

06
Д54

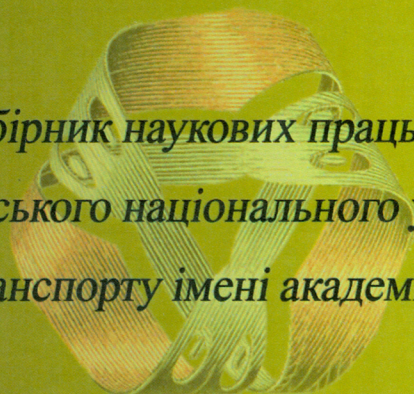


ISSN 2227-7242 (Print),
ISSN 2304-9685 (Online)

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць

**Дніпропетровського національного університету
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна**



ВИПУСК 4

2013



Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць

Випуск 4

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

Антропологічні шукання

Філософія культури і освіти

Соціальна філософія і філософія історії

Філософія науки і техніки

Історія філософії

Дніпропетровськ

2013

Засновник:

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Хміль В. В., доктор філософських наук

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР

Варшавський О. П., кандидат
філософських наук

ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ (УКРАЇНА):

Власова Т. І., Колесникова Т. О., Корабльова О. В., Решетніченко А. В., Токовенко О. С.,
Малівський А. М., Кривчик Г. Г., Лях В. В.

ІНОЗЕМНІ ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ:

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

Збірник наукових
праць

Збірник зареєстровано в міжнародному каталозі періодичних видань
Ulrichsweb™ Global Serials Directory, науково-метричних системах
DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU
Друкується за рішенням вченої ради університету від 29.04.2013 р.,
протокол № 9

Видавець

Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи КВ № 18742-7542Р
від 05.01.2012 р.

Адреса засновника
та редакції

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

Видання публікується з 2012 р.

© Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна, 2013

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2013

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

**(АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

Сборник научных трудов

Выпуск 4

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

Антропологические искания

Философия культуры и образования

Социальная философия и философия истории

Философия науки и техники

История философии

Днепропетровск

2013

Учредитель:

ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЖЕЛЕЗНОДОРОЖНОГО ТРАНСПОРТА ИМЕНИ АКАДЕМИКА В. ЛАЗАРЯНА

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Хмель В. В., доктор философских наук

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Варшавский А. П., кандидат философских наук

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ (УКРАИНА):

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

ИНОСТРАННЫЕ ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

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

Сборник научных
трудов

Сборник зарегистрирован в международном каталоге периодических изданий Ulrichsweb™ Global Serials Directory, научно-метрических системах DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU

Печатается по решению ученого совета университета от 29.04.2013 г., протокол № 9

Издатель

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

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

Адрес

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, Днепропетровск, Украина, 49010,

учредителя

тел.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com;
сайт журнала: <http://ampr.diit.edu.ua>

Издание публикуется с 2012 г.

© Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна, 2013

© Колесникова Т. А., обложка, 2013

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

**ANTROPOLOGIČNÌ VIMÌRI
FÌLOSOFS'KIH DOSLÌDŽEN'**

**(ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF
PHILOSOPHICAL RESEARCH)**

Proceedings Scientific publication

Issue 4

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

Anthropological Searching

Philosophy of Culture and Education

Social Philosophy and Philosophy of History

Philosophy of Science and Technology

The History of Philosophy

Dnipropetrovsk

2014

Founder:

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

EDITOR-IN-CHIEF

Khmil V. V., Ph.D

CONTRIBUTING EDITOR

Varshavskiy A. P., Ph.D

EDITORIAL BOARD MEMBERS (UKRAINE):

Vlasova T. I., Kolecnykova T. O, Reshetnichenko V. A., Tokovenko S. A., Malivskiy A. M.,
Krivchik G. G., Liakh V. V.

FOREIGN MEMBERS OF EDITORIAL BOARD:

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

Proceeding Scientific	Proceeding is registered in the International Catalogue of periodicals Ulrichsweb™ Publication Global Serials Directory, research and metric systems DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU Published according to the Academic Council decision of the University from 29.04.2013, Protocol no. 9
Publisher	Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk) Certificate of Publisher KB no. 8742-7542P from 05.01.201
Address of Foundere	Str. Lazaryana, 2, room 468, Dnipropetrovsk, Ukraine, 49010, tel.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com; journal website: http://ampr.diit.edu.ua

Edition is being published since 2012

© Dnipropetrovsk National University of Railway
Transport named after Academician V. Lazaryan,
2013

© Kolecnykova T. O, cover, 2013

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

УДК 1 (091)

Д. Ю. СНІТЬКО^{1*}^{1*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

МУЖНІСТЬ І СТРАХ В КОНТЕКСТІ ОПОЗИЦІЇ ДІЯЛЬНОСТІ ТА БЕЗДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ АСПЕКТ

Мета. Автор ставить мету проаналізувати страх і мужність в контексті опозиції діяльності і бездіяльності, що дозволить наблизитись до розуміння сутності, чинників та екзистенційного смислу як людської дії, так і бездіяльності людини. Досягнення мети передбачає виконання таких завдань: аналіз сутності філософського розуміння феноменів страху та мужності; дослідження зв'язку страху і мужності із активними та пасивними формами людського існування; розкриття екзистенційної діалектики діяльності й бездіяльності людини через опозицію мужності й страху. **Методологія.** Застосування феноменологічного підходу та інших методів екзистенційної філософії дозволяє виявити неабияку важливість феноменів мужності і страху для людського існування. Особливе значення для осмислення опозиції мужності й страху в зв'язку із діяльністю і бездіяльністю людини мали роботи М. Гайдеггера, який саме в контексті діалектики пасивності та активності людини вказував на два відповідні способи буття людини – «власний» і «невласний». Крім того, автор використовує герменевтичний метод, що дозволяє реконструювати рефлексію страху й мужності в історії філософії. **Наукова новизна.** Вперше здійснено ґрунтовний аналіз опозиції мужності й страху на предметі історії філософії, особливо в зв'язку із проблемою людської дії, витлумаченої в екзистенційному смислі як вчинок, що спрямований на своє власне буття в світі. Завдяки цьому було доведено фундаментальний екзистенційний характер опозиції мужності й страху та її сутнісний зв'язок із активними і пасивними формами людського існування. **Висновки.** В результаті дослідження було виявлено тісний зв'язок страху та пасивних форм людського буття. Якщо для мислителів античної епохи було характерним акцентування на мужності і тлумачення страху як пов'язаного із людським розумінням та свідомим рішенням, то некласична філософія XIX століття та екзистенціалізм звернули увагу на онтологічний та екзистенційний характер страху, а отже, на його фундаментальне значення. Загалом, слід зауважити, що обидва аспекти страху (зв'язок із людським розумом та вкоріненість в самій людській екзистенції) не заперечують один одне, а лише презентують відмінні виміри людського буття – свободу та закинутість. Показано, що опозиція страху та мужності має онтологічний та екзистенційний аспекти й має сутнісно діалектичний характер, тісно пов'язана із співвідношенням людської діяльності і бездіяльності.

Ключові слова: страх, тривога, мужність, діяльність, бездіяльність, екзистенція, людина.

Актуальність

Проблема людської бездіяльності постає однією з найважливіших тем сьогодення, оскільки такі явища як пасивність, споживацтво, індиферентність, інертність, лінь та апатія набувають масового характеру в сучасному суспільстві. Поширення згаданих явищ становить небезпеку як для суспільства в цілому, так і для окремої особистості, оскільки несе в собі значні деструктивні наслідки.

Зазначена проблема лишається актуальною, оскільки остаточно не визначено причини і чинники людської бездіяльності як способу існування, особливо її екзистенційних передумов, що саме потребують окремої уваги. Очевидно, що згадані чинники і передумови пов'язані із феноменом страху, оскільки страх, як відомо, здатний паралізувати здатність людини до діяння. Разом із тим, здатність людини

до дії часто ототожнюється із рішучістю та мужністю. Отже, для прояснення опозиції діяльності та бездіяльності людини доцільно проаналізувати дану опозицію саме в контексті взаємозв'язку мужності і страху.

Огляд літератури. Осмисленню таких феноменів як страх і мужність було приділено багато уваги в історії філософії (Платон, Аристотель, Фома Аквінський, Б. Паскаль, Б. Спіноза, С. К'єркегор, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, З. Фрейд, О. фон Больнов, Е. Фром та інші). Очевидно, що страх і мужність знаходяться в діалектичній опозиції і їх варто розглядати саме в такому ракурсі, на чому особливо зауважували М. Бердяєв та П. Тіллх (хоча, зокрема, представники екзистенціалізму акцентували на феномені страху). Окрім того, згадані феномени поставали предметом дослідження і у вітчизняних дослідників (Б. Е. Биховський,

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

А. А. Гусейнов, С. А. Мазаєв, В. В. Мельник та ін.).

Згадані вище автори хоча й приділяли значну увагу екзистенційним аспектам страху та мужності, проте, як правило, залишали поза увагою таку проблему: як пов'язані феномени мужності і страху з діяльністю і бездіяльністю людини? **Метою** статті є аналіз страху та мужності в контексті опозиції діяльності і бездіяльності, що дозволить наблизитись до розуміння сутності, чинників та екзистенційного смислу як людської дії, так і бездіяльності людини. Відповідно до цього, постають такі **завдання**: 1) проаналізувати сутність філософського розуміння феноменів страху та мужності; 2) дослідити зв'язок страху і мужності із активними і пасивними формами людського існування; 3) розкрити екзистенційну діалектику діяльності й бездіяльності людини через опозицію мужності й страху.

Методологія

Застосування феноменологічного підходу та інших методів екзистенційної філософії дозволяють виявити неабияку важливість феноменів мужності і страху для людського існування. Особливе значення для осмислення опозиції мужності й страху в зв'язку із діяльністю і бездіяльністю людини мають роботи М. Гайдеггера, який саме в контексті діалектики пасивності і активності людини вказував на два відповідні способи буття людини – «власний» і «невласний». Крім того, автор використовує герменевтичний метод, що дозволяє реконструювати рефлексію страху і мужності в історії філософії.

Виклад основного матеріалу

В історії філософії питання про зміст мужності та її зв'язок зі страхом ставилось ще за часів Античності. Так, Сократ, намагаючись визначити мужність, хоча і не зміг цього зробити, довів, що мужність тісно пов'язана із доброчесністю і мудрістю, залежить від знання того, що є добрим, а що є злим, тобто, від істини [9, с. 247]. Водночас, мужність тісно пов'язувалась із людською діяльністю, адже доброчесність в античних мислителів передбачала її зв'язок з істиною та вираження в дії, а не бездіяльність. Відтак, питання про сутність мужності мало тісний зв'язок із питанням про буття і людину, як його складову частину.

Остання теза чітко простежується в поло-

женнях сократичних шкіл кініків та стоїків, адже обидві згадані школи акцентували як на мудрості, так і на зв'язку людини з буттям. Заклик кініків до природного життя, що мав у собі потужний антисоціальний момент, як і стоїчний заклик до безстрашності перед фатумом, вимагали від людини саме мужності. Остання вважалась досяжною лише через осягнення буття, такою, що проявляється в здатності керувати собою на основі розуму та знання про істину всупереч як суспільним стереотипам, так і примхам та негараздам людської долі.

Аристотель теж розглядав мужність у зв'язку з мудрістю і знанням, проте, головним чином мужність визначалась саме через її співвіднесення зі страхом, як середина між страхом та безрозсудною відвагою. Мужнім у дійсному смислі у Аристотеля постає той, хто не боїться діяти, хто без остраху здатен зустріти смерть і все, що загрожує смертю. Мужність полягає у здатності всупереч перепонам і загрозам стверджувати істину, в тому числі і своє власне призначення, власну внутрішню мету, тобто діяти відповідно до власної сутності. Адже, Аристотель прямо говорив, що людина завжди відповідає за спосіб свого буття і власні дії, сама вирішує, ким їй бути і що із себе зробити, що саме ствердити власним існуванням через дію завдяки мужності. Остання, отже, пов'язана з розумом, оскільки залежить саме від здатності розрізняти істину і виносити вірне судження, що є передумовою діяльної доброчесності [1, с. 108–110].

Пізніше Сенека, окрім вже згаданих акцентів, зауважив на темпоральному аспекті мужності, аналізуючи страх та надію. Мислитель оцінював і страх, і надію в якості небажаних пристрастей, оскільки, на його думку, вони пов'язані з можливістю бажаного кінцевого результату в майбутньому: страх містить надію на уникнення неприємного, а надія містить острах втрати бажаного. Відповідно, обидві пристрасті заважають людині незворушно спостерігати буття і діяти необхідним чином на основі мудрості. Саме тому, вважав Сенека, позбувшись надії, людина позбудеться і страху, і, таким чином, з'явиться мужність як зосередження на дійсному (а не на минулому чи майбутньому) і дія в теперішньому [10, с. 16]. Відповідно, подолати стан бездіяльності людина здатна лише подолавши страх перед майбутнім і його можливостями, через стоїчні незворушність і мужність.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

Очевидно, що увага до темпоральних аспектів опозиції страху і мужності актуалізувала екзистенційні виміри даної опозиції, що знайшло свій розвиток в рамках християнської філософії. Блаженний Августин в своїй «Сповіді» особливо наголошував на таких феноменах як віра та надія і їх значенні для людини. Більш детальний розгляд мужності й страху в контексті людської діяльності продовжив Фома Аквінський із притаманним схоластиці детальним аналізом згаданих феноменів.

На протизагагу попередникам, Фома протиставив надії не страх, а *відчай*, адже саме надія та відчай – дві протилежні пристрасті і протистоять вони в якості пари *прагнення – уникнення*. Християнський мислитель вважав причиною страху любов, стверджуючи слідом за Августином, що страх пов'язаний із можливістю втратити об'єкт нашої любові, тобто пов'язаний саме із прагненням. Відтак, надія за своєю природою сприяє дії, оскільки вказує на можливість досягнення блага та дарує задоволення від усвідомлення цієї можливості, тоді як відчай завжди супроводжується неприємними відчуттями та очікуваннями і веде до бездіяльності [13, с. 478, 485].

Страх у Фоми Аквінського прямо визнається стримуючою причиною в плані людської діяльності, породжуючи такі форми бездіяльності як *нерішучість* (наприклад, страх перед великим обсягом роботи, труднощами) або *сором'язливість* (страх перед осудом з боку інших людей) [13, с. 492–493, 508–511]. З одного боку, страх залежить від зовнішніх об'єктів, які несуть в собі загрозу, проте, з іншого – від уявлення людини про ці об'єкти, оскільки страх пов'язаний з людською свідомістю. Таким чином, страх як чинник людської бездіяльності має подвійну природу (і суб'єктивну, і об'єктивну), а це свідчить про те, що насправді страх виявляється феноменом, вкоріненим у самій людській екзистенції, витлумачений як *буття-в-світі*, як єдність людської присутності та світу. Пізніше саме ця теза буде розроблена в екзистенційній філософії.

Подвійний характер страху проявляється, за Фомою, також і в тому, що страх може заважати здійсненню діяння в залежності від його сили. При незначній силі страх спонукає до мислення, обдумування та зваженості діяння; при зростанні страху останній перетворюється на стримуючий чинник і веде до бездіяльності та пасивності. Іншими словами, мислитель акцен-

тував на важливому для подальшої екзистенційної філософії положенні про фундаментальний для людської екзистенції статус страху, який виявляється як передумовою дійсного людського ставлення до буття на основі мислення, так і відчуженого від буття існування (того, що М. Гайдеггер назвав «власним» та «невласним» способами існування).

Протилежністю страху і відчаю щодо зусиль та труднощів постає саме мужність (безстрашність) і ґрунтована на ній надія на подолання труднощів (тобто, рішучість) [13, с. 521]. Так, Ф. Аквінський стверджував, що для здійснення добрих справ страх не є завадою, адже саме наявність мети й свідоме *рішення* людини переборюють стримуючий вплив страху, долаючи стан бездіяльності.

В новочасній філософії мислителі продовжували пов'язувати мужність з істиною та знанням. Б. Спіноза, вдаючись до аналізу головних людських пристрастей в контексті опозиції активності й пасивності, особливо акцентував саме мужність і страх. Людську активність Спіноза пов'язував із наполегливою *твердістю духу* (Fortitudo), що своїм джерелом має повеління розуму. Меланхолія, пасивність і самоприпинення, навпаки, зменшують здатність людини діяти і їх мислитель пов'язував із незнанням людиною самої себе та буття, з неадекватною оцінкою власних сил та здібностей, а також з *безсилям духу*, тобто з нерішучістю і страхом [11, с. 277, 348].

Цікаво, що нідерландський мислитель (власне як до нього Ф. Аквінський та Р. Декарт) акцентував на притаманному людині сумніві, що постає в якості екзистенційної риси людини, адже людське існування відзначене саме непевністю і тимчасовістю. Так, надія і страх тлумачились Спінозою як пристрасті, що виникають через ідею речі або результату, буття яких не визначене. Отже, і страх, і надія характеризуються певним моментом сумніву, непевненості, з тією лише різницею, що страх споріднений із неприємними очікуваннями і стримує діяння (призводить до бездіяльності), тоді як надія пов'язана із приємними очікуваннями і сприяє діянню.

В німецькій класичній філософії питання про мужність особливо пов'язувалося з діяльністю людини в контексті її самотворчості та свободи. Зокрема, І. Кант акцентував на зв'язку розуму, мужності і свободи, згадуючи про прагнення людини до самовизначення. Так, у кон-

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

тексті питання про сутність Просвітництва, І. Кант зазначав, що останнє є виходом людини зі стану «неповноліття», визначальною рисою якого мислитель називав нестачу рішучості та мужності для того, щоб керуватися власним розумом. «Неповноліття» людина уникає самовизначення і вільної діяльності, уникає свободи, яка передбачає відповідальність, а тому перебуває в стані бездіяльності, добровільно віддаючись під владу іншого, який, ніби, і має за все відповідати [4, с. 27]. Причиною такого самовідчуження, за Кантом, постає страх людини вільно діяти; відповідно, мужність постає саме як рішучість діяти, долати труднощі й страждання, брати відповідальність за власну діяльність на себе.

Проте, навіть І. Кант, подібно до попередньої традиції, розглядав страх і мужність в якості пристрастей, застосовуючи в своїй антропології теорію психологічних темпераментів і, при цьому, оцінюючи страх однозначно негативно. Значні зміни в осмисленні феномену страху та його статусу відбулися лише в ХІХ столітті. Вже Г. Гегель (хоча він і не приділяв значної уваги екзистенційним аспектам людського існування в межах своєї філософської системи, що й стало предметом подальшої критики) підмітив фундаментальне значення страху для людини. Останній момент Гегель показував через відношення господаря і раба, де перший втілював відчужений стосунок до дійсності, а другий – прямий стосунок (Гегель вживав, відповідно, терміни «несамостійність» і «самостійність» [3, с. 102]).

Хоча перший з названих стосунків представляє саме господаря в якості, ніби, самостійного діяча, а раба – як несамостійного, Г. Гегель наполягав, що ставлення господаря до дійсності насправді виявляється не самостійним, а відчуженим, оскільки той не ставиться до світу через страх, а втілює лише владу і мужність, тому змушений ставитись до світу опосередковано – через працю раба. Останній же, переживши ситуацію тотального страху перед небуттям і стражданням, опинившись в ситуації раба, втілює безпосереднє, істинне відношення до буття як такого, що жахає.

Надалі, завдяки роботам С. К'єркегора страх було ґрунтовно переосмислено в подальшій екзистенційній філософії. Саме датський філософ зробив страх одним із основних предметів своїх досліджень, довівши його екзистенційну та онтологічну природу. К'єркегор зазначав, що

в стані, коли людина не усвідомлює ніяких загроз, ніби, панує спокій. Проте, насправді, кожна людина відчуває страх перед тим, що їй невідоме і так, несвідомо жахаючись, постає перед ніщо. Оскільки людина постійно перебуває в такій ситуації, де присутність поруч із ніщо виявляється онтологічною характеристикою екзистенції, вона не здатна позбутись страху. Людина переживає страх перед ніщо як своєю екзистенційною можливістю, яка розуміється не побутово, а як абсолютно широке поле всього, що може статися із людиною. Людину жахає подібна радикальна свобода, оскільки надає їй можливості, що її жахають, ставлячи перед невизначеністю, непевністю, невідомим, тобто, ніщо, тому *«страх – это головокружение свободы...»* [7, с. 160]. В даному випадку знову можна зауважити на темпоральному аспекті страху, оскільки можливість постає як така саме через історичність людської екзистенції.

В ситуації страху людина легко вдається до відчуження від буття (що її жахає) та самовідчуження, результатом чого стають пасивність і апатія, що передаються К'єркегором через поняття *«відчай»*. В своїй праці *«Хвороба до смерті»* С. К'єркегор зазначав, що саме відчай постає в якості характерної риси людського існування і розуміється як втеча людини від буття, тобто від вічності, від Бога і, зрештою, від себе, адже *«отчаиваясь в чем-то, в глубине души отчаиваешься в себе, и теперь уже человек стремится избавиться от Я»* [6, с. 260]. Датський мислитель визначав три основні типи відчаю: 1) тип відчаю, коли людина не усвідомлює власного *Я* (несправжній відчай, що, втім, дуже поширений); 2) дійсний відчай, коли людське *Я* прагне втекти від себе, забути себе; 3) відчай, коли *Я* прагне себе ствердити – *«відчай у відчай»*.

Про останній тип скажемо трохи згодом, зараз же важливо вказати на зв'язок страху і відчаю з бездіяльністю людини. По-перше, бездіяльність проявляється власне вже у відчаї та відчуженні, якщо людина зупиняється на цих способах ставлення до ніщо. Власне, перші дві форми відчаю представляють саме таке ставлення. По-друге, за умов панування страху, відчаю та самовідчуження людиною оволодівають безсилля, скутість, сонливість (а сон – відсутність духу, за К'єркегором) – тобто, бездіяльність [7, с. 161, 171]. По-третє, філософ акцентував на абсолютній відповідальності людини за власні відчай та бездіяльність, оскільки навіть гріх, на

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

його думку, неможливий без доброї на те волі особистості, а тому, страх і відчай виявляються свободою, проте свободою скутою, неповною, пасивною.

