані невизначеності, створюється зона безкофліктності, в якій знімається культурна, духовна напруженість та створюється одноманітність, уніфікація, глобалізація безальтернативної культури, як умови ентропії.

Якщо коротенько торкнутися історичного ракурсу, то можна прослідкувати еволюцію поняття, яке оприявнюється в премодерні ще в добу тисячолітніх палацових цивілізацій, коли гідність воїна вбачалася в прояві жорстокості та відданості владі тирана.

В античну добу світі відбувся випис моральних відчуттів, а) на прикладах хоробрості та гідності війська царя Леоніда, яку історія зв'язує з 300 спартанцями, вмінням керувати своїми пристрастями, здібностями вміщувати своє життя в етично-естетичну форму, б) розширення почуття власної гідності, коли інколи воно пов'язувалося з повстаннями рабів, які протиставили своє "Я" та власну гідність приниженню та покірливості.

Стоїк Марк Аврелій Сенека вперше побачив в феномені "гідність", сукупність високих моральних якостей людини, абсолютну категорію, яка з'єднує людей з різним соціальним статусом й надав їй почесне місце поняттю в ієрархії цінностей.

У феодальному суспільстві мали місце корпоративні права, патерналізм та обов'язки членів професійних спільнот, об'єднаних на взаємній повазі до їх прав, що викликало гідність відношенню до інших, натомість виконавці державних функцій, ті, хто мали матеріальні блага, дотримувалися дворянської честі та гідності, що надавало їм певних моральних чеснот.

Поняття честь було притаманним для привілейованих соціальних груп – вона давалася з народженням – її можна було лише втратити. Гідність належала до іншої системи цінностей – вона базувалася на персональній хоробрості, порядності, моральності, які постійно було підтверджувати та захищати.

Радикальна трансформація поняття гідності пов'язана з християнством, котре привнесло вимір трансцендентного. Віднині гідність людини постає як змістовно сполучена з Богом та є його проявою. Людина може та має бути гідною Бога та створеного ним світу. І хоча на поверхні знаходяться інші, часто негативні аспекти поняття, саме означена трансформація постала базою для більш пізніх епох та вчень. Без уваги до християнських новацій не можуть бути осмислені ні епоха середньовіччя, ні період Нового часу.

Глибоке усвідомлення детермінуючого впливу християнства має місце в «Метафізиці нравів» І. Канта, де ми знаходимо глибоке тлумачення людської

гідності як морального почуття, що передбачає високу самооцінку людини, самоповагу, виконання моральних обов'язків, що накладаються її власним розумом. Людина з відчуттям власної гідності «завжди повинна бути метою, а не засобом, в цьому і полягає гідність», – тлумачить філософ. В зазначеному ракурсі гідність виступає абсолютною цінністю для людини будь-якого статусу. В цьому співпадіння думки стоїка Сенеки та І.Канта, стосовно етичних міркувань.

Кантівське розуміння гідності як поваги до інших та до себе має трансцендентне походження – не існує ніяких емпіричних причин для її появи, окрім прагнення людини до свободи, через вихід в світ бажаного духовного виміру – совісті, гідності, порядності, які не мають аналогів в природному світі. Особистість не підлягає закону природної причинності, а осмислюється як проблеск розуму в ідеальному бутті, що стає незламною опорою духовного світу та виступає первинним для людини, ніж фізичні закони життя.

Варто звернути увагу що кантіанський підхід стосовно місця гідності в ієрархії цінностей закладає обрій подальших теоретичних роздумів на багато поколінь вперед.

Значно пізніше в ХХ ст. Нельсоном-Гренчингом слушно було підмічено, що вся людська історія – це процес поступового становлення людської гідності, як ціннісного ядра особистості, тому вона виступає головним етичним поняттям людської природи.

Постмодерністська філософія, як субкультура, вносить своє бачення етичної проблематики, яке не зводиться до усього того, що робилося в пізньому модерні. Новітні ліберальні погляди вводять нас в сучасний етичний релятивізм з інтелектуально невимірним простором майбутнього.

Джерело високих моральних понять такі як свобода, гідність, честь вкорінені в трансцендентному духовному вимірі, в ейдосах Платона, в релігіях, в богах, в глибокій мудрості поколінь, що усвідомлюється ірраціональним мисленням. Ці моральні категорії є основою співжиття людей, народів, держав – чого не розуміє інтелектуальний постмодернізм. Гідність – це одне з тих етичних понять, в якому люди мають потребу в своєму житті.

СЕКЦІЯ 3.

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІ ТЕОРІЇ Б.КРОЧЕ ТА АНАЛІЗ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ

*Айтов С.Ш., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Поряд із соціально-гуманітарними науками об'єктом філософського аналізу вельми часто виступало також історичне пізнання. Осмислення філософською думкою історичних наукових дисциплін у тому числі, неявно історичної антропології, має у XX ст. достатньо глибоке «інтелектуальне коріння». Одним із перших дослідників історичного пізнання – у динаміці його когнітивного діалогу із філософією – виступає італійський мислитель Б. Кроче.

Автор «Теорії історіографії» розглядав історію із точок зору як соціальної філософії так і філософії науки. На його думку, філософія і історія, у сенсі процесу та наукової дисципліни, є тотожними, логіка і філософія виступають методологією історичного процесу.

Філософія історії, незважаючи на необхідно великий рівень абстракції історичних подій не може відмовитись від їх ретельного вивчення. У іншому випадку, на думку Б. Кроче цей розділ філософії є лише суєслов'ям. Якщо філософія (зокрема філософія історії), ігнорує історіографічні формації, то це буде не філософська думка але технологічне систематизування множини історичних фактів.

Взагалі поєднуючи філософію із реальністю, яку вона аналізує, Б. Кроче вважав цей методологічний принцип важливою умовою адекватності, логіко-методологічних схем, як філософії історичного пізнання, так і інших розділів філософської думки. Він відзначав що історичне (фактично, філософське – історичне) судження завжди є відповіддю на питання, яке ставить реальність.

Зв'язок історичного пізнання з реальністю можна розглядати у аспектах необхідності для історичних і філософсько-історичних узагальнень ґрунтуватися на фундаменті дослідження подій і процесів минулого і впливу історичної науки на сучасне суспільство(істориків). Б. Кроче вказує на необхідність ро-

зуміння зв'язку історії із життям як відносин єдності, що є не абстрактною тождністю, але синтетичною.

Незнання історичних фактів та процесів, знехтування їх складністю, багатоаспектністю, систематичністю має наслідком схематизм і неадекватність осмислення історичної динаміки.

Б. Кроче піддає жорсткій критиці такий зверхній й фактично неефективний підхід до аналізу минулого у всіх його проявах.

Слід визначити що застосування теоретичних підходів та фактологічних даних історичної антропології як у філософсько-історичних і філософсько-наукових студіях так і у досліджених історичного наукою різних періодів та культур минулого є важливою передумовою поєднання теоретичних схем із історичною реальністю, важливості чого неодноразово акцентував увагу Б. Кроче.

Застосування принципу поєднання дослідження історичних фактів та їх глибокого осмислення є важливою концептуальною основою викладання сучасних соціально-гуманітарних дисциплін.

COMMUNITAS КАК ОПЫТ ПОЗНАНИЯ: АНТРОПОЦЕНТРИЧНЫЙ АСПЕКТ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

*Бродецкая Ю.Ю., Днепропетровский национальный университет
им. О. Гончара*

Проект общества-государства заявивший о себе в рамках политической философии как перспективный вариант решения проблематики целостности, в эпоху современности демонстрирует свою окончательную несостоятельность. Тотальность «единения по принуждению», где индивидуальность трансформируется в безликую множественность, не снимает напряжения, а, наоборот, лишь повышает градус социально-политического напряжения, продуцируя и возрождая все новые практики установки «иметь». Поэтому проекция исследования все больше фокусируется на проблематике общностной событийности, общественности человеческого бытия.

В отличие от тотальности, реализующей свой деструктивный потенциал «интеграции» в стремлении превращать окружающие объекты в *собственность системы, использовать, эксплуатировать* окружающие отношения, модус общинной *со-бытийности* лишен внешней детерминированности. Он обусловлен

сущностно, реализуясь в стремлении «быть» – *познавать*. *Познание* (от индоевроп. «рождать(ся)») представляет собой *процесс раскрытия и реализации духовного потенциала личности, способ ее определения, совершенствования в окружающем мире*. Это практика продуктивного развертывания сущностных сил человека, раскрывающая себя в стремлении постичь самую суть объекта, открыть его уникальность. В отличие от тоталитарной претензии на обладание, бытийное стремление к познанию никогда не ограничивается лишь формой, внешней оценкой. Познающему всегда важно содержание объекта, осознание его истинной ценности, продуцирующей стремление слиться с ним, стать одним целым.

Сама сущность познания, таким образом, раскрывается в стремлении к единению, со-бытию. Поскольку постигая содержание объекта, мы предворяем перспективу нашего со-творчества. Забота, уважение, ответственность, труд невозможны без *знания*, а вернее они являются результатом познания. Как отмечает Э.Фромм в работе «Искусство любить», «желание познать «тайну человека» тесно связано с потребностью в соединении с другим» [Фромм, Э. Искусство любить: Исследование природы любви / Э. Фромм. – М.: Педагогика, 1990. – 224 с., с. 45]. Поэтому как процесс рождения нового знания – узнавание, *познание всегда направленно на постижение экзистенции объекта (выявление сущностных причин, проникновение внутрь, вглубь объекта) и по своей сути направлено на реализацию фундаментальной потребности человека в единении, сохраняя при этом уникальность каждой частицы Целого*. Это познание сердца, опыт сопереживания, совключенности человека в познаваемый объект. Это «объединение с кем-либо или чем-либо вне самого себя при условии сохранения обособленности и целостности своего собственного Я. Это переживание причастности и общности, позволяющее человеку полностью развернуть свою внутреннюю активность» [Фромм Э. Здоровое общество. – М.: «АСТ», 2006.- 539 с.].

Потенциал единения раскрывается здесь в стремлении к истине, которая как основание решения проблемы целостности (как индивидуальной, так и социальной) открывается в процессе познания. *Это базовое условие становления опыта причастности, приобщенности – опыта *communitas*, где мое стремление к единению удовлетворяется благодаря нашему познанию друг друга: потребности соприкоснуться, пропустить через себя переживание Другого, открыть его новую грань*. Это бесконечный процесс нашего со-творчества, который открывает уникальность человеческого бытия, его многогранность, динамичность. «В акте слияния я познаю тебя, я познаю себя, я познаю всех – и я

«не знаю» ничего. Я обретаю таким путем – благодаря переживанию единства – знание о том, чем человек жив и на что способен, но это знание невозможно получить благодаря мысли... Любовь – единственный путь познания, который в акте единения отвечает на мой вопрос. В акте любви, отдавания себя, в акте проникновения вглубь другого человека, я нахожу себя, я открываю себя, я открываю нас обоих, я открываю человека» [Фромм, Э. Искусство любить: Исследование природы любви / Э.Фромм. – М.: Педагогика, 1990. – 224 с., с. 15].

Данный аспект познания отражает активную природу последнего, не просто открывающего мне новое знание, но истину, преобразующую характер отношений человека в модус продуктивной со-бытийности, опыт *коммунитас*. Знать, значит быть способным выйти за пределы пассивности, и, таким образом, стать соучастником – частью Целого – семьи, общности, общества, мира в целом. Процесс истинного познания это сама по себе внутренне детерминированная мотивация общности, базирующаяся не на жажде обладать, подчинять, эксплуатировать окружающий нас мир, а на стремлении *открыть его для себя, познать свое участие в нем, проникнуть в суть организации нашего общего пространства*.

Таким образом, установка на единение, со-бытие человека, *опыт коммунитас* выражает себя в активном стремлении познать окружающий мир и себя в нем, быть причастным к формированию гармоничных отношений, обрести, восстановить и поддерживать связь с миром. Ее познавательная активность это не действие, направленное на достижение конкретизированной цели, изменяющее существующую ситуацию посредством затраты сил. Наоборот, здесь речь идет скорее о пассивности, поскольку внешняя сила, принуждение, говорят о желании не познать ситуацию, проявить свое участие, а принудительно изменить, подчинить своей воле, не дав ей раскрыться. Познавая, мы осваиваем, принимаем, проникаем в суть, но не овладеваем. Поэтому, говоря о единении, причастности, как о созидательной активности и определяющей ее установке на познание, ведущей к реализации потенциала со-бытия, речь идет о гармоничном отношении, направляющем человека на работу над собой: познание окружающего мира и себя в нем. Объективное познание это состояние присутствия Господа в человеке. Это опыт любви к ближнему, потребность в нем, а не в себе, а, следовательно, стремление поделиться собой, своим Даром, опытом, лучшим, что есть у меня.

ГЕНДЕРНІ КОНФЛІКТИ СТУДЕНТІВ

*Москалик Г.Ф., Кременчуцький національний університет
імені М. Остроградського*

*Булах М.О., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Протягом тривалого часу розвитку людства майже для всіх цивілізацій було характерним домінуюче положення чоловіка та другорядне – жінки. Після розпаду СРСР, на тлі економічного та соціального занепаду країн пострадянського простору та різкого зниження рівня життя їх населення, активність жіночої діяльності у публічній сфері значно зростає. В умовах переходу до ринкової економіки, підвищення трудової та соціальної активності жінок призвело до збільшення їх мобільності. Крім цього, з прийняттям Основного закону держави, Україна забезпечила рівність прав жінки і чоловіка на участь у громадсько-політичній і культурній діяльності, у здобутті освіти, професійній підготовці та інших сферах діяльності.

Проте, незважаючи на гарантовану державою рівність прав усіх громадян, існування гендерної нерівності в нашій країні є незаперечним фактом. Так, у 2015 році Україна зайняла 55-те місце серед 188 країн світу за індексом гендерної нерівності (GII), розділивши його з Уругваєм. При цьому, попередні шаблі рейтингу зайняли такі країни: Саудівська Аравія – 50 місце, Албанія – 51, Російська Федерація – 52, Монголія – 53 та Ємен – 54.

Прямим наслідком існування гендерної нерівності є гендерні конфлікти, що виникають практично у всіх сферах людських відносин: родинних стосунках, трудовій та політичній діяльності, студентському житті молоді. Проте, необхідно розуміти, що окрім прямих наслідків будь-якого явища існують і побічні, які в даному випадку знаходять своє відображення в уповільненні розвитку людини. Так, у 2015 році Україна займала 84 місце серед 188 країн за індексом людського розвитку (HDI), який склав 0,743, розділивши це місце з Вірменією. Необхідно зазначити, що Албанія, Ліван, Мексика, Азербайджан, Бразилія та Алжир мають значно вищі показники HDI.

Сьогодні поняття конфлікту є основним предметом дослідження такого напрямку психології як конфліктологія. Проте, зважаючи на те, що по своїй суті – це соціальний феномен, який проникає в усі сфери людського соціуму, він вивчається фахівцями різних галузей науки.

Проблеми конфліктних взаємодій та шляхи їх вирішення знайшли своє відображення у роботах вітчизняних і зарубіжних психологів: А. Я. Анцупова, Н. В. Гришиної, А. І. Донцова, А. А. Єршова, Д. Боулдинга, Р. Дарендорфа, М. Дейч, Л. Козер, Д. Левіна та інших. Проте, причини виникнення гендерних конфліктів в окремих соціальних групах та стратегії їх вирішення є недостатньо дослідженими та потребують подальшого вивчення.

Аналіз літератури вказує на існування великої кількості наукових підходів, як до визначення поняття гендерного конфлікту, так і до причин його виникнення. Проте, майже всі науковці досягли однаковості щодо визначення основної причини конфліктів цього типу – гендерної нерівності.

Розглядаючи таке явище, як гендерні конфлікти студентів необхідно зазначити, що особливістю психічного розвитку індивіда в юнацькому віці є активне входження у доросле життя на тлі здійснення особистісного та професійного виборів. Неуспішність у важливих сферах життєдіяльності (навчальна й особистісна), негативним чином впливає на самооцінку молодого людини, підвищує її конфліктність і призводить до виникнення конфліктів різних типів та на різних рівнях.

Визначивши гендерну нерівність, що закладена у свідомості індивіда, як першопричину виникнення конфліктів між студентами чоловічої і жіночої статі, необхідно розглянути гендерні стереотипи, які існують у нашому суспільстві та впливають на формування свідомості людей з дитинства.

Найбільш яскравим прикладом такого гендерного стереотипу можна вважати розподіл професій на «чоловічі» та «жіночі». Так, обираючи професію, виконання обов'язків якої не характерне для тієї чи іншої статі, молода особа неминуче вступає в конфліктну ситуацію. Саме тому, навчання юнака на факультеті «Дошкільне виховання» зустрічається дуже рідко. До основних причин такого явища можна віднести бажання студентів чоловічої статі відповідати гендерним очікуванням, які посилюються наявністю нормативного та інформативного тиску. При цьому, нормативний тиск характеризується існуванням у суспільстві неписаних правил щодо поведінки певної статі. Інформативний тиск викликаний тим, що кожна людина у своїй діяльності спирається на суспільну думку.

Ще складніше виглядає ситуація, коли дівчата роблять свій професійний вибір на користь технічних спеціальностей, тобто існує гендерний стереотип про те, що хлопцям притаманна властивість кращого освоєння технічних засобів та застосування технічних рішень, який стає чинником конфліктів студентів.

Дійсно студенти технічних навчальних закладів жіночої статі часто відчують труднощі з освоєнням навчального матеріалу та практичним його застосуванням, на

тлі яких, нерідко, стикаються зі скептичним ставленням до своїх розумових здібностей викладачів, однокурсників та навіть самих себе. Проте, необхідно зазначити, що така властивість, яка притаманна студентам чоловічої статі, не є природною, а є безпосереднім наслідком виховання з дитинства, в процесі якого, не останню роль, відіграють дитячі іграшки.