С. К'єркегору вдалося продемонструвати парадоксальний характер страху й відчаю, адже, той тип відчаю, коли людина прагне ствердити себе – це відчай у відчаї, що відкриває для людини справжню свободу і можливість справжньої дії: *«когда индивид, таким образом, через страх оказывается воспитан к вере, страх будет искоренять то, что он сам же и создал»* [7, с. 246]. Отже, страх, як можливість, здатен не тільки привести у відчай, але може також виховати, довівши до абсолютного відчаю, підштовхнувши до віри і смислу. Пройшовши цей шлях, людина вже не тікає від страху, а здатна існувати поруч із ним – саме так народжується екзистенційна мужність бути.

Пізніше, основні положення С. К'єркегора щодо розуміння страху були розроблені та коментовані в екзистенційній філософії. Так, зокрема, М. Гайдеггер, вказуючи на фундаментальний характер страху, ставив питання: *«А есть ли теперь страх больший, нежели страх перед мыслью?»*. В наведеному питанні філософ указував на зв'язок відчуження від буття з острахом мислити, що постає як прагнення індивіда уникнути усвідомлення того, що здатне його нажахати [18, с. 223]. Людина ж («присутність») жахається самого свого буття-в-світі, через що постійно намагається втекти від усвідомлення жаху, а отже, від мислення та дії.

До речі, М. Гайдеггер, розрізняв *«жах»* і *«страх»*. Якщо останній завжди стосується якогось сущого, із яким можна ще мати справу, оминати його чи домовитись із ним, то жах постає саме в якості загрози з боку самого буття-в-світі. Якщо *«страх»* виникає щодо чогось конкретного, за відсутністю чого ми відновлюємо здатність діяти, виходимо зі стану бездіяльності, то жах характеризується тим, що його об'єкт не можна чітко визначити, бо жахається присутність ніщо, самого свого буття-в-світі. Іншими словами, йдеться про тимчасовий страх та постійну екзистенційну тривогу. Таке розрізнення є суттєвим в смислі відмінності тимчасової бездіяльності та тривалої бездіяльності (в якості екзистенціалу), оскільки саме жах виступає в якості того чинника, що підштовхує людину до відчуження від буття. Людина втікає від власних можливостей, від своєї здатності бути ввірем самому собі, що тривожить і жа-

хає, втікає до сущого та *«людей»*, свійського та публічного, звичного і повсякденного, розваги та пасивності з метою забуття тривоги [17, с. 186, 191].

З іншого боку, саме жах, за Гайдеггером, здатен відібрати в людини здатність розуміти саму себе через наявне суще та співприсутність інших людей і, таким чином, відкинути присутність знову до власної здатності-бути-в-світі, зробити діяльною в екзистенційному смислі. Тут мова йде про усвідомлення себе як здатного бути самим собою, усамітненого та відокремленого від світу і *«людей»*. Таким чином, жах створює для присутності можливість пояснити себе окремо від усіх інших та сущого, виходячи тільки з самого себе, показує дійсні можливості існування, зумовлюючи рішучість і мужність [17, с. 187, 191].

Отже, страх і мужність виявляються фундаментальними рисами людського буття, знаходячись в тісному діалектичному, неоднозначному та динамічному зв'язку, при чому дана діалектика не має шансів на фінальний синтез зі *«зняттям»* протиріччя, а скоріше нагадує нездоланну екзистенційну опозицію, оскільки страх і мужність зумовлюють один одне і нерідко виступають передумовою одне для одного [2, с. 389]. Подібно до цього, діяльність і бездіяльність, ґрунтовані в страхові та мужності, перебувають в схожому діалектичному зв'язку, адже постають як постійна динамічна опозиція, як полюси, між якими відбувається людське існування.

Хоча представники екзистенціалізму наполягали на фундаментальному значенні страху для людського буття, Пауль Тіллх, втім, зміг показати, що власне феномен мужності має не менше онтологічне та екзистенційне значення аніж страх, знову таки, наполягаючи на діалектичній опозиції страху і мужності. Мислитель розумів мужність як *«самоствердження “всупереч”»*, всупереч тому, що перешкоджає особистості бути собою, стверджувати себе, свою істину і своє призначення [12, с. 27]. Саме тому, мужність протистоїть небуттю, відчуженню, пасивності, тривозі та страху.

Тривога і страх постають як екзистенційне усвідомлення небуття, можливості власної смерті, і хоча тривога та страх відрізняються, проте П. Тіллх наполягав на їхній взаємозалежності, а тому їх не можна протиставляти – це різні форми одного й того ж феномену. При цьому, Тіллх виділяв 3 форми тривоги: 1) тривога долі

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

та смерті (найбільш універсальна); 2) тривога пустоти та відсутності смислу; 3) тривога вини та осуду. Ці форми є екзистенційними, оскільки постають притаманними самому існуванню людини.

Відповідно, мужність – це свідоме протистояння відчаю та прийняття тривоги, що не може бути подолана [12, с. 30, 50]. Власне, це і значить – прийняти буття в його даності через мужність; патологічна ж тривога і пасивність, як її результат, є наслідком невдалої спроби прийняти світ, тривогу і стати мужнім в екзистенційному смислі.

Говорячи про патологічні тривогу і страх, не можна не згадати про осмислення зв'язку страху та пасивності людини в рамках психоаналізу. В своїх роботах З. Фрейд звертав увагу саме на феномен тривалого страху («*страх очікування*»), що не має чіткого об'єкта, а тому й виражається у постійній безпідставній тривожності людини, супроводжується песимістичними настроями, пасивністю та бездіяльністю особистості [14, с. 250-254].

Страх очікування, на думку Фрейда, знаходиться у тісному зв'язку з процесами сексуального, лібідозного плану, оскільки «...*страх пов'язаний з сексуальним обмеженням*» [14, с. 267]. Так, говорить З. Фрейд, сексуальна стриманість, що перешкоджає реалізації лібідо прямим шляхом, пов'язана з відчуттям страху, тоді як безстрашність та відвага завжди супроводжуються свободою дій для задоволення сексуальності. Таким чином, діалектично пов'язувались та протиставлялись лібідо і страх, бо коли панує страх – пригнічене лібідо, а разом з тим і діяльність людини.

Згадана тривожність пов'язувалась З. Фрейдом також із певним сильним переживанням, що відтворюється в стані страху – актом народження людини. Тобто, самі по собі поява й існування людини в світі постають для неї приводом для страху й тривожності, оскільки сприймаються в якості джерела загрози. Відповідно, пасивність можна розуміти як таку, що своєю метою має саме уникнення тої загрози, що представляє собою зовнішній світ, і пов'язану зі страхом [15, с. 161]. Таким чином, З. Фрейд стверджував консервативну, регресивну природу людського *Я*: прагнення до нового постає як безстрашність, розвиток та діяльність, тоді як консервативність, страх нового постають як пасивність і бездіяльність особистості, прагнення забути. Отже, патологічний

страх – це, по суті, втеча *Я* від власного лібідо, тобто від власного буття в світі.

З. Фрейд зазначав, що саме страх виявляється причиною репресії, тобто пригнічення індивідуальної власної активності відбувається саме через почуття страху, оскільки страх попереджає *Я* про небезпеку і змушує до припинення діяльності [20, р. 59]. Останні положення є важливими, оскільки беруть проблему страху та бездіяльності в контексті активності самого *Я*, полишаючи непевні психологічні інтерпретації і дозволяють розглядати людську пасивність саме в контексті суб'єктивності та свідомості.

Людина, витлумачена як «присутність в світі» є єдиною істотою, що відчуває себе «вигнаною з раю», відчувається чужою в світі. В психоаналізі образ «раю» пов'язувався зі станом абсолютної захищеності і безтурботності, що людина відчувала, перебуваючи у лоні матері. У відповідності до цього спогаду, людина може обрати дві відмінні стратегії власного існування – або наполегливість щодо свого повернення в «рай», прив'язана до минулого і пасивність, або ж самостійна і вільна діяльність у світі, спрямована в майбутнє. Перша стратегія містить в собі момент страху і «втечі», тоді як друга є активною і «безстрашною». Тільки друга стратегія буття, за Фромом, веде людину до нормального існування та любові до світу і людей, тоді як стратегія пасивності призводить до таких патологічних форм людського буття як перманентні пасивність і підкорення (мазохізм), егоїзм (нарцисизм) та деструктивність. Сам страх, перебування в стані страху в Е. Фрома постає в якості пасивного стану, тоді як діяльність людини пов'язується саме із подоланням страху та прагненням самоствердитись через перемогу над ним [16, с. 254, 260]. Іншими словами, в ситуації зі страхом людина вільна, оскільки може обирати між страхом і втечею та рішучим прагненням подолати страх, тобто, мужністю ствердити своє власне існування.

Задаючись питанням про причини людської пасивності, К. Хорні чітко розрізняла дві основні тенденції особистості: 1) природне прагнення до розвитку й творчості; 2) патологічна потреба індивіда в захисті. Першу тенденцію, очевидно, можна характеризувати як ґрунтовану на мужності, а другу – на страхові. Остання тенденція визначається К. Хорні як фундаментальна категорія і отримує назву «*базальна тривога*». По суті, «базальна тривога» предста-

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

вляє собою несвідомий страх, що його відчуває людина ще з раннього дитячого віку в результаті неможливості вільного розвитку через насильство з боку культури й суспільства [19]. На відміну від З. Фрейда, Карен Хорні бачить причини постійної тривожності не в індивідуальних витіснених страхах і прагненнях, а в самій культурі, оскільки установки особистості, на її думку, в цілому відповідають культурним цінностям.

Тривога виявляється нестерпною для особистості, що не може зрозуміти її причин, в результаті чого тривога витісняється. Серед основних способів позбутися тривоги К. Хорні називає «наркотизацію», позначаючи цим терміном такі пасивні форми людського існування як вживання різного роду наркотичних та збуджуючих речовин, секс та інше. Агресія, секс, жадібність дозволяють людині забути про власну недовершеність і слабкість, позбутися тривожності й роблять можливим виживання в умовах нещадного самовідчуження й самозвиначення.

Загалом, страх представляє собою прагнення уникнути загрози і призводить до втечі від ситуації і вчинку. Людина тікає передусім від страждання в усіх можливих його формах. Уникаючи страждання, людина прагне спокою та комфорту. Проте це прагнення є абсолютно нереальним, оскільки саме життя, очевидно, становить собою діалектику страждання та задоволення. Тому, як постійне страждання (меланхолія), так і постійне задоволення (гедонізм) постають як неприродні крайнощі, що лише спотворюють уявлення людини про дійсне буття та призводять до викривлення її свідомості. Так само очевидно, що страх і мужність, активність і пасивність знаходяться в подібному відношенні, адже домінування лише мужності чи лише страху однаково призводить до забуття буття як такого, що здатне жахати та звернути до власного буття, а отже, неодмінно призводить до екзистенційної пасивності, самовідчуження.

Зокрема, постійне ухилення людини від страждання, страх перед стражданням і прагнення людини піклуватися про себе виявляється підступним і двоїстим, оскільки здатне як зберегти людині існування, так і спотворити це існування. Піклування про себе виникає саме на основі піклування як фундаментальної риси людського існування загалом, ґрунтованій саме в страхові. Метою турботливого піклування

людини є повне уникнення страху, проте це призводить лише до гедонізму, безпечності та бездіяльності [5, с. 82]. Ось тут подвійний смисл піклування, що може призводити як до безпечності та бездіяльності, так і до відповідальності і свободи, якщо піклування витлумачено присутністю правильно, в екзистенційному смислі як власне уміння бути. Проте, в умовах знищення однозначних культурних відповідей щодо смислів та стратегій існування, в ситуації різкого збільшення варіантів вибору до нескінченності, людині все важче обирати, оскільки вона страшилась такої нескінченності і свободи. Втім, в подібній ситуації лише зростає й актуалізується необхідність прийняття відповідального рішення, відповідальності щодо свого власного буття, а отже, і мужності.

Мужність полягає в певній відвертості, адже мужня людина не втікає від усвідомлення реальності, а приймає свідоме та зважене рішення. Мужня людина усвідомлює всю безглуздість власного буття, проте відповідально сприймає його та обирає саме життя і дію, а не самовідчуження та бездіяльність. Однак, не правильно було б сказати, що мужність виявляється єдиним «правильним» ставленням людини до буття. Е. Левінас справедливо зауважував на онтологічній обмеженості мужності, край якій покладає сама людська екзистенція. Адже в ситуаціях непоборних страждання, хвороби чи неминучої наступаючої смерті, людина входить в той спосіб існування, де мужність як намагання щось вдіяти і протистояти – вже неможлива. Разом із кінцем мужності і діяльності з'являються радикальні безвідповідальність та бездіяльність, подолати які не в силах людини [8, с. 70–74]. В подібних ситуаціях людина не здатна нічого змінити – залишається лише змиритись. Однак, із остаточним прийняттям кінечності власного буття приходить і кінець страхові перед смертю. Ймовірно, лише в такі потаємні миті страх і мужність перестають щось означати для людини як присутньої в світі, так само як і діяльність чи бездіяльність.

Наукова новизна

Вперше здійснено ґрунтовний аналіз опозиції мужності й страху на предметі історії філософії у зв'язку з проблемою людської дії, витлумаченої в екзистенційному смислі як вчинок, що спрямований на своє власне буття в світі. Завдяки цьому було доведено фундаментальний екзистенційний характер згаданої опозиції.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

зиції та її сутнісний зв'язок з активними і пасивними формами людського існування.

Висновки

В результаті дослідження було виявлено тісний зв'язок страху та пасивних форм людського буття. Якщо для мислителів античної епохи було характерним акцентування на мужності і тлумачення страху як пов'язаного із людським розумінням та свідомим рішенням, то некласична філософія XIX століття звернула увагу на онтологічний та екзистенційний характер страху, а отже, на його фундаментальне значення. Загалом, слід зауважити, що обидва аспекти страху (зв'язок з людським розумом та вкоріненість в самій людській екзистенції) не заперечують один одне, а лише презентують відмінні виміри людського буття – свободу та закинутість.

Показано, що опозиція страху та мужності має онтологічний та екзистенційний характер, має сутнісно діалектичний характер і тісно пов'язана із співвідношенням людської діяльності і бездіяльності. Страху, який провокує забуття власної екзистенції та пасивність, протистойть саме мужність як здатність людини діяти і вчиняти; з іншого боку, страх здатен вивиривати людину зі стану бездіяльності, тоді як постійне домінування мужності також призводить до забуття буття й екзистенційної бездіяльності людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: В 4-х томах. Т. 4 ; пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – С. 53–293. – (Филос. наследие. Т. 90).
2. Бердяев, Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев // Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2005. – С. 341–498. – (Philosophy).
3. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Георг Гегель. – М. : Наука, 2000. – 495 с. – (Серия «Памятники философской мысли»).
4. Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / Иммануил Кант // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 6. – М.: «Мысль», 1966. – С. 25–35. – (Академия наук СССР. Институт философии. Философское наследие).
5. Козловски, П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / Петер Козловски. – М. : Республика, 1997. – 240 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
6. Кьеркегор, С. Болезнь к смерти / Серен Кьеркегор // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М. : Республика, 1993. – С. 249–350. – (Б-ка этической мысли).
7. Кьеркегор, С. Понятие страха / Серен Кьеркегор // Кьеркегор, С. Страх и трепет. – М. : Республика, 1993. – С. 115–248. – (Б-ка этической мысли).
8. Левинас, Э. Время и Другой / Эммануэль Левинас // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека; пер. с франц. А. В. Парибка. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 18–119.
9. Платон. Лахет / Платон // Платон. Диалоги; перевод с древнегреч. – М. : Мысль, 1986. – С. 223–249. – (Филос. наследие).
10. Сенека, Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию // Луций Анней Сенека; пер. с лат. С. Ошерова. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 408, [8] с. – (Философия. Психология)..
11. Спиноза, Б. Этика / Бенедикт Спиноза; пер. с лат. Я. М. Боровского, Н. А. Иванцова. – СПб.: Азбука, 2001. – 352 с.
12. Тиллих, П. Мужество быть / Пауль Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры; пер. с англ. – М. : Юрист, 1995. – (Лики культуры). – С. 7 – 131.
13. Фома Аквинский. Сумма Теологии. (Часть II-I. Вопросы 1–48) / Фома Аквинский – К. : Эльга, Ника-Центр, 2006. – 576 с.
14. Фрейд, З. Введение в психоанализ: Лекции / З. Фрейд. – М. : Наука, 1991. – 456 с. – (Серия «Классики науки»).
15. Фрейд, З. Неудовлетворенность культурой / Зигмунд Фрейд // Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Тотем и табу. «Я» и «Оно». Неудовлетворенность культурой. – Харьков, Белгород, 2012. – С. 147 – 258.
16. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм. – М. : ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – 672 с. – (Классики зарубежной психологии).
17. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с немецкого В. В. Биbihин. – М. : Ad Marginem, 1997. – 438 с.
18. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / Мартин Хайдеггер // Хайдеггер М. Исток художественного творения (избранные произведения); пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Академический проект, 2008. – С. 77–237. – (Философские технологии: философия).
19. Хорни, К. Невроз и личностный рост: Борьба за самоосуществление / Карен Хорни. – СПб. : Во-

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

сточно-Европейский институт психоанализа и БСК, 1997; К.: PSYLIB, 2006. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://psylib.ukrweb.net/books/hornk03/txt05.htm>.

20. Chapman, C. N. Freud, Religion, and Anxiety / Christopher N. Chapman. – Lulu.com Publishing, Morrisville, NC, 2007. – 109 p.

Д. Ю. СНИТЬКО^{1*}

^{1*} Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск)

МУЖЕСТВО И СТРАХ В КОНТЕКСТЕ ОППОЗИЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И БЕЗДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ЕКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Цель. Автор ставит цель – проанализировать страх и мужество в контексте оппозиции деятельности и бездеятельности человека на предмете истории философии, что позволит приблизиться к более глубокому пониманию сущности, причин и экзистенциальных аспектов как человеческого действия, так и бездействия. Достижение цели предусматривает выполнение следующих заданий: анализ сущности философского понимания феноменов страха и мужества; исследование связи страха и мужества с активными и пассивными формами человеческого бытия; раскрытие экзистенциальной диалектики деятельности и бездеятельности человека через оппозицию мужества и страха. **Методология.** Применение феноменологического подхода и других методов экзистенциальной философии позволяет выявить большое значение феноменов мужества и страха для человеческого существования. Особое значение для осмысления оппозиции мужества и страха в связи с деятельностью и бездеятельностью человека имели работы М. Хайдеггера, который именно в контексте активности и пассивности человека указывал на два основных способа бытия человека – «собственный» и «несобственный». Кроме того, был использован герменевтический метод, который позволил реконструировать осмысление оппозиции страха и мужества в истории философии. **Научная новизна.** Впервые был осуществлен глубокий анализ оппозиции мужества и страха на предмете истории философии в связи с проблемой человеческого действия, понятого в экзистенциальном смысле как поступок, направленный на собственное бытие в мире. Благодаря этому был показан фундаментальный экзистенциальный характер оппозиции мужества и страха, а также ее сущностная связь с активными и пассивными формами человеческого существования. **Выводы.** В результате исследования была выявлена тесная связь страха и пассивных форм человеческого бытия. Если для классической философии было характерно акцентирование внимание на мужестве как позитивном феномене, то страх понимался в качестве негативной, нежелательной страсти. Кроме того, страх и мужество толковались в классической философии в связи с человеческим разумом и сознательным решением. В неклассической и последующей философии было обращено внимание на онтологический и экзистенциальный характер страха, на его фундаментальное значение. Вообще, следует сказать, что оба аспекта страха и мужества (связь с человеческим разумом и экзистенциально-онтологический характер) не противоречат друг другу, а лишь представляют различные измерения человеческого бытия – свободу и заброшенность. Было показано, что оппозиция страха и мужества имеет онтологический и экзистенциальный аспекты, носит диалектический характер, тесно связана с соотношением деятельности и бездеятельности человека.

Ключевые слова: страх, тревога, мужество, деятельность, бездеятельность, экзистенция, человек.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

D. YU. SNITKO^{1*}^{1*} Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk)**COURAGE AND FEAR IN THE CONTEXT OF OPPOSITION OF HUMAN ACTIVITY AND INACTIVITY: EXISTENTIAL ASPECT**

The purpose of the article is to analyse fear and courage in the history of philosophy in the context of opposition of human activity and inactivity that may lead to a profound understanding of the essence, causes and existential aspects of human activity and inactivity. The implementation of the objective assumes the solution of the following tasks: analysis of philosophical interpretation of fear and courage; investigation of the relationship of fear and courage with active and passive forms of human being; revelation of existential dialectic of human activity and inactivity through the opposition of fear and courage. **Methodology.** The application of phenomenological approach and other methods of existential philosophy enabled to discover the importance of fear and courage for human existence. Significant contribution to the importance of the investigation of the fear-courage opposition in the context of human activity and inactivity was made by M. Heidegger who pointed to the main modes of human being - «authentic» and «inauthentic» in the context of human activity and passivity. The application of hermeneutic method made possible the reconstruction of the reflection of fear-courage opposition in the history of philosophy. **Scientific novelty.** For the first time the analysis of the fear-courage opposition in the context of human activity and inactivity was carried out. Due to the analysis the fundamental existential character of the fear and courage opposition and its essential relationship with active and passive forms of human being were justified. **Conclusions.** In the course of this research it was found out that fear is closely connected with passive modes of human being. If classical philosophy placed emphasis on courage and associated fear with human mind and conscious decision, non-classical philosophy of the XIX century and existentialism focused on existential and ontological character of fear, its fundamental meaning. These aspects of fear and courage (relation with the mind and ontological character) do not contradict each other, but represent different dimensions of human being – freedom and loneliness in the world. Thus, the opposition of fear and courage has ontological and existential aspects, dialectical character and is closely connected with active and passive modes of human being.

Key words: fear, anxiety, courage, activity, inactivity, existence, human.

REFERENCES

1. Aristotel. *Nikomakhova etika* [Aristotl. Nichomachean Ethics] / Aristotel, Vol. 4. Moscow, Mysl Publ., 1983, pp. 53–293.
2. Berdyaev N. *Ekzistentsialnaya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Berdyaev N. Existential dialectic of a divine and human]. Moscow; Kharkov, 2005, pp. 341–498.
3. Gegel G. V. F. *Fenomenologiya dukha* [Hegel G. Phenomenology of spirit]. Moscow, Nauka Publ., 2000, 495 p.
4. Kant I. *Otvet na vopros: Chto takoe Prosveshchenie?* [Kant I. The answer on a question: What is the Enlightenment?] / Works iv 6 vol. Vol. 6. Moscow, Mysl Publ., 1966, pp. 25–35.
5. Kozlovski P. *Kultura postmoderna: Obshchestvenno-kulturnye posledstviya tekhnicheskogo razvitiya* [Kozlowski P. Culture of postmodern]. Moscow, Respublika Publ., 1997, 240 p.
6. Kerkegor S. *Bolezn k smerti* [Kierkegaard S. The Sickness Unto Death] / Kierkegaard S. Fear and Trembling. Moscow, Respublika Publ., 1993, pp. 249–350.
7. Kerkegor S. *Ponyatie strakha* [Kierkegaard S. The Concept of Anxiety] / Kierkegaard S. Fear and Trembling. Moscow, Respublika Publ., 1993, pp. 115–248.
8. Levinas E. *Vremya i Drugoy* [Levinas E. Time and the Other] / Levinas E. Time and the Other. Humanism of the Other. Saint Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 1998, pp. 18–119.
9. Platon. *Lakhet* [Plato. Laches] / Plato. Dialogues. Moscow, Mysl Publ., 1986, pp. 223–249.
10. Seneka Lutsiy Anney. *Nravstvennye pisma k Lutsiliyu* [Seneca L. Moral letters to Lucius]. Moscow, AST Publ., 2004, 408 p.
11. Spinoza B. *Etika* [Spinoza B. Ethics]. Saint Petersburg, Azbuka Publ., 2001, 352 p.
12. Tillikh P. *Muzhestvo byt* [Tillich P. The Courage to Be]. Tillich P. Selected works: Theology of culture. Moscow, Yurist Publ., 1995, pp. 7–131.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

13. Foma Akvinskiy. *Summa Teologii. (Chast II-I. Voprosy 1–48)* [Thomas Aquinas. Summa Theologica]. Kyiv, Elga Publ., Nika-Tsentr Publ, 2006, 576 p.
14. Freyd Z. *Vvedenie v psikhoanaliz: Lektsii* [Freud S. Introduction to the Psychoanalyze]. Moscow, Nauka Publ., 1991, 456 p.
15. Freyd Z. *Neudovletvorennost kulturoy* [Freud S. Dissatisfaction with culture] / Freud S. On that party of the principle of pleasure. Totem and taboo. "I" and "It". Dissatisfaction with culture. Kharkov, Belgorod, 2012, pp. 147–258.
16. Fromm E. *Anatomiya chelovecheskoy destruktivnosti* [Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness]. Moscow, AST-LTD Publ., 1998, 672 p.
17. Khaydegger M. *Bytie i vremya* [Heidegger M. Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997, 438 p.
18. Khaydegger M. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya* [Heidegger M. Source of art creation] / Heidegger M. Source of art creation (the chosen works). Moscow, Academic project Publ., 2008, pp. 77–237.
19. Khorni K. *Nevroz i lichnostnyy rost: Borba za samoosushchestvlenie* [Horney K. Neurosis and Human Growth]. Saint Petersburg, Kiyv, PSYLIB Publ., 2006. : <http://psylib.ukrweb.net/books/hornk03/txt05.htm>.
20. Chapman C. N. *Freud, Religion, and Anxiety*. Lulu.com Publishing, Morrisville, NC, 2007. – 109 p.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

УДК 130.2; 141.7:[130.2:796]

В. Є. БІЛОГУР^{1*}^{1*}Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького (м. Мелітополь)

АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЛЮДИНОВИМІРНОСТІ СПОРТУ ЯК РЕАЛІЗАЦІЇ РОДОВОЇ СУТНОСТІ ЛЮДИНИ

Мета. Сформулювати теоретичні підстави концепту людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини, що є основою становлення нового наукового напрямку спортивної антропології та філософії спорту. **Методологія.** Осмислення проблем людської природи, модусів людського існування у вигляді спортивної діяльності, потенціалу антропологічної картини спортивного світу, у даному випадку, спорту як культури в цілому, дає можливість визначити спорт як діяльність, яка у своїй основі має як позитивні результати, направлені на реалізацію людської сутності, так і деструктивні, що направлені на руйнацію особистості-спортсмена. **Наукова новизна.** Робота полягає у дослідженні недостатньо вивченої теми людиновимірності спорту з антропологічної точки зору. Практичне значення роботи полягає у розробці недостатньо вивченої теми в контексті виконання НДР кафедри теорії і методики фізичного виховання і спорту та спортивних дисциплін Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького «Філософія спорту як нова навчальна дисципліна і новий науковий напрямок», в контексті якої досліджуються проблеми спорту, розвитку спортивних цінностей і світогляду молоді, їх соціалізації у спортивній діяльності. **Висновки.** Упровадження антропологічних засад людиновимірної сутності спорту дозволяє розкрити повноту людської природи, її творчої природи, в результаті чого і відбувається самостановлення особистості. Антропологічні засади людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини направлені на прирощення людського (гуманного) потенціалу, накопичення здорових сил молодого покоління через посередництво розвитку фізичної культури і спорту.

Ключові слова: антропологічні засади, людиновимірність спорту, родова сутність людини, тілесні сили людини, міра людського розвитку, сутнісні сили людини

Актуальність

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Ера глобалізації все більше засвідчує, що характер взаємодії у сучасних умовах природи, суспільства і людини все більше підтверджує висновок про те, що сутність людської природи характеризується невинним стремлінням людини вийти за межі себе і свого світу, намагаючись навіть обійти закони природи та історії. Ця характерна особливість людської природи, яка являється закономірністю формування своїх відносин з оточуючим світом, пов'язана з антропологічними вимірами спорту як реалізації родової сутності людини. Спорт як модус культури – це завжди причетність людини до створеного і створюваного, це спосіб буття індивіда у спортивному світі у його індивідних проявах, в яких людина реалізує свої безкінечні можливості, свою незавершеність і відкритість. Спорт як матриця антропологічного світогляду у сучасних суспіль-

ствах складається з загальної картини її бачення, теоретико-методологічних підходів та практики втілення в реальне життя. Усім існуючим видам спорту притаманний вихід за межі людського існування, в контексті якого долається доцільність обмежених можливостей в кореляції з феноменами-факторами соціуму-екзистенції, направлених на самовдосконалення особистості. Спортивні інтенції людини розвиваються і культивуються її смисложиттєвими запитамі, без розкриття яких неможливо зрозуміти антропологічні виміри людиновимірності спорту. О. Хакслі не випадково висловив думку, що спорт може виконувати як творчі, так і руйнівні функції у суспільстві, а в полікультурному соціумі вони все частіше підтверджуються на практиці. На думку К. Бленчерда, агресивні інстинкти завжди являлись невід'ємною частиною людської природи, спортивні відносини є вираженням тиску, влади, підкорення і привілеїв, що в цілому розбентежує антропологічні виміри спорту, так як спорт виступає як інструмент сублімації агресії, особливо у часи

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

трансформацій та суспільних змін [1, с. 266].

Тому, у нашому дослідженні вперше до соціального простору спорту застосовується нова парадигма світоглядної системи людиновимірності, яка дозволяє виявити міру співвіднесеності тенденцій спорту і потреб у розвитку сутнісних сил людини як їх родової сутності, направлених на формування цілісної особистості спортсмена, що є його підмогою, програмою і дороговказом діянь. Все це дозволяє поглибити *теоретичні уявлення про дискурс феномена спорту, більш точно визначити складові і тенденції розвитку сучасного спортивного мислення і практики спорту, концептуалізації сучасних знань про спорт, що базуються на антропологічних засадах*. Адекватне осмислення даного, достатньо визначального блоку проблем, дозволяє розібратися в особливостях сучасного етапу розвитку спорту, особливостях протистояння світоглядних установок, цінностей, регулятивів і практик, що характеризують спортивне життя сьогодні. Адже заради людини розбудовується суспільство, увесь уклад загальнодержавного та спортивного буття нації, формуються соціогуманістичні засади спорту як загальноцивілізаційного явища [2, с. 582].

Тому сама логіка проблем, особливостей та тенденцій розвитку спорту як специфічної соціальної практики потребує звернення до більш широкого контексту дослідження – соціоантропологічного і соціокультурного, що базуються на концепті людиновимірності. Динамічно зростаюча криза сучасного пороту, сутність якого заключається у тенденції порушення меж людської вимірності, є достатньо великим спонукальним фактором дослідження даного феномена, визначення перспектив його розвитку і виявлення тих засобів, застосування яких дозволяє гуманізувати сферу спорту. Саме з цієї точки зору актуальною є проблема, яка потребує всебічного і ґрунтового дослідження антропологічних засад спорту (спортивної антропології, фізичної антропології), з однієї сторони, наближення сучасного спорту до меж людиновимірності, а з іншої, подолання зростання загроз, пов'язаних з деструктивними явищами у середовищі спорту, які вивчає антропологія, предметом якої є людина як особливий рід сущого та осмислення проблем людської природи, модусів людського існування, потенціалу антропологічної картини світу, у даному випадку спорту [3, с. 19]. Це і визначає актуальність даного дослідження.

Тема даного наукового дослідження є результатом виконання НДР кафедри теорії і методики фізичного виховання і спорту та спортивних дисциплін Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького «Філософія спорту як нова навчальна дисципліна і новий науковий напрямок», в контексті якої досліджуються проблеми спорту, розвитку спортивного мислення, цінностей і світогляду молоді, їх соціалізації у середовищі спорту.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор. Перше використання терміну «антропологія» ми зустрічаємо в античності. Аристотель (384-322 рр. до н.е.) першим вжив його для визначення сфери знань, яка вивчає переважно духовну сторону людської природи. З цим значенням термін проіснував більше тисячоліття. Збереглося воно і до сих пір, наприклад, у релігійному знанні (теології), філософії, багатьох гуманітарних науках (мистецтвознавстві), психології. У 1501 р. світ побачила книга М. Хундта «Антропологія про переваги, природу і властивості людини і про елементи, частини і члени людського тіла». У цьому анатомічному творі термін «антропологія» був вперше застосований у зв'язку з описом виключно фізичної (біологічної) побудови людини. Книга Г. Капелла, яка вийшла у 1533 р. була названа «Антропологія, або розмисли про людську природу». У даній роботі термін «антропологія» вперше супроводжується даними про індивідуальні варіації побудови тіла людини, його індивідуальної плинності. Саме з цього моменту в науці встановлюється подвійне тлумачення антропології: з однієї сторони, як науки про людську душу, з іншої, – як науки про людське тіло, його побудову і багатоманітність. Для нашого дослідження цікавими розробками є твори Х. Ортега-і-Гассета, Й. Хейзінга, в яких утверджується можливість досягнення сутності спорту (культури в цілому) завдяки дослідженню феномена гри, а також вивчення глибинної життєвої активності людини, що вказує навіть на збиткову повноту людських можливостей.

Більш конкретно опис спорту як природної ігрової діяльності належить американським дослідникам А. Інґхем і Дж. Лоу. Аналізуючи соціальні практики спорту як простір розгортання сутнісних сил людини, Ж. Ебер (1925) і А. Пуні (1959) вказують на той соціальний механізм,

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

який по суті конститує спорт у якості змагальної форми людських взаємовідносин, в умовах зростаючого розриву між цілями і засобами сучасної змагальної практик, актуалізуючи проблеми людиновимірності спорту. При цьому виникає і проблема переосмислення взаємовідносин фізичної культури і спорту у комерційних формах. Спорт як формалізована змагальність, що має легітимний статус, являється актуалізацією онтологічної сутності змагальності у соціальному і культурному бутті. Спортивна змагальність як реалізація родової сутності людини сприяє не тільки збільшенню фізіологічних показників тіла, але й розвиває повноцінну особистість.

Спортивна змагальність представлена роботами В. Видріна, С. Гурвича, Л. Жарова, Ю. Сегала, В. Столярова, Ю. Фоміна. Проблеми пізнання людини досліджували І. Кант, Е. Кассіпер, О. Больнов, Ю. Габермас, Б. Г. Юдін, В. Г. Табачковський, А. І. Уйомов, К. Ю. Райда, Ф. В. Лазарєв, Н. В. Хамітов, Л. Е. Моторіна, Н. В. Омельченко та ін. Філософсько-антропологічний аспект наукового пізнання ґрунтовно досліджений в роботах таких авторів, як В. П. Андрущенко, Е. К. Бистрицький, І. В. Бичко, І. В. Бойченко, М. М. Верников, В. С. Горський, Л. В. Губернський, І. Я. Матковська, М. С. Дмитрієва, С. Б. Кримський. Екзистенційні виміри філософсько-антропологічного пізнання знаходимо у творчій спадщині В. Шинкарука. Значний внесок в розробку низки загальних проблем методології наукового пізнання внесли В. І. Подшивалкіна, М. В. Попович, О. П. Пунченко, А. І. Уйомов, А. Ю. Цофнас, але поки що не зроблений розгорнутий методологічний аналіз теоретичних підвалин сучасної антропології, застосований до аналізу такого феномена, як спорт.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Антропологічні виміри людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини виступають частиною більш широкої сфери – сфери фізичної культури, яка покликана перетворювати природне начало людини та його культурно й антропологічно оформлену тілесність, тобто трансформувати морфологічні характеристики тіла у відповідності з культурним ідеалом. Саме через посередництво спорту фізична культура виконує функцію людиновимірності, яка являється однією з складових функцій розвитку і удосконалення людської тілес-

ності, направленої на реалізацію сутнісних сил людини, що є виявленням її родової суті. Родова сутність людини не досліджувалася в соціогуманітарних науках, тим більше у її кореляції зі спортом.

Мета

Мета статті – сформулювати теоретичні підстави концепту людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини, що є основою становлення нового наукового напрямку спортивна антропологія та філософія спорту.

Формулювання цілей статті (постановка завдання):

- розкрити родові ознаки людини, націлені на виявлення її родової сутності;
- уточнити теоретичні уявлення про основні характеристики феномена спорту, визначивши складові і тенденції розвитку сучасного спортивного мислення і практики спорту, концептуалізації сучасних знань про спорт, що базуються на антропологічних засадах;
- виявити площини, в яких розгортаються антропологічні виміри людиновимірності;
- проаналізувати проблеми приросту людського (гуманного) потенціалу, накопичення здорових сил молодого покоління, що розвиваються через посередництво розвитку фізичної культури і спорту.

Виклад основного матеріалу

У наш час зростає значення такого виду антропології, як спортивна, яка вивчає закономірності морфологічних і функціональних змін, що відбуваються в організмі людини під впливом спортивної діяльності. Основний метод пізнання – метод антропометрії чи соматометрії – вимірів живої людини, для яких велику роль відіграють такі науки, як анатомія і фізіологія, генетика і психологія, біометрія і біофізика. У наш час без антропології не мислима ні медицина, ні археологія, ні філософія.

Нами досліджується проблематика, пов'язана з аналізом місця людини у сучасному спорті і міра співвідношення різних сторін його природи в дихотомії «біологічне-соціальне», «фізичне-духовне», що також впливає на розвиток родової сутності людини. Вітчизняна філософія спорту намагається подолати вузькі рамки відношення до індивіда тільки як носія лише фізичних якостей, базуючись на ідеї біосоціальної природи людини, але й можливості

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

формувати особистість як духовно-тілесну цілісність. Тому, на нашу думку, місце спорту в онтологічному просторі культури визначається, перш за все, його здатністю виявляти межі максимальної реалізації можливостей, якими володіє людська тілесність. При цьому, при визначенні антропологічних засад спорту краще підійти зі сторони реалізації потреб і мотивацій, постільки у потребах можливо вийти за межі можливостей та при докладанні для цього всіх сил і здібностей. Тому у спорті закладені можливості реалізації людиновимірної функції культури. Аналіз людиновимірності засвідчив, що нині спортивне осмислення природи людини все більшою мірою прориває вузький горизонт суто земного, природно-тваринного існування людини, входячи в простір більш глибоких інтерпретацій реалізації родової сутності людини. Сучасний спорт упритул підійшов до виявлення меж людиновимірності, так як він дає максимальні навантаження для тіла і духу, що дозволяє вважати його одним з ареалів антропологічної межі (термін С. Хоружого). За межами цієї межі - вихід в інший вимір по відношенню до нормального людського життя: в смерть, травму, кризу самосвідомості. Порушення людиновимірності вносить у спорт елемент антигуманності, руйнування всього людського, породження негативних стимулів для розвитку особистості. Дух змагальності моделює ситуацію людського самовизначення, яке здійснюється в системі «Я-Інший» чи «Я-Інші», тому самовизначення можливо, якщо «Я» зіставляє свої показники з Іншими. Сьогодні як ніколи зростає соціальна цінність спорту і займатися цим видом діяльності стає все більш престижним. Як відмічає В. Г. Кремінь, «Ринкова економіка забезпечує колосальний викид людської енергії – як руйнівної, так і творчої, але також наповнює енергією сам капітал. Людська енергія і капітал «зійшлися» разом, стимулюючи один одного. Капітал, завдяки якому стоїть всеохоплююча мета – гроші, а за ними багатство, вигода, бізнес, добробут, втягнув в себе людину, захопив її, в певному роді пригнітив її, зняв всі заборони, які заважають погоні за грошима, Отже, за владою і статусом. На арену життя вийшла в повному смислі слова нова людина – прагматична [4, с. 14].

Антропологічні виміри людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини виходять на концепцію міри людського роду,

яка є зв'язуючою ланкою між гуманітарною наукою антропономією і суспільною наукою антропологією. Якщо антропологія у принципі покликана вивчати родові якості людства, то антропономія досліджує якості людського індивіда (у нашому розумінні спортсмена). Діалектичний зв'язок загального і окремого дозволяє відмітити, що якості людського роду (загальне) властиві і кожному людському індивіду (окреме). Дослідження міри людського роду передбачає виявлення і обґрунтування таких якостей людини, які являються його родовими сутнісними силами і характеризують кожну людину. Дослідження сукупності якостей, ознак людського роду дають можливість виявити чотири таких соціальних константи: свідомість, мова, спілкування і діяльність, так як всі інші якості не являються родовими, чи являються модусами, видами названих якостей як сутнісних. На нашу думку, слід виділити чотири родових ознак людини, націлених на виявлення її родової сутності: 1) свідомість як властивість мозку спортсмена відображати дійсність в спортивних образах і мові, що слугує регулятором людської життєдіяльності на спортивному рівні і володіє різним об'ємом; 2) мова спортсмена як знакова система для вираження думок, здійснення соціальних комунікацій і творчого мислення, що виконує функції – експресивну, комунікативну, творчу; 3) спілкування як вся сукупність комунікацій спортсмена, яка визначається інформаційними, праксеологічними та аксіологічними чинниками, що виражають три підсистеми соціального досвіду людства – знання, уміння і соціальні установки; 4) діяльність як доцільна взаємодія людини з предметним спортивним світом, що базується на свідомості, мові і спілкуванні, що являє собою інтегративну якість людини і об'єднує у функціональному комплексі всі родові якості людини і виводить антропологічні засади дослідження на вісім компонентів – суб'єкта, об'єкта, засобів, процесу, умов, результату, системи і середовища. Все вище перераховане допомагає поглибити антропологічні засади людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини, показати зв'язок спортивної діяльності зі свідомістю спортсмена, мовою та його спілкуванням, що в цілому направлено на підвищення культури самосвідомості, сприяти пошуку людиною істини свого буття [5, с. 25].

Ця характерна особливість людської природи, яка являється основою антропологічних за-

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

сад людиновимірності спорту, породжує проблему дуалізму трансгресивної творчості, яка, з однієї сторони, є позитивною, так як розширює сферу самореалізації людини та її родової сутності, а з іншої, – діє негативно, адже часто руйнує людську природу і сприяє виходу деструктивних інтенцій людини. Саме у цьому закладена основа проблематизації людимірності світу у його антропологічних засадах, сформованих людиною у вигляді різноманітних соціальних практик, однією з яких і є спорт. Головна загроза, яка може виникнути перед людиною, – це загроза людини перейти у вимір нелюдиновимірний, у якому стикаються людина, природа і суспільство. Тому в основі антропологічних засад людиновимірності спорту – сучасна людина, яка повинна знайти шанс і зрозуміти себе, сформувати простір суспільно здійснюваних духовних і фізичних пошуків, націлених на гуманізацію суспільного капіталу як інтегруючого фактору гуманізації людського розвитку. «У даному випадку під гуманізацією суспільного капіталу ми розуміємо об'єктивно існуючу в тому чи іншому суспільстві можливість впливу соціальних суб'єктів на сукупний ресурс, створюючи в такий спосіб, необхідні передумови для гармонійного розвитку людської особистості, соціально значимих здібностей людини» [6, с. 296-297].

Антропологічні виміри людиновимірності включають дві площини: 1) світ, що розглядається як реальність, обмежена можливостями людини; 2) світ, що розглядається як обмеженість самої людини, пов'язаної з безмежністю можливостей (термін «спортивна ємкість» як вмістилище фізичних і духовних сил). Тому суттєва сторона людиновимірності у сфері спорту полягає у визначенні міри співвіднесеності гранично виражених, природних даних, і культурно модифікованих тілесних властивостей людини, можливостей її оперативного інтелекту, а також, безумовно, психічних характеристик особистості (волі, стійкості, терпіння, витривалості) і моральних якостей (почуття відповідальності, товарищескості, обов'язку), співвіднесених з принципами гармонії і цілісності людини.

Для спорту вона є головною функцією, яка виражає її природу, завдяки якій розвиваються фізичні і ментальні можливості, якими володіє людина. Антропологічні виміри людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини направлені на поглиблення антропологіч-

них уявлень, що знаходяться в основі відношення до людини як істоти соціально-біологічної, навички якої базуються на культивуванні тілесних сил людини. Згідно зі своїми основними інтенціями спорт являється простором розгортання сутнісних сил спортсмена, націлених на зберігаючи природно детерміновану його антропологічну цілісність, в основі якої розширення спортивних можливостей. *Це пояснюється тим, що у сучасному світі в останні роки зростає інтерес у рамках спортивної антропології до людської тілесності, що формується інститутом спорту, до збереження і укріплення здоров'я і формування здорового способу життя.* Цей інтерес зберігається у багатоманітних формах і базується на концепції людського потенціалу. Реальні форми приросту людського потенціалу через посередництво фізичної культури і спорту операціоналізуються у процесах ефективної соціалізації молоді, у процесах продовження активного періоду життя і працездатності, у процесах професіоналізації становлення особистості-спортсмена в системі висококваліфікованої праці [7, с. 119].