Як і багато років тому, в сучасному суспільстві є розподілення іграшок за категоріями, які можна придбати чи подарувати дитині, в залежності від її статі. Так, основною категорією іграшок для дівчаток, беззаперечно, являються ляльки. З давніх часів, забавляючи дівчаток ляльками, батьки намагалися розвивати в них інстинкт материнства. В той же час, категорію іграшок, характерних для розвитку хлопчиків складають, як правило, конструктори, машини та інші механічні засоби. Постійні заботи з такими іграшками розвивають інтерес хлопчиків до складних систем та механізмів. В сім'ї, яка має у власності автомобіль, хлопчики, досить рано, залучаються батьком до його обслуговування та керування ним. Тоді як дівчинка, частіше, залучається матір'ю до виконання побутової хатньої роботи. Саме з цієї причини, студентам чоловічої статі значно простіше здобувати знання з технічних спеціальностей та бути більш активними учасниками навчального процесу.

Такі особливості виховання дітей, по-перше, формують в їх свідомості чіткий розподіл побутових робіт на категорії «чоловічі» та «жіночі»; по-друге, в деякій мірі формують підґрунтя для їх професійного вибору та, заздалегідь, визначають успішність реалізації особи в межах обраного напрямку.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА БЕЗОПАСНОСТИ ТРАНСПОРТНОЙ СИСТЕМЫ В АСПЕКТЕ ПОСТНЕКЛАССИКИ

Гончарова О. Е., Одесский национальный политехнический университет

Цель работы состоит в актуализации методологической проблемы в исследовании сложной макросистемы типа «водитель–автомобиль–среда» [В–А–С] и попытке обозначить конструктивно-процессуальную составляющую ее решения средствами постнеклассических методологий. Новизна постановки проблемы заключается в методологическом обосновании проблемы изначального не учитывания разнородности систем «человек», «среда», с одной стороны, и «автомобиль», с другой, включенных рамках единой макросистемы «водитель–автомобиль–среда» [В–А–С] с безопасными качествами для всех входящих в нее систем. По мнению автора, игнорирование именно этого методологическо-

го аспекта является определяющим источником снижения безопасности и углубления экологической проблемы.

Несмотря на множество подходов к исследованию сложной макросистемы типа [В–А–С], на сегодняшний день данная проблема безопасности дорожного движения не решена и остается актуальной. В работе впервые акцентируется внимание на методологических аспектах решения увеличения безопасности автомобиля с позиций постнеклассики. Главной идеей работы является исследование макросистемы «водитель–автомобиль–среда» [В–А–С] с учетом того, что в нее входят системы разного класса. В терминах постнеклассики – это открытые линейные системы (автомобиль); открытые нелинейные человекомерные (В.С.Степин, 1989) и психомерные самоорганизующиеся системы/среды (И.В. Ершова-Бабенко, 1993); открытые нелинейные самоорганизующиеся (природа). В работе выдвигается гипотеза о влиянии класса системы на безопасность и необходимости учета степени соответствия/несоответствия систем разного класса, входящих в макросистему [В–А–С], предлагается новый методологический инструмент – концептуальная модель психосинергетики «целое в целом» (И.В. Ершова-Бабенко, 2003) как наиболее адекватная в методологическом аспекте.

Для открытых, нелинейных, самоорганизующихся систем (ОНС) в постнеклассике показаны принципиально иные принципы и особенности поведения по сравнению с линейными, закрытыми, замкнутыми.

Это дало толчок в разработке нами такого вопроса как методология исследования взаимодействия систем разного класса, таких, как, например, человек/водитель – нелинейная открытая самоорганизующаяся среда/система, человеко- и психомерная, с одной стороны, и автомобиль – линейная закрытая система, с другой, природная среда – нелинейная открытая самоорганизующаяся, но не человекомерная, а природомерная, с третьей (О. Е. Гончарова, И. В. Ершова-Бабенко, 2009-2016). В этом и заключается проблема методологического подхода к исследованию и проектированию автомобиля и всей системы [В–А–С], что ни один из общенаучных методологических подходов (структурный, функциональный, комплексный, элементный, системный, кибернетический, экологический, синергетический) не учитывает разноклассности систем, которые образуют макросистему [В–А–С] и не рассматривает их с позиции концептуальной модели «целое в целом», согласно которой каждая система есть «целое».

Мы рассматриваем макросистему, состоящую из разноклассных систем, каждую из которых мы рассматриваем как «целое», поэтому мы рассуждаем в рамках концептуальной модели психосинергетики «целое в целом».

В терминах постнеклассики – это открытые линейные системы (автомобиль); открытые нелинейные человекомерные (В. С. Степин) и открытые нелинейные психомерные самоорганизующиеся системы/среды (И. В. Ершова-Бабенко); открытые нелинейные саморорганизующиеся (природа).

Кроме того, человеко- и психомерность предполагает отличие и этой среды от природомерной, т.е. ОНС(человекомерная)≠ОНС(природомерная). В тоже время автомобиль (А) как автоматизированная система по определению принадлежит к закрытым, линейным, замкнутым системам (ЗЛЗС). В итоге получаем макромоделю (ОНС(человекомерная)–ЗЛЗС–ОНС(природомерная)) или [В–А–С]. Степень различия систем определяет возникновение критического порога 1 для ОНС и ЗЛЗС и критического порога 2 – для ОНС(человекомерной) и ОНС(природомерной). Это демонстрируется сопоставлением их моделей и принципов поведения.

Таким образом, основными характеристиками систем, которые соединяются в макросистеме [В–А–С] являются:

[В]/человек (ОНСч)	[А]/ Автомобиль (ЗЛЗС)	[С]/ Среда (ОНСп)
Нелинейность Открытость Самоорганизация Человекомерность Психомерность	Линейность Закрытость Не самоорганизация / управление программой	Нелинейность Открытость Самоорганизация Природность

Постнеклассический этап развития науки позволяет учесть разномерность и разноклассность систем, входящих в макросистему [В–А–С], т. к. существует изначальная несовместимость систем: автомобиля как линейной системы, для которой характерна дихотомия «часть–целое» и человека, среды как открытых, нелинейных, самоорганизующихся сред, для которых характерна концептуальная модель «целое в целом». Именно учет этого фактора позволит разработать новое направление исследования в рамках философии науки – *методология создания модели нетравматичного соединения без объединения разноклассных систем в единую макросистему с мегауправлением*. Основная идея – учет показателя критической разности между человекомерной и/или психомерной систе-

мой и системой передвижения в данном случае автомобилем, учет принципиального различия систем, входящих в макросистему [B–A–C].

Нами предлагается использовать постнеклассическую концептуальную модель «нелинейное целое в нелинейном целом» (И.В. Ершова-Бабенко, 2005), в которой как нелинейные целые и их сочетания, так и гиперсистема могут становиться и становятся мега-уровнем, выполняющим функцию управляющего параметра, сверхмедленных переменных по Г. Хакену. В работе (И.В. Ершова-Бабенко, 2005) введено понятие «плавающий» режим управляющего параметра, чтобы подчеркнуть, что очевидность этого параметра, его «ощутимость» не являются непрерывно фиксируемыми, хотя они и могут быть обнаружены при изменении масштаба рассмотрения, выходе на адекватную ему масштабность.

Концепция «целое в целом» или «среда в среде» позволит учесть человекомерность макросистемы [B–A–C] и рассматривать эту мерность как управляющий параметр (УП). Под УП в синергетике Г. Хакена подразумеваются сверхмедленные «вечные» переменные, мегауровень, вышележащий над макроуровнем. Они выполняют роль параметров порядка для макроуровня. Плавное изменение УП, можно менять системы нижележащих уровней. Концепция «целое в целом» позволит учесть имеющуюся степень их неадекватности и возможную степень адекватности, которую можно получить в конструкции автомобиля.

Степень адекватности/неадекватности или согласования/рассогласования классности систем, входящих в макросистему [B–A–C] становится критерием оценки критической разности/критического порога адекватности, а, следовательно, безопасности/травматичности и ресурсосбережения.

ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ГЛОБАЛЬНОЇ СИСТЕМИ У МОДЕЛІ ІНСТИТУЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Зінченко В.В., Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України

У даний час йде безпрецедентний злам існуючих світоглядних стереотипів, перш за все у сфері соціально-філософського мислення. Перспективною «моделлю» інституційної громадянської суспільної практики, глобального розвитку нам уявляється та, яка вичленує та інтегрує в собі ціннісний і соціально-поведінковий аспекти як суспільствознавчих і філософських, так і соціологіч-

них, етичних, політичних і економічних та інших галузей знання в контексті формування багаторівневих громадянських інституцій. Ці ідеї використовуються як методологічні засновки для визначення суспільних стратегій і цінностей, установок, моральних і соціальних якостей, які потрібно виховувати і розвивати у людей.

Без опори на ефективну наукову аналітику досліджень неможливий поступальний розвиток суспільної теорії, якісної соціальної практики, оскільки не можна формувати стратегію різнорівневого суспільного розвитку інституційного типу, не маючи певної ідейної моделі, ідейно-моральної і світоглядної позиції, ясного уявлення про те, який соціум і яку особу слід формувати, якими принципами повинна людина керуватися в суспільному житті. Цей підхід дозволяє, нарешті, прояснити поняття суспільно-історичної відповідальності, свободи, права особи, рівності, справедливості в системі саморозвитку та управління соціально-історичним процесом, обґрунтувати поняття ефективної суспільної практики інституційного рівня. Словом, він надає можливість розібратися в широкому колі питань, які виникають в процесі соціального розвитку, суспільної самоорганізації на макро- і мікрорівнях у процесі системно-інституційної глобалізації.

Сучасний міжнародно-економічний і суспільний світ – продукт тривалого попереднього соціально-історичного, економіко-господарського та світоглядно-ідеологічного розвитку. Тому його не можна зрозуміти, не звернувшись до світової економіко-суспільної історії людства. Але звернення до історії зможе допомогти тільки у тому випадку, якщо керуватися правильним загальним підходом до неї. З усіх багатоманітних концепцій суспільно-історичного і суспільно-економічного розвитку, моделей міжнародних відносин і соціально-філософських напрацювань здатність до якісної аналітичності, визначення причинно-наслідкових зв'язків, екстраполяційно-інтрополяційних ідей змогла підтвердити свою теоретико-емпіричну значущість лише концепція *унітарно-стадіального* погляду на всесвітню історію, згідно якому вона є *єдиним і цілісним процесом поступального розвитку*, в ході якого змінюють одна одну стадії, що мають світове значення.

Але можливий і погляд на схему розвитку і зміни суспільно-економічних формацій як на відтворення внутрішньої необхідності розвитку не кожного соціоісторичної системи, узяті окремо, але тільки як сукупності усіх тих, що існували у минулому і що існують зараз соціоісторичних систем – *суспільно-економіко-історичних організмів* –разом узятих, тобто лише людського суспільства в цілому. У такому випадку людство постає як *єдине ціле*, а суспільно-

економічні формації перш за все як стадії розвитку цього єдиного цілого, а не соціоісторичних систем, узятих окремо. Таке розуміння розвитку і зміни суспільно-економічних формацій можна назвати *глобально-стадіальним, глобально-формаційним*.

Глобально-стадіальне розуміння світового суспільного розвитку з необхідністю припускає дослідження взаємодії між окремими конкретними суспільствами, тобто *соціоісторичними системами*, і їх різного роду системами, які існували в один і той же час поряд один з одним. Соціоісторичні системи завжди так чи інакше впливали один на одного. І нерідко дія однієї соціоісторичної системи на іншу призводила до істотних змін в структурі останньої. Такого роду вплив можна назвати *соціоісторною індукцією*. Все це робить необхідним чітко відрізнити передові соціоісторичні системи і ті, що відстали у своєму розвитку. Вищі для даного суспільно-історичного часу соціоісторичні системи є *суперіорними* (від латин. *super* – *понад, над*), а нижчі – *інферіорними* (від латин. *infra* – *під*). З переходом до цивілізації суперіорні системи зазвичай існували не поодиночки. Принаймні, значна частина їх, а в подальшому і всі вони разом узяті утворювали цілісну систему соціоісторичних систем, яка була *центром* *всесвітньо-історичного суспільно-економічного розвитку*. Ця система була *світовою*, але не в тому сенсі, що охоплювала весь світ, а в тому, що її існування позначалося на усьому ході світової історії. Решта усіх систем утворювала *соціально-історичну периферію*. Ця периферія підрозділялася на *залежну* від центру і *незалежну* від нього.

Зі всіх видів соціорної індукції найважливіший для розуміння ходу історії – дія систем суперіорних на системи інферіорні. Це – *соціорна суперіндукція*. Вона могла приводити до різних результатів. Один з них полягав у тому, що під впливом соціоісторичних систем вищого типу соціоісторичні системи нижчого типу перетворювалися в системи такого ж типу, як і ті, що впливають на них, тобто підтягувалися до їхнього рівня. Цей процес можна назвати *суперіоризацією*. Але вплив суперіорних соціоісторичних систем міг призвести і до того, що інферіорні соціоісторичні системи робили крок, з одного боку, вперед, а з іншого (суспільно-історичного), убік. Такий результат дії суперіорних соціоісторичних систем на інферіорні можна назвати *латералізацією* (від лат. *lateralis* – *бічний*). Як наслідок виникали своєрідні соціально-економічні типи суспільств, які не були стадіями всесвітнього соціально-економіко-історичного розвитку. Їх можна назвати *суспільно-економічними параформаціями*.

Науковою моделлю даного типу постає *глобально-стадіальне* розумінням світового розвитку. Це погляд на схему розвитку і зміни суспільно-економічних

формацій як на відтворення внутрішньої необхідності розвитку не кожної соціально-історичної інституційної системи («соціорну»), узятій окремо, але тільки як сукупності усіх тих, що існували у минулому і що існують зараз соціоісторичних систем разом узятих, тобто лише людського суспільства в цілому. У такому випадку людство постає як єдине ціле, а суспільно-економічні системи – перш за все як стадії розвитку цього єдиного цілого, а не соціоісторичних систем, узятих окремо. Глобально-стадіальне розуміння суспільного розвитку з необхідністю припускає дослідження взаємодії між окремими конкретними суспільствами, тобто соціально-історичними (соціоісторичними) утвореннями, і їх різного роду системами, які існували в один і той же час поряд один з одним. Світова соціоісторична надсистема – глобальна суперсистема – формується на ґрунті існуючих соціоісторичних систем, які знаходяться в її межах і розподіляються на «центр» – *ортосоціоісторичну систему* (від грецьк. *ортос* – *прямий, справжній*) і у різній мірі залежну від нього та сателітарну «периферію» – *парасоціоісторичні системи* (від грецьк. *пара* – *біля, поблизу*).

Виходячи з інтегрованого концептологічного соціально-філософського аналізу і теоретико-практичного досвіду реформування громадянських інститутів соціуму, соціальних систем провідних країн, розглянутого з урахування аналогічних завдань, які стоять перед суспільством в Україні в контексті світових глобалізаційних процесів дослідження даного типу концептологічно є можливим формувати на деліберативній моделі «комунікативної субсидіарності» в аналізі процесів громадянської інституалізації суспільної практики в контексті світ-системного аналізу процесів глобалізації, які надають будь-яким суспільним процесам загальносвітового значення. Доцільно відзначити особливу важливість соціально-філософського аналізу понять, методів, пов'язаних з процесом громадянської інституалізації, вважаючи, що це дозволить поглибити і розширити загальні уявлення про систему глобальної та громадянської інституалізації, збагативши тим самим теорію і практику глобалістики і соціальної філософії в цілому. Важливою є й необхідність соціально-філософського обґрунтування і суспільного застосування щодо процесу громадянської практики і суспільної інституалізації – його мети, форм організації, характеру формування особистості та ін.

У дослідженні основних концепцій та методології формування громадянських структур в умовах глобалізації, реформування інститутів суспільства і систем самоуправління перспективною «моделлю» інституційної громадянської суспільної практики, глобального розвитку нам уявляється та, яка вичленує та інтегрує в собі ціннісний і соціально-поведінковий аспекти як суспільствознав-

чих і філософських, так і соціологічних, етичних, політичних і економічних та інших галузей знання в контексті формування багаторівневих громадянських інституцій. Зокрема, на нашу думку, важливим є наявність різних, відносно самостійних етапів поглиблення демократичних засад самоуправління: змістового, ціннісно-нормативного, адміністративного. Здійснюється виявлення потенціалу форм, які позначають різні підструктури цілісного процесу інституційної демократизації глобального соціуму. Важливою є також ідея необхідності формалізації на організаційних засадах роль кожного з учасників комунікації з приводу управлінських, навчальних та виховних цінностей – як з боку адміністрованої влади (але на принципово нових підставах), так і з боку громадськості. Нам видається, що повинен бути сформований новий тип соціального контракту між суспільством і громадянами, який з необхідністю повинен бути включений в сучасні інституційні системи. В той же час це по-різному виявляється на ґрунті різних національних культур, і через це специфіка суспільного розвитку в сучасному глобалізованому світі має вибудовуватися на базі міжкультурного діалогу різних країн, соціальних систем та громадянських інститутів. Нарешті, така система суспільної інституалізації, повинна включати в себе ідеї безпеки суспільства і культури від руйнівного впливу антикультури і антицінностей.