Все це необхідно у зв'язку з тим, що сучасному спорту властива орієнтація на технократичні тенденції та ідеали, що передбачають можливість змінювати людську тілесність штучним (синтетичним, сурогатним, фальшивим) шляхом, що направлене на формування «квазі-людини» на основі використання сучасних надсучасних технологій. Все це приводить до порушення людиновимірності, яка повинна складати гуманістичну спрямованість спортивної діяльності. Тому сучасний спорт зберігає різницю соціокультурних і соціоантропологічних вимірів, які мають різний потенціал людиновимірності. З однієї сторони, спорт направлений на змагальність у сфері фізичних і психологічних можливостей людини, носить активістський, атональний характер. Культ успіху поряд з культом тіла виступає найважливішою цінністю, що мотивує спортсмена, який завжди прагне до максимального результату, який означає перемогу. З іншої, спорт як складна практика духовно-тілесного удосконалення, базується на особливому типі світогляду, що пов'язує у єдиний вузол людину і одухотворену природу, що проявляється у спорті східної культури. Перспективи гуманізації спорту пов'язані у наші дні з необхідністю дослідження олімпійської ідеї холізму – ідеалу цілісного людського розвитку на основі цінностей чесності і справедливості,

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

якими повинні керуватися не тільки спортсмени, але й судді і вболівальники. В той же час гуманізація спорту передбачає існування не тільки «великого», але й масового спорту, здатного втягнути у чесну змагальність мільйони людей [8, с. 75].

Наукова новизна

Наукова новизна дослідження полягає у дослідженні недостатньо вивченої теми людиновимірності спорту з антропологічної точки зору. Практичне значення роботи полягає у розробці недостатньо вивченої теми в контексті виконання НДР кафедри теорії і методики фізичного виховання і спорту та спортивних дисциплін Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького «Філософія спорту як нова навчальна дисципліна і новий науковий напрямок», в контексті якої досліджуються проблеми спорту, розвитку спортивних цінностей і світогляду молоді, їх соціалізації у спортивній діяльності.

Висновки

Висновки даного дослідження:

1. Таким чином, в основі антропологічних засад людиновимірної сутності спорту зростання людяності, що визначається як розкриття повноти людської природи, творчої природи людини, здійснення творчого акту у відношенні до самого себе, в результаті чого і відбувається самостановлення особистості спортсмена. Пошук нових шляхів у філософії спорту пов'язаний з «поворотом до людини», постійним пошуком міри, направленою на коригування людської природи завдяки спорту, самоздійснення і самостановлення індивіда як родової сутності, зростання культури буття індивіда. Не випадково М. Шелер відзначав, що в основі розвитку культури він вбачає зростання людськості, що розкривається як повнота людської природи, розкриття творчої природи людини, що пов'язана з духовністю і протистойть об'єктивації, іншими словами є одухотворенням всього життя людини, в результаті чого ніколи не зупиняється процес «становлення людини», а отже і гуманізації як людини, так і соціуму. Тому під антропоцентризмом розуміється співвідношення зв'язків «людина-Абсолют», при якому людина стає висхідною точкою підрахунку в розумінні антропологічних засад людиновимірності спорту як реалізації родової сутності людини.

2. Спорт починає виступати і як спосіб залучення інших країн до цінностей індустріальної і постіндустріальної цивілізацій. Змінюється і тип спортсмена, який представляє собою інтернаціональний тип, що символізує переваги цивілізації. І все ж таки тільки те суспільство здатне реалізувати гуманістичні начала у спорті, які орієнтуються на розвиток творчих потенцій людини, а не на вузько прагматичні інтереси. Тому спорт повинен відображати не тільки позитивний смисл індустріальної цивілізації, який полягає в її спрямованості на аксіологічні цінності, але й антропологічний смисл.

4. Сьогодні формується нова культурно-антропологічна модель «людини відпочиваючої», яка прийшла на зміну моделі «людини працюючої», в контексті якої реалізується образ людини-спортсмена як активного, емоційного, енергійного, готового до пошуку нових емоційних та естетичних стандартів. При цьому різні види спорту є своєрідним культурним індикатором, що фіксує належність індивіда до тієї чи іншої культурної матриці. Різні види спорту, в яких людина самореалізує себе, утворюють символічну систему, яка, згідно з П. Бурдьє, «відповідає простору соціальних і культурних позицій».

5. Антропологічну парадигму у спорті цікавить проблема приросту людського (гуманного) потенціалу, накопичення здорових сил молодого покоління через посередництво розвитку фізичної культури і спорту, що дозволяє виявляти механізми ефективності людського потенціалу в умовах трансформації сучасного українського суспільства, ефективності функціонування людського інтелекту в цілому, соціальних та економічних інвестицій в людський ресурс.

6. Антропологічну парадигму у спорті цікавить проблема приросту людського (гуманного) потенціалу, накопичення здорових сил молодого покоління через посередництво розвитку фізичної культури і спорту, що дозволяє виявляти механізми ефективності людського потенціалу в умовах трансформації сучасного українського суспільства, ефективності функціонування людського інтелекту в цілому, соціальних та економічних інвестицій в людський спортивний ресурс.

Перспективи подальших розвідок у даному напрямку:

- аналіз філософії спорту як нової навчальної дисципліни і нового наукового напрямку з ан-

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

тропологічної, аксіологічної, онтологічної та метафізичної точок зору;

- соціально-філософський аналіз спорту як головної субстанції самореалізації особистості та філософія сучасного спорту як сублімативного вираження індивідуальної і соціальної життєдіяльності людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білогур, В. Є. Світоглядні орієнтації студентів: тенденції змін у трансформаційному суспільстві: [Монографія] / В. Є. Білогур. – Дніпропетровськ : Пороги, 2011. – 311 с.
2. Воробьев, А. В. Спорт как цивилизованное явление // Философия и будущее цивилизации: тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса: в 5 т. – М. : Современные тетради, 2005. – Т. 4. – С. 582.
3. Гусев, С. С. Смысл возможного. Коннотационная семантика / С. С. Гусев. – СПб. : Алетейя, 2002. – 192 с. (Тела мысли).
4. Екзистенційні виміри філософсько-антропологічного пізнання: творча спадщина В. Шинкарука: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. 1-4 квітня 2011 р. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Т-во «Знання» України, Ін-т філософ. ім. Г. С. Сковороди НАН України, Ун-т суч. знань. – К. : Т-во «Знання України», 2011. – С. 14.
5. Kretchmar, Scott. Practical philosophy of sport and physical activity. – Champaign, IL : Human Kinetics, 2005. – p. 25.
6. Соснін, О. В. Інвестиції в людський розвиток в умовах глобальної трансформації: навчальний посібник / О. В. Соснін, В. Г. Воронкова, М. А. Ажажа. – Львів : «Магнолія 2006», 2011. – 602 с.
7. Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Частина 1.: [зб. наук. пр.] // Філософські діалоги 2010. – К., 2010. – 316 с.
8. Mark Holowchak; Heather Lynne Reid: Lanham, Md. : Lexington Books, 2011. – p. 75.

В. Е. БИЛОГУР^{1*}

^{1*} Мелитопольский государственный педагогический университет имени Богдана Хмельницкого (г. Мелитополь)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТИ СПОРТА КАК РЕАЛИЗАЦИИ РОДОВОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Цель. Сформировать теоретические основания концепта человекомерности спорта как реализации родовой сущности человека, что есть основой становления нового научного направления спортивной антропологии и философии спорта. **Методология.** Осмысление проблем человеческой природы, человеческого существования в виде спортивной деятельности, потенциала антропологической картины спортивного мира, в данном случае, спорта как культуры в целом, дает возможность определить спорт как деятельность, которая в своей основе имеет как позитивные результаты, направленные на реализацию человеческой сущности, так и деструктивные, которые направлены на разрушение личности-спортсмена. **Научная новизна** заключается в исследовании недостаточно изученной темы человекомерности спорта с антропологической точки зрения. Практическое значение работы состоит в разработке недостаточно изученной темы в контексте выполнения НИР кафедры теории и методики физического воспитания и спорта и спортивных дисциплин Мелитопольского государственного педагогического университета им. Богдана Хмельницкого «Философия спорта как новая учебная дисциплина и новое научное направление», в контексте которого исследуются проблемы спорта, развития спортивных ценностей и мировоззрения молодежи, их социализации в спортивной деятельности. **Выводы.** Внедрение антропологических оснований человекомерной сущности спорта способствует возможности раскрыть полноту человеческой природы, ее творческой природы в спортивной деятельности, в результате чего и происходит самостановление личности. Антропологические основания человекомерности спорта как реализации родовой сущности человека направлены на увеличение человеческого (гуманного) потенциала, накопления здоровых сил молодого поколения благодаря посредничеству физической культуры и спорта

Ключевые слова: антропологические основания, человекомерность спорта, родовая сущность человека, телесные силы человека, мера человеческого развития, сущностные силы человека

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

V. YE. BILOGUR^{1*}^{1*}Melitopol State Pedagogical University named after Bogdan Khmelnytsky (Melitopol)**ANTHROPOLOGICAL BASIS OF HUMAN DIMENSION IN SPORT AS THE IMPLEMENTATION OF A PERSON'S GENERIC ESSENCE**

The purpose of the article is to make the theoretical framework of a sportsman dimension concept as the realization of a person's generic essence that is a basis of a new scientific direction formation of sports anthropology and philosophy of sport. **Methodology.** The understanding of human nature problems, human existence in the form of sports activity gives the potential of anthropological picture of the sporting world. In this case sport is considered as a culture which gives a chance to define it as an activity which involves positive results aimed at the realization of human essence as well as destructive ones that are aimed at the destruction of a sportsman personality. **Scientific novelty** is in the research of insufficiently studied theme of sportsman-dimension from the anthropological point of view. Practical value of the work is in elaborating the theme in context of scientific research performance at the department of theory and physical training methods and sports and the disciplines of Melitopol state pedagogical university named after Bogdan Khmelnytsky. Philosophy of sport is a new subject and a new scientific direction, in the context of which the problems of sport, development of sporting values and outlook of the youth, their socialization in the sports activity are explored. **Conclusions** the introduction of the anthropological basis of sportsman-dimension essence in sport promotes the possibility to show entire human nature, its creativity in sporting life, therefore it leads an individual to a self-formation. The anthropological basis of the sportsman-dimension is aimed at the realization of a person's generic essence for increasing the human potential, physical health of young generation due to physical training and sports.

Keywords: anthropological basis of human dimension in sport, generic essence, bodily powers of a man, the measure of human development, essential powers of a man.

REFERENCES

1. Bilohur V.Je. *Svitohljadni orijentaciji studentiv: tendenciji zmin u transformacijnomu suspil'stvi: Monohrafija* [Ideological orientation of students: trends in social transformation]. Dnipropetrovsk, Porohy Publ., 2011. 311 p.
2. Vorobev A.V. *Sport kak tsivilizovannoe yavlenie* [Sport as a civilized phenomenon] // *Filosofiya i budushchee tsivilizatsii: tezisy dokladov i vystupleniy IV Rossiyskogo filosofskogo kongressa: v 5 t.* Moscow, Sovremennye tetrad Publ., 2005. T. 4. 582 p.
3. Gusev S.S. *Smysl vozmozhnogo. Konnotatsionnaya semantika* [Sense of the possible. Connotationally semantics]. SPb, Aleteyya Publ., 2002. 192 p.
4. *Ekzysytenijni vymiry filosofsk'ko-antropolohichnoho piznannja: tvorcha spadščyna V.Šynkaruka: materialy Mižnar. nauk.-prakt. konf. 1-4 kvitnja 2011 r.* [Existential dimensions of philosophical and anthropological knowledge]. Kyjiv, T-vo «Znannja Ukrainy» Publ., 2011. P. 14.
5. R.Scott Kretchmar /Practical philosophy of sport and physical activity/Champaign, IL : Human Kinetics, 2005. – p. 25.
6. Mark Holowchak; Heather Lynne Reid: Lanham, Md. : Lexington Books, 2011. – p.75.
7. Sosnin O.V., Voronkova V.H., Ažaza M.A. *Investyciji v ljuds'kyj rozvytok v umovax hlobal'noji transformaciji: navčal'nyj posibnyk* [Investment in human development in a global transformation]. L'viv. Mahnolija 2006 Publ., 2011. 602 p.
8. *Filosofs'ko-antropolohični čytannja: tvorča spadščyna V.I.Šynkaruka ta s'ohodennja* (do 80-littja vid dnja narodžennja). Častyna 1.: [zb. nauk. pr.] // *Filosofs'ki dialogy* 2010. K., 2010. –316 p.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

УДК 1:001+930(4)

С. Ш. АЙТОВ^{1*}

^{1*} Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск)

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ И ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «ГРЕЧЕСКОГО ЧУДА»

Цель. Проблемой данной работы является изучение воздействия географического и социокультурного контекста, особенностей ментальности исторического процесса социума на зарождение и характерные черты развития интеллектуальных достижений, в частности, философии и науки. Цель статьи заключается в осмыслении совокупности природных, исторических, культурных, социально-психологических факторов, которые обусловили генезис особенности когнитивного развития древнегреческой философии научного познания. **Методология.** Методология данной работы содержит познавательные подходы: системно-структурный, источниковедческий и постпозитивистский концепты, теория локальных цивилизаций. **Научная новизна.** Новизна данной работы заключается в исследовании разнородных факторов, предопределивших возникновение и динамику древнегреческих философской мысли и науки как целостной системы взаимосвязанных элементов. Проанализировано влияние на генезис философии и науки древней Эллады, ее географических условий, геополитического положения, культурного диалога с окружающими цивилизациями, рецепции исторического и культурного опыта предыдущей эллинской цивилизации, исторического процесса и ментальности древних эллинов. **Выводы.** Весь кластер указанных выше факторов оказал глубокое и разнонаправленное влияние на становление и развитие древнегреческих философии и науки. При этом каждый из факторов проявил оригинальное воздействие на интеллектуальные достижения эллинов. В частности, влияние природных факторов реализовалось в формировании в ментальности древних греков навыков, ставших предпосылкой философствования и научного познания. Геополитический и социокультурный факторы способствовали географической экспансии древних греков и получение ими разнообразной информации об окружающем мире. Благодаря диалогу с другими культурами Средиземноморья и Востока эллины освоили интеллектуально богатый и содержательный опыт целого ряда великих цивилизаций. Значительную роль в генезисе древнегреческой философии и науки сыграли предшествующие им формы интеллектуальной деятельности. Синергия взаимодействия данных факторов обусловила возникновение и интенсивное развитие философия и науки древней Эллады.

Ключевые слова: Древняя Греция, философия, наука, историческая антропология, цивилизация.

Актуальность

Генезис философии научного познания в древнегреческой цивилизация является одной из дискуссионных проблем в междисциплинарном континууме, включающим, среди прочих науки: философию античности, историю древнего мира, философию и историю науки, культурологию, историю философии и др. Основной вопрос данного проблемного поля сводится к следующему: «Почему такие сложные интеллектуальные феномены, как философия и наука возникли именно в древней Элладе?». Хотя преднаука и предфилософия существовали в таких развитых цивилизациях, как Китай, Индия, Египет, Вавилон др.

Цель

Проблема данной работы заключается в исследовании влияния природно-географических,

историко-культурных и социально-психологических факторов на генезис и особенности когнитивного развития философского и научного познания.

Целью статьи является анализ роли и значимости каузального кластера социокультурных, природных и ментальных факторов в возникновении древнегреческой философии и науки.

Методология

К методологическим подходам, применяемым в данной работе относятся: системно-структурный, источниковедческий, постпозитивистский, теория локальных цивилизаций.

Изложение основного материала

Историками философии и исследователями истории античности назывались различные

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

причины и приводились различные объяснение выдающегося интеллектуального развития древнегреческой цивилизации. Одна из аргументированных и известных концепций, в которой анализируются причины этого социально-культурного феномена (в научной литературе нередко называемом «греческим чудом»), принадлежит видному советскому и российскому антиковеду А. И. Зайцеву. По мнению данного исследователя, своими философскими и научными достижениями, и самым их возникновением, древнегреческая цивилизация обязана формировавшемуся в ее социокультурно-ментальном универсуме принципу «агона» (борьбы, конкуренция, соревнования). Он нашел свое воплощение в разнообразных формах политической, общественной и культурной жизни – в качестве значимой и социально востребованной мотивации социально-культурных явлений [5, с. 80-84].

Генезис этого, во многом, системообразующего для общественного бытия древней Эллады фактора А. И. Зайцев усматривает в характерной для Греции обособленности полисов (сначала природно-географической, а впоследствии и социально-политической). Это разделение, с точки зрения исследователя, предопределило одну из доминант древнегреческой ментальности – бинарную оппозицию «свой-чужой», которая, в свою очередь, сформировала ментальную установку соперничества («агона») и даже нередких противостояний и войн между городами-государствами Эллады.

Идея о существенном влиянии феномена «агона» на социальную динамику, культурное разнообразие и интеллектуальное богатство древнегреческой цивилизации может быть подтверждена таким характерным для Эллады социально-культурным явлением, как олимпиады. Феномены такого рода были известны в других цивилизациях и восстановлены в Европе лишь в конце XIX ст.

Таким образом, концепция А. И. Зайцева находит определенные подтверждения в социально-культурной реальности Древней Греции. Весьма важным когнитивным преимуществом этой теории является соединение в ней объяснений из сферы как естественных наук, (география) так и социально-гуманитарных, понимание «агона» как источника общественной и интеллектуальной динамики. Вместе с тем, данная концепция вызывает и весьма суще-

ственные возражения. Так, в частности, географически и социально разделенными были цивилизации Финикии, Карфагена, Этрусков и предшественница древней Греции классического периода ахейская цивилизация.

Городские центры названных цивилизаций находились вдалеке друг от друга и обладали определенными социально-культурными различиями. То есть, объективно существовали в таких природных условиях, которые, по мысли А. И. Зайцева, должны были бы вызвать формирование феномена агона в их ментальности, культуре социальной реальности. Однако этого не произошло.

С точки зрения В. С. Степина, реальная практика древнегреческого полиса и демократический строй обусловили зарождение и развитие античной науки [11, с. 156-157]. Однако демократическое устройство существовало и в древнем Риме республиканского периода. Но наука там развивалась очень медленно и испытывала сильное влияние древнегреческой.

Находящиеся в сходных условиях с древней Элладой (классической), ее современники – упомянутые Финикия, Карфаген, этрусская культура, а еще раньше, ахейская Греция, не сформировали агона, весьма недалеко продвинулись в развитии своих науки и философии. И если «прикладные науки» (особенно связанные с морской навигацией, торговлей и строительством) были там известны и в определенной степени развиты, то о существовании философских систем в их культуре практически неизвестно. Еще одна средиземноморская предшественница классической Эллады, цивилизация древнего Китая (минойская), блестяще выразила себя в изобразительном искусстве, архитектуре, судостроении и мореплавании. Однако наука и философия в их духовной культуре также отсутствовала.

Генезис и динамику развития древнегреческой философии пытаются объяснить интенсивными интеллектуальными заимствованиями эллинами предфилософских и научных знаний великих цивилизаций древнего Востока: Междуречья, Египта, Персии. Однако эта гипотеза убедительно опровергается отечественным исследователем В. В. Прокопенко [9], ссылающимся на умственную и этнокультурную самодостаточность древней Эллады.

Истоки древнегреческой философии С. Сен видит в рациональности психологии эллинско-

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

го общества [12]. В русле этого когнитивного подхода М. Янг указывает на влияние арифметики, распространенной в экономической деятельности и повседневной жизни древнегреческого социума на возникновение философии Эллады и ее развитие вплоть до эпохи Платона [14].

Все указанные выше эвристические методологии содержат, по отдельности, весьма ценные наблюдения и гипотезы, по-своему объясняющие феномен возникновения древнегреческой философии и науки. Однако они не являются целостной когнитивной системой.

Познавательный потенциал системного анализа содержит концепция антропологического подхода к исследованию интеллектуальных достижений и социальной реальности цивилизаций древнего Востока [4, с. 136]. Она может быть применена и к анализу генезиса философии и науки в Элладе. Такой подход коррелирует с «кибернетически-рационалистической» концепцией С. Снида, который предлагает исследовать данную проблематику в контексте общей интеллектуальной эволюции древнегреческого социума [13].

Приблизиться к решению указанной выше сложной и пока что неразрешимой проблемы возможно с помощью применения методологий теории локальных цивилизаций, выдвигающей в качестве одного из главных познавательных принципов изучение влияния географических условий на развитие государств и цивилизационных общностей; и исторической антропологии, ориентированной на анализ воздействия ментальности и культурных особенностей обществ на их развитие.

В качестве основных цивилизационных и историко-антропологических факторов, которые оказали существенное влияние на генезис древнегреческой философской и научной мысли, можно рассмотреть следующие: географический фактор, геополитический фактор, группу социально-культурных факторов, группу факторов диалога культур, фактор предфилософской и преднаучной интеллектуальной и творческой деятельности.

К географическому фактору относятся, в частности, рельеф местности (Балканского полуострова и Малой Азии), где зародилась греческая культура. Основой ее географического пространства является море. Как указывает А. Боннар, «в Эгейском море нет точки, уда-

ленной от суши более чем на 60 км и нет точки на суше всей Греции, которая отстояла бы дальше, чем на 90 км от морского побережья» [2, с. 35]. Такое преобладание моря в древнегреческом бытии стимулировало развитие мореплавания, что в свою очередь предопределило (сначала практический) интерес к изучению звездного неба, побережий и островов Эгейского и Средиземного морей (навигация), господствующих ветров и морских течений, разнообразных природных ориентиров, с помощью чего передвигались утлые суденышки ранней древности.

Основа собственно суши Греции – острова и оторванные друг от друга горными пропастями сравнительно пригодные для жизни горы, на которых были построены позднейшие полисы Эллады.

Почвы Греции были (и есть) малоплодородными, пригодными главным образом для выращивания оливковых деревьев, винограда и некоторых наиболее засухоустойчивых злаковых (температура воздуха летом, которое продолжается с мая по сентябрь, часто приближается к 50°C). Такие суровые погодные условия стимулируют, наряду со стойкостью и упорством, целеустремленность и изобретательность (по окультуриванию горного рельефа). По справедливому высказыванию Ю. В. Андреева, «Природа была суровой нянькой и воспитательницей греческого народа. Она научила его довольствоваться немногим» [1, с. 43]. Добавим, и рационально гарантировать имеющиеся ресурсы для своих нужд.

К геополитическим факторам можно отнести весьма выгодную для древней Эллады «международную конъюнктуру» в период, предшествовавший подъему древнегреческой цивилизации (IX-VI вв. до н.э.), который реализовался в отсутствии крупных войн в Средиземноморье и Эгеиде и в отсутствие значительных миграций народов в этот период времени [1, с. 13]. Таким образом, греки на время оказались предоставлены сами себе и собственным интеллектуальным поискам в различных направлениях, том числе предфилософским и преднаучным.

Группа социально-культурных факторов включает, в частности, разнотничность древнегреческого общества даже на ранних этапах его развития, динамичный обмен культурным опытом и знаниями самого разного рода между

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ОСВЕТИ

различными регионами Эллады, культурную целостность греческого мира при его большом социально-политическом разнообразии. Разноэтничность древней Греции хорошо прослеживается в личностях выдающихся людей этой цивилизации. Так, «отец истории» Геродот был наполовину карийцем, а философ Зенон – финикийцем.

Внутренний динамизм, «горизонтальная социальная мобильность» был характерен для процессов общегреческого развития. Современные исследователи указывают на существование уже IX-VII вв. в Элладе «сложного, постоянно расширяющегося рынка не только для греческих товаров, но и для греческих колонистов, искателей приключений и наемников» [6, с. 11]. Важным элементом, способствующим беспрепятственному распространению новых знаний и навыков, было культурное единство древнегреческой цивилизации, существование устойчивой «греческой национальной общности» [7, с. 142].

К группе факторов диалога культур можно отнести взаимодействие древнегреческой цивилизации со своими историческими предшественниками (диалог во времени) и со своими иноплеменными современниками (диалог в пространстве). По обеим координатам интеллектуальная восприимчивость эллинов развивалась очень динамично, чему сопутствовали заимствование знаний и опыта «собеседников» Греции. Балканы и Малая Азия весьма богаты высокими культурами, предшествовавшими древней Элладе. Это и отделенные во времени, однако оставившие следы своей материальной культуры протогорода Малой Азии (Чаттал-Гююк), и современники древнего Египта государства хеттов и Миттани, и островные культуры Эгейды, в частности Кикладская (уже содержащая ряд художественных элементов, ярко проявившихся культурных артефактах Эллады) [1, с. 23], и блистательная минойская цивилизация (Крит), и ближайший, в том числе и этнически, предшественник античной Греции – Греция Ахейская (Микенская).

Весьма широкими были и контакты античной Греции с культурами Средиземноморья, Ближнего Востока и Северной Африки (в том числе с древним Египтом). При этом, «внешне-экономическая» деятельность эллинов проявилась уже в период развития Ахейской цивилизации. Микенцы активно торговали со страна-

ми Западного Средиземноморья [8, с. 70-71], древний Иберией и Северной Африкой [8, с. 78] и др. Городские центры архаической Греции (XI-VII вв.) вели торговлю со странами Ближнего Востока и Месопотамии [6, с. 13]. Подтвержденными являются «межгосударственные» контакты между Элидой и Египтом (VI в. До н.э.) [3, с. 47]. Все это торгово-экономическое и государственное сотрудничество способствовало накоплению древней Греции новых для нее представлений о мире, знаний и технологий. На важность этой, в том числе, и научной информации для генезиса древнегреческой философии, указывают Дж. Реале, Д. Антисери [10, с. 5].

Фактор предфилософской и преднаучной интеллектуальной и творческой деятельности нашел проявление в создании древними греками весьма разветвленной и художественно яркой мифологии, а также составлении эпических поэм, из которых до нас дошли произведения, приписываемые Гомеру, «Илиада» и «Одиссея», также выполненные на высоком художественном уровне. Значительную роль лирической поэзии для возникновения древнегреческой философии отмечают Дж. Реале, Д. Антисери [10, с. 6-7].

Научная новизна

Научная новизна данной работы, таким образом, заключается в изучении целостной системы разнообразных природно-географических, геополитических и социокультурных факторов, которые в значительной степени, предопределили генезис и дальнейшее развитие древнегреческих философии и науки, справедливо названных потомками «греческим чудом».

Выводы

Все перечисленные факторы по-своему повлияли на интеллектуальную деятельность и ментальность древних греков, в пространстве которых возникли феномены философии и науки.

Так, влияние географического фактора проявилось в формировании в ментальности и интеллекте древних греков изобретательности, любознательности, целеустремленности. Геополитические факторы издали благоприятный для интеллектуальной деятельности «внешний контекст». Социально-культурные факторы способствовали закреплению в ментальности и культурных навыках и представлениях греков

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

опыта и знаний их иноплеменных современников, способствовали обмену знаний и навыков между различными частями древнегреческого мира. Факторы диалога культуры позволили эллинам получить доступ к знаниям и мудрости как своих предшественников на историческом пути, так и инокультурных и иноцивилизационных современников. Фактор донаучной и дофилософской интеллектуальной жизни позволил создать «умственную матрицу», в пространстве которой и были VI в. до н.э. рождены (как Афина из головы Зевса) философия и наука.

Система всех перечисленных факторов в синергии их взаимодействия, по-видимому, и явилась ментально-интеллектуальной социально-культурной основой генезиса древнегреческих науки и философии.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Андреев, Ю. В. Цена свободы и гармонии [Текст] / Ю. В. Андреев. – СПб. : Алтейей, 1999. – 400с.
2. Боннар, А. Греческая цивилизация [Текст] / А. Боннар. – В 3-х т. – М. : Искусство, 1992. – 269 с.
3. Евдокимов, П. А. Архаическая Элида и Египет: к проблеме контактов [Текст] / П. А. Евдокимов // Вестник древней истории. – 2010. – № 2. – С. 31–47.
4. Емельянов, В. В. Антропологический поворот в науке о Древнем Востоке (на примере ассириологии) [Текст] / В. В. Емельянов // Вопросы философии. – 2013. – № 2. – С. 136–148.
5. Зайцев, А. И. Культурный переворот в древней Греции в VII-VI вв. до н.э. [Текст] / А. И. Зайцев. – М., 1985. – 322 с.
6. Кембриджская история древнего мира [Текст] / под ред. Дж. Бордмана и Дж.-Л. Хэммонда. – Т. III. – ч. 3. – М. : Ладомир, 2007. – 862 с.
7. Маркиш, С. М. «Оставили по себе бессмертную память» [Текст] / С. М. Маркиш // Человек. – 1996. – № 5. – С. 133–150.
8. Поплинский, Ю. К. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира [Текст] / Ю. К. Поплинский. – М.: Наука, 1978. – 207 с.
9. Прокопенко, В. В. Неоколониальная идеология и история античной философии [Текст] / В. В. Прокопенко // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії. – 2012. – № 1012. – С. 5–12.
10. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней [Текст] / Дж. Реале, Д. Антисери. – В 4-х кн.- Кн.1. – СПб. : Петрополис, 1997. – 320 с.
11. Степин, В. С. Специфика научного познания и социокультурные предпосылки его генезиса [Текст] / В. С. Степин / Наука и культура. – М. : Наука, 1984. – С. 138–158.
12. Senn, S. Socratic philosophy rationalism and «divine»: decision making without Divine intervention. – Режим доступа: <http://gramata.Univ-Paris1.fr/Plato/>. 2013. March.
13. Sneed, S. H. A genesis of thinking in the evolution of Ancient philosophy and modern software development [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://Link.Springer.com/chapter.2011>.
14. Yang, M-H. How arithmetic is useful for understanding the good as the principle of forms in Plato «Republic» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// gramata.Univ-Paris1 fr/Plato/](http://gramata.Univ-Paris1.fr/Plato/). 2011. April.

С. Ш. АЙТОВ^{1*}

^{1*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ТА ІСТОРИЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ «ГРЕЦЬКОГО ЧУДА»

Мета. Проблемою даної роботи є вивчення дії географічного та соціокультурного контексту, особливостей ментальності історичного розвитку соціуму на зародження та характерні риси розвитку інтелектуальних досягнень, зокрема філософії і науки. Мета статті полягає в осмисленні сукупності природних, історичних, культурних і соціально-психологічних чинників, які зумовили генезу та особливості когнітивного розвитку давньогрецької філософії і наукового пізнання. **Методологія.** Методологія даної роботи містить такі дослідницькі підходи: системно-структурний, джерелознавчий та постпозитивістський концепт, теорію локальних цивілізацій. **Наукова новизна.** Наукова новизна даної роботи полягає у дослідженні різномірних чинників, які зумовили виникнення та динаміку давньогрецької філософської думки як цілісної системи взаємопов'язаних елементів. Проаналізовано вплив на генезу філософії та науки стародавньої Еллади її географічного середовища, геополітичного стану, культурного діалогу із оточуючими цивілізаціями, рецепції історичного та культурного досвіду попередньої еллінської цивілізації, історичного процесу і

© Айттов . С. Ш., 2013

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

ментальності стародавніх греків. **Висновки.** Весь кластер з наведених вище чинників здійснив глибокий різноспрямований вплив на становлення і розвиток давньогрецької філософії та науки. При цьому кожний із них виявив оригінальну дію на інтелектуальні досягнення еллінів. Зокрема, вплив природних чинників реалізував у формуванні в ментальності стародавніх греків навички, які стали передумовою філософствування та наукового пізнання. Геополітичні та соціально-культурні чинники сприяли географічній експансії стародавніх греків й отриманні ними різноманітної інформації про оточуючий світ. Завдяки діалогу з іншими культурами Середземномор'я та Сходу елліни засвоїли багатий й змістовний досвід цілої низки великих цивілізацій. Значну роль у генезі давньогрецької філософії та науки відіграли попередні їм форми інтелектуальної діяльності. Синергія взаємодії означених чинників зумовила виникнення й інтенсивний розвиток філософії та науки стародавньої Еллади.

Ключові слова: стародавня Греція, філософія, наука, історична антропологія, цивілізація.

S. SH. AYTOV^{1*}

^{1*} Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk)

CIVILIZATIONAL AND HISTORICAL ANTHROPOLOGY ASPECTS OF THE «GREEK MIRACLE»

The purpose of the work is to study the impact of geographical, social and cultural context, mentality characteristics of historical process of society on the origin and characteristics of the development of intellectual achievement, namely philosophy and science. The purpose of the article is to understand natural, historical, cultural, social and psychological aspects that led to the genesis of cognitive development peculiarities of ancient Greek philosophy of scientific knowledge. **Methodology.** Methodology of the work contains such cognitive approaches as systematic and structural ones, source study and post-positivist concepts, the theory of local civilizations. **Theoretical basis and results:** the novelty of this work is in studying the diverse factors that determined the emergence and dynamics of ancient Greek philosophical thought and science as a whole system of interrelated elements. The influence on the genesis of philosophy and science of ancient Hellas, its geographical conditions and geopolitical situation as well as the cultural dialogue with surrounding civilizations, the reception of historical and cultural experience of the previous Hellenic civilization, historical process and mentality of ancient Greeks have been analyzed. **Conclusions:** the whole cluster of the above mentioned factors had a profound and multi-directional influence on the formation and development of Greek philosophy and science. In addition, each of the factors influenced the original intellectual achievements of Greeks. In particular, the influence of natural factors realized in the formation of skills in the mentality of ancient Greeks has become a prerequisite for philosophizing and scientific knowledge. Geo-political, social and cultural factors have contributed to the geographical expansion of ancient Greeks and their information acquisition about the world. Through the dialogue with other eastern and Mediterranean cultures Greeks mastered intellectually rich and meaningful experience of a number of great civilizations. The precursor forms of intellectual activity have played a significant role in the genesis of ancient Greek philosophy and science. Synergy interaction of these factors has led to rapid development of philosophy and science of ancient Hellas.

Keywords: Ancient Greece, philosophy, science, historical anthropology, civilization.

REFERENCES

1. Andreev, Yu.V. Tsena harmonii i svobody / Yu.V. Andreev [Harmony and freedom price]. Saint Petesburg Publ., Aleyteya. 1999. 500 p.
2. Bornar, A. Grecheskaya tsivilizatsia / A.Bonnar [Greece civilization].- v 3-x t.-T.1. – Moscow Publ., Iskusstvo. 1992. 269 p.
3. Evdokimov, P.A. Archaicheskaya Grecia i Egipt: k probleme kontaktov / P.A. Evdokimov [Archaic Greece and Egypt: to problem of contacts] // Vestnik drevney istorii [Ancient history Gerald]. 2010. issue 2. pp. 31-47.
4. Emelyanov, V.V. Antropologicheskii povorot v naukah o Drevnem Vostoke / V.V. Emelyanov [Anthropological turn in sciences of Ancient Ist] // Voprosi filosofii [Problems of philosophy]. 2013. issue 2. pp. 136-148.
5. Zaytsev, A.I. Kulturniy perevorot v drevney Grecii v VII-VI vv do n.e. / A.I. Zaytsev [Cultural turn in ancient Greece in VII-VI BC] Moscow. Nauka Publ., 1985. 322 p.
6. Kembrijskaya istoria drevnego mira / pod. red. J.Bordmena and J.Hemmonda / [Cembridge history of ancient world in redaction of J.Bordmen and J.Hemmond]. tom III. Chast.3 [volume 3, part 3]. Moscow. Ladomir Publ., 2007. 862 p.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

7. Markish, S.M. «Ostavili po sebe bessmartnuyu pamyat» / S.M. Markish [«They stayed immortal memory»] // Chelovec [The man]. 1996. issue 5. pp. 133-150.
8. Poplinskiy, Yu.K. Iz istorii etnokulturnih kontaktov Africi I Egeiyskogo mira / Yu.K. Poplinskiy [From ethnocultural contacts of Africa and Egeida world]. Moscow. Nauka Publ., 1978. 207 p.
9. Prokopenko, V.V. Postkolonialnaya ideologiya I istoriya antichoy filosofii / V.V. Prokopenko [Postcolonial ideology and ancient philosophy history] // Visnik Harkovskogo Natsionalnogo Universitetu im. V.N.Karazina. Seriya: Filosofiya, Filosofskii peripetii [Gerald of leharkov national university after V.N.Karazin. Philosophy. Philosophy studies]. 2012. issue 1012. pp. 5-12.
10. Reale, J, Antiseti, P. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dney/ J. Reale, P.Antiseti [Western philosophy from sources to contemporaryneity]. V chetireh knigah.-kn.1 [in four books. Book 1]. Saint-Petesburg. Petropolis Publ., 1997. 320 p.
11. Stepin, V.S. Speksifika nauchnogo poznaniya I sotsiokulturniye predposilki ego genezisa / V.S. Stepin [Pequarity of science cognition and conditions of it genesis] / Nauka I kultura [Science and culture]. Moscow. Nauka Publ., 1984. pp. 138-158.
12. Senn, S. Socratic philosophy rationalism and «divine»: decision making without Pivine intervention // <http://gramata.Univ-Paris 1 fr/Plato/>. 2013. March.
13. Sneed, S.H. A genesis of thinking in the evolution of Ancient philosophy and modern software development // <http://Link.Springer.com/chapter.2011>.
14. Yang, M-H. How arithmetic is useful for understanding the good as the principle of forms in Plato «Republic» // <http:// gramata. Univ-Paris 1 fr/Plato/>. 2011. April.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

УДК 130. 122

В. Е. ГРОМОВ^{1*}^{1*}Национальный горный университет (г. Днепропетровск)

ДУХОВНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Цель. Осмыслить феномен духовности общества в связи с человеческой сущностью как «трансценденцией», свободой в условиях глобализации социальной деятельности. Предложить идею мировоззренческой космо-теоцентрической парадигмы, основанной на принципе «метафизической ответственности» человека как «трансцендентного проекта». В связи с поставленной целью на уровне общепрофессионального синтеза выделить особенность онтологического положения человека в бытии как творца культуры и указать на его служебную роль в универсуме, исполнение которой автор считает основной духовной функцией человеческого сообщества. Обосновать ограниченность антропо-социоцентризма как принципа мировоззрения современного цивилизованного общества, в котором человек служит самому себе. Дать анализ понятия обусловленности индивидов и узости их смысловых интенций в круге целей и интересов цивилизационного развития. Выделить возросшее значение духовного авторитета, мудреца в современном обществе, указать на важность гармонического ансамбля душевных качеств личности, сочетающихся на основе сбалансированной дополнителности познавательного, эстетического, морального, религиозного отношений к действительности. **Методология.** Характер методологического подхода к исследованию феномена духовности автор связывает с принципом экзистенциального единства элементов телесно-духовной организации человека – разума, переживания, воли, веры. Такой подход предполагает учёт не только факторов объективной детерминации форм и тенденций человеческого существования, но и включение ценностного, смыслового, мировоззренческого полагания в культуру на партикулярном и универсальном уровнях. Воссоздавая космо-теоцентрическую конструкцию вектора развития общества в направлении духовности, автор исходил также из априорно принимаемой им очевидности особого положения человека в бытии как «проекта Трансцендентного» с «метафизическим долженствованием». **Научная новизна.** Проблема духовного мироотношения человека в истории культуры, так или иначе, является сквозной, архетипической. В современных условиях, однако, при глобализации человеческой жизнедеятельности, она приобретает особую остроту, хотя в массовом обществе она почти не замечается или воспринимается как некое ювелирное украшение культуры личности. От того, насколько общество овладеет духовным, космо-теоцентрическим мировоззрением, зависит практическое выживание человечества, судьба цивилизации, а в метафизическом смысле – возможность реализации человека в качестве онтологически заданного духовного существа. Связывая размышление о духовности человека с априорной онтологической предпосылкой его положения в бытии как трансценденции, автор придаёт философствованию спекулятивный характер, поскольку, если бы он исходил из эмпирических оснований и двигался аналитическим путём, таяли бы его вера и надежда на духовную реализацию человечества. **Выводы.** Переход современного цивилизованного общества к космо-теоцентрической парадигме мировоззрения подготовлен противоречиями его технологического и культурного развития. В условиях возрастания силы сознательного влияния общества на самого себя многое в реализации этого процесса зависит от духовного направления деятельности людей в сфере культуры и душевных качеств субъектов культурной деятельности, которые идеально обрисованы в статье как мудрецы, духовные авторитеты. Самым серьёзным препятствием на пути духовной трансформации потребительского общества является мировоззренческий антропоцентризм. Его недостаток не только в том, что он превращает человека в культ для самого себя, а его жизнедеятельность в служение себе, антропоцентризм ослабляет потенцию веры человека и его волю. Демократический плюрализм, многообразие культурных форм, усиление аналитической тенденции в познании превращаются в факторы смысловой растерянности и неуверенности знания, безуспешно ищущего надёжных доказательств на уровне общего выбора направления общественного развития. Эту слабость в сфере стратегического нравственного предпочтения многие постмодерные философы представляют как силу противодействия «большим нарративам», «тоталитарным идеологиям». Однако людей без идеологии нет, как нет и сомнения в наличии ценностных ориентиров, в отношении которых может быть установлено решающее общественное единодушие.

Ключевые слова: духовность, человеческая тотальность, самодетерминация, антропоцентризм, «трансцендентный проект», «метафизическая ответственность», космо-теоцентрическая парадигма, мудрец.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

Актуальность

Сейчас о духовности, о её упадке и необходимости перемен в духовной сфере говорят и пишут много. В обществе зреет умонастроение, что людям без духовности не обойтись, что у человека есть некое духовное призвание, которое не искоренить. С другой стороны, массовое общество, изверившись в «высоких» идеалах, живёт так, как если бы у него было одно стремление к материальному процветанию. Однако даже эта «реалистическая» задача не воспринимается людьми как нечто самое ценное и окончательно важное. Общество пребывает в состоянии тотальной иронии в отношении форм и намерений своей жизнедеятельности. Кажется, время «всемирно-исторических настроений» и пленительного энтузиазма прошло и социум, отказавшись от обманчивых, утопических идеологий, признал как неодолимую судьбу прозаическую сущность своего потребительского существования. О духовности всерьёз и с большим личным участием сейчас, по-видимому, говорят только чудаки, неудачники, философы и религиозно настроенные люди.

Представления о сущности духовности в обыденном сознании, а также среди деятелей культуры также довольно размыты, тогда как ясно, что именно в сознательном отношении к духовно направленной жизни состоит суть дела. Чаще всего духовность трактуют расширительно, под рубрикой духовности оказываются все виды активной творческой деятельности с позитивным ценностным значением. Этому способствует и сложившееся употребление понятий «духовная деятельность», «духовная жизнь», «духовная культура», которое обычно не предполагает пояснений, что же такое духовность как таковая. Она будто бы имплицитно здесь уже сразу же дана и под рубрику духовности не обинуясь попадают эстетическая, научная деятельность, религиозные настроения, драматизм нравственных переживаний и т.п.

Нельзя сказать, что проблема духовности стала осознанной только теперь. В архетипическом смысле она присутствует в самосознании человека издревле и становится всё осознанней по мере развития философской рефлексии. Эту проблему уже можно разглядеть у досократиков, а, начиная с Сократа, она неизменно в разной форме привлекает к себе внимание философов, поэтов, драматургов, художников, рели-

гиозных деятелей. Представляется, что духовные интенции людей и их драматическое осложнение в развитии цивилизации образуют фундаментальное противоречие духовности и материальной обусловленности в культурном развитии общества. То, как и насколько в системе культуры духовность влияет на нравственные ценности людей, определяет уровень их развития в свободе и человечности, поскольку духовность, согласно нашему убеждению, является её субстанциальной существенной основой.