РЕВОЛЮЦІЯ ГІДНОСТІ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА СВІТОГЛЯДНІ ПОЗИЦІЇ ГРОМАДЯН

*Ковтун В.В., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Події, що охопили Україну зимою 2013-14 рр., нікого не залишили байдужими. Вони сколихнули не тільки українське суспільство, але і увесь світ, який з тривогою і надією спостерігав, як у нашій державі іде боротьба за європейські цінності. Відмова В. Януковича від підписання Угоди про асоціацію з Європейським Союзом привела до акцій протесту, силовий розгон студентів обурих громадян, відчуття справедливості та власної гідності спонукало їх до активних дій. Почалася боротьба за гідність, правову та справді незалежну державу. Уже на перших віче Євромайдану була сформульована ідея національної та особистісної гідності українців, що і дало назву цим подіям «Революція гідності». На думку Сергія Висоцького: «Відбулося потужне національне зрушення. Український народ вкотре продемонстрував свою нескореність і во-

лю». За висловом Ірини Грабовської у цих подіях «виявлена європейська ідентичність українства».

На Майдані українське суспільство продемонструвало небачений рівень самоорганізації та солідарності. Тут були досить різні люди в мовному, культурному, релігійному, ідеологічному плані, та це не завадило їм довести свою єдність. Майданна Січ з різними історичними та культурними акціями, Мистецька сотня, Автомайдан підтримували і надихали протестувальників. Діячі культури створили «Відкритий університет», бібліотеку та лекторій, мистецькі осередки; проводили літературні читання та наукові лекції, зустрічі із художниками та імпровізовані виставки. Через написи, плакати, постійну роботу сцени Майдану: «Голос майдану», виступи з промовами, пісні, костюми, коломийки творилась принципово нова естетика відносин: прозорих, щирих, творчо піднесених. Велику об'єднавчу та мотивуючу роль відіграли співаки та музиканти. Усіх об'єднувало і надихало виконання на Майдані Гімну України. Його співали багато разів на добу, але виконання його в Новорічну ніч стало особливим. Гімн одночасно заспівали близько 500 тисяч чоловік. За виразом поета Андрія Бондаря, на Майдані «сформувався союз індивідуалістів», де «кожен у гасло “Слава Україні! Героям слава!” вкладав щось своє, маючи на увазі спільне». Цю точку зору поділяє бандурист Тарас Компайніченко: «Люди насправді були бджолами і мурахами революції... Українські вчені... відкрили, що бджола має індивідуальність. І ми теж були сукупністю яскравих індивідуальностей».

Можна стверджувати: Майдан зібрав кращих представників українського народу, які, усвідомлюючи усю загрозливість ситуації, здатні були іти на крайні заходи, самопожертву, то ж питання для них стояло саме так: життя або смерть. Громадським активістам та опозиційним політикам на певний час вдалося утримати протестувальників від насильницьких дій і Майдан Незалежності став центром мирного спротиву. Події тих днів вкотре засвідчили, що українці миролюбні в гармонійному світі, і вони доволі войовничі в світі агресивному. Мирні акції протесту незабаром переросли у силові протистояння із застосуванням запалювальних сумішей, світло-шумових гранат, інших засобів ураження; побудову барикад та їх захист від постійних штурмів; захоплення адміністративних приміщень із поступовим залученням у конфлікт вогнепальної зброї. Перемога цього разу обійшлась дуже дорого. Смерті людей на Майдані змінили цінності українців. Слова «свобода», «гідність» та «незалежність» стали вимірюватися людським життям.

Революція привела до істотних зрушень у суспільній свідомості українського народу. Багатьом вона дозволила відчувати себе вільним, перестати бути

байдужим, дала шанс узяти на себе відповідальність. Соціологи стверджують, що українці після цих подій демонстрували більший патріотизм, оптимізм, громадянську відповідальність та громадянську активність. Характеризуючи зміни у суспільстві, Олесь Доній зазначив: «це тектонічний зсув у бік посилення громадської активності, ідейності, які призвели до того, що під час відкритої російської агресії з'явилися тисячі патріотів, готових самостійно боротися за територіальну цілісність і мільйони волонтерів, готових допомагати в матеріальному плані захисникам своєї батьківщини».

Разом з тим, ми маємо констатувати, що інформаційна війна, яку системно вела Росія за світогляд українців призвела до дестабілізуючого впливу на позиції громадян, а через їхній світогляд – до зміни ставлення до самої України. Свідченням тому є той факт, що драматичні події зими 2013-2014 в кращому разі байдуже, в гіршому разі – вороже сприйняла більш як половина населення України – стверджує Андрій Кокотюха (<https://www.facenews.ua/columns/2017/312228/>). Російські ЗМІ створили образ українського громадського руху як екстремістського, штучно організованого на замовлення та за фінансової підтримки Заходу, що дискредитувало його в очах багатьох громадян. Про результативність інформаційних атак Росії свідчать і результати голосування за ДНР-ЛНР, вибори у Криму, настрої багатьох громадян на підконтрольній українській владі території.

Завадою зростанню соціальної активності стала і неоднозначність подальших змін у державі. Майдан пробудив великі сподівання, що обравши нового Президента, новий парламент, уряд, громадяни отримають можливість здійснювати народовладдя через дотримання верховенства права, децентралізацію, об'єднання територіальних громад, повноваження керувати державою знизу. Герої Революції гідності боролися за нове життя, докорінну трансформацію відносин між державою та суспільством, реформування усіх сфер життя. Та докорінної перебудови державного управління так і не відбулося. Зміна команди не привела до зміни системи. Шанс, наданий історією, не був використаний повною мірою і привів до втрати багатьох позицій, у тому числі, втрати частини території. Велике емоційне піднесення змінилося зневірою, апатією, смутком. Ідеали Революції Гідності не були втілені в життя.

На думку Сергія Дацюка, 2016-ий рік – це рік «поразки громади» перед контрреволюцією влади. Причину цієї поразки він вбачає «у власній слабкості громади – вона стомила від владної корупції, від безкарності державних злочинців, від свавілля олігархів і впала в соціальну депресію, яка спричинила політичну апатію». Політична криза вийшла на новий, вже системний рівень,

охопила усі владні структури і вийшла за межі конституційного рівня. Він підкреслює: «...це не просто розпач сам по собі, це розпач на фоні пам'яті про ту емоцію, з якою громадяни йшли на Майдан у 2013-му і 2014-му, з якою вони боронили незалежність та територіальну цілісність України у 2014-му та 2015-му. Це розпач гідності» (<https://uainfo.org/blognews/1482495365-2016-iy-rozpach-gidnosti-chi-primus-do-optimizmu.html>).

Багато активістів Революції гідності вважають зміни в роботі влади декоративними, а дехто взагалі говорить про реванш минулої влади та проросійських сил – стверджує Марія Томак, правозахисник, одна із засновників ініціативи «Євромайдан-SOS». Дійсно, новою владою не здійснено очікуваних реформ, не подолано системну корупцію, усе це посилюється російською інформаційною війною, «спекуляціями на історії», «бомбардуванням дезінформацією», що призводить до зростання панічних настроїв, зневіри, появи численних ліній розколу в українському суспільстві. На думку Ігоря Ткача, революція Гідності ще навіть не почалася. Він вважає, що події 2013–2015 рр. історики будуть описувати як передумови «революції Гідності». «Ця революція ще попереду, – стверджує він. – Коли повернуться наші герої з фронтів, коли врешті постане питання про минулі криваві битви, про спонсорів війни, мародерів війни, адвокатів війни, ідеологів війни, лицемірів і перешиванців війни – коли основним питанням постане гідність, коли нація знатиме, що гідність вище за життя, а свобода не має ціни» (<http://firtka.if.ua/?action=show&id=69920>). А доки найкращі продовжують платити життями за бездіяльність і апатію значної частини суспільства.

Підсумовуючи, слід зазначити, що Революція гідності – це потужний енергетичний заряд та емоційне піднесення, які отримала українська нація; це новий крок у формуванні громадянського суспільства; це утвердження самоідентичності українського народу та єдності української нації. За виразом Ірини Грабовської, «у сфері масової свідомості та морально-етичних засад життя української спільноти відбулися справді революційні зміни». Та усього цього виявилось недостатньо, щоб зламати систему, перебороти усі її вади і побудувати справжню правову, соціальну, суверенну державу. Від світоглядних позицій громадян, осмислення суспільно-політичної ситуації залежить чи будуть ідеали Революції Гідності втілені у життя.

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЇ ЯК ІСТОРИЧНОГО ТИПУ СВІТОГЛЯДУ

Лазаренко В.П., Національна металургійна академія України

Релігія являє собою складне, сповнене суперечностей і майже непіддатне науковому визначенню явище духовної культури людства. Дослідження цього феномену, як правило, здійснюється в найрізноманітніших аспектах, кожен з яких висвітлює ту чи іншу суттєву рису релігії. Якщо ж її розглядати як особливий історичний тип світогляду, то релігія постає перед нами як таке духовно-практичне освоєння світу, яке: по-перше, здійснюється через його подвоєння на світ природний і світ надприродний, і, по-друге, завжди передбачає віру в домінуючу роль надприродних сил у всесвіті, їх вирішальний вплив на життя людини і суспільства.

В сонові будь-якої релігійної свідомості лежить віра – специфічна духовна якість людини, що збуджує її свідомість приймати те, що логічно недоведене і емпірично непідтверджене. Завдяки вірі людина здатна переживати уявне як дійсне, ймовірне як достовірне, минуле й майбутнє як сучасне. Але не всяк віра є віра релігійна. Визначальною рисою останньої є її спрямованість виключно на надчуттєвий, надприродний світ, який не даний людині безпосередньо в її досвіді і не підлягає науковому поясненню. Цей світ протиставляється світу природному, «земному», а саме дійсності, сприйнятої органами відчуттів людини в межах можливостей її життєвого досвіду і домінуючої у суспільстві наукової картини світу. Віра в надприродне, чудесне пронизує увесь функціональний потенціал релігійного світогляду. Віруючий не лише готовий прийняти чудо, але й сподівається на нього, плекає надії на божу допомогу, емоційно переживає майбутнє звершення чуда. І це знаходить своє вираження в певних ритуальних діях – молитвах, жертвоприношеннях і такі інші.

Релігія, що безпосередньо виникла на ґрунті міфології, істотно відрізнялась від її розвинутих потім форм. Це ще, так би мовити, міфологічна релігія, а саме міфологія в процесі своєї трансформації в релігію. В міфологічній релігії (наприклад, в релігійних уявленнях давніх греків та римлян, язичництві давніх слов'ян) ще не було характерної для християнства ідеї спасіння – «терпи і аз воздам». Тут звернення до богів виражало надію на порятунок в будь-якій конкретній ситуації, в якійсь конкретній справі, але не в житті як такому. І тим більш не на порятунок людського роду в майбутньому [Щинкарук В. І. Світо-

гляд і духовна культура. / Питання історичного генезису // Філософська думка. – 1982. – №2. – с.34.].

У процесі формування світових релігій (християнства, буддизму, ісламу) релігійний світогляд набув своїх розвинутих форм, в яких одержали «освячення» загальнолюдські моральні цінності та норми, утвердився їх пріоритет по відношенню до всього іншого. Так, наприклад, християнський світогляд пронизаний такими гуманістичними за своїм змістом ідеями, як ідея свободи волі особистості, ідея єдності людського роду, ідея рівності людей перед Богом, ідея спасіння в майбутньому і таке інше. На відміну від міфології, зверненої минуле, розвинутий релігійний світогляд орієнтований у майбутнє. Його носій не тільки покладає надії та помисли на майбутнє «Царство Боже на землі», але емоційно переживає перспективи свого особистого життя і долю всього людства, завертається до майбутнього за відповіддю на животрепетні «світові» питання, прагне справами та вчинками своїми залучити себе до цього майбутнього.

Такі найбільш загальні характеристики релігійного світогляду. Він, повторимо, виникає в період становлення особистісно-усвідомленого ставлення людини до світу, коли міфологія поступово втрачала роль універсальної форми суспільної свідомості. Однак релігії не вдалося монополізувати всі без винятку функції своєї попередниці. У змінених соціально-історичних умовах людство вже не могло бути повністю задоволене тим способом вираження та вирішення світоглядних проблем, що пропонувала релігія. Пронизані вірою у надприродне, образно-чуттєві уявлення релігійного світогляду потребувала «просвітлення» з боку раціонального мислення, яке вже зароджувалось. Поряд з релігією виникла і одержала розвиток філософія, яка висунула свої претензії на понятійне виражене, логічно обґрунтоване, систематизоване (іншими словами – теоретичне) бачення і пояснення світу і людини.

В історії людства релігія та філософія самовизначились у ролі своєрідних типів світогляду, що змінили міфологію. Цим і зумовлені відома їх схожість, спорідненість, взаємне тяжіння один до одного. Але філософія та релігія являють собою якісно різноманітні способи вираження світоглядних проблем. Відомий російський філософ В.С.Соловйов з цього приводу писав: «Релігійна віра у власній своїй стихії не зацікавлена розумовою перевіркою свого змісту: вона його утверджує з абсолютною впевненістю, як даною згори, чи відкриту, істину. Філософський розум не буде завчасно заперечувати цього одкровення – це стало б переконанням, не властивим і негідним філософії здорового глузду; але разом з тим, якщо він навіть знаходить попередні підстави на користь релігійної істини, він не може, не відмовляючись від себе, відмовитись від свого права

піддати ці підстави вільній перевірці, віддати собі та іншим зрозумілий і послідовний звіт у тому, чому він приймає цю істину [Соловьев В. С. "Теоретическая философия" // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – с.763.].

ЕКОЛОГІЧНИЙ ІМПЕРАТИВ І ПРИРОДА ЛЮДИНИ В ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ОСВІТИ

*Салата Г.В., Київський національний університет культури і мистецтв
Данилова Т.В., Національний університет біоресурсів та природокористування України*

Кожна епоха, кожне суспільство, кожна культура своєрідно тлумачать поняття і сутність освіти. Це значною мірою залежить від менталітету суспільства, який не лише впливає на освітньо-виховну доктрину, але й сам змінюється під її впливом. Філософія освіти стає центром, ареною боротьби світоглядів і ціннісних установок. Очевидно, що така боротьба – норма життя будь-якого суспільства, де цивілізованість і культурність цієї боротьби є показником цивілізованості самого суспільства.

Загострення екологічної ситуації у світі, а також реальна загроза її подальшого погіршення ставлять проблему збереження природного середовища існування соціуму на одне з перших місць у ряді глобальних проблем людства. Ця проблема посідає одне з чільних місць і в контексті глобалізації освіти – ґрунту самосвідомості громадянина, нації, держави, і врешті, світової спільноти.

Однобічність у поглядах на людину (біологізаторський і соціологізаторський підходи), зокрема, в освітньому когнітивному просторі, призвела до формування у ХХ столітті ідеї відсутності субстанціонального закріплення буття людини. Однак людина, як і раніше, залишається предметною, матеріальною істотою, що живе в створеному нею світі культури, внаслідок чого природа людини вимагає іншого, більш широкого розуміння.

Стає очевидним, що вплив діяльності людей на навколишнє середовище не просто перетворюється на чинник, який визначає його еволюцію, а й зростає настільки швидко, що говорити про будь-яку рівновагу біосфери і одночасно про збереження гомеостазу виду *homo sapiens* вже не є можливим [Salata G. Ecological Imperative in the Context of Sustainable Development // Ural Bulletin. – 2012. – №1. – с. 3-9].

Виявляється надважливим сприйняття останнього як ґрунту для поглинаючих освіту глобалізаційних процесів трансформації її класичних функцій. Сьогодні, в освітянському процесі кожної держави, тема природи людини отримує нове звучання завдяки синтезу багатовікових філософських традицій в осмисленні людини і комплексу сучасних людинознавчих наук, а також завдяки розвитку нових наук про поведінку вищих тварин, біологія яких найбільш подібна до біології людини.

Крім того, ґрунтового мультидисциплінарного дослідження вимагають сучасні біотехнології та психотехнології, які можуть бути використані для зміни людської природи – основи при реалізації процесів глобалізації освіти. Сьогодні головним завданням освіти в проблемному полі її глобалізаційних підходів є необхідність створення нової наукової парадигми, яка цілісно відображає специфіку природи людини, її причетність і до світу природи, і до світу культури, що характеризує людину в якості самостійної форми буття.

Світова спільнота починає розуміти, що моральні засади, духовний світ і поведінка людей у біосфері більше не відповідають тим умовам життя, в які занурюється суспільство. Приходить усвідомлення того, що лише коеволюція з біосферою дозволить людству розумно вписатися в природні цикли, піднятися до розуміння універсальних законів, що панують в світі. Подібні тенденції виводять на перший план наукового пошуку питання екологічно безпечного розвитку цивілізації.

Розмірковуючи про майбутнє, часто не береться до уваги той факт, що сьогоднішня ситуація потребує осмислення нових підходів до аналізу взаємодії природи і суспільства з урахуванням становлення певної екологічної компоненти, затвердження нових духовно-моральних регуляторів людської діяльності, зміни світоглядної парадигми. Йдеться про необхідність підпорядкування діяльності, спрямованої на перетворення природи, системі певних обмежень, які прийнято називати екологічним імперативом. Їх порушення може призвести до швидкої деградації цивілізації [Danylova, T. The Theory of Civilizations Through the Lens of Contemporary Humanities // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2016. – №9. – с.55-62].

Все це, безперечно, актуалізує необхідність розкриття сутності понять «екологічний імператив» та «природа людини», виявлення взаємозв'язку та взаємовідносин історичного розвитку та існуючих процесів глобалізації у системі освіти та виховання, їх впливу на формування цінностей культури буття людини.

Сьогодні стає зрозумілим, що специфіка формування екологічної свідомості в проблемному полі глобалізації освіти зумовлює уявлення про ту суттєву роль, яку у всіх процесах і явищах об'єктивної реальності відіграє інформаційна взаємодія. Безсумнівно, що все більш досконалі інформаційні технології вже сьогодні визначають майбутнє інформаційного суспільства, яке може розглядатися як перший ступінь на шляху становлення сфери розуму [Хмель В.В. Образование: сущее и должное // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2012. – №2. – с.115-124].