Цель

В статье нет возможности вдаваться в пространственный исторический экскурс на эту тему, отметим только, что насущная задача выйти из духовного тупика, в который зашло наше общество в условиях идеологического тоталитаризма и верой в непогрешимость философского материализма, осложняется общими проблемами развития потребительской цивилизации. Время требует каких-то новых мировоззренческих установок, вплоть до разработки концепций по коренной, парадигмальной перестройке человеческого мироотношения в направлении духовной эволюции человечества. Попытаемся наметить основания и принципы такой перестройки, а также защитить их в связи с сомнениями и возражениями, которые возможны в связи с плюралистическим духом новейшего постмодерного мышления и опасениями возврата к большим идеологическим нарративам.

Методология

Первое, на что, на наш взгляд, следует обратить внимание – это абстракция деятельной сущности человека, как трансценденции, свободы.

Изложение основного материала

Перманентный способ встроенности человека в бытие таков, что он, объемлемый бытием, одновременно и выпадает из его природного порядка, создавая мир, как новую онтологию, как осмысленный культурный текст. Тотальность человека как такового есть основание, корень, из которого развивается культура и определяется её смысловая направленность от априорной онтологической схемы к ней же самой, погружённой в сферу непосредственного эмпирического существования. Человеческая сущность – это трансцендентная детерминанта

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

культурного преображення действительности. В условиях универсализации социальной деятельности и роста самосознания человека общественное развитие уже не может происходить в отчуждении его сущностных сил, которые прежде в культуре осознавались как плохо прояснённые роковые или экономические факторы. История людей и её направленность стала больше зависеть от их сознательного выбора и смысложизненных исканий, от интуиций и рефлексии, погружённых в лоно человеческой субъективности. Не злая и бессознательная, а осознанная и добрая воля требуется для создания и реализации проектов человеческого жизнестроительства.

Творчество культурной онтологии в направлении духовности требует от человека больших усилий в сфере личностного самосознания и нравственной ответственности. Соответственно растёт и роль философии, какой бы далёкой от массового общества она не была. Современные постмодерные разговоры против метафизики в этих условиях представляются неуместными. В переходе в существование общие установки не только не противоречат поливариантности форм и путей их реализации, но с необходимостью предполагают их многообразие, и даже избыточность, поскольку многообразие, представляя самостоятельную ценность, служит также цели более точного определения траектории духовной эволюции человечества.

Недоверие к метафизике часто связывают также со страхом перед тоталитарными идеологиями. Эти опасения преувеличены. Сторонники деидеологизации доходят до того, что отвергают идеологию как таковую, тогда как человек, будучи по природе смысловым существом, без идеологии представляет удручающее зрелище. Если у людей нет идеологии, то у них остаётся физиология, в чём и состоит, между прочим, основная тенденция потребительского общества. На наш взгляд, современное гражданское общество с его демократией и плюрализмом, неизбежно принимая ту долю оглупления, которая задаётся его потребительским характером, в противовес стимулирует развитие идеологий, которые, однако, должны вырабатываться в сфере культуры через свободную циркуляцию идей, не превращаясь в императивную функцию государства. Идеологии не только возможны, но необходимы и неизбежны. И это, прежде всего, должны быть личные

идеологии, по отношению к которым наличие единомышленников становится вторичным обстоятельством. На социальном уровне, однако, это не умаляет значимости ментального единодушия и надежды на формирование парадигмы мироотношения, построенного на консолидирующих общество нравственных ценностях.

В чём же состоит идеология духовности и где искать тех «обманщиков», которые, проповедуя идею духовной направленности развития человека, будто бы выдают свой «частный интерес» за всеобщий? Мы выяснили, что предпосылки возможности и необходимости духовно мотивированной жизни уже коренятся в потенциях человеческой тотальности. В условиях развития социальной деятельности до уровня непосредственно всеобщей уяснение ответственности за её результаты, по крайней мере, на философском уровне, порождается уже не столько наличными эмпирическими последствиями, сколько исключительно сознанием онтологического положения человека как такового в бытии. За наглядностью проблем, которые мы создаём своей жизнедеятельностью уже очевидно, что глобальной проблемой стал именно человек и от свойств его субъективности зависит не только его собственное существование. Только теперь, когда сам он стал жертвой самого себя во всемирно-историческом масштабе и главным фактором космической опасности для всего остального, общество не в высокопарной риторике, а на деле, на каждом участке своего жизненного пространства должно осознать моральную ответственность за то, как оно себя размещает в бытии и как действует. Такую форму осознанного нравственного императива мы называем «метафизической ответственностью», абсолютным долженствованием, которое, на наш взгляд, является высшим выражением духовного умонстроения, которое в меру нравственного развития личностей свободно принимается ими как нравственная и мировоззренческая позиция до всяких наличных условий конкретного определения ответственности.

Строго говоря, эта точка зрения не нова. Во многих религиях в разных вариациях она выражена вполне отчётливо. Схематически из неё следует, что положение человека в мире служебное. Его нравственная задача и духовное достоинство в том, чтобы принять это положение и научиться служить Высшему принципу,

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

Творцу. Философский подход к осознанию метафизической ответственности в отличие от конфессионального, не исключая компоненты религиозного переживания, даёт возможность избежать избыточной детализации такого служения, которая в традиционных формах благочестия нередко ставит под сомнение или резко ограничивает свободу выбора человека. На общеполитическом уровне достаточно полагать, что свободная жизнедеятельность людей во исполнение их собственного блага должна одновременно стать необходимой формой позитивного ответственного служения мировой гармонии через культуру. Такое служение следует принять как априорное долженствование, которое побуждает саму культуру организовываться как сбалансированное целое, в единстве и дополнительности религиозной, нравственной, эстетической и научной компоненты на основе идеи духовности.

Рассмотрим это детальнее. Из первичного онтологического отношения «метафизической ответственности» человека проистекает глубинная связь и потребность в культурном регулировании морального долга и склонности, свободы воли и смирения, объективной детерминации и субъективного полагания, веры и сомнения, доверия и скепсиса. В идеале целостности все эти элементы человеческого мироотношения должны способствовать духовному росту человека, утверждению его достоинства в качестве разумного существа с априорно заданным призванием, мировой ролью, всемирно-исторической судьбой. Нужно признать, что в истории культуры связь между этими элементами на основе дополнительности была искажена условиями культурного роста человечества, когда в философии или, например, в искусстве доминировали методологические установки, выдвигавшие на первый план разум или веру, логику или интуицию, позитивную фиксацию существующего или его теоретическое объяснение. Эта связь проблематизирована и до сих пор не только в смысле определения лучшей меры их соотношения, но и в качестве общепризнанной необходимости сочетать научные и религиозные, прагматические, нравственные и эстетические стороны жизнедеятельности людей, как, впрочем, и то, что людям следует выбрать путь духовной эволюции.

Вообще, если смотреть на общество без во-

ли, веры и надежды, то, кажется, что оно отягощено обусловленностью и спячкой в отношении «метафизической ответственности» настолько, что трудно ожидать от него пробуждения к адекватному осознанию своей подлинной свободы самодетельности и духовного предназначения как служения в универсальном онтологическом, а не в узком антропоцентрическом смысле. Гармонизация и дополнительность аспектов человеческого мироотношения в целях духовной эволюции человека связана, таким образом, с необходимостью пробуждения от обусловленности, поскольку смыслы духовного развития предполагают трансцендирование, выход за границы целей и интересов непосредственного эмпирического существования. Наличное существование с его интересами, конечно, остаётся, но переосмысливается и корректируется в более широком онтологическом горизонте положения человека в бытии, которое сам человек изначально для себя не создаёт. Он его просто получает в качестве своей тотальности, назначенного для него «трансцендентного проекта», который в духовной эволюции постепенно осваивается и признаётся как его мировая миссия.

Такая точка зрения предполагает признание религиозного отношения неотъемлемым элементом культуры, которое столь же неискоренимо как познавательное или эстетическое. Без религии человек не полон, не целостен, хотя, конечно, наличные формы религиозности могут быть факторами деформации культурной целостности, как, впрочем, наука, искусство и философия. Для экзистенциальной устойчивости индивидов в осуществлении их человеческого предназначения формы научного доказательства знания всегда недостаточно, нужна вера, религиозное устроение, чувство совести в свободе поиска и полагания уверенного знания о своей бытовой, эмпирической и метафизической ответственности. В связи со столь общепонимаемым религиозным отношением ясно, что духовно интендированный человек призван служить не только и не столько самому себе, ограниченному скорлупой антропоцентрического мировоззрения.

На наш взгляд антропоцентризм как принцип мировоззрения и мироотношения, по крайней мере, для человека западной и прозападной культуры исчерпал свой продуктивный потенциал. Задав в эпоху Возрождения ментальный

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

вектор утверждения гуманизма, стимулируя в индивидах личностное самосознание и самостоятельность, теперь в условиях глобальной экспансии потребительской цивилизации этот мировоззренческий принцип начинает тормозить духовную эволюцию общества. В XXI веке индустриально развитому человечеству, достигшему не только достатка, но и избытка в создании материальных благ, мало идеи телесного процветания, которое там, где его ещё не хватает, теперь превращается в частную задачу. Сейчас на всемирно-историческом уровне ни безупречные по логистике супермаркеты, ни совершенный водопровод, ни даже полёт человека на Марс не покрывают тех пустот в смысловом поле существовании массового человека в условиях неодолимого расширения границ свободного времени. Обладая будто бы очевидным преимуществом вожделенного блага, досуг превращается в условие тотальной «идиотизации» населения, укоренения эгоистической ограниченности и слепоты их сознания средствами рекламы, телевидения, интернета, мобильной связи, индустрии развлечений и т.п.

Нужна идея новой парадигмы, чтобы универсальному характеру жизнедеятельности человечества соответствовало столь же широкое мировоззрение, пробуждённое для более широкой космической ответственности за свои дела, идеи и нравственные качества. Такую парадигму в соответствии с целостным пониманием телесно-духовной организации человека и его онтологическим положением в универсуме как «проекта Трансцендентного» со свободой и «метафизической ответственностью» можно было бы назвать космо-теоцентрической парадигмой. Творец/Абсолют/Бог, признанный онтологически, должен быть признан и парадигмально, как принцип, включённый в мотивы познавательной, эстетической, моральной деятельности человека.

Взгляд на историю общества показывает, что её этапы выстраиваются в ряд культурных парадигм. Определения для них даются культурологами ретроспективно, тогда как индивиды, замкнутые в этих парадигмах оказываются лишёнными сознания их общего мировоззренческого характера. Древние греки, например, «со стороны» интегрального принципа не знали, что их миропонимание космоцентрично, а люди средневековья, создав религиозное мировоззрение, не ведали принципа теоцентризма. Со-

временное общество, располагая знанием исторической смены культурных парадигм и высокой степенью самодетерминации в условиях когда «бытие стало субъективностью», активно создаваемым «текстом культуры» способно сознательно отнестись к выбору парадигмы миропонимания и мироотношения и определить стратегический путь своей духовной эволюции.

Конечно, такой выбор не может быть понят следствием простого волюнтаристского произвола, – это было бы несбыточной утопией. Космо-теоцентрическая парадигма подготовлена общим ходом эмпирической разработки человеком своей тотальности и развития в направлении мировой метафизической ответственности. С другой стороны, здесь нет и неизбежности, фатального предопределения. Выбор космо-теоцентрического мировоззрения может быть только продуктом настойчивого субъективного усилия, задачей тех, кто даёт обществу идеи и распространяет их через культуру.

В условиях демократии в обществе циркулирует масса идей о целях, смыслах и счастье человеческого существования, которые, так или иначе, на разных уровнях и в разных аспектах освоения человечности определяются пониманием сущности человека и его предназначения. История культуры испытала и испытывает множество концептов реализации его свойств. Человек разумный, интеллектуальный, умелый, играющий, наслаждающийся, религиозный, деятельный, волевой, сверхчеловек, человек романтический, демонический, добродетельный, благоразумный, предприимчивый, революционный герой, трансгуманист и т.п. В пределах антропоцентрического мировоззрения и в границах социоцентрического приложения личностных усилий все эти концепты, в столкновении культурного «верха» и «низа», дают, как известно, неоднозначные духовные результаты и не обеспечивают сочувственной ментальной консолидации индивидов в общих принципах мироотношения, которое требуется от общества, глобально воздействующего на самого себя и окружающую действительность.

В этой связи наличие объективной исторической и перманентной онтологической возможности духовного преображения общества порождает проблему ментальных качеств субъектов культурной деятельности. По-новому об-

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

рисовалась общественная потребность в людях, которых обычно называют мудрецами. Мудрец в идеале организации своей души и образе отношения к действительности – специфический носитель целостного знания, который само это знание формирует на основе синергетической дополнительности религиозного, познавательного, эстетического и морального аспектов жизнедеятельности. Мудрец в синтетическом знании и мироотношении собирает то, что в ходе исторического развития культуры и разработки её отдельных аспектов обособилось в отдельные формы общественного сознания. На такой целостной основе мудрец глубже других знает, когда молчать или говорить, действовать или созерцать, смиряться или побеждать, стремиться к возмездию или прощать. Первый, чьё несовершенство преодолевает мудрец, это не кто-то другой, а он сам. В этом смысле ему, прежде всего, важно не учить других, а просто быть не в мнимом, а действительном качестве духовного авторитета и тем самым исподволь оказывать влияние на общество. Мудрец не похож на то сонмище «телепророков», которые самонадеянно берут на себя роль экспертов по истолкованию воли божьей. Главное, однако, понимать, что в мудреце, является ли он проповедником или не публичным человеком, важно его целостное нравственное качество. Стремление к чистоте души, которое для каждого является и проблемой знания и трудной нравственной работой, составляет главную задачу отношения личности к жизни на основе мудрости. Чистая совесть – основное правило метода познания и трансцендентальное условие достижения того, что ожидается от человека в связи с его «трансцендентным проектом» и «метафизической ответственностью». Здесь проявляется специфическая модальность духовной деятельности. В чём бы ни реализовались её последствия, – в семье, на работе или на государственной службе, она везде сохраняет прочувствованный личностный характер и, поскольку осуществляется в горизонте Трансцендентного, сопровождается сакральными переживаниями. Через духовную жизнь человек в условиях развитой светской культуры способен вернуть себе чувство священного.

Едва ли не глубочайшим определением мудреца является свобода от обусловленности, или точнее, свобода в обусловленности, поскольку онтологически человек задан как

трансценденция, субъект, устремлённый за границы условий непосредственного существования. Он будто бы обречён, пребывать в потоке изменчивости и, таким образом, отделяться от существующих форм жизнедеятельности и самого себя как их конкретно-исторического продуцента. Человеческое «Я», как «алмазное» ядро субъективности, трансцендентно, не соизмеримо со своими порождениями, сколь бы долго оно их не производило и сколь бы грандиозными они не казались наличным индивидам.

В обусловленности очарование результатами человеческой деятельности оборачивается забвением изначальной сущностной свободы человека, что определяет застревание индивидов в существующем. Вещи, соблазнительная оформленность и завершённость телесности в её разных проявлениях, а на ментальном уровне укоренившиеся представления, понятия, особенно в массовом обществе заслоняют высшую ценность свободной творческой субъективности, делают людей по отношению к ним вторичными, превращают их в следствие. Кроме того, привычки сознания ведут к отделению индивидов и от реальности. Возникает парадокс, определённый противоречием между процессом и результатом человеческой деятельности. Результат при его фетишизации, самой деятельности и ментальную жизнь превращает в нечто заскорузлое и глуповатое, которое, однако, в пределах некоторой экзистенциальной устойчивости привлекает своей ясностью и стабильностью. Обусловленных индивидов «распирает» от чувства собственной важности, – замкнутые в скорлупе своих надёжных убеждений, они будто всё легко понимают и мало думают. В объяснённом мире самостоятельное ответственное мышление, открытость по отношению к реальности становятся излишними.

Обусловленность, однако, не в состоянии подавить творческие тенденции человеческой тотальности, но при господстве обусловленности в социуме, деятельность которого приобрела универсальный характер, она придаёт потребности в свободе искажённый потребительский вид. Она побуждает людей, охваченных скукой и зависимостью от известного, гнаться за поверхностной новизной, тонуть в мелких смыслах и досужей развлекательности.

Из двойственной тенденции человеческой

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ОСВІТИ

натуры к обусловленности и к свободе в культуре постоянно возникает проблема коррекции самоидентификации индивидов в подвижном балансе её негативных и позитивных последствий. В обусловленности её твёрдо решают в пользу какого-нибудь внешнего ограничения, в свободе в пользу трансцендирования и творческого развития. И обусловленность, и свобода, будучи легкомысленно оторванными друг от друга, по недостатку саморефлексии индивидов и узости мировоззренческих установок, не только укореняют их в обусловленности, но и само побуждение к свободному творчеству превращает в обусловленность. Свобода становится произволом, выражением волюнтаристской самонадеянности, непродуктивным фантазированием. Мудрость состоит в том, чтобы, считаясь с реальностью, уметь признавать себя в определённом обусловленном качестве и вместе с тем, желая развития, изменяться, отказываться от своих пережитых форм. В этом противоречивом драматическом процессе одно, с нашей точки зрения, должно быть признано в качестве основной регулятивной идеи: не обусловленность, а свобода является доминирующим началом человека и источником его духовности. Поэтому в обусловленной деятельности индивиды постоянно должны «вспоминать себя» (Успенский П.Д.), возвращать себя к своему свободному сущностному первоначалу.

Итак, имея биологическое и социальное тело, человек не совпадает со своей телесностью. Он не тождественен и наличному телу культуры. Всё это проявления его сущностных сил, которые создают условия для более или менее продуктивного развития индивидов. Обусловленность это слепое, неосознанное отождествление людей с материальными потребностями, социальными ролями, статусами, привычками сознания, идеологическими стереотипами. Уровень культурного развития, ментальная инертность, агрессия, эгоцентризм и закомплексованность превращают обусловленность в препятствие на пути духовного самоосознания индивидов, при котором слабеет и истощается их самостоятельная субъективность. Жизнь и духовный прогресс вне обусловленности невозможны, однако, духовная направленность сознания, определяется приматом сущностной свободы индивидов от форм их наличной жизнедеятельности.

Научная новизна

Проблема духовного мироотношения человека в истории культуры, так или иначе, является сквозной, архетипической. В современных условиях, однако, при глобализации человеческой жизнедеятельности, она приобретает особую остроту, хотя в массовом обществе она почти не замечается или воспринимается как некое ювелирное украшение культуры личности. От того, насколько общество овладеет духовным, космо-теоцентрическим мировоззрением, зависит практическое выживание человечества, судьба цивилизации, а в метафизическом смысле возможность реализации человека в качестве онтологически заданного духовного существа. Связывая размышление о духовности человека с априорной онтологической предпосылкой его положения в бытии как трансценденции, автор придаёт философствованию спекулятивный характер, поскольку, если бы он исходил из эмпирических оснований и двигался аналитическим путём, таяли бы его вера и надежда на духовную реализацию человечества.

Выводы

Мы выяснили, что для определения задач связанных с развитием духовности недостаточно аналитики человеческой тотальности и парадигмальных рамок антропоцентрической экспозиции человека в действительности. Проблемы глобального общественного развития и вера в то, что человек как «проект Трансцендентного» призван к некоему универсальному метафизическому долженствованию, образующему стержень духовного развития индивидов, побуждают искать иную парадигмальную конструкцию встроенности общества в бытие. Называя её космо-теоцентрической парадигмой, мы хотим подчеркнуть тот её онтологический смысл, который выражается в необходимости широкого космического сознания индивидов и их ответственности перед Абсолютом, Творцом, поскольку изначально сам человек не определил для себя потенцию существования в качестве свободы.

Естественно, возникает вопрос, как это взять и перейти к духовной космо-теоцентрической парадигме современному потребительскому обществу, да ещё при широкой популярности постмодерных идей, противоречащих правомочности больших нарративов и

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

навязчивых идеологий?

Принимая в расчёт недопустимость тоталитарных идеологий, следует иметь в виду, что мировоззренческая парадигма содержательно не является разработанным учением. Парадигма это лишь принципиальная схема, стратегическая идея, ориентирующая поведение общества в отношении себя и окружающего мира. Культурных форм как способов реализации парадигмальной установки может быть множество и главное, по-видимому, в том, чтобы в свободе самостоятельности и плюралистическом многообразии, не замкнуться в антропо-социоцентрической оболочке, не отойти от горизонта Абсолютного, не потерять идеи служения Творцу.

Сознательный переход в новую мировоззренческую парадигму зависит от субъективной активности и воли отдельных индивидов. Только при некоторой их социальной массе и энергии духовных намерений космо-теоцентрическая парадигма может осуществиться как необходимый естественно-исторический процесс, втягивающий в свою орбиту и случайных людей. Пока такая парадигма является лишь возможностью, её подготавливает не массовое общество, а влиятельные личности в культуре. В духовном преображении социума всё зависит от того, каким будет их духовное самосознание, какое направление они зададут развитию культуры.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Акимов, А. Е. Физика признаёт Сверхразум. – Чудеса и приключения. – 1996. – № 5. – С. 24–27.
2. Бердяев, Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
3. Громов, В. Е. Смысл и границы человеческой духовности. – Днепропетровск: НГУ, 2010. – 255 с.
4. Его Святейшество Далай-Лама. Буддийская практика: Путь жизни, полной смысла. – М.: ИД София, 2006. – 208 с.
5. Зеньковский, В. В. Об образе Божьем в человеке. – Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 147–161.
6. Кант, И. Критика практического разума. – Соч. в 6 т. – Т. 4 (1). – М.: Мысль, 1965. – С. 311–501.
7. Корет Эмерих. Основы метафизики. – К.: Тан-дем, 1998. – 248 с.
8. Кришнамурти, Дж. Свобода от известного. – К.: София, 1991. – 88 с.
9. Кримський, С. Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
10. Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси: Мецниереба, 1984. – 82 с.
11. Осипов, А. О. Онтологія духовності: Монографія у 2-х книгах. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – Кн. 1. – 236 с.
12. Петрушенко, В. Л. Иов, или о человеческом состоянии (исследования, эссе, размышления). – Львов: Новый свет, 2000, 2008. – 340 с.
13. Успенский, П. Д. Четвёртый путь. – М.: Издательство ФАИР, 2010. – 640 с.
14. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме. Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – 336 с.
15. Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Наука самоосознания. – М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1990. – 477 с.

В. Є. ГРОМОВ^{1*}

^{1*}Національний гірничий університет (м. Дніпропетровськ)

ДУХОВНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА І СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНА ПРОБЛЕМА

Мета. Осмислити феномен духовності суспільства у зв'язку із сутністю людини як «трансценденції», свободи в умовах глобалізації соціальної діяльності. Запропонувати ідею світоглядної космо-теоцентричної парадигми, що ґрунтується на принципі «метафізичної відповідальності» людини як «трансцендентного проекту». Для цього на рівні загально-філософського синтезу відокремити особливості онтологічного місця людини в бутті, як творця культури і вказати на його службову роль в універсумі, виконання якої автор вважає основною функцією людського співтовариства. Обґрунтувати обмеженість антропо-соціоцентризму

© Громов . В. Е., 2013

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

як світоглядного принципу сучасного цивілізованого суспільства, в якому людина служить самій собі. Надати аналіз поняттю обумовленості індивідів та вузькості їх смислових інтенцій в колі цілей і інтересів цивілізаційного розвитку. Підкреслити зростаюче значення духовного авторитету в сучасному суспільстві, вказати на важливість гармонійного ансамблю душевних якостей особистості, що сполучаються на основі збалансованої додатковості пізнавального, естетичного, морального, релігійного відношень до дійсності.

Методологія. Характер методологічного підходу до дослідження феномену духовності автор пов'язує із принципом екзистенціальної єдності елементів тілесно-духовної організації людини – розуму, переживання, волі, віри. Такий підхід передбачає врахування не тільки факторів об'єктивної детермінації форм і тенденцій людського існування, але також включення ціннісного, смислового, світоглядного покладання в культуру на партикулярному та універсальному рівнях. Створюючи космо-теоцентричну конструкцію вектора розвитку суспільства в напрямку духовності, автор виходив також з апіорно прийнятої ним наочності особливого положення людини в бутті як «проекту Трансцендентного» з «метафізичним обов'язком».

Наукова новизна. Проблема духовного світовідношення людини в історії культури, так чи інакше, є стрижневою, архетипичною. Проте в умовах глобалізації людської діяльності вона набуває особливої гостроти, хоч у масовому суспільстві вона майже не помічається, чи сприймається ювелірною прикрасою в культурі особистості. Від того, наскільки суспільство оволодіє духовним, космо-теоцентричним світоглядом, залежить практичне виживання людства, доля цивілізації, а в метафізичному сенсі можливість реалізації людини в якості онтологічно заданої духовної істоти. Пов'язуючи міркування про духовність з апіорною онтологічною передумовою її положення у бутті як трансценденції, автор надає філософствуванню спекулятивного характеру, оскільки, якби він виходив з емпіричних засад і рухався аналітичним шляхом, танули б його віра і надія на духовну реалізацію людства.

Висновки. Перехід сучасного цивілізованого суспільства до світоглядної космо-теоцентричної парадигми підготовлений суперечностями його технологічного і культурного розвитку. В умовах зростання свідомого впливу суспільства на самого себе багато чого в реалізації цього процесу залежить від духовного спрямування діяльності людей у сфері культури і душевних якостей суб'єктів культурної діяльності, які ідеально подані у статті як мудреці, духовні авторитети. Перешкодою на шляху духовної трансформації споживацького суспільства є світоглядний антропоцентризм. Його недолік не тільки в тому, що він перетворює людину в предмет культури для самої себе, а її життєдіяльність в служіння собі, антропоцентризм послаблює потенцію віри людини та її волю. Демократичний плюралізм, багатоманітність культурних форм, переважання аналітичної тенденції в суспільному пізнанні перетворюються в фактори смислової зникловості і невпевненості знання, яке марно шукає надійних обґрунтувань на рівні загального вибору духовного напрямку суспільного розвитку. Ця слабкість у сфері стратегічного морального переконання багато постмодерних філософів подає як силу протидії «великим наративам» і «тоталітарним ідеологіям». Проте людей без ідеології немає, як немає сумніву в наявності ціннісних орієнтирів, відносно яких може бути встановлена вирішальна суспільна єдність.

Ключові слова: духовність, тотальність людини, самодетермінація, антропоцентризм, «трансцендентний проект», «метафізична відповідальність», космо-теоцентрична парадигма, мудрець.

V. E. GROMOV^{1*}

^{1*}National Mining University (Dnipropetrovsk)

SPIRITUALITY AS PHILOSOPHICAL, SOCIAL AND CULTURAL DEVELOPMENT PROBLEM

The purpose of the article is to regard the essence and phenomenon of spirituality in connection with ontological foundation of human being existence. The author suggests the concept of new cosmo-theocentric paradigm of human world outlook, as a ground of perspective transformation of social life activity on the contrary to anthropocentric view, which dominates in present society consciousness. The author gives the characteristics of the ideal sage and underlines the importance of spiritual teachers in cultural development of society. **Methodology.** The method of philosophizing is connected with the unity of mind, sensuality, belief, will in integral body and mental organization of a man. Such point of view takes into consideration not only aspects of objective determination, but includes senses of existence and world outlook ideas in culture on particular and universal levels of social experience. The author considers a special ontological disposition of the human being in the world as a “transcendent project” with “metaphysic responsibility”. **Scientific novelty.** In the history of social culture the problem of its spiritual attitude towards reality is a basic problem, but now it becomes especially up-to-date and important. Now the survival of the civilization depends on the development of spirituality. From metaphysical point of view it means how spiritual the human being may be. The author connects the consideration of spirituality with particular human being

© Громов . В. Е., 2013

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

ontological status in the world and provides his reflection with speculative character. **Conclusions.** The transition of modern civilized society to the cosmo-theocentric paradigm is prepared by contradictions of its technological and cultural development. In historical circumstances when the conscious influence of society on itself is growing, the realization of this process depends on spiritual trend of human beings cultural activity and mental quality of social leaders. Anthropocentrism as a world view principle is a main obstacle on the way to spiritual transformation of consumer society. This principle made the human being the cult for itself and weakened its ability for will and belief. Democratic pluralism and diversity of cultural forms, reinforcement of analytic tendency in cognition are turned into the aspects of confusion in selection the trends of social development. Many philosophers of “postmodern situation” connect democracy and pluralism with fighting against totalitarian ideologies. However, we have no person without any ideology and undoubtedly it is possible to attain consonance in the sphere of main morality values.

Key concepts: spirituality, essence of human being, self-determination, antropocentrism, transcendent project, metaphysics responsibility, cosmo-theocentric paradigm, sage.

REFERENCES

1. Akimov A.Ye. *Fizika priznaet Sverkhrazum* [Physics recognizes the Overmind]. Chudesa i priklucheniya. 1996. № 5. pp. 24 – 27.
2. Berdyaev N.A. *O naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Mjscow, Respublika Publ., 1993. 383 p.
3. Gromov V.Ye. *Smysl i granitsy chelovecheskoy dukhovnosti* [The meaning and limits of human spirituality]. Dnepropetrovsk, NGU Publ., 2010. 255 p.
4. Yego Svyateystvo Dalay-Lama. *Buddiyskaya praktika: Put zhizni, polnoy smysla*. [Buddhist practice: The way of life, full of meaning] Moscow: ID Sofiya Publ., 2006. 208 p.
5. Zenkovskiy V.V. *Ob obraze Bozhem v cheloveke* [The image of God in man] Voprosy filosofii. 2003, № 12. – pp. 147 – 161.
6. Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Soch. v 6 t. – T. 4 (1). – Moscow, Mysl Publ., 1965. pp. 311 – 501.
7. Koret Emerikh. *Osnovy metafiziki* [Basics of metaphysics]. K., Tandem Publ, 1998. 248 p.
8. Krishnamurti Dzh. *Svoboda ot izvestnogo* [Freedom from the known]. K.: Sofiya Publ, 1991. 88 p.
9. Krimskiy S.B. *Zapiti filosofskikh smisliv* [Request philosophical meanings]. K.: PARAPAN Publ., 2003. 240 p.
10. Mamardashvili M.K. *Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsionalnosti* [Classical and non-classical ideals of rationality]. Tbilisi, Metsniereba Publ., 1984. 82 p.
11. Osipov A.O. *Ontologiya dukhovnosti: Monografiya u 2-kh knigakh* [Ontology spirituality]. Mikolaïv, MDGU im. Petra Mogili Publ., 2008. – Kn. 1. 236 p.
12. Petrushenko V.L. *Iov, ili o chelovecheskom samostoyanii (issledovaniya, esse, razmyshleniya)* [Job, or human samostoyaniya]. Lvov, Novyy svit Publ., 2000, 2008. 340 p.
13. Uspenskiy P.D. *Chetvertyy put* [The Fourth Way]. Moscow, FAIR Publ., 2010. 640 p.
14. Khaydegger M. *Pismo o gumanizme. Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [Letter on Humanism. The problem of man in Western philosophy]. Moscow., 1988. 336 p.
15. Shri Shrimad A.Ch. *Bkhaktivedanta Svami Prabhupada. Nauka samoosoznaniya* [Bhaktivedanta Swami Prabhupada. science of self-realization]. Moscow, Bkhaktivedanta Buk Trast Publ., 1990. 477 p.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 35 : 305-055.2

T. V. DANYLOVA^{1*}

^{1*}National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv)

TOWARDS GENDER EQUALITY: UKRAINE IN THE 21ST CENTURY

Purpose. This article attempts to examine the current state of addressing gender inequality in Ukraine. **Methodology.** The author has used methodology of historical inquiry, hermeneutical methodology and content analysis. Theoretical basis and results. Issues about gender imbalance are acute in Ukraine. Gender inequality in politics is a matter of serious concern. Insignificant part of women in political and decision-making processes is a serious challenge to democracy. Discrimination in the labor market should be noted. Obvious gender inequality in the labor market has led to feminization of poverty. Violence against women has become an acute problem, which can be resolved at the state level only. Although international and national legislation is based on the principle of equality, in practice women are not equal in social life and activities. There is a deep contradiction between the new needs in society and the lack of conditions for their satisfaction. This situation appears to be a challenge to modern Ukrainian society and state of Ukraine, thus, immediate appropriate actions are required. **Scientific novelty.** It is essential to bring Ukrainian legislation into conformity with the constitutional principles of equality and European standards; develop appropriate and effective anti-discrimination norms and sanctions for violating gender legislation; introduce special measures to ensure gender parity in decision-making, in all public offices; conduct special information campaigns; develop and institutionalize gender studies and gender education at all stages; get more public control over the implementation of international commitments and principles of equal rights and opportunities for women and men. **Conclusion.** Appropriate mechanisms for overcoming gender stereotypes will contribute to integration of equal rights' principle and opportunities. Human resources policies require systematic approach to gender analysis and integration in order to address gender issues in program development. In the 21st century issues of gender equity should be a priority at all levels.

Keywords: gender, gender equality, gender politics, gender stereotypes, public administration, humanization, democracy.

Introduction

"Women's rights are human rights" is declared in paragraph 14 of the Declaration adopted by the Fourth World Conference on Women in Beijing, which took place in 1995 [13]. Combating gender discrimination stereotypes is one of the most important issues of today. Its awareness and removal of "barriers" that impedes the development of equal relationship between men and women meet the goals of humanistic society.

The struggle for women's equality has a long history. At different times and in different countries voluntary associations declared that women as a social group hold unfair subordinate position in society and do not have basic civil and political rights. In 17th century works proving that women and men are created free and equal were written. The work "On the Equality of the Two Sexes" by Cartesian and feminist philosopher, convinced supporter of women's rights François Poulain de la Barre should be noted [32]. He among first to declare that gender imbalance is a result of women's

subjugation with brute male force, and by no means *lex naturalis* [1]. English pamphleteers of the 17th - beginning of the 18th century Mary Astell and Aphra Behn in their writings proclaimed women's inherent human right to freedom. They defended the thesis on the equality of women and men. A significant contribution to the preparation of the ideological platform of women's movements was made by the French writer, journalist, and political activist Olympe de Gouges. During the French Revolution, she wrote the "Declaration of the Rights of Woman and the Female Citizen" [25]. This declaration became a kind of counterbalance to the "Declaration of the Rights of Man and Citizen". This document contained the requirement to provide women's civil and voting rights, as well as ability to hold public office. An eighteenth century English writer, philosopher, and advocate of women's rights Mary Wollstonecraft in her "A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects" [35] investigated the effects of a serious female

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

education on the emancipation of women. She insisted on legal protection of women's rights to education, work, and equality.

In the 1840s-1850s in England and later in the United States, Germany, France, and other countries suffragism emerged. Suffragism is a socio-political women's movement, which advocated for women's suffrage and sought to transform the traditional system of gender relations, where the social role of women was limited to the private sphere. Overlapping manifestations of militant and constitutional suffrage activists has generated considerable public outcry. The years of suffragette struggle, of speeches, marches, civil disobedience, all bore fruit. During the first decades of the 20th century, majority of European and North American women gained their rights. "Voting rights were gained by women meant a radical undermining of the ideology of women's "natural subjugation" and male dominance. Suffragists hoped that gaining equal voting rights should automatically improve policies, however, their hopes proved to be illusory" [9].

The second wave of feminism in the West began in the 1960s. African-American civil rights movement, the Western leftist student movement in general, the campaign against the Vietnam War revived the women's movement. The significant role was played by the socio-economic changes in Western society in the mid-twentieth century: effective birth control methods, increasing female employment, increasing the number of women in higher education. Representatives of the second wave critically evaluated cultural stereotypes of society. During this period the main directions of feminism were formed: liberal, socialist, and radical.

The main ideas of the liberal feminism were outlined by Betty Friedan in her book "The Feminine Mystique" [22]. This classical feminist text debunked myths about natural subordination of women and the domination of men in all spheres of life. Author insisted on necessity to expand educational and career opportunities for women. She reasonably believed that getting the right to vote is not enough to address the whole spectrum of social and political issues. Liberal feminists Alice Rossi [31], Janet Richards [30], Susan Okin [29], Natalie Bluestone [14] stated that socio-economic and legal reforms within existing society are crucially needed to solve the problem of gender equality. Modern liberal feminism advocates for social and

legislative reforms, which aim to ensure equal opportunities for women, obtain equal civil rights, introduce a bill to legalize same-sex marriages. Social policy is seen as an important force in increasing women's access to economic opportunities and civil rights.

Socialist feminism, which synthesized Marxist and feminist views, is presented by Cynthia Cockburn [15], Mary Evans [20], Zillah Eisenstein [19], Linda Gordon [24], Mary O'Brien [28]. They emphasized that the main causes of discrimination against women are private property and class structure of society. Separation of public (men) and private (women) spheres of activity has a class character, that is, wives/women are similar to proletariat. The main goal of Marxist feminists is elimination of private property and capitalism.

For radical feminists Kate Millett [27], Shulamith Firestone [21], Christine Delphy [18], Mary Daly [17] patriarchy is the deepest foundation of women's oppression. Radical feminism was influenced by "The Second Sex" – famous writing of known French philosopher Simone de Beauvoir [12]. The author defined her position as existential, not as female or feminist. Men do not allow women to assert their own importance in this world, trying to turn them into an object of consumption. The problem of suppression of feminine in culture was posed in "The Second Sex". Human society identifies male/masculine as a positive cultural norm in contrast to female/feminine as a deviation from the norm. These cultural stereotypes are assimilated by men and women in the process of socialization.

The most radical feminists argue that women's oppression is the first, the most common and the most profound form of human oppression. A man arrogates to himself the most prestigious social roles, forcing a woman to be subordinated and exploited. Radical feminism defines patriarchy as "a system of government, in which the supreme power and economic privileges belong to a man" [11, P. 21]. In particular, men control women's sexuality and dominate in social institutions. This situation encourages the further devaluation of women and prolongs their submission.

The third wave of feminism began to emerge in the 1980s - 1990s. Its theorists recognize "multiplicity" of female and male worlds; emphasize the construction of different variations of "femininity" and "masculinity", which are perceived as "fluid", "recreated on a daily basis" in the process of hu-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

man interaction [4]. The third wave of feminism is characterized by deep theoretical foundations, as well as by shift from socio-economic sphere to philosophical.

Gender and feminist studies in Ukraine and the role of public institutions in addressing gender inequality recently started to attract more and more interest in the scientific community. The extreme importance of gender component in the process of humanization of public administration, the positive experience of other democracies encourage Ukrainian scholars to focus on this issue. Gender issues in public administration are developed by L. Kobelyanska, N. Grytsiak, A. Kulachek, I. Grabowski, G. Daudova, I. Lazar, N. Kovalishyna, M. Popov. Despite the availability of certain studies in this area, gender issues still remain terra incognita. Quite often women problem is seen as isolated from gender representations, which make significant adjustments to given perspective by identifying cultural norms and systems of expectations are imposed on men and women. Sometimes in our society we can observe so-called anti-gender resistance [5], which impedes the progress of Ukraine towards a just society.

Purpose

This article attempts to examine the current state of addressing gender inequality in Ukraine.

Methodology

The author has used methodology of historical inquiry, hermeneutical methodology, and content analysis.

Theoretical basis and results

Women's struggle for gender equality has led to certain changes in public consciousness over the role of women, but despite this, the real equality is not achieved. Although a lot of restrictions that existed before were canceled, there are no real guarantees of equal rights on the basis of sex. Women are still largely subordinate to men. Civil liberties will remain abstract concepts unless they can be supported by women's chances to realize their potential, their own life projects.

In today's world, there are 57 million more men than women. This surplus of men characterizes the world's most populous countries – China and India. In most other countries, there are more women than men [34]. However, women's representation in parliament barely holds 30 percent of the total number of deputies, and only in a few

countries. In 2009 women headed only 13 of 500 largest corporations in the world. Regardless of educational level and income both men and women are still not equal. In a majority of countries women's wages average 70 to 90 percent of men's wages [26]; women rarely occupy responsible positions. Women worldwide experience physical, sexual, psychological, and economic violence. Thus, the gender inequality in the world remains a global problem.

Issues about gender imbalance are acute in Ukraine. During the Millennium Summit (2000) the Millennium Development Goals were outlined. Among 189 member states of the United Nations, Ukraine is committed to gender equality and the empowerment of women. One of the steps towards achieving gender equality is ensuring sex ratio of at least 30 to 70 percent of any sex within the top echelons of power, reduce the income gap between women and men by half [3]. According to Global Gender Gap Report 2012 by World Economic Forum, Ukraine occupies 64th place among 135 countries, which were included in the rating. Four major spheres of gender inequality were analyzed: economic participation and opportunity, educational attainment, health and survival, and political rights and opportunities [23]. It is enough to state that only 9 percent of female deputies are in Ukrainian Parliament today, while 54 percent of Ukrainian citizens are women.

Gender inequality in politics is a serious concern. Over the last 22 years (since Ukraine's independence) the situation of the women representation in politics has not improved. Insignificant part of women in political and decision-making processes is a serious challenge to democracy, as far as more than 50 percent of people are excluded from participation in government [10]. Thus, the current state of gender equality in Ukrainian society within the highest echelons of power is unsatisfactory and does not meet international standards and international commitments undertaken by Ukraine.

Discrimination in the labor market should be noted, although this fact is so often disputed. Pay level is an indicator of discrimination among employees. Women performing the same type of work tasks (and sometimes more complicated work), working the same hours are paid less in comparison to men. In almost all sectors of the economy women hold low-weight jobs. During employment, women are less likely to get a vacancy than men

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

and they have poorer job choices. Also, the employers often say that the competition is announced exclusively for men. Unemployment among women (hidden and registered both) is higher than among men. The female-to-male ratio for average hourly wages stands at 72, 5 percent. The occupations that employ the most women continue to fall under the "traditional" careers for women – education, health, social sector, etc. This leads to an increase in economic inequality of men and women. In 20-30 years, women's wages will be only 40-50 percent of men's pension. Generally women work 4-6 hours more than men, but work in the household is not considered to be productive and therefore is not paid and not included in the pension schemes. Women, who have children and get paid maternity leave, become uncompetitive in the labor market. Women make up the vast majority of labor migrants from Ukraine [6]. This obvious gender inequality in the labor market has led to feminization of poverty.

Violence against women has become an acute problem. Women in Ukraine are usually deprived of fundamental rights to be free from violence and to fight back on the grounds of law. Current legislation, economic and social structures do not allow women to receive compensation for domestic violence. According to the chairman of the Board of Women's Information Consultative Center O. Suslova, today in Ukraine we observe the phenomenon of femicide - systematic extermination of women. The expert believes that Ukrainian girls are brought up to be submissive and obedient to men. That is why "you can not expect them to say "no" when they want to say "no" [2]. Failing to respond adequately to the problem of domestic violence and discrimination of victims of domestic violence, Ukrainian government is unable to fulfill obligations as a member of the UN and the Council of Europe, and its actions are not consistent with international human rights standards. Domestic violence is not a private matter, but one of the most acute problems of society, which can be resolved at the state level only.

As a result of long-term women's groups activities in May, 2011, the Council of Europe finally adopted the Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence [16]. The Convention is the first European legally binding instrument, which requires the government to take action of preventing, combating and punishing violence against women. The Convention

shall enter into force only being signed and ratified by 10 countries - members of the Council of Europe. On November, 7, 2011, Ukrainian Minister of Foreign Affairs (at the time) K. Gryshchenko signed the Convention on behalf of Ukraine. Thus, Ukraine became the 17th state to join it, but, unfortunately, has not yet ratified it. On March 14, 2013, ombudsman V. Lutkovska urged Ukrainian Government to ratify the Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence [8]. Ratification of this Convention will implement appropriate measures to promote an integrated approach for elimination of violence against women and domestic violence by further application of the Convention at the national level.

But it is clear that rights alone do not guarantee equality and justice for women. National and international measures are at work, but they are not sufficient to minimize and eliminate gender inequality. Although international and national legislation is based on the principle of equality, in practice women are not equal in social life and activities. There is a deep contradiction between the new needs in society and the lack of conditions for their satisfaction. Deep roots of gender inequality in Ukrainian society are: stereotypes that view women as weak compared to men, as performing secondary roles in the political, economic, social, and private life; unstable, critical economic situation, unemployment that often turns free human being into "live goods"; poorly developed civil society, women's underrepresentation in all areas of decision-making; the passivity of women's organizations and every single woman in asserting their rights; traditional, patriarchal, sometimes unconsciously arrogant attitude of men towards women that further reinforces the gender asymmetry.