Для виходу людства з екологічної кризи необхідна тривала перехідна програма зміни навколишнього середовища і свідомості суспільства, що у своїй основі повинна спиратися як на програму технічного переозброєння соціуму (подальший розвиток технологій, можливо, переважно біотехнологій), так і на реструктуризацію системи освіти, її глобалізацію.

Освіта і науки повинні сприяти фізичному, психічному і соціальному благополуччю як окремої особистості, так і групи в цілому, покращуючи тим самим наш світ. Антропологія як наука про людину і людство, що розвиваються в часі і просторі, повинна популяризувати себе за допомогою свого внеску в наукову думку в цілому та у виживання і благополуччя людської популяції зокрема. Вона повинна бути більш інтегрованою і сформулювати нові дослідницькі питання, які є соціально значущими. Сьогодні мультидисциплінарні підходи та моделі можна вважати одним із дієвих способів розробки і проведення досліджень природи і сутності людини у проблемному полі глобалізації освіти. Для свого екологічного виживання людство повинно розробити і активно реалізовувати єдину глобальну стратегію загальносвітового розвитку на ґрунті загальносвітової співпраці в освіті, що забезпечить якість навколишнього середовища для цивілізації ХХІ ст.

АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*Сапунжійський Н.Э., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Общество сегодня – высшая форма развития и движения материи. Развиваясь само, оно является преобразующей силой всего, что есть вокруг, и этого уже изменить нельзя.

Общемировую тенденцию развития культуры определяет переход от пост-индустриального общества к информационному. Информация приобретает приоритета среди всех культурных ценностей и считается их основой. Постоянное отставание образования от потребностей общества, отсутствие образовательных форм для трансляции главного получения современного научного знания в формировании человека XXI века требует обоснования методологических основ философии современного образования, как нового уровня исследования и решения многих проблем человеческого бытия [Кохановский, В. П. Основы философии: учебник. / В. П. Кохановский, Т. П. Матяш, В. П. Яковлев. – М.: Кнорус, 2013. – 232 с.].

Современный мир развивается очень динамично, не в последнюю очередь, благодаря появлению новых технологий. Расширяется применение научного знания, усиливаются процессы международной интеграции, и продолжается глобализация. Тенденция к ускорению экономических, технологических, социально-политических событий вышла на принципиально новый уровень развития в конце XX-го – начале XXI-го века.

Технократические решения требуют гуманитарного обоснования и нуждаются в гуманитарной экспертизе. Актуальность философского знания находится под вопросом в такой мере, в какой оно способно предложить пересмотр традиционных управленческих решений и преодолеть стереотипы отношения к труду, капиталу и природе. Для этого нужна аксиологическая ревизия собственных базисных положений. В существующей парадигме, ориентированной на потребительские интересы общества, необходим интеллектуальный поворот к усилению новизны подходов, фундаментальных сдвигов в познании кризисных ситуаций в контексте современной философии, что осуществить довольно непросто. Также существует целый ряд объективных и субъективных факторов, которые в большей или меньшей степени являются препятствиями на пути философского знания и самопознания [Гусева, Е. А. Философия и история науки: учебник / Е. А. Гусева, В. Е. Леонов. – М.: Инфра-М, 2014. – 128 с].

Одним из таких основных факторов является дефицит образовательных ресурсов: недостаток квалифицированных кадров, немногочисленность продвинутых учебных пособий, а нередко и отсутствие должного финансирования. Можно значительно увеличить список недостатков, но уже приведенные на порядок снижают продуктивность образовательного сектора. Еще более негативную картину можно увидеть, если взглянуть на ситуацию глазами студентов. По-сути, основной сегмент образовательной деятельности находится в тяжелой ситуации. Как показывает опыт, многие абитуриенты, поступая на философ-

ский факультет университета, не имеют представления о роде своей будущей деятельности, мало того, не все студенты, обладают специальной компетенцией для получения соответствующей специальности.

Философия – это скорее призвание, которое может приносить моральное удовлетворение с минимизированным доходом в виде фиксированной зарплаты, но не работа, которая позволяет существенно повлиять на позитивное изменение социального положения индивидуума и его семьи. Не смотря на потерю популярности, философия все же еще остается престижной и уважаемой интеллектуальной деятельностью. Не даром университеты с философским отделением имеют статус классического. Нет сомнений, что философия сама по себе будет актуальна всегда, но вот, будет ли актуально философское образование в мире, где властвуют подавляющие экономические интересы, покажет только время.

Из выше сказанного делаем вывод, среди причин, которые актуализируют философию образования сегодня, выделим следующие:

- необходимость осмысления кризисного состояния, в котором оказалась система образования, через переход общества от постиндустриального периода к информационному, предусматривающий новую классификацию и отбор предметного содержания знаний, которые обеспечат информационный арсенал личности, постоянно совершенствуется, а также ценностно-смысловое обоснование ее деятельности;

- актуальность новых общечеловеческих ценностей, требуют формирования нового типа личности, способной рассуждать категориями космических масштабов;

- потребность создавать дополнительные специально организованные системы и возможности передачи культурного опыта в условиях общенациональной системы образования, постоянно совершенствуется. Одна из задач философии образования – урегулирование, прогнозирования и экстраполяция наиболее актуальных иррационально-интуитивных форм знания;

- направления и корректировки эволюции процесса образования, используя новейшие исследования других дисциплин, касающихся педагогической деятельности. Философия образования формирует образ "человека будущего", ориентируя и содержательно наполняя педагогику новыми знаниями, методами, способами, целями, которые через процесс образования воплощаются в формировании внутреннего мира конкретного поколения.

ГЕНДЕРНІ ВІДНОСИНИ У ПЕРІОД МОДЕРНУ

*Сторожук С.В., Національний університет біоресурсів
і природокористування України*

*Гоян І.М., Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника*

Чільна увага сучасного інтелектуального дискурсу до проблеми гендеру, у єдності з чіткою інтенцією постмодерністів на його знецінення як однієї з універсальних та, що важливо, репресивних світоглядних установок доби модерну, як мінімум в українському суспільстві, не завжди сприймається цілком однозначно. Дискусії між прибічниками та супротивниками ідеї звільнення від репресивності, актуалізують дослідження пов'язані із висвітленням своєрідності гендерних відносин у період модерну, з метою конструювання відповідних часу та цивілізаційним стандартам, соціальних проектів.

Зауважимо, що вивчення гендерних відносин в епоху модерну вже неодноразово ставало предметом наукового вивчення. У цьому контексті, можна згадати не тільки праці тих мислителів, що заклали основи модерного світогляду, як приміром, Ш. Монтеск'є, Ж. Ж. Руссо, С. де Гуж та ін., а передусім тих, хто окреслював соціокультурні трансформації того часу та осмислював їхній вплив на специфіку гендерних відносин. У цьому контексті, передусім, варто згадати роботу С. де Бовуар «Друга стаття», в якій чи не вперше постулювалася думка про пріоритетне значення соціального чинника у конструюванні та специфіці гендерних відносин в усі періоди. Не стала виключенням і модерна доба, яка, як стверджує дослідниця, стала світоглядним та соціокультурним тлом становлення гендерної рівності у Західній Європі. Обґрунтовуючи цю думку, С. де Бовуар апелює до того, що у новоєвропейській культурі наявні поодинокі прояви інтенції на утвердження гендерної рівності. Вони, як показала дослідниця, найбільше проявилися у можливості жінки екстраполювати на себе окремі риси маскулінності. Приміром, в період зародження модерної культури, ця особливість проглядається у, детально описаних С. де Бовуар, сексуальних вольностях жінок, що у ряді випадків, давало підстави говорити про вплив жінок, особливо королівських фавориток, на соціальні процеси. Поряд з цим, така ж інтенція проявляється у поведінці Ж. Дарк, із життям та діяльністю якої часто пов'язують зародження руху на утвердження рівноправності чоловіків та жінок.

Ці, та інші, відомі сьогодні історичні приклади, на нашу думку, наразі не дають підстав розглядати їх, як прояв трансформації суспільної свідомості у

відношенні до гендерної рівності. Адже, якщо бути історично чесними, то варто визнати, що зародження індустріального виробництва, та зумовлених цими процесами, суспільних відносин, не дає підстав для зміни патріархального світогляду. Більше того, паралельно із розвитком та набуттям популярності ідей суспільного договору та природної рівності людей, патріархальність суспільства істотно посилюється. Іншими словами, у період зародження парадигми модерну, проявляється два протилежні процеси – зароджується інтенція на десакралізацію світу та звільнення людини від репресивності божественної напередвизначеності, яка вперше чітко проявляється у деїзмі (Р. Декарт, І. Ньютон), а з іншого – посилення патріархальних відносин.

Першою і головною причиною цього суперечливого феномену став розвиток науки, а з нею і посилення раціональності, носієм якої з часів міфологічної культури та свідомості був чоловік. В цей час він розглядався як активний початок, рушій, форма. Натомість жінка, як зауважував Аристотель – це пасивна матерія. Показово, що подібний опис ми зустрічаємо і у східній філософії, зокрема, у розкритті змісту космічних сил Інь та Ян. Не вдаючись у детальне висвітлення особливостей історичного розвитку онтологічних уявлень та їх експлікації на соціальне буття, зауважимо, що носієм Логосу, а відтак і раціональності, як одного із проявів наукової діяльності, в модерну епоху, так само як і в попередні періоди, був чоловік. Відтепер він трактувався як активний суб'єкт, який прагне до пізнання і перетворення світу. Ця ідея особливо чітко проглядається у методологічній програмі Ф. Бекона. Натомість Й. Гете виразив її словами Фауста: «У тому, що відомо, користі немає, одне невідоме потрібно».

Нічого подібного до активності новоєвропейського суспільства, в світогляді премодерну не існувало – біблійний переказ, і особливо Об'явлення, формували незмінний вектор розвитку світу, історія якого завершиться разом із другим пришестям Христа. Керуючись принципом провіденціалізму, людина традиційного суспільства, вважала себе рабом Божим, тобто мислила себе за зразком пасивного жіночого начала, перебуваючи у жорсткій і самоочевидній ієрархії владних зав'язків, що не передбачали ні активності, ні самостійності. В ієрархічному суспільстві премодерну, місце та роль кожної людини у земному житті, визначалася рівнем її наближення до Бога. У підсумку цього, жінка, що стала причиною гріхопадіння, з очевидністю стояла на нижчому від чоловіка ієрархічному шаблі, що прекрасно окреслив апостол Павло: «Хочу ж я, – говорив він, – щоб ви знали, що всякому чоловікові голова Христос, а жінці голова чоловік, голова ж Христові Бог»(1 до Коринтян 11:3).

Знецінення жінки, і особливо її підпорядкований статус у сім'ї, пояснювалося тим, що жінка – першою піддалася спокусі – вона розглядалася як причина гріхопадіння. Незважаючи на це, в традиційній культурі сформувався культ материнства, в основі якого лежало щире пошанування Богородиці, яка привела Бога у світ, будучи дівою. На цьому тлі, сформувалася глибока пошана до чернецтва, зміст якого визначався рівнем служіння Богу, а не гендерною роллю. Іншими словами, на рівні чернецтва, з'являється інтенція утвердження гендерної рівності, яка, однак, не була реалізована через високий рівень соціальної нерівності.

Загалом амбівалентний статус жінки у традиційній культурі, найбільш чітко проявився у забороні на сексуальність. Вона, як красномовно зауважує М. Фуко, поступово «конфіскується на користь скріпленої шлюбом сім'ї. І повністю поглинається серйозністю функції відтворення. Секс оточують мовчанням. Закон вершить подружня пара, узаконена і яка народжує потомство. Вона нав'язує себе як зразок, змушує цінувати норму, володіє істиною, залишає за собою право говорити, резервуючи за собою принцип таємності. І в соціальному просторі, і в серці кожного будинку є одне єдине – те, що слугує користі і продовженню роду місце для визнаної сексуальності: батьківська спальня. Всього іншого треба засоромитися: пристойність манер спритно обходить тіла, пристойність слів відбілює мови» [Мишель Фуко].

Заборона передусім на жіночу сексуальність, що досить чітко проявилася ще у добу Середньовіччя, апогею свого розвитку досягла у модерну добу, завдячуючи інтенції на десакралізацію світу, надавала «маскуліноїду», статусу соціального домінанта. Зміцнення патріархальних позицій призвело не тільки до посилення підпорядкованого значення жінки, а й ретельного приховування сексуальності.

Базові соціальні структури, які утвердилися в епоху модерну, повною мірою виразилися у тогочасній літературі, завдячуючи виникненню роману як літературного жанру. Останній, не тільки в період модерну, але й сьогодні має добре виражену патріархальну спрямованість, що виражається у підкресленні, і навіть своєрідній ідеалізації чоловічої активності, яка зазвичай втілюється в образі лицаря, що захищає слабку та безпомічну жінку. Така світоглядна настанова була важливою світоглядною підвалиною утвердження підпорядкованої ролі жінки – вона, у силу своєї пасивності та консервативності, потребувала зовнішнього захисту.

Не варто забувати й того, що ранній модерн супроводжувався загальною інтенцією суспільства та секуляризацію та звільнення. Ці процеси охоплювали

всі сфери суспільного життя, призводячи до переосмислення ролі Бога. Приміром, розвиток деїзму сприяє десакралізації світу та відкриває людині право на творчість та перетворення світу, що виявляється у всіх сферах соціокультурного буття. Відповідно, людина (яку у соціокультурному плані представляє чоловік), як активний початок, починає розглядатися, як рівний Богу у творчих потенціях, творець світу, у підсумку чого, сам Бог стає непотрібним і врешті помирає. Це найбільш повно виражено у «Фаусті» Й. Гете, головний герой якого керується диявольськими аксіологічними принципами та словах Ф. Ніцше «Бог помер! Бог не воскресне! Ми його вбили!». Таким чином, місце Бога, займає чоловік, «маскуліноїд», який формує власний суспільний простір та продукує нові, секуляризовані цінності.

Докорінної трансформації соціальних відносин, не відбулося навіть тоді, коли у європейській громадянській поліці чітко проявилася інтенція на практичне утвердження ідеалів ліберальної демократії, яка супроводжувалася поступовим запровадженням загального виборчого права. Вона була започаткована суфражистками, які боролися не стільки за визнання окремого та рівнозначного статусу жіночності, як деякого історично та психологічно сформованого соціального образу, скільки за надання жінці рівних прав з чоловіком. Фактично, суфражистки утверджували не стільки гендерну рівність, скільки домагалися дозволу на поширення рис «маскулінності» на біологічну жінку, тим самим і надалі розвиваючи патріархальні цінності.

Загалом, незважаючи на зміни, які відбулися в економічному та соціокультурному бутті доби модерну, в цей час сформувалося світоглядні підвалини для утвердження гендерної рівності, між соціальних змін не відбулося. Модерн не тільки не спростовує, а й поглиблює патріархальні відносини, перетворює їх на своєрідний ідеал, який втілюється на усіх рівнях соціокультурного буття. Показово, що цей процес йде у єдності із загальною світоглядною інтенцією, яка спрямована на своєрідне «вмирання» фемінності.

ДОВІРА ТА СОЛІДАРНІСТЬ: НОВІТНІ ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСИ

*Усов Д.В., Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв
Чорнобиля Національного університету цивільного захисту України*

Осмилення та критична реконструкція як модерного, так і новітнього контрактуалізму, дає підстави стверджувати, що суспільна угода виступає у ви-

гляді певного алгоритму, який уможлиблює моральну трансформацію індивідів, які з переходом від природного стану до стану цивільного та за допомогою угоди, починають керуватися не власним егоїстичним інтересом, а вимогами раціональної волі та загального блага. Саме завдяки суспільній угоді ландшафти політичного буття, спотвореного егоїстичним інтересом, перетворюються в олюднений справедливий політичний простір. Головне питання, на яке ми повинні відповісти: як обмежити, зупинити несправедливість, в таких її формах як зневага, примус, невизнання, чи достатньо для цього вдалого застосування справедливих нормативних принципів та які подальші шляхи осмислення цього застосування?

Особливої актуальності темі європейської значущості ідеї суспільної угоди надає необхідність роздумів про майбутнє України, яке виявилось набагато глибше, ніж видається, закоріненим у її сьогоденні, властивому йому способі взаємин громадян та влади. Корені цього не лише теоретичного інтересу сягають усвідомлення того, що недовіра учасників суспільної угоди один до одного спотворюють суспільне буття в усіх його вимірах та перетворюють переважну більшість нашого народу не на вільних громадян, а на німотних атомів несправедливого та жорсткого соціального буття. В самій ідеї суспільної угоди та її заломленні на інші істотні проблеми сучасної політичної філософії висвітлюється дещо істотне та вкрай необхідне нам сьогодні в нашому прагненні приналежності до європейської демократичної спільноти. Як влучно наголошує О. Гьофе, філософська думка окреслює межі, в яких вирішальна інстанція, європейська воля, втілюється в життя. Безумовно, що ідея договору, яка лежить в основі всіх суспільних угод та виконує роль засадничої легітимації, тобто ідея суспільного договору належить до загальноєвропейської спадщини. Розбудова суспільної сфери за дискурсивним принципом уможлиблюється в рамках правової демократії, найвищим проявом якої є проаналізована О. Гьофе в роботі «Демократія в епоху глобалізації» форма «кваліфікованої демократії» або «демократії за участю громадськості». Згідно до його принципово важливих для нас роздумів, сутність демократії за участю громадськості полягає у тому, що проблематика панування і підкорення знімається, оскільки народ тут виступає як такий, який усвідомлює себе не тільки об'єктом, але й суб'єктом права, іншими словами, на даному етапі розвитку демократії вона стає більше ніж просто формою здійснення панування, вона стає життєвою формою чи суспільною практикою, в якій «народ стає не просто тимчасовим суб'єктом, що обирає, а носієм політики, навіть якщо він приймає усі рішення опосередковано».

Зауважимо, що актуалізація ідеї прав людини та суспільної угоди безпосередньо пов'язана з розпадом традиційних інститутів та алгоритмів етичної солідарності. Таким чином, роль єдиного критерію легітимації публічної влади, який залишається після такого розпаду, набувають індивідуальні права. А засадою державної, власне договірної форми самоорганізації соціального буття людини стає повага до неї, як до вільної та відповідальної особистості, та її здатності до раціонального та толерантного самовизначення. Звичайно, було б вкрай однобічно розглядати принципи поваги та солідарності виключно у перспективі запобігання загроз конфліктів інтересів та деспотичного правління. Обидва ці принципи відсилають до більш широких горизонтів моральних сенсів, які аж ніяк не вичерпуються негативною функцією запобігання загроз. Для конституювання прав недостатньо однієї лише поваги або солідарності, якими б важливими вони не були в суспільному житті.

Будь-яка, а тим більше дієва та чесна, легітимна угода, неможлива без довіри громадян до владних персон та інституцій. Основні тези щодо довіри як настанови та прагнення чесної та передбачуваної угоди громадян та влади (а також зорієнтованої на певні норми та цінності, поведінки, не лише з боку близьких, але й усіх, або переважної більшості громадян) варто розширити та підкріпити роздумами Ф. Фукуями та інших дослідників цього значущого суспільного феномену. Особливо варто наголосити на такій складовій довіри як можливість очікування чесного та справедливого ставлення до далеких незнайомих людей. Саме з роздумів над здатністю учасників суспільного, публічного життя довіряти чужим та незнайомим людям і розпочинається ґрунтовне дослідження Ф. Фукуями. Адже, означена здатність свідчить про рівень цивілізованості суспільства, спроможність його громадян не лише жити в межах старих громад та спільнот, але й успішно творити нові форми суспільного, громадського життя. Фукуяма переконливо наголошує на тому, що довіра до незнайомої, іншої людини є важливим чинником не лише публічного, політичного життя громадян, але й для успішної, плідної їх господарської діяльності. Саме дослідження шляхів та способів останньої дає можливість стверджувати, що «добробут країни, а також її конкурентоспроможність на тлі інших країн визначається однією культурною характеристикою – притаманним їй суспільству рівнем довіри».

Щодо проблеми взаємовідносин, взаємодії та взаємодоповнюваності довіри та угоди, то цілком очевидними стають наступні обставини, важливі для нашого буття в сучасному, постіндустріальному світі. По-перше, «закон, договір, економічна доцільність є необхідними, проте недостатніми засадами

стабільності та благополуччя за постіндустріальної доби – вони мають спиратися й на такі речі, як взаємодія, моральні зобов'язання й довіра, які, своєю чергою, живуть традицією, а не раціональним розрахунком». Важливою складовою нормального суспільного та економічного життя стає й заснований на довірі соціальний капітал, передусім проінтерпретований як здатність до утворення солідарних людських спільнот: «Окрім навичок та знань, людський капітал полягає й у здатності утворювати один з одним певну спільноту. Причому ця частина людського капіталу має принципове значення не тільки для господарського життя, а й буквально для кожного аспекту соціального життя загалом. Своєю чергою, така здатність до асоціації залежить від існування всередині спільноти норм і цінностей, що їх поділяють всі її члени, а також від готовності останніх підпорядковувати власні інтереси інтересам групи. Результатом спільності норм і цінностей стає взаємна довіра, якій властива і чимала економічна складова».

Суттєвою особливістю довіри є те, що саме вона є важливою засадою взаємодії та порозуміння людей в суспільстві, принциповою умовою самого існування останнього. І це зумовлено самою природою довіри, адже насправді всі учасники соціальної взаємодії, кожна з її сторін «повинна хоч якоюсь мірою вірити в добрі наміри іншої і бути готовою не обстоювати свої права будь-якою ціною». Так витлумачена довіра передбачає взаємні зобов'язання, які не лише є важливими принципами спільного буття людей в тій чи іншій спільноті, а й запобіжником зрадливої, корисливої та нечесної поведінки суб'єктів соціальної взаємодії.

Окрім всесвітньовідомої праці Ф. Фукуями, який звертається передусім до аналізу взаємозв'язку довіри та солідарності з мірою ефективності соціальних інституцій, заслуговує на увагу праця Роберта Патнема: «Задіяти демократію: громадянські традиції в сучасній Італії». В ній не лише проаналізовано низку факторів, що вплинули на розвиток місцевого самоуправління в Італії, але й зроблено висновки (який, до речі, помітили й українські заробітчани, щонайменше в північній Італії) про те, що основною умовою, яка органічно впливає на плідність діяльності регіональних інституцій є глибока довіра до останніх, а також солідарна готовність до активної участі в громадському житті свого міста чи селища. Засадою та втіленням такої солідарної поведінки стають будь-які добровільні громадські організації. Наголошуючи на значущості довіри та солідарності для формування громадянського суспільства, Патнем рухається в річищі, проторованому розмислами Ю. Габермаса. Саме Габермас вважає громадянське суспільство складовою життєвого світу, тобто того способу соціаль-

ної інтеграції, яка вкорінена в солідарності. Ототожнюючи довіру та соціальний капітал (саме Патнем акцентував увагу наукової спільноти на цьому понятті), солідарність та соціальний капітал, Патнем, як Фукуяма, наголошує на тому, що довіра стає основою соціальної спонтанної відкритості людей одне до одного, їх здатності створювати нові спільноти та активно співпрацювати в їх межах. До того саме такі спільноти (на відміну від традиційних та державно-інституційних), саме через їх спонтанне утворення та спроможність до самостійного функціонування, набувають ефективності і в інноваційно-економічному сенсі. До того ж, на чому наголошує як Патнем, так і Фукуяма, відсутність довіри впливає і на функціонування правових суспільних утворень, які, через формальність та примусовість свого функціонування, не сприяють суспільному розвитку, а лише стримують його. На засадах довіри базується й толерантність як готовність критично оцінювати власні погляди та спосіб життя та визнавати таке право не лише за близькими, але й за чужими, не нав'язувати їм норми та цінності своєї спільноти.

На особливу увагу заслуговує й проблема толерантності, спроможності терпіти не лише близьких, але й чужих. Для її глибшого розуміння варто передусім звернутися до праці німецького філософа Б. Вальденфельса «Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого». У його розумінні мова йде не просто про негативне визначення чужого буття, яке розкриває своє буття через розуміння, розкриття нашого. А «чужість», визначена як відмінність, є одночасно і встановленням зв'язку з іншим, нашим буттям. Йдеться про складний зв'язок свого і чужого, де «є перехідні зв'язки і немає ніяких центрів». Спілкування з іншими людьми передбачає відмінність між Своїм та Чужим, яка набуває позитивного сенсу в процесі толерантного дискурсу. Останній наповнюється новим змістом, бо гарантує взаємовідносини як засаду та джерело добровільних зобов'язань та угод, взаємодоповнюваність стилів життя та мислення.

Отже, цілісність сучасного суспільства не може існувати лише на засадах симпатії та довіри, а потребує ще й таких чеснот як справедливість, відповідальність, солідарність, а також визнання людської гідності, поваги до неї. Вже в Загальній декларації прав людини йдеться про те, що «визнання гідності, яка властива всім членам людської сім'ї, і рівних та невід'ємних їх прав є основою свободи, справедливості та загального миру», а «всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. Вони наділені розумом і совістю і повинні діяти у відношенні один до одного в дусі братерства». На важливості гідності наполягає в одній зі своїх останніх робіт «Концепт людської гідності і реалістична утопія прав людини» і Ю. Габермас: саме «гідність

людини є тим порталом, через який егалітарно-універсалістський зміст моралі імпортується в право. Ідея людської гідності – це той понятійний шарнір, який поєднує мораль рівної поваги до кожного з позитивним правом і демократичними правовими деклараціями». А відомий дослідник проблеми людської гідності А. Маргаліт звернув увагу на те, що вимога поваги до людської гідності не виконується тоді, коли вона стає не частиною системи чесного розподілу соціальних благ та чесної суспільної угоди громадян та влади, а є наслідком милості держави чи державних службовців.

На теренах аналізу цієї проблеми, як і проблем відповідальності, довіри та визнання, можливим стане розуміння обмеженості, заснованого лише на просвітницькому баченні, тлумачення соціального світу як світу раціонального пізнання та раціональної дії. Цілком логічною та методологічно плідною виглядає й необхідність опертя на властивий сучасній українській філософії онтологічний принцип осмислення такої особливості людського буття як його ідентичність.

АНТРОПОЛОГІЧНІ КОНОТАЦІЇ ДЕРЖАВНО-СУПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

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

Розуміння місця держави в системі етичних цінностей наприкінці ХХ ст. все більше проникає в політичну філософію та в соціологічну теорію. Мова йде про з'єднання етики, політики, економіки, освіти в цільне знання, в «єдину науку», що, одного боку, спрямована на цінності етичного консерватизму, а з іншого суперечить постмодерністським поглядам на державу, що позбавлена етико-антропологічної складової свого буття.

Конфлікт між державно-управлінською та антропологічною складовою суспільного буття, за думкою Е.Фрома, полягає у тому, що державні структури працюють більш ефективно, якщо індивіди деперсоніфіковані, ними набагато легше керувати, вони більш покірливі та слухняні, а це трапляється тоді, коли індивід ідентифікує себе не з самим собою, а різними формами надособистого буття – партіями, профспілками, корпораціями, які прагнуть бути «суб'єктами історії» та соціальних змін. Інакше кажучи, коли над особистістю панують іде-

ологічні важелі держави, можливості вибору індивіда не є вирішальними чинниками у визначенні рівнів людської свободи. Відтак людина не несе відповідальності, бо на її вибір впливають зовнішні, незалежні від неї обставини, які обумовлені державною системою влади.

Сучасна неоліберальна модель держави спирається на принцип пригнічення соціальних сил, особливо з залученням патерналістської моделі організації управління, коли державою диктується певний механізм контролю за громадянами заради пільг, додаткових виплат, субсидій. Громадяни натомість відмовляються від більшості своїх прав та свобод, але й відповідальності за своє буття.

Зазначений ідеологічний контекст позбавляє громадян від самостійного прийняття рішень, підпорядковуючись державним вимогам, єдиному етичному кодексу, корисного державі з корпоративним відтінком. У такій державі в суспільстві впроваджуються елементи абсолютної етики, як умови консолідації громадськості через поширення ідеології, що є універсальною для тоталітарних та авторитарних режимів. Патерналізм лишає громадян будь-яких перспектив щодо контролю над державою, посилює соціальну інертність, диктуючи певну модель поведінки суспільству заради гарантованих соціальних благ, а в більш широкому плані – впливають на політику, історію, культуру, суспільну думку та відчуття свободи, коли народні маси стають обніжковленими або перетворюються в зручний об'єкт зовнішнього управління.

Однією з особливостей неоліберальної ідеології є посилення недемократичних засобів управління та перетворення демократичних інститутів в засіб маніпулювання масами, як інструмент деформації суспільної свідомості. Однією з причин появи маніпулятивних технологій стає підвищена активність громадянського суспільства, спрямованого на захист громадянських прав та подальшої лібералізації суспільних відносин. Демократичні механізми влади перетворюються на свою протилежність, долаючи інструментальні та інституціональні можливості соціального контролю, що звужує межі особистої свободи, перетворюючи людину на об'єкт замаскованого примусу. Також функціонування неоліберальної держави породжує нові види ідентичності, такі як споживацька, корпоративна, віртуальна, що приводять до втрати особистого ціннісного виміру з сенсжиттєвими мотивами та цілями людини. Іншою причиною втрати суспільством загально об'єднуючих цінностей є відсутність достатньої кількості площин для діалогу влади з громадянським суспільством, інститутів громадянського суспільства з окремими соціальними групами, які, в свою чергу, абсолютизують власні морально-етичні уявлення як єдино можливі варіанти. Не дивно, що в умовах перманентного конфлікту держава намагається

сформулювати та впровадити певні морально-етичні цінності в якості універсальних та обов'язкових, що переводить їх в площину нормативно-правового регулювання. І це закономірно, оскільки держава не може бути джерелом моралі, як би це не просувалося через культуру, освіту, історію, не піддавалося сакралізації та міфологізації. Стверджувати протилежне означає стати на позицію тоталітарного або авторитарного режимів з уявленнями про власну непогрішимість та чистоту.

Нові соціальні запити з боку громадянського суспільства спрямовані на скасування меж, які заважають самовизначенню та сенсоутворенню його існування. Людина, що живе в злагоді з моральним цінностями, прагне бути суб'єктом свого самотворення, а не об'єктом маніпуляції, що стає перепорою на шляху власної самореалізації особистості.

СЕКЦІЯ 4.

АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФУВАННЯ

РЕЛІГІЙНА ІСТИНА В УМОВАХ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПОВОРОТУ СУЧАСНОСТІ

Гаврилюк Т.В., Національна академія статистики, обліку та аудиту

Інформаційна доба, в яку вступило людство в кінці XX століття порушила ряд сутнісних антропологічних питань, в яких проблема релігійної істини набуває нового звучання. Людина, в її цілісності та повноті, утверджує право на свободу совісті, свободу світогляду та переконань. Усвідомлюючи важливість здійсненого антропологічного повороту, сучасні теологи намагаються знайти мову, яка б дозволила вийти на новий рівень співіснування релігій, характерною рисою якого буде не конфронтація, а толерантність та діалог.

Спроби віднайти ґрунт, на якому б різні релігійні істини мирно співіснували між собою, здійснювались уже і в XX столітті. Однією із них можемо вважати концепцію анонімного християнства католицького теолога Карла Ранера. Означена концепція знімала гостре питання права на спасіння людей, які не є християнами, або ж безпосередньо католиками і, водночас, ведуть моральний, духовних спосіб життя. Карл Ранер сміливо знімає, притаманний усім релігіям, акцент на необхідності для спасіння знаходження людини в єдиної істинній церкві. На думку Ранера, в кожній релігії люди завдяки благодаті Божій реалізують свою природну та надприродну трансцендентність та досягають рефлексивного пізнання Бога. Ранер зауважував, “що всі релігії мають окремі моменти вдалого посередництва..., коли надприродний трансцендентний зв’язок людини з Богом через божественний самовираз стає саморефлексивним” [Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. [Пер. с нем.] / Карл Ранер. – Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 137]. У такі моменти будь-яка людина, будь-якої релігії і навіть атеїст, стає анонімним християнином.

Іншим виразом пошуку точки дотику в різних релігіях є теологія Інакшості. Проблема Іншого була актуальною для багатьох сучасних філософів, серед яких М. Гайдеггер, Е. Левінас, М. Бубер, М. Бахтін тощо, також розглядається вона і сучасними православними теологами. Зокрема, су-

часний грецький теолог митрополит Пергамський Йоан Зізіулас зауважує на тому, що церковне спілкування – це істинний, але недостатній спосіб існування особистості. Розмірковуючи над природою взаємодії людей в лоні церкви, богослов створює нову онтологічну реальність. Для того, щоб розпочати жити цим життям, до якого особистість покликана, вона має прийняти членів церкви як Інших, змиритися перед ними [Мейєндорф Й. Передмова / Йоан Мейєндорф, прот. // Йоан Зізіулас. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / [пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб]. – К., 2005. – С. 302]. Цей досвід смирення і прийняття Іншого – єдина можливість бути відкритим до нього, а відтак і спілкуватися з ним [Зізіулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церковь. Серия «Современное богословие». [Пер. с англ.] / Иоан Зизиулас, митрополит. – М.: Издательство ББИ, 2012 – с. 303]. Так само, щоб пізнати Бога як Іншого, необхідно прийняти його як Іншого і прийняти інших людей в їх винятковості.

Найбільший діапазон сміливого переосмислення християнських істин притаманний сучасному протестантизму. Під впливом особливостей соціокультурних процесів другої половини ХХ століття в протестантській теології відбувається істотна модернізація традиційних уявлень про людину в самих різних аспектах. Означене зумовлене необхідністю говорити про Христа та людину мовою сучасності. Діапазон означеної модернізації є досить широким. Поруч із переосмисленням традиційних уявлень про людину як образ та подобу Бога знаходять своє місце і досить радикальні уявлення, подібно до теології фемінізму [Гаврилюк Т. В. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття. Монографія. / Т. В. Гаврилюк. – К.: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. – С. 132-196].

Сьогодні серед богословів, які належать до різних протестантських деномінацій, поширене прагнення виробити та спільно застосувати загальнохристиянську відповідь на гострі питання антропологічної кризи. Наголосимо на тому, що це прагнення досить співчутливо сприймається і в православній, і в католицькій церквах. Це штовхає богословів до пошуку спільних моментів теологічних доктрин, які вони висувають, що дає нам підстави говорити про антропологічне підґрунтя сучасного екуменічного діалогу. Спроби зближення та погодження між собою вчень, проте, не нівелюють їх специфічних відмінностей між собою, які обумовлюються, перш за все, традиційними догматичними розходженнями.

Водночас, варто наголосити на тому, що означені трансформації зумовлюють і нове ставлення до релігійної істини. Утвердження в суспільній свідомості

уявлення про рівноправність та рівнозначущість релігій, знімає питання про існування єдиної правильної релігійної істини. Надприродна реальність постає швидше однією із форм філософсько-культурологічного пояснення універсуму, ніж онтологічною істиною. Означене припускає, в свою чергу, неусвідомлене еклектичне поєднання релігійних уявлень в свідомості широкого загалу населення.

В соціальному контексті, означені трансформації мають безумовний позитивний сенс, оскільки формують новий тип людини, відкритої до сприйняття Іншого, що в умовах інформаційного, глобалізованого світу постає єдиною можливою основою мирного співіснування народів та культур.

ВИПАДКОВІСТЬ ЧИ ЗАКОНОМІРНІСТЬ В ІСНУВАННІ ЛЮДСТВА

*Десяк А.Є., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Ми «випадково» заходимо в той чи інший магазин, хоча не збиралися робити покупок, «випадково» знаходимо оголошення про роботу, «випадково» потрапляємо на той чи інший ресурс в Інтернеті. Список подібних «випадковостей» можна продовжувати до нескінченності, так як вони відбуваються з нами постійно і навіть частіше, ніж ми це усвідомлюємо.

Якщо ми не можемо чогось пояснити, ми говоримо: «це сталося випадково».

Так що ж насправді таке «випадковість»? До прикладу, Фрідріх Енгельс взагалі заперечував випадковість в об'єктивній дійсності, необхідність і випадковість не існує в чистому вигляді – «випадковість – це тільки один полюс взаємозалежності, інший полюс якої називається необхідність». Проте, сучасний герметизм пропонує в цьому питанні іншу крайність, розвіюючи поняття випадковості: «випадок це лише всього назва, яку ми даємо законам, яких ще не пізнали». В математиці навіть існує цілий розділ, який називається «Теорія ймовірності», який вивчає закономірності випадкових явищ, подій та величини.

Сьогодні для передбачення певної події використовують теорію ймовірності, яка на основі деяких даних та спостережень може спрогнозувати появу тієї чи іншої події з певною ймовірністю. Якби ж ми могли знати абсолютно всі фактори які впливають на явище чи подію, то могли б точно сказати що станеться в майбутньому. А оскільки людство ще не настільки розвинене щоб враховува-

ти все до дрібниць, тому події які мають статися в майбутньому описують ймовірністю, а події які вже сталися чи стаються в момент часу – випадковістю.

На сьогодні головною проблемою людства у передбаченні та оцінюванні подій, є те, що ми поки що не можемо знати та врахувати всіх факторів, які впливають на подію чи на той чи інший процес із-за недостатності знань.

Нічого в світі не відбувається випадково, кожній події передуює інша подія, яка в свою чергу сталася під впливом однієї чи багатьох подій. Інколи трапляється таке, коли перетинаються події, які на перший погляд зовсім протилежні та не мають нічого спільного. Але це не означає, що колись в них не було якоїсь спільної події. Для простоти розуміння, краще всього уявити систему координат, на якій є безліч точок та які розташовані між собою на безкінечно малій відстані. Кожна точка з'єднана майже зі всіма іншими точками, тобто всі події між собою пов'язані. Це і буде показувати те, що в світі все підпорядковано певним законам та нічого немає хаотичного.

Навіть думки наші зовсім не випадкові. Всі думки формуються на основі пережитого та того, що нас оточує, тобто, кожна думка є наслідком певної події чи ситуації. Якби думки були випадковими та хаотичними, то ми б не могли спостерігати злагоджених та систематизованих дій. Якщо повернутися на сотні а то і тисячі років назад, то тоді ми не мали достовірних уявлень про сонячну систему, електроенергію, радіохвилі та багато чого іншого. Із розвитком технологій ми починаємо робити безліч відкриттів, які пояснюють раніше незрозумілі та на перший погляд випадкові речі. Тому, можлива, через деякий час ми зможемо точно прогнозувати навіть думки та поведінку людей.

Отже, ніщо не буває випадково. Все пронизане сенсом, все знаходиться під контролем. Тому, необхідно виключити з нашого лексикону слово «випадковість», тому що світ – це не абстракція і хаос, а порядок і система. Ми – важлива її ланка.

ПРОБЛЕМА ВЗАЄМНОСТІ У РОЗУМІННІ ІНШОГО: ПАРАЛЕЛІ МІЖ АНТРОПОЛОГІЧНОЮ КОНЦЕПЦІЄЮ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО ТА ДОСЛІДЖЕННЯМИ ДЖ. РІЗОЛАТТІ

Зборовська К.Б., Київський національний університет ім. Т. Шевченка

Починаючи з XIX століття не зупиняється жвава дискусія щодо ролі та значення спадку Миколи Кузанського у розвитку природничих наук від Нового

часу і дотепер. Деякі вважають, що він проторував кілька нових шляхів у обширі науки, інші ж вважають це спільним здобутком його покоління. До тих, хто розділяє першу точку зору, можна віднести Гейнріха Ромбаха, Стефана Шнейдера, Фріца Нагеля, Ернста Гофмана та ін. Більш критично налаштованими постають природничники та історики теорії наук, погляди яких досить влучно узагальнив німецький дослідник Гаральд Шветцер [Schwaetzer, Harald: Änigmatische Naturwissenschaft. Nicolaus Cusanus und die frühneuzeitliche Naturwissenschaft. In: Nikolaus von Kues – Vordenker moderner Naturwissenschaft? hg. v. Klaus Reinhardt u. H. Schwaetzer. Regensburg]. Є, звісно ж, і прихильники «золотої середини», які визнають його досягнення більш-менш рівноцінними як у сфері природничих наук і математики, так і в питаннях метафізики та гносеології [див. докладніше: Pukelsheim, F. / H. Schwaetzer (Hgg.): Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 29. Trier 2005]. В цій невеличкій розвідці хотілося б досить обережно зробити припущення, що деякі нариси з гуманітарних (паче – антропологічних та гносеологічних) досліджень Миколи Кузанського, хоч і не прямо, отримали свій розвиток у сфері сучасної нейрофізіології, а саме: можна провести паралелі між розвідками німецького мислителя XV століття щодо сприйняття «Іншого» та взаємності із ним та сучасними дослідженнями дзеркальних нейронів Джакомо Різолатті.

Досить вагомою є традиція західної містики, де для досягнення єднання з Богом людині необхідно розвивати свій intellectus, ingenium чи mens (залежно від уподобань мислителя), а ця справа є досить самітницькою і полягає у зверненні на самого себе, не передбачаючи контакту з іншою людиною. Певна тяглість цих традицій відображається і на спадщині Миколи Кузанського, проте з однією дуже вагомою відмінністю: слідуючи за батьком спекулятивної містики Діонісієм Ареопагітом, він визначає одним із провідних моментів сходження до обожнення саме взаємини з Іншим, адже без взаємності, без споглядання божественного світла в душі іншої особистості вихід intellectus за його межі неможливий. Як влучно зазначає сучасний філософ-богослов Іоанн Зізіулас: «Людина є таке суще, ідентичність якого виникає тільки через відношення до інших сущих: Бога, живих істот та іншого творіння. Визначити людське буття субстанційно майже неможливо» [Зізіулас, Іоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Изд-во ББИ, 2012. – С. 49]. Взаємність є тим визначальним онтологічним підґрунтям, яке може відкрити нам шлях до розуміння людської природи. Про-

довжуючи ідею небесної і земної ієрархії з *Corpus Areopagiticum*, Микола Кузанський прописує два рівні взаємності: вертикальний та горизонтальний. Вертикальний забезпечується осердям цієї ієрархії – Христом, який, будучи Боголюдиною, поєднує у собі небесне та земне, божественне і людське. Кузанець пише щодо цього: «Завдяки максимальності своєї людської природи Христос найдовершенішим чином з'єднується з кожною людиною, яка приліпилась до Нього люблячою вірою, і стає самою цією людиною зі збереженням індивідуальності кожного» [De docta ignorantia III, 219,5; т. I, 161]. Як бачимо – це найвищий прояв взаємності та емпатії, коли співпереживання до іншої особи поєднує з нею в одне ціле. Така емпатія забезпечує єдність тіла Христового – Церкви, зв'язуючи її зсередини не математичними формулюваннями догм, а певним містичним, надінтелектуальним чином. Антична формула «пізнай самого себе» також відіграє тут досить важливу роль, адже пізнаючи себе як дух, людський інтелект усвідомлює своє безсмертя в єдності з Богом, досягаючи максимальної індивідуальності. Здійснивши власну свободу силою думки, людина досягає «співпадіння протилежностей» у самій собі: Бог єдиний, але в Ньому, як у найвищій мудрості, кожен знаходиться у власній точці акту мислення [Dialogus de ludo globi, liber primus, 51, 9; т. II, 276]. Таким чином, людський інтелект не є оберненим суто на самого себе, – він, як скінченний, вміщує у собі всю нескінченність Всесвіту цілісним чином, враховуючи також і позиції Інших індивідумів. Таким чином, кожен інтелект у своєму індивідуальному акті мислення знаходиться в єдиній мудрості – у Христі, і може, відповідно, усвідомлюючи Христа в собі, відкривати Його також і в іншому. На цьому рівні пізнання неможливим є непорозуміння як інтелектуальна помилка, адже це вже рівень *inteligentia* – або ж духовної інтуїції. Пояснюючи цей момент, Кузанець наводить приклад із монетами – флорінами, перефразовуючи класичну Біблійну метафору Бога-ювеліра, який обпалює метали, та вплітаючи сюди ідею образу Божого, який є «відчеканеним» на серці кожного: «Він (просвітлений інтелект) знав би, що має своє буття флорина не від самого себе, а від того, хто відчеканив на ньому свій образ. Потім, спостерігаючи схожий образ у всіх живих інтелектах, він би дізнався, що усі монети – образ Одного й Того ж (монетника). Бачачи на чеканці всіх монет один лик, він зрозумів би, що єдина рівність, через яку дійсним чином кожна створена монета, є причиною усілякої можливої монети одного й того ж (монетника). (...) Звідси виходить, що будь-яка монета обов'язково буде мати схожість з іншою монетою, оскільки всі монети сходяться у своїй приналежності одному й тому ж монетнику, і в той же час вони є відмінними, оскільки різняться між собою» [Dialogus de ludo globi, liber secundus,

120, 5 и сл. (т. II, 314-5).]. Таким чином, якщо людська здатність до взаємності досягає рівня інтелектуального просвітлення, то інтелектуальне пізнання стає максимально істинним «в абсолютній єдності, яка і є істиною, будь-яке розрізнення споглядається ним (інтелектом) не як відмінність, а як єдність з усією абсолютністю та точністю, які допускає божий дар» [De Conj. 168]. У цьому стані, досягаючи *deiformitatem*, людина набуває здатності Христа «зливатися» з Іншим, досягаючи максимального порозуміння і взаємності.

На нашу думку, тут можна провести паралелі з відкриттям у 1992 році Джакомо Різолатті дзеркальних нейронів у процесі дослідження феномену емпатії. Нейрофізіологічний рівень уподібнення піднімає до розгляду дуже схожу проблематику, наприклад: емпатія як здатність до співпереживання, *theory of mind* (розуміння свідомості Іншого, чи модель психічного, чи теорія намірів etc.), конструкт, що описує здатність розуміти психічний зміст інших індивідумів; суспільне життя людини як *ζωον κοινωνικόν*; гуманітарні дослідження, які передбачають метод вчування; загальний розвиток культури і цивілізації через наслідування. Основний момент, який би ми хотіли підкреслити в даній роботі – це те, що взаємність, можливість до співпереживання, вчування до природи особистості Іншого – все це є базовою передумовою розуміння як такого: як одне одного, так і світу. Нейрофізіологічною основою цього є система дзеркальних нейронів, що зв'язує сенсорні та моторні відділи кори головного мозку, які кодують інформацію про одні й ті самі акти поведінки. Джакомо Різолатті і його колеги – Галлезе В., Якобоні М. та Вудс Р. – відстоюють позицію, що саме відображаючи свідомість Іншого ми можемо зрозуміти його і, відповідно, чомусь у нього навчитися. Це стосується як мови, так і можливості переживати відчуття, що є базовою потребою для людини як істоти соціальної. Таким чином, можна підсумувати, що подібні аналогії між нейробіологічними сучасними дослідженнями та розвідками у сфері теології наразі мають актуальне значення, оскільки це відкриває шлях до цілісного сприйняття феномену «людини».

СВІДОМІСТЬ І МОВА: СТРУКТУРНО-СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ

Кретов П.В., Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького

Якщо пізнання спирається на символічний фон, утворений речами-об'єктами-символами, то культура, а також етика й пізнання людини не є прос-

то 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 [Paleček, M. *Relativism and the Ontological Turn within Anthropology* / M. Paleček. Available at : http://lms.ff.uhk.cz/pool/download_16.pdf (Accessed 19 February 2017). – С. 11 – 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. 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 [Лакс М. *Метафізика. Сучасний вступний курс* / М. Лакс. – К. : Дух і літера, 2016. – 584 с. – 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 арістотелівською – 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 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 «Проблема символа и реалистическое искусство» присвятив цілий розділ дистинкції символу та пізнавальних конструкцій, які подібні до нього, але ним не є). Якщо дозволити собі, цілком у дусі сучасного філософського тренду, що його позначено як «нейрофілософія» (Т. Черніговська), аналогію між 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 ан-

тропології, 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). 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. Тому символіка в межах символічної антропології 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 уможливлює взаємодію свідомості (організованої в межах семіотичного коду мови, наприклад) та мозку, software та hardware. Той простий факт, що на рівні мовного змісту, який є фундаментом будь-якої смислогенерації, все, що позначається, в мові чи мовленні (соссюрівська дистинкція *langue / parole*), а отже, входить у смисловий тезаурус культури, неодмінно переживається людиною як чи то суб'єктом мислення, чи то носієм свідомості, чи то назагал (у традиції конструктивізму) когнітивним агентом, свідчить про антропологічний вимір онтології символу. Стара ще за часів Епіктета констатація того *status quo*, що людина живе не в світі речей, а в світі символів, хоча і не робить людину виключно *homo symbolicus*, але вкрай обмежує вихід за межі означення як модусу перебування людини в світі. Якщо мати на увазі спробу аналітичної традиції 20 ст. подолати спадок сформульованого У. Селларсом «міфу про даність» (*myth of the given*) у філософії, то чи не призвело це парадоксальним чином до нової пастки – вже, власне, не скерованої на подолання «забуття буття» (М. Гайдеггер), на онтологію реальності, але семіотично – вербальної? Розуміння, вербалізація, пояснення, трансляція знання, картина світу – все це вже потім, по першосимволові чи протознаку? Ця детермінація змушує поставити просте питання – а що ж з того, що входить у сферу означення, не є

символом, або потенціальним символом, або не функціонує як символічна конструкція в межах умовного універсального смислового та значеннєвого тезаурусу, утвореного усім розмаїттям семіотичних кодів, доступних людині й людській свідомості? Якщо ж починати зі сприйняття та досвіду, то що з того, що є їх матеріалом – внутрішніх станів, відчуттів, емоцій, переживань, сприйняття речей зовнішнього світу (предметної реальності), думок, суджень тощо, не несе символічного смислового потенціалу? (Мимоволі спадають на думку Гуссерлева дистинкція ноєзису / ноєми та навздогін – Мейнонгові «неіснуючі реальні об'єкти», такі як круглий квадрат). Відомо, що гілєтичний рівень свідомості фіксує фізичні феномени, інтенціональні ж феномени (за Brentano – психічні) формуються і набувають смислу лише на рівні ноєзису, ноєматичний рівень дозволяє вже говорити про трансцендентну свідомості реальність предметів. Чи не означає це, що смисл назагал неможливий поза сферою символічного, оскільки він формується до ноєматичного акту та конституювання об'єктів свідомістю? Чи пропонує нам парадигмальна для феноменологічного проекту у філософії концептуальна модель раннього Гуссерля тут уявлення про межі реальності, про контекст свідомості до предметного контексту і реальності предметів? Як предмет може набувати символічних смислів на ноєматичному рівні, якщо він їх не мав до цього на ноєтичному? Може видатися, що позиція Мейнонга послідовніша, хоча так брутально суперечить здоровому глузду. Спроби обійти це питання (наприклад конституювання Дельозом дологічного і довербального «плану іманентності» свідомості, як видається, вказують на те, про що йшлося нам від початку цього екскурсу у феноменологію – мисленнєва реальність свідомості є посутньо символічною, мислений образ чи лексема не вимагає з необхідністю референта чи денотата (передбачаючи при цьому десигнат як ідеальний об'єкт свідомості), і в ній присутні всі можливі й неможливі предмети, якщо тільки вони належать до сфери смислу. Звільнення від традиційних: релігійної метафізики, світоглядного фідєїзму та й епістемологічного релятивізму парадигми постмодерну (Ч. Тейлор «Секулярна доба», 2007) не означає відмови функціонуючих конструкцій свідомості та мови – наративу, письма, відмінності, складки смислу тощо. Бачимо, що мова вказує (символічно) на можливий вихід за власні межі, але не ословлює його, що, на нашу думку, зайвий раз засвідчує синестезійність символу та символіки у візуальному чуттєвому сприйнятті назагал та сфері вербального зокрема – символ працює своєрідним «трансформатором» форми та способу рецепції смислу, структуруючи кореляцію між візуальним рядом сприйняття й мовним описом реальності, картиною світу, смисловим тезаурусом мови, «перемикаючи режими», модуси фіксації смислу, та, від-

повідно, його динаміку. Тому можемо припустити, що сучасна мовна свідомість саме через те така вразлива до маніпуляцій посередництвом символічних смислових рядів у межах конкузіональних воєн як у медіапросторі, просторі інтерсуб'єктивності, так і у просторі життєсвіту окремої людини – вона фундаментально відкрита, незахищена, адже символ апелює від початку не до розуміння, а до імпринтів, сфери архетипічної (ця концепція К. Юнга за всієї своєї принципової недовідності вельми евристична, чому і «працює» не тільки в проблемному полі психології, але і філософської антропології) образності, базових гештальтів «Я», раціональна інтерпретація ж є вторинною. Якщо раціональність і структурування знання вимагають формально-логічного підходу й категоріального сумніву, то підстави мовної свідомості, та й свідомості назагал, ірраціональні у своїй основі, не дозволяють сумніву, а вимагають віри, що обумовлює колізію.

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 в коло безкінечної авторекурсії (до якого намагалася звести символ постмодерністська критика). Отже, віртуальна культура та віртуальна наука 21 ст. конституують виникнення онтології віртуальної реальності, в якій лише символи спроможні повернути людині тезаурус філогенетичної цивілізаційної пам'яті, укорінити її, оскільки символи, набуваючи онтологізованості, свідчать людині про саму себе, а не лише безкінечно проводять 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 говорити, що символ для людини є чарівним дзеркалом з казкового фольклору (використовуючи маскультурні образи професора Толкієна або Дж. К. Ролінг – символи функціонують мов дзеркало Галадріелі чи то дзеркало Яцрес) і дає можливість повернутися до себе, здійснити трансцендентальне, хоча і не цілком кантівське, сакраментальне запитування: «Quo vadis?».

ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ «СМЕРТИ СУБЪЕКТА»

*Потоцкая Ю.И., Харьковский национальный экономический университет
им. С. Кузнеця*

Классическая философия предложила модель автономного субъекта, которая подразумевает наличие внутренних оснований для познавательной и моральной деятельности человека и утверждает его свободу от диктата социальной среды и биологических инстинктов.

В философии постмодернизма середины XX – начала XXI в. была констатирована «смерть» классического субъекта. Характеризуя статус человека в социокультурном пространстве, постмодернисты использовали метафоры «смерть автора», «смерть человека» (Р. Барт, М. Фуко). Они отстаивали идею языковой обусловленности сознания, согласно которой человек осознаёт и описывает себя опосредованно, с помощью готовых клише, а его поведение определяется ролями, навязанными обществом. С этой точки зрения свобода и ответственность личности выглядят иллюзорными, поскольку человек не обладает внутренней целостностью, он всего лишь конструкт, объект внешнего воздействия.

Теоретические предпосылки концепции «смерти субъекта» находятся в учениях К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда, философов-экзистенциалистов. Говоря же о социально-исторических основаниях, следует отметить, что данная концепция является интеллектуальным отражением статуса человека в информационном обществе, становление и развитие которого в Японии, США, Западной Европе приходится на 60–70-е гг. XX – начало XXI вв. и хронологически совпадает с культурно-исторической эпохой постмодерна.

Одним из самых заметных последствий информатизации общества является рост манипулирования индивидуальным и общественным сознанием. Несмотря на высокий уровень образованности населения, доступность информации и гарантированную свободу слова, в ходе информационных кампаний и войн целевым аудиториям успешно навязываются идеи и цели, противоречащие их интересам, дискредитируются их ценности.

Хотя невозможно устроить так, чтобы общество оставалось в полном неведении относительно применяющихся манипулятивных технологий, такие факторы, как открытость информационного пространства, гибкие и разнообразные

методы управления и пропаганды, утрата властью патерналистского имиджа делают проблему менее ощутимой.

Информационные технологии позволяют имитировать демократический дискурс, используя псевдодемократические механизмы, подменяя реальную политическую конкуренцию противостоянием «брендов». Таким образом, обесцениваются демократические процессы, которые должны быть основаны на содержательной и открытой конкуренции политических программ. Как отмечал Ж. Эллюль, современная пропаганда не имеет дело с убеждениями и идеями, её задача – вызывать «активную и мифическую веру», «заставить индивида иррационально сцепляться с каким-либо ходом действия». Властные структуры апеллируют к эмоциям, а не к разуму и успешно формируют мнения, настроения, потребности и желания, которые довольно быстро меняются, но позволяют добиться желаемой цели.

А. Макинтайр обращал внимание на то, что в отсутствие устойчивых, ясных убеждений и социальных ориентиров индивиду не на что опереться в процессе общения с другими людьми, и это может заставить его, в свою очередь, использовать манипулятивные аргументы и практики.

Современный уровень развития науки и техники, накопление огромного массива знаний, заставляет ориентировать систему образования на углубление специализации, а не на всестороннее развитие личности. Вследствие этого неизбежно теряется понимание целостности мира и своего места в нем. Узкая специализация, безусловно, оправдана объективными факторами, но формирующееся «пазловое сознание» не позволяет человеку оценить общую социокультурную и политическую ситуацию.

Реализация классической картезианской установки на самостоятельное критическое мышление и поиск достоверных оснований для рассуждений теперь затруднена вследствие чрезвычайно большого объёма и быстрого обновления информации, а также в силу того, что поступающие сведения часто лишены общего контекста, а их источник неизвестен. Происходит разрыв между реальностью и виртуальным пространством, в которое интегрируется сознание (как индивидуальное, так и коллективное). Знаки отсылают к другим знакам, а не к реальным объектам и процессам, связь с которыми ослабевает или теряется.

Заметную роль в разрушении классической модели автономной личности играет развитие социальных институтов, осуществляющих контроль и опеку над гражданами. Это приводит к тому, что несамостоятельный, не «вверенный самому себе» человек утрачивает практику так называемой «заботы о себе» (М. Фуко).

Большое значение имеет и то, что в современном «обществе риска», – как его охарактеризовал У. Бек, – такие ценности, как безопасность, комфорт, потребление превалируют над всеми остальными.

Производство рисков связано с развитием техносферы, деятельностью управленческих структур, научных сообществ. В обществе возрастает обеспокоенность и страх перед такими угрозами, как международный терроризм, экологический кризис и другими глобальными проблемами современности. Именно безопасность, а не справедливость и равенство, занимает главное место в иерархии ценностей западного мира, ради неё современный человек готов превратиться в объект надзора властных структур.

В развитых обществах уже достигнут определённый уровень благосостояния, который заставляет постоянно тревожиться о его сохранении. Широчайший спектр доступных предложений, товаров и услуг, компенсирует недостаток внутренней свободы. Именно эта внешняя свобода может рассматриваться как подлинная, поскольку именно она является реальным, наглядным достижением, результатом длительной борьбы (Ж. Бодрийар).

Таким образом, концепция «смерти субъекта» отражает специфическое положение человека в информационном обществе. К объективным предпосылкам «смерти субъекта» (утраты личностью внутреннего основания и целостности) относятся: развитие информационных технологий и рост манипуляции общественным сознанием, кризис механизмов классической демократии, тенденция к узкой специализации в сфере образования, развитие социальной политики контроля и опеки, становление общества потребления и трансформация системы общественно-культурных ценностей.

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ПЕРЕСТОРОГИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

*Рудобелець В.В., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

У 2014 році, Стівен Гокінг, один із найпопулярніших британських учених, заявив: *«На мою думку, створення справжнього штучного інтелекту може означати кінець людства, як тільки розроблять штучний інтелект – він візьме ініціативу в свої руки й почне сам себе, безупинно вдосконалювати з усе більшою й більшою швидкістю, у той час люди, обмежені надто повільною біоло-*

гічною еволюцією, не зможуть конкурувати». Чи дійсно штучний інтелект (ШІ) є загрозою для людства або ж страх перед ним – прояв технофобії?

Приступаючи до проблематики ШІ, варто розглянути основні питання, без яких ми надалі не зможемо розглядати цю тему та її проблеми.

Основне питання – що таке штучний інтелект? Попри те, що ідея неживого механізму, створеного людиною й здатного виконувати самостійно ті, чи інші функції вже існує давно (у повір'ях древніх народів, пізніше алхіміків і письменників-фантастів) ШІ – це відносно молода область досліджень, започаткована лише в середині ХХ століття, коли в колі ентузіастів почало з'являтися припущення, що машина може мислити як людина.

Варто сказати, що не існує однозначного визначення ні поняття «інтелект», ані поняття «штучний інтелект». Зазвичай під поняттям «штучного інтелекту» мається на увазі щось, здатне виконувати інтелектуальні задачі. Насправді, це поняття надто широке (ШІ поділяють на *слабкий* ШІ (прикладний) і *сильний* ШІ (універсальний). Слабкий ШІ – це будь-яка машина, яка виконує певну інтелектуальну задачу (тобто задачу, яку виконує наш природний інтелект). Таким чином слабким ШІ ми можемо назвати навіть калькулятор, адже він виконує обчислення, які ми зазвичай виконуємо за допомогою розуму. Сильний же ШІ – це той ШІ, який може вирішити будь-яку задачу, яку здатен вирішити природний інтелект.

Тож якщо ми розглядаємо саме сильний ШІ, то можна припустити, що машиною зі штучним інтелектом (або ж просто інтелектом) буде та, що буде здатна навчатися (через повторення певних дій набувати навичок), створювати (тобто створювати не за шаблоном, а саме за допомогою власної уяви), відчувати (відчувати весь спектр емоцій, притаманний людині крім бажання продовження роду та задоволення фізіологічних потреб і інших, які фізично є неможливими для машини), імпровізувати (тобто пристосовуватися до ситуацій, у яких машина раніше не була), а також матиме самосвідомість (тобто буде усвідомлювати себе саме як окрему, незалежну особистість).

Авжеж, може бути абсолютно незрозумілим нащо машині емоції, імпровізація та самосвідомість, але є причини вважати, що без цих параметрів неможливе існування інтелекту. Зазначимо по порядку важливість кожного з цих параметрів у діяльності людей.

Самосвідомість безперечно є ключовим фактором існування нас, як окремих осіб, кожного зі своїм світоглядом, своїми смаками і страхами. Саме воно грає роль у розумінні людиною своїх пріоритетів, а відповідно є одним із рушіїв людської діяльності.

Імпровізація, як один із проявів людської творчої природи, можливість знаходити нові рішення до поставлених задач у короткий термін. Звісно, без імпровізації важко уявити не тільки створення неперевершених симфоній, пісень, але навіть створення людиною перших знарядь праці.

Емоції. Зазвичай, в пост-апокаліптичних фільмах машин, що повстали проти людини, зображують як безчуттєвих роботів, що змушує задатися питанням – чим вони керуються в своїх діях і рішеннях? Якщо вони діють за певною програмою, створеною людьми – такі машини не можна вважати штучним інтелектом, а лише інструментами, що використовуються людиною, навіть якщо вони завдають шкоди людству. Саме емоції керують нашим вибором, рішеннями та діями. Людина, якою б інтелектуальною й розумною вона не була, буде нездатна діяти самостійно без емоцій.

Відомо, що існує запропонований Аланом Тюрінгом тест, згідно з яким машину можна вважати розумною, якщо та зможе довести людині, що вона теж людина, тобто якщо людина в розмові з машиною і з людиною не відчує різниці між ними. Навіть існує премія Лебнера (з 1991 року), яка надається творцю програми, яка найкраще складе тест Тюрінга. Проте, жодна програма не змогла набрати й 90% у тесті. Також і сам тест піддається критиці, так як для переконання людини в тому, що вона розмовляє з людиною не обов'язково мати інтелект, достатньо лише вміти «обдурити» людину, тобто мати якомога найбільше правдоподібних варіантів відповідей на питання.

Наступне питання таке ж прозаїчне – нащо нам, людям, ШІ? Якщо ми розглядаємо ШІ, описаний вище, то сенс у його створенні очевидний. Це і робота ШІ у місцях непристосованих для людей (таких як пустелі, космос і т.і.), створення конкуренції людям, а також розвиток усіх галузей людського життя. Також важливо усвідомлювати потенціал ШІ, пов'язаний з тим, що ШІ, на відміну від людини не може померти, а отже будь-який проект, над яким ШІ буде працювати, буде закінчений (численні амбіційні проекти над якими працювали люди, але які не були дороблені внаслідок смерті ініціаторів).

Можна поставити й ряд етичних питань. Наприклад, наскільки взагалі етичним є створення машини, що вміє мислити? Творіння завжди, або майже завжди, є корисним, коли воно не призводить до страждань і смертей. Тому – якщо потреби машини будуть задовольнятися й не будуть суперечити потребам людини, створення такої машини можна вважати цілком етичним та моральним.

Айзек Азімов, письменник-фантаст, у своїй збірці оповідань «Я, робот», написаній у 1941 році вивів такі обов'язкові правила поведінки для роботів, які назвав «Три закони робототехніки»:

1. Робот не може заподіяти шкоду людині, або своєю бездіяльністю дозволити, щоб людині була заподіяна шкода;
2. Робот повинен підкорятися наказам людини, за винятком тих, котрі суперечать першому пункту;
3. Робот повинен захищати самого себе, якщо тільки його дії не суперечать першому і другому пунктам.

Пізніше письменник пояснив ці закони з моральної точки зору:

1. Людина зазвичай уникає завдання шкоди іншій людині, крім випадків примусу (наприклад на війні) або для рятування більшої кількості людей. Це еквівалентно Першому Закону.
2. Аналогічно, почувавши відповідальність перед суспільством, людина виконує накази авторитетних осіб: лікарів, учителів, керівників та ін., що стосується Другого Закону.
3. Нарешті, кожен із нас переймається власною безпекою – а це і є Третій Закон.

Наведені закони цілком актуальні і для людини, тому в постає ще одне питання: Якщо машина буде мислити як людина й відчувати як людина – як визначити що робить машину машиною, а людину людиною?

Авжеж, з біологічної точки зору ми всі люди, ми всі *homo sapiens*. Проте, чи можна вважати людиною в моральному розумінні того представника *homo sapiens* який не може взаємодіяти з іншими людьми, не може створювати, відчувати, а подекуди й завдає непоправної шкоди іншим людям? І чи можна вважати просто бездушною машиною ту машину, яка цілком усвідомлює себе, як особистість, має почуття, розуміє почуття інших і старається покращити життя людей навколо себе? Безперечно, створення штучного інтелекту спровокує повний перегляд уявлень про те, що значить бути людиною і що таке людяність, але зараз відповісти на це питання людство однозначно не готове.

Більшість своєї історії люди використовували рабську силу, аргументуючи зневагу до таких самих людей, як і вони тим, що вони скоріше звірі ніж люди (як приклад залучення африканців у рабство, знищення гебреїв у нацистській Німеччині й т.і.). Тож, чи не повторимо ми помилок, якщо будемо експлуатувати машини? Адже кожна істота, що здатна мислити й відчувати, заслуговує мати права. Цілком очевидно, що людські права не можуть бути тотожними правам машин, тож можливо доведеться створювати окремі права для машин.

Ніхто не може точно сказати, як саме змінить III людське суспільство. Але очевидно, що це колись буде початком нового етапу в історії людства, який розширить уявлення людей про самих себе так само, як колись розширили нау-

кові революції. І однозначно штучний інтелект не можна сприймати як бич людства, бо можливо, саме ШІ стане спасінням тих ідеалів і знань, які створили люди.

ГРЕХОПАДЕНИЕ КАК МЕТАФОРА: ПОСТМОДЕРНИЗМ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

Тимофеев А.В., Национальный горный университет

Как показали в своих работах П. Рикер, К. Харт, Ж. Деррида, Р. Жирар, Ж.-Л. Марион, Дж. Агамбен, Дж. Ваттимо, А. Бадью, С. Жижек и многие другие современные авторы, в настоящее время границы между философией и теологией теряют свою определенность и однозначность. Однако, несмотря на все более утверждающееся мнение о «постсекулярном», «теологическом» повороте в философии XXI века, основная антропологическая проблематика, определяемая христианскими мыслителями дефиницией «спасение», не слишком широко представлена в современных украинских исследованиях.

Для исследования темы спасения возможной отправной точкой нам представляется осмысление библейского события, кардинально изменившего отношения человека и Бога. Рассматривая теологему грехопадения (обратной стороной которой является учение о спасении), раннехристианские авторы, также как и современные исследователи, сталкивались с герменевтической проблемой исторического и/или аллегорического прочтения Св. Писания. Повествует ли Книга Бытия о трагедии двух людей – Адама и Евы в их взаимоотношениях с Богом, или это описание происходящего с каждым человеком?

Один из основоположников аллегорического метода толкования Св. Писания, александрийский мыслитель Ориген считал, что «Адам» не имя конкретного человека, а вообще человека (*ἄνθρωπος*) (Против Цельса IV, 40). Представители Антиохийской школы, которые, как известно, придерживались буквального смысла Писания, рассматривая тему грехопадения, также сталкивались с необходимостью отступления от исторического смысла. Диодор Тарский выдвинул идею о сосуществовании в библейском рассказе «прагма» (чувственной реальности) и «энигма» (загадки, невидимого, обрисованного темными словами). Так, змей не есть аллегория (в таком случае он не существовал бы, как змей), но реальность («прагма»), которая, однако, в библейском выражении скрывает другую, не выраженную реальность – дьявола. Иоанн Златоуст пред-

ложил принцип «снисхождения» («синкатабазис»), заключающийся в том, что Господь из своей, неподвластной нашему пониманию реальности, обращается к нам литературными образами Писания, «чтобы снизойти до способа рассуждения материальных лиц». Этот принцип Иоанн Златоуст применяет к вопросу о создании тела Адама и даровании ему души; к созданию Евы; к кожаным одеждам и к выражению Бога: «Вот Адам стал как один из нас». Таким образом, можно говорить, что раннехристианские авторы рассматривали теологему грехопадения в большинстве случаев метафорически, а не буквально.

В настоящее время эта традиция актуализируется в постмодернистском философско-теологическом дискурсе. Постсекулярное возвращение к религиозности, во многом обусловленное преодолением классической метафизики с ее абсолютной истинностью описаний бытия, позволяет говорить об «освобождении метафоры» (Дж. Ваттимо). В философском языке все чаще используется мифологически-религиозная терминология, изначально бывшая формой диалога между поэзией и философией. Современные авторы все чаще говорят о Боге не в категориях Абсолюта, Первоначала или Всомогущества, а в категориях Прекрасного (теоэстетика Ганса Урса фон Бальтазара, Дж.П. Мануссакиса, Д.Б. Харта, богословие красоты О. Клемана, теопэтика Дж. Капуто и др.). Так, американский теолог Дж. Капуто говорит, что Писания являются истинными, но эта истина носит теопэтический, а не пропозициональный характер. Опираясь на Ж. Деррида, Дж. Капуто подчеркивает, что у нас нет доступа ни к каким «архе», в нашем распоряжении только «архивы». Поэтому основными методами современного постметафизического мышления выступают герменевтика и феноменология.

Один из ведущих представителей философской герменевтики Поль Рикер, касаясь темы грехопадения (в частности, в «Знаковости зла», 1960), говорит о необъяснимости зла разумными средствами и предлагает обратиться к истолкованию мифо-религиозных знаков, чье появление знаменует собой историю каждой культуры. Теоретик постмодернизма, итальянский философ Дж. Ваттимо предлагает понимать в качестве первородного греха идею «о войне во имя искоренения войны» – принцип, согласно которому будто бы насилием можно положить конец насилию, овладеть законами выживания, и, в конечном счете «оправдать» это насилие, восходя к порождающей насилие первопрочине (ἀρχή).

Также как представители современного постмодернизма, многие греческие Отцы понимали грехопадение не в качестве события или единичного акта, а в более широком смысле продолжающегося процесса. Подчеркнем, что утвер-

дившееся в Западной Церкви усилиями Августина и Ансельма Кентерберийского понимание первородного греха в буквальной трактовке биологического наследования или юридической категории долга уводит размышление в область абстрактной спекуляции, схоластического спора, несвойственного христианской мысли первых веков. В аллегорическом же прочтении первородный грех – рациональный символ того о чем мы сожалеем, исповедуясь в собственных грехах.

Здесь следует сказать несколько слов о терминологии. В Библии употребляются несколько слов для определения греха. В Ветхом Завете основными являются: «хет» – значение «промахнуться» (Суд. 20:16; Быт. 31:36); «авон» – основное значение: «свернуть с прямого пути, выйти за грань дозволенного» (Иер. 4:22; Лев. 16:22). Во всех этих значениях речь идёт об общественных отношениях (в особенности между Богом и человеком). Митрополит Иоанн Зизиулас в своей работе «Бытие как общение» утверждает, что «грехопадение состоит в отказе поставить бытие в зависимость от общения». Греховность как отсутствие любви и недостаток развития личности в этимологическом понимании новозаветного древнегреческого термина «грех» (ἡ ἁμαρτία) – «промах, ошибка, непопадание в цель», – то, что отделяет человека от Бога и от других людей.

Таким образом, как в раннехристианской традиции, так и современном философско-теологическом дискурсе теологема грехопадения рассматривается преимущественно метафорически – как утрата близких отношений, родства – истинной человечности. Постмодернистское преодоление буквализма, закостенелой догматики и, в конечном счете, фундаментализма (как религиозного, так и атеистического) расширяет горизонты, в которых оказывается возможен опыт познания мира и места в нем человека. Эксплицированные точки соприкосновения дают надежду рассматривать постмодернистское возвращение к религиозности как поворот к холистическим ценностям, глубоко укорененным в иудео-христианской традиции и западноевропейской культуре. Считаем, следует согласиться с мнением Дж. Капуто, который говорит о современности как о продолжающемся акте творения, где «акт Творения не является движением от небытия к бытию, но есть движение от бытия к хорошему», основываясь на словах «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1:10).

РЕЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФІЇ НА РЕЛІГІЙНУ ТЕЛЕОЛОГІЮ

*Сухомлин І.К., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Телеологізм, як одна з фундаментальних проблем філософії, своєю актуальністю виходить за межі історичного мислення. Увага мислителів до цього феномену посилювалася на протязі багатьох століть і мало хто з філософів не торкався цієї складної і до кінця необізнаної теми, яка містить у собі онтологічні та епістемологічні смисли, заглиблені в міфологічні, релігійні та філософські контексти.

Мова йде, насамперед, про телеологічні основи буття, які мають свій наперед визначений смисл та надають моральну складову людському світу в уявленій чи реальній доцільності подій, що іманентно закладена в причинах існування соціальності.

Яке місце посідає телеологія в світоглядних формах довіри до світу, тобто в релігійному та філософському типах світогляду?

Достеменно доведено, що загальнолюдська мораль, як етико-філософське поняття, не може бути раціонально обґрунтованою ні логікою, ні наукою, яка нейтральна до проблем добра та зла, оскільки глибинні духовні основи спираються на релігійний досвід в його різноманітних формах віри. Поняття моралі має ірраціональну трансцендентальну природу.

С.Кіркегор, у творі “Страх та трепіт” осмислює важливу для людини християнського віросповідання проблему довіри до двох моральних начал: моралі істинно людської та моралі божественної, які, на думку датського філософа, суперечать одна одній.

У людській свідомості з іменем Бога завжди пов'язується вищі прояви моралі, проте С.Кіркегор в ветхозавітній притчі про Авраама загострив моральну проблему взємовідносин людини та Бога. Згідно з легендою, Авраам плекав надію на народження свого довгожданого сина як йому пообіцяв Бог, пам'ятаючи слова Творця, що народжена дитина ославить увесь рід людський. В кінці-кінців, Бог дарує довгожданого сина, якого він так хотів, але при цьому Авраам попадає в неоднозначну моральну ситуацію, коли Бог повеліває принести сина в жертву. Вибір не підпадає під просте рішення. Бог випробує силу віри Авраама, який цього не знає. Ситуація трепіту перед Богом та жах втратити сина ставить Авраама перед дилемою: не виконати наказ божий, залишаючись вірним заповідям Бога, чи вмертвити сина?

Що сильніше – людська любов чи віра?

Як людина благочистива, християнин не може поступитися своїм природнім моральним началом любові, піддаючи сумніву правомірність Божого наказу. Кого Авраам більше любить – свого рідного сина чи Бога? Авраам нібито мислить так, як мислить Бог, згідно з принципами любові до усього, що перебуває під його небом, але при цьому наміри Бога, згідно з божими та телеологічними смислами зовсім не зрозумілі людині. Чи може людина вести себе морально, якщо Бог не повідомляє їй про свої кінцеві наміри?

Суперечливість двох моральних імперативів ставить віруючого у складні умови: приймати виклики життя зі своєю життєстверджуючою мораллю як любові до ближнього, чи йти по життю з сліпою довірою? Якщо людина не може пізнати істинних намірів Бога, то наша людська мораль стає нікчемною. Тоді єдининою її основою залишається віра, що набуває оформлення у відповідну релігійну доктрину моральності і цього має бути достатньо.

В епілозі Кіркегор песимистично підсумовує: віра вища пристрастей людини – знайдеться багато людей, які навіть не дійшли до віри, але не знайдеться жодного, хто би пішов далі неї.

Найбільшої гостроти набуває осмислення теологізму у сполученні з усвідомленням людиною своєї смертності. Чому людина після створення її Богом стала смертною? Звідки ж взялася смерть?

В силу божої досконалості, моральної та духовної довершеності, «Бог не створив смерті» [Кн. Бытия 1,31] для першої людини Адама, людство могло оминати свою смертність, аби не першородний гріх Адама та Єви. Людина сама зріклася свого вищого блага – безсмертя, яке і сьогодні, попри усе, залишається ідеалом людства.

Вияскравлюється обставина, що між філософської телеології та біблійським телеологічним вченням лежить суттєва світоглядна відмінність двох протилежних позицій. З одного боку, смерть є невід'ємною частиною творіння та існування світу та необхідним етапом в процесі накопичення та передачі людського досвіду. З іншого боку, християнська доктрина свідчить про те, що першу людину було створено з праху земного, в яку Бог вдихнув життя. Отже, Бог створив Адама не стільки як тлінне тіло, а, перш за усе, як носія душі, тобто надавши людині свободу волі та право вибору. Тому Адам не зі власної доброї волі, але своєї неслух'яності був вимушен покинути ниву безсмертя, взявши на себе відповідальність за зневагу до заповідей Бога. Таким чином, своїми діями Адам вплинув на первісні плани Бога стосовно майбутнього людства, ставши своєрідним співавтором понять «добро, зло, гріх, доля та ін.,

що набулі сенсу тільки з усвідомленням кінцевих характеристик людського буття. Надія на воскресіння мертвих віруючого є телеологічною основою християнства, проте при безсмертному людстві телологізм не мав би ніякого смислу. Одже, смерть виступає необхідним ланцюгом, що супроводжує усе живе ще з початку Сотворіння світу. Смерть виникла незалежно від гріхів людини, або її безгріховності. Усе в світі смертне, окрім Бога. З цього і бере свою основу християнська танатологія, формуючі смисли людського існування, а філософська рефлексія проявляється в різноманітних етико-релігійних та футурологічних концепціях.

СПИСОК УЧАСНИКІВ

наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень»

№	Ф.І.О.	Організація
1.	2.	3.
1.	Азарова Юлія Олеговна	Харьковский нац. университет им. В. Н. Каразина
2.	Айтов Спартак Шалвович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
3.	Білий Борис Борисович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
4.	Бобошко Степан Геннадійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
5.	Бойченко Наталія Михайлівна	Національна медична академія післядипломної освіти імені П.Л. Шупика
6.	Бродецька Юлія Юріївна	Дніпропетровський національний університет ім. О.Гончара
7.	Булах Марина Олексіївна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
8.	Варшавський Олександр Павлович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
9.	Гаврилюк Тетяна Вікторівна	Національна академія статистики, обліку та аудиту
10.	Гончарова Ольга Євгенівна	Одеський національний політехнічний університет
11.	Гордєєва Ірина Володимирівна	Національний університет біоресурсів і природокористування України
12.	Гоян Ігор Миколайович	Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
13.	Данилова Тетяна Вікторівна	Національний університет біоресурсів та природокористування України
14.	Десяк Андрій Євгенійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
15.	Зборовська Ксенія Борисівна	Київський національний університет імені Тараса Шевченка
16.	Земський Денис Романович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту

1.	2.	3.
17.	Зінченко Віктор Вікторович	Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України
18.	Книш Інна Василівна	Сумський національний аграрний університет
19.	Краснікова Ілона Володимирівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
20.	Ковтун Віра Володимирівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
21.	Кретов Павло Васильович	Черкаський Національний університет імені Богдана Хмельницького
22.	Лазаренко В.П.	<i>Національна металургійна академія України</i>
23.	Малівський Анатолій Миколайович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
24.	Молчанов Сергій Юрійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
25.	Москалик Геннадій Федорович	Кременчуцький національний університет імені М. Остроградського
26.	Наконечна Ольга Павлівна	Національний університет водного господарства та природокористування
27.	Паращевіна Ольга Степанівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
28.	Потоцька Юлія Іванівна	Харківський національний економічний університет ім. С. Кузнеця
29.	Рудобелець В.В.	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
30.	Салата Галина Володимирівна	Київський університет культури
31.	Сапунжийський Микита Едуардович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
32.	Снітько Дмитро Юрійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
33.	Сторожук Світлана Володимирівна	Національний університет біоресурсів і природокористування України

1.	2.	3.
34.	Сухомлин І. К.	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
35.	Терешкун Оксана Федорівна	Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника
36.	Тимофєєв Олександр Володимирович	Національний гірничий університет
37.	Усов Дмитро Володимирович	Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля Національного університету цивільного захисту України
38.	Хміль Тетяна Володимирівна	Дніпропетровський регіональний інститут державного управління Національної академії державного управління при Президентові України
39.	Хміль Володимир Васильович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
40.	Щедрін Анатолій Трофимович	Харківська державна академія культури, факультет управління бізнесом

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

НАУКА – НЕ ТЕХНІКА	
Варшавський О.П.	4
ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА	
Бобошко С.Г.	5
РИЗИКИ ДЕГУМАНІЗАЦІЇ СУЧАСНИХ БІОМЕДИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ	
Бойченко Н.М.	7
СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА	
Земський Д.Р.	9
ЛЮДИНА І ТЕХНІКА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН	
Краснікова І.В.	11
ПРОГНОЗУВАННЯ ТА ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОЇ ТЕХНІКИ	
Молчанов С.Ю.	12
ФІЛОСОФІЯ ТА НАУКА: ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ТА ВЗАЄМОДІЯ	
Наконечна О.П.	14
СВІТОГЛЯДНА ПАРАДИГМА ТЕХНІКИ СТАРОДАВНЬОГО КИТАЮ: КОНФУЦІАНСТВО	
Терешкун О.Ф.	16
ТЕХНОСФЕРА КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ГРАНИЦА КУЛЬТУРЫ	
Щедрин А.Т.	19
ФІЛОСОФІЯ ПРОГРАМУВАННЯ	
Білий Б.Б.	23

СЕКЦІЯ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

«ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ» В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА	
Азарова Ю.О.	25
ПРОБЛЕМА ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ЖАН ЖАКА РУССО	
Гордєєва І.В.	30
ПРИНЦИП МНОЖИННОСТІ Ж. ДЕЛЬОЗА І Ф. ГВАТТАРІ: РІВНІ РОЗУМІННЯ МЕРЕЖ	
Книш І. В.	32
АМБІВАЛЕНТНІСТЬ КАРТЕЗІАНСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДУ	
Малівський А.М.	36
БОГОСЛОВСЬКА ФІЛОСОФІЯ Г.С.СКОВОРОДИ	
Паращевіна О.С.	38
ВОЛЯ ДО ІСТИНИ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ	
Снітько Д.Ю.	41
ГІДНІСТЬ ЯК ЕТИЧНА КАТЕГОРІЯ	
Хміль В.В.	44

СЕКЦІЯ 3. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІ ТЕОРІЇ Б.КРОЧЕ ТА АНАЛІЗ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ

Айтов С.Ш.	47
COMMUNITAS КАК ОПЫТ ПОЗНАНИЯ: АНТРОПОЦЕНТРИЧНЫЙ АСПЕКТ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ	
Бродецкая Ю.Ю.	48
ГЕНДЕРНІ КОНФЛІКТИ СТУДЕНТІВ	
Москалик Г.Ф., Булах М.О.	51
МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА БЕЗОПАСНОСТИ ТРАНСПОРТНОЙ СИСТЕМЫ В АСПЕКТЕ ПОСТНЕКЛАССИКИ	
Гончарова О.Е.	53
ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ГЛОБАЛЬНОЇ СИСТЕМИ У МОДЕЛІ ІНСТИТУЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	
Зінченко В.В.	56
РЕВОЛЮЦІЯ ГІДНОСТІ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА СВІТОГЛЯДНІ ПОЗИЦІЇ ГРОМАДЯН	
Ковтун В.В.	60
ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЇ ЯК ІСТОРИЧНОГО ТИПУ СВІТОГЛЯДУ	
Лазаренко В.П.	64
ЕКОЛОГІЧНИЙ ІМПЕРАТИВ І ПРИРОДА ЛЮДИНИ В ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ОСВІТИ	
Салата Г.В., Данилова Т.В.	66
АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	
Сапунжийский Н.Э.	68
ГЕНДЕРНІ ВІДНОСИНИ У ПЕРІОД МОДЕРНУ	
Сторожук С.В., Гоян І.М.	71
ДОВІРА ТА СОЛІДАРНІСТЬ: НОВІТНІ ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСИ	
Усов Д.В.	74
АНТРОПОЛОГІЧНІ КОНОТАЦІЇ ДЕРЖАВНО-СУПІЛЬНИХ ВІДНОСИН	
Хміль Т.В.	79

СЕКЦІЯ 4. АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

РЕЛІГІЙНА ІСТИНА В УМОВАХ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПОВОРOTУ СУЧАСНОСТІ

Гаврилюк Т.В.	88
ВИПАДКОВІСТЬ ЧИ ЗАКОНОМІРНІСТЬ В ІСНУВАННІ ЛЮДСТВА	
Десяк А. Є.	84
ПРОБЛЕМА ВЗАЄМНОСТІ У РОЗУМІННІ ІНШОГО: ПАРАЛЕЛІ МІЖ АНТРОПОЛОГІЧНОЮ КОНЦЕПЦІЄЮ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО ТА ДОСЛІДЖЕННЯМИ ДЖ. РІЗОЛАТТІ	
Зборовська К.Б.	85
СВІДОМІСТЬ І МОВА: СТРУКТУРНО-СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ	
Кретов П.В.	88

ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ «СМЕРТИ СУБЪЕКТА»	
Потоцкая Ю.И.	93
ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ПЕРЕСТОРОГИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ	
Рудобелець В.В.	95
ГРЕХОПАДЕНИЕ КАК МЕТАФОРА: ПОСТМОДЕРНИЗМ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО	
Тимофеев А.В.	99
РЕЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФІЇ НА РЕЛІГІЙНУ ТЕЛЕОЛОГІЮ	
Сухомлин І.К.	102
СПИСОК УЧАСНИКІВ	105

Наукове видання

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Матеріали 6-ої міжнародної наукової конференції

(Дніпро, 13-14 квітня 2017 р.)

Комп'ютерна верстка *І.Ю. Пілат*

Формат 60x84 1/16. Ум. друк. арк. 1,04. Обл.-вид. арк. 1,13.

Тираж ____ пр. Зам. № ____.

Видавництво Дніпропетровського національного університету
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності ДК № 1315 від 31.03.2003

Адреса видавництва та дільниці оперативної поліграфії:
вул. Лазаряна, 2; Дніпро, 49010