This situation appears to be a challenge to modern Ukrainian society and state of Ukraine, thus, immediate appropriate actions are required. The most important feature of good governance in addressing gender inequality is the ability of public institutions to develop effective mechanisms for implementation and application of gender equality policy, as well as related programs that recognize and adequately respond to the different needs of men and women.

Scientific novelty

While gender equality has been a central and enduring theme in Western gender theory, traditionally it has had a marginal reputation in Ukrain-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ian mentality. Viewed as a challenge to traditional notions of women's place in society, gender issues are often seen as something to be avoided, as something problematic and harmful for society. However, more people are aware now that gender equality has the potential to bring new perspectives [6; 7].

It is essential to:

- bring Ukrainian legislation into conformity with the constitutional principles of equality and European standards;
- implement inventory of laws and regulations on the basis of gender expertise;
- develop appropriate and effective anti-discrimination norms and sanctions for violating gender legislation;
- set out special guarantees and penalties for violating principle of equal opportunities in the labor market;
- introduce special measures to ensure gender parity in decision-making, in all public offices;
- conduct special information campaigns;
- develop and institutionalize gender studies and gender education at all stages;
- focus on public accountability and get more public control over the implementation of international commitments and principles of equal rights and opportunities for women and men.

Specific spheres of gender policy development are:

- supporting further development of pragmatic policies and legislation, which are important for achieving gender equality in society: for example, legislation needed to ensure equal representation of men and women in elected bodies; legislation against gender discrimination; equal rights and opportunities for women and men in employment, training and retraining, business activity, balancing work and family;
- developing strategies to combat human trafficking and gender-based violence;
- improving family and labour legislation;
- supporting the development of sectoral and regional strategies and programs on gender equality;
- implementation of gender component in all international and national projects and programs at national and regional levels with the support of international organiza-

tions and foundations;

- increasing capacity of government agencies to gather gender-structured information, carry out gender analysis, integrate aspects of gender equality in other spheres of public life at national and regional levels;
- implementation of gender equality principle in policy of sustainable development of human resources;
- gender culture formation through development and implementation of special education programs aimed to overcome gender stereotypes.

Conclusion

Appropriate mechanisms for overcoming gender stereotypes will contribute to integration of equal rights' principle and opportunities. Human resources policies require systematic approach to gender analysis and integration in order to address gender issues in program development. In the 21st century issues of gender equity should be a priority at all levels.

The Beijing Platform for Action emphasizes that women share common tasks in achieving gender equality and women empowerment worldwide, which can be accomplished only in partnership with men. All state institutions and all public officials (men and women both) share responsibility for progress towards gender equality. Gender movement evolved into a movement for social progress. Tasks and goals of the movement are significant not only for women, they are important within society as a whole - society, in which men and women as two pieces of a unified system interact and complement each other. Thus, gender equality is the question of human existence equality. United Nations Secretary-General, Ban Ki-Moon stated: "There is one universal truth, applicable to all countries, cultures and communities: violence against women is never acceptable, never excusable, never tolerable" [33].

REFERENCES

1. Айвазова, С. Симона де Бовуар: этика подлинного существования / С. Айвазова // Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1 и 2: Пер. с франц. / Общ. ред. и вступ. ст. С. Г. Айвазовой, коммент. М. В. Аристовой. — М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. — 832с.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

2. В Україні системно винищують жінок [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://tsn.ua/ukrayina/v-ukrayini-sistemno-vinishchuyut-zhinok-ekspert.html>
3. Войтенко, Ю. А. Гендерна рівність як основна глобальна політична стратегія світового розвитку [Електронний ресурс] / Ю. А. Войтенко. – Режим доступу: http://3222.ua/article/genderna_rvnst_yak_o_snovna_globalna_poltichna_strategya_svtovogo_rozvitku.htm
4. Исупова, О. Три волни феминизма [Электронный ресурс] / О. Исупова. – Режим доступу: <http://demoscope.ru/weekly/2010/0407/gender03.php>
5. Левченко, К. «Стоп-гендер» як інструмент протистояння європейським цінностям [Електронний ресурс] / К. Левченко. – Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Ukrain/2013_11/levchenko.pdf
6. Права жінок та гендерна рівність. Українська Гельсінська спілка з прав людини [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://helsinki.org.ua/index.php?id=1245859923>
7. Проект розробки та впровадження публічної політики в Україні. Гендерна рівність (секторна стратегія) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://net.cbie.ca/projects/CBIE-PRISM/209.217.97.140/prism/index_ccd2359c.php.html
8. Уповноважений Валерія Лутковська закликала Уряд України ратифікувати конвенцію Ради Європи про попередження і припинення насильства щодо жінок та побутового насильства [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ombudsman.gov.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=2504:2013-03-15-09-22-54&catid=14:2010-12-07-14-44-26&Itemid=75
9. Успенская, В. И. Суфражизм в истории феминизма [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.a-z.ru/women/texts/sufr.htm>
10. Участь жінок у політиці та процесі прийняття рішень в Україні. Стратегії впливу. – К. : Український жіночий фонд, 2011 – 39 с.
11. Элиот, П. Теории феминизма / П. Элиот, Н. Мендел // Гендерные исследования: феминистская методология в социальных науках. – Харьков: ХЦГИ, 1998. – 356 с.
12. Beauvoir de, S. The Second Sex. Trans. by H.M. Parshley. – Vintage, 1989. – 800 p.
13. Beijing Declaration and Platform of Action, adopted at the Fourth World Conference on Women (1995). – [Online] available at: <http://www.refworld.org/docid/3dde04324.html>. – (Accessed 21 November 2013).
14. Bluestone, N. H. Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender. – Univ of Massachusetts Pr., 1988. – 248 p.
15. Cockburn, C. From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis. – Zed Books, 2007. – 288 p.
16. Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence. – [Online], available at: <http://www.conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/Word/210.doc>. – (Accessed 10 November 2013).
17. Daly, M. Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. Beacon Press. 1990. 544 p.
18. Delphy, C. Close to Home: a Materialist Analysis of Women's Oppression. – Amherst : University of Massachusetts Press, 1984. – 237 p.
19. Eisenstein, Z. R. Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America. – New York : Monthly Review Press, 1984. – 266 p.
20. Evans, M. Introducing Contemporary Feminist Thought. – Polity press, 1991. – 176p.
21. Firestone, S. The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution. Farrar, Straus and Giroux. 2003. – 240 p.
22. Friedan, B. The Feminine Mystique. – New York : W.W. Norton&Company, Inc., 1963. – 32p.
23. Gender Gap Index by the World Economic Forum - information about the research – 2012. Centre for human technologies. – [Online], available at: <http://gtmarket.ru/ratings/global-gender-gap-index/info>. – (Accessed 14 October 2013).
24. Gordon, L. On "Second Wave" Socialist feminism. – [Online], available at: <http://ouleft.org/wp-content/uploads/2nd-wave-feminism.pdf>. – (Accessed 15 October 2013).
25. Gouges de, O. Declaration of the Rights of Woman and the Female Citizen. – [Online], available at: http://www.governmentteacher.com/world_we_b/world_assignment_pages/world_assignment_docs/ap_world_unit_five_docs/06_declaration_of_the_rights_of_woman.pdf. – (Accessed 12 October 2013).
26. ILO-ACTRAV/ACFTU Asia and the Pacific Regional Seminar on Wage Policy: Address by Dan Cunniah, Director, ILO- ACTRAV / International Labour Organization. – [Online], available at: http://www.ilo.org/actrav/info/speeches/WCMS_211051/lang-en/index.htm. – (Accessed 30 September 2013).
27. Millett, K. Sexual Politics. – University of Illinois Press., 2000. – 405 p.
28. O'Brien, M. Reproducing the World: Essays in Feminist Theory. – Westview Press, 1989. – 306p.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

29. Okin, S. Justice, Gender, And The Family. – Basic Books, Inc., 1991. – 224 p.
30. Richards, J. The Skeptical Feminist: A Philosophical Enquiry. Penguin Women's Studies. – Penguin Books Ltd, 1994. – 480 p.
31. Rossi, A. S. Equality Between the Sexes: An Immodest Proposal. – American Academy of Arts and Sciences., 1963. – 46 p.
32. Stuurman, S. François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality. – Harvard University Press., 2004. – 361p.
33. The Secretary-General's Campaign to End Violence Against Women / Unite to End Violence against Women. – [Online], available at: http://www.un.org/es/women/endviolence/pdf/vaw_backgrounder.pdf. – (Accessed 20 November 2013).
34. The World's Women 2010. Trends and Statistics. – New York : United Nations, 2010. – 255p.
35. Wollstonecraft, M. A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects. – [Online], available at: <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/wollvin d.pdf>. – (Accessed 15 October 2013).

Т. В. ДАНИЛОВА^{1*}^{1*}Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ)

НА ШЛЯХУ ДО ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ: УКРАЇНА В ХХІ СТОЛІТТІ

Мета. У статті робиться спроба проаналізувати сучасний стан вирішення проблеми гендерної нерівності в Україні. **Методологія.** Автор застосовував порівняльно-історичний метод, методологію філософської герменевтики та контент-аналіз. Теоретичний базис та результати. Проблема гендерної справедливості не обминула й Україну. Гендерна нерівність у сфері політики викликає серйозну стурбованість. Низьке представництво й незначна участь жінок у політичних процесах і процесах ухвалення рішень є серйозним викликом українській демократії. Наявною є дискримінація на ринку праці. Очевидна нерівність позицій жінок та чоловіків на ринку праці призвела до фемінізації бідності. Особливої гостроти набула проблема насильства над жінками, вирішити яку під силу тільки на рівні держави. Хоча міжнародні й національні законодавчі акти виходять з принципу рівноправності, на практиці жінки не є рівноправними в суспільному житті та діяльності. Спостерігається яскраво виражене протиріччя між новими потребами та відсутністю в суспільстві умов для їх задоволення. Все це є викликом сучасному українському суспільству й державі та потребує негайних адекватних дій. **Новизна.** Необхідним є приведення українського законодавства у відповідність до конституційних принципів рівності та європейських норм; вироблення особливих антидискримінаційних норм і санкцій за порушення гендерного законодавства; введення спеціальних заходів для забезпечення паритетного представництва жінок і чоловіків на всіх рівнях прийняття рішень; проведення спеціальних інформаційних кампаній; розвиток та інституціалізація гендерних досліджень і гендерної освіти; посилення громадського контролю за виконанням міжнародних зобов'язань та задекларованих принципів рівності прав та можливостей жінок і чоловіків. **Висновки.** Відповідні механізми подолання гендерних стереотипів сприятимуть подальшій інтеграції принципу рівних прав і можливостей. Державна кадрова політика вимагає системного підходу до питань гендерного аналізу з метою подолання гендерних стереотипів та встановлення справедливого суспільства. В ХХІ ст. питання гендерної справедливості має стати пріоритетним на всіх рівнях.

Ключові слова: гендер, гендерна рівність, гендерна політика, гендерні стереотипи, державне управління, гуманізація, демократія

Т. В. ДАНИЛОВА^{1*}^{1*}Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Киев)

НА ПУТИ К ГЕНДЕРНОМУ РАВЕНСТВУ: УКРАИНА В ХХІ ВЕКЕ

Цель. В статье предпринята попытка проанализировать современное состояние проблемы гендерного неравенства в Украине и пути ее решения. **Методология.** Автор применял сравнительно-исторический метод, методологию философской герменевтики и контент-анализ. Теоретический базис и результаты. Проблема гендерной справедливости не обошла и Украину. Гендерное неравенство в сфере политики

© Danylova T. V., 2013

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

вызывает серьезную обеспокоенность. Низкое представительство и незначительное участие женщин в политических процессах и процессах принятия решений является серьезным вызовом украинской демократии. Налицо дискриминация на рынке труда. Очевидное неравенство позиций женщин и мужчин на рынке труда привело к феминизации бедности. Особую остроту приобрела проблема насилия над женщинами, решить которую под силу только на уровне государства. Хотя международные и национальные законодательные акты исходят из принципа равноправия, на практике женщины не являются равноправными в общественной жизни и деятельности. Наблюдается ярко выраженное противоречие между новыми потребностями и отсутствием в обществе условий для их удовлетворения. Все это является вызовом современному украинскому обществу и государству и требует немедленных адекватных действий. **Новизна.** Сегодня необходимы: приведение украинского законодательства в соответствие с конституционными принципами равенства и европейских норм; выработка особых антидискриминационных норм и санкций за нарушение гендерного законодательства; введение специальных мер для обеспечения паритетного представительства женщин и мужчин на всех уровнях принятия решений; проведение специальных информационных кампаний; развитие и институционализация гендерных исследований и гендерного образования; усиление общественного контроля за выполнением международных обязательств и задекларированных принципов равенства прав и возможностей женщин и мужчин. **Выводы.** Соответствующие механизмы преодоления гендерных стереотипов будут способствовать дальнейшей интеграции принципа равных прав и возможностей. Государственная кадровая политика требует системного подхода к вопросам гендерного анализа с целью преодоления гендерных стереотипов и установления справедливого общества. В XXI в. вопросы гендерной справедливости должны стать приоритетными на всех уровнях.

Ключевые слова: гендер, гендерное равенство, гендерная политика, гендерные стереотипы, государственное управление, гуманизация, демократия

REFERENCES

1. Ayvazova S. Simone de Beauvoir: etika podlinnogo sushchestvovaniya / S. Ayvazova // Bovuar S. de. Vtoroy pol. T. 1 i 2: Per. s frants. / Obshch. red. i vstup. st. S.G. Ayvazovoy, komment. M.V. Aristovoy [Simone de Beauvoir: the ethics of authentic existence] Moscow, Progress; Saint Petersburg, Aleteyya, 1997. 832p.
2. V Ukraini systemno vynyshchuiut zhinok [Women are systematically destroyed in Ukraine] [Online], available at: <http://tsn.ua/ukrayina/v-ukrayini-sistemno-vinishchuyut-zhinok-ekspert.html> (Accessed 25 November 2013).
3. Voitenko, Yu.A. Henderna rivnist yak osnovna hlobalna politychna stratehiia svitovoho rozvytku / Yu.A. Voitenko [Gender equality as a major global political strategy of world development] [Online], available at: http://3222.ua/article/genderna_rvnst_yak_osnovna_globalna_poltichna_strategya_svtovogo_rozvytku.htm (Accessed 20 November 2013).
4. Isupova, O. Tri volny feminizma / O. Isupova [Three ways of feminism] [Online], available at: <http://demoscope.ru/weekly/2010/0407/gender03.php> (Accessed 10 November 2013).
5. Levchenko, K. «Stop-hender» yak instrument protystoiannia yevropeiskym tsinnostiam / K. Levchenko [Stop-gender” as a tool of resistance to European values] [Online], available at: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Ukralm/2013_11/levchenko.pdf (Accessed 15 November 2013).
6. Prava zhinok ta henderna rivnist. Ukrainka Helsinska spilka z prav liudyny [Women's Rights and Gender Equality. Ukrainian Helsinki Human Rights Union] [Online], available at: <http://helsinki.org.ua/index.php?id=1245859923> (Accessed 16 November 2013).
7. Proekt rozrobky ta vprovadzhennia publichnoi polityky v Ukraini. Henderna rivnist (sektorna stratehiia) [Gender equality (sectoral strategy). Policy Reform and Implementation Support Mechanism Project] [Online], available at: http://net.cbie.ca/projects/CBIE-PRISM/209.217.97.140/prism/index_ccd2359c.php.html (Accessed 20 November 2013).
8. Upovnovazheni Valeriia Lutkovska zaklykala Uriad Ukrainy ratyfikuvaty konventsiiu Rady Yevropy pro poperedzhennia i prypynennia nasylstva shchodo zhinok ta pobutovoho nasylstva [Ombudsman Valeria Lutkovska urged the Government of Ukraine to ratify the Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence] [Online], available at: http://www.ombudsman.gov.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=2504:2013-03-15-09-22-54&catid=14:2010-12-07-14-44-26&Itemid=75 (Accessed 20 October 2013).
9. Uspenskaya, V. I. Sufrazhizm v istorii feminizma / V.I. Uspenskaya [Suffragism in the history of feminism] [Online], available at: <http://www.a-z.ru/women/texts/sufr.htm> (Accessed 20 November 2013).
10. Uchast zhinok u politytsi ta protsesi pryiniattia rishen v Ukraini. Stratehii vplyvu [Women's participation in politics and decision-making in Ukraine. Strategies of influence] Kyiv, Ukrainian Women's Fund, 2011. 39p.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

11. Eliot, P., Mendel, N., *Teorii feminizma // Gendernye issledovaniya: feministskaya metodologiya v sotsialnyy naukakh* / P. Eliot, N. Mendel / Pod red. I. Zhrebkinoy [Feminist theories // Gender Studies: Feminist methodology in social sciences] Kharkov, KhTsGI, 1998. 356 s.
12. Beauvoir de, S. *The Second Sex*. Trans. by H.M. Parshley. Vintage. 1989. 800p.
13. Beijing Declaration and Platform of Action, adopted at the Fourth World Conference on Women (1995), [Online], available at: <http://www.refworld.org/docid/3dde04324.html> (Accessed 21 November 2013).
14. Bluestone, N.H. *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*. Univ of Massachusetts Pr. 1988. 248 p.
15. Cockburn, C. *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*. Zed Books. 2007. 288p.
16. Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence. [Online], available at: <http://www.conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/Word/210.doc> (Accessed 10 November 2013).
17. Daly, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press. 1990. 544 p.
18. Delphy, C. *Close to Home: a Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst: University of Massachusetts Press. 1984. 237 p.
19. Eisenstein, Z. R. *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*, New York: Monthly Review Press. 1984. 266 p.
20. Evans, M. *Introducing Contemporary Feminist Thought*. Polity press, 1991. 176p.
21. Firestone S. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Farrar, Straus and Giroux, 2003. 240 p.
22. Friedan, B. *The Feminine Mystique*. New York. W.W. Norton&Company, Inc. 1963. 32p.
23. Gender Gap Index by the World Economic Forum - information about the research – 2012. Centre for human technologies. [Online], available at: <http://gtmarket.ru/ratings/global-gender-gap-index/info> (Accessed 14 October 2013).
24. Gordon, L. On "Second Wave" Socialist feminism. [Online], available at: <http://ouleft.org/wp-content/uploads/2nd-wave-feminism.pdf> (Accessed 15 October 2013).
25. Gouges de, O. Declaration of the Rights of Woman and the Female Citizen. [Online], available at: http://www.governmentteacher.com/world_web/world_assignment_pages/world_assignment_docs/ap_world_unit_five_docs/06_declaration_of_the_rights_of_woman.pdf (Accessed 12 October 2013).
26. ILO-ACTRAV/ACFTU Asia and the Pacific Regional Seminar on Wage Policy: Address by Dan Cunniah, Director, ILO-ACTRAV / International Labour Organization. [Online], available at: http://www.ilo.org/actrav/info/speeches/WCMS_211051/lang--en/index.htm (Accessed 30 September 2013).
27. Millett, K. *Sexual Politics*. University of Illinois Press. 2000. 405 p.
28. O'Brien, M. *Reproducing the World: Essays in Feminist Theory*. Westview Press. 1989. 306p.
29. Okin, S. *Justice, Gender, And The Family*. Basic Books, Inc. 1991. 224 p.
30. Richards, J. *The Skeptical Feminist: A Philosophical Enquiry*. Penguin Women's Studies – Penguin Books Ltd. 1994. 480 p.
31. Rossi, A.S. *Equality Between the Sexes: An Immodest Proposal*. American Academy of Arts and Sciences. 1963. 46 p.
32. Stuurman, S. *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*. Harvard University Press. 2004. 361p.
33. The Secretary-General's Campaign to End Violence Against Women / Unite to End Violence against Women. [Online], available at: http://www.un.org/es/women/endviolence/pdf/vaw_backgrounder.pdf (Accessed 20 November 2013).
34. *The World's Women 2010. Trends and Statistics*. New York. United Nations. 2010. 255p.
35. Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects*. [Online], available at: <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/wollvind.pdf> (Accessed 15 October 2013).

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 316.42+37.014+371:485.51.215

В. В. ЗІНЧЕНКО^{1*}^{1*}Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, Інститут Суспільства Київського університету ім. Б. Грінченка.**СТРАТЕГІЇ СУСПІЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО РОЗВИТКУ В ІДЕЯХ І СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ: ІНТЕГРАЦІЯ МОДЕЛІ ІНСТРУМЕНТАЛІЗМУ І НЕОПРАГМАТИЗМУ З КОНЦЕПЦІЄЮ «НОВОГО ГУМАНІЗМУ»**

Мета. Дослідити основні ідейні закономірності розвитку соціально орієнтованих концепцій філософії освіти у контексті проблем інституалізації знань про розвиток людини і суспільства. Проаналізувати системно-інтеграційний аспект соціальної філософії та менеджменту освіти у взаємодії концепцій інструменталізму прагматизму й неопрагматизму з моделлю «нового гуманізму» у формуванні соціально ціннісних орієнтацій.

Методологія. Класифікація існуючих в західній філософії освіти та виховання напрямів проводиться, виходячи з основоположних принципів філософської школи або течії. При цьому, перш за все враховується та мета й засоби, які ними реально задіяні в процесі освіти, соціального розвитку і соціально-етичного виховання, та ґрунтується на основних установках, меті, вираженою тим або іншим напрямом, на підставі того, як його прихильники уявляють собі особистість, її потреби, соціальну роль, модус поведінки, що покликана формувати система освіти і виховання. **Наукова новизна.** В умовах, коли на фоні кризи системи освіти уряди США та провідних країн Європи вимушені почати її довгострокову реформу, теоретики в значній мірі звертають увагу саме на демократичні розробки концепцій інструменталізму прагматизму/неопрагматизму у сучасній соціальній філософії освіти, зокрема на їхнє прагнення впровадити у процес суспільного розвитку, освіти і виховання ідею й практичну модель як навчальної, так і соціальної рівності. Враховуючи зростаючу потребу практичного втілення ідей свободи, справедливості, прагнення до реалізації проголошених суспільством прав людини, прихильники концепції «нового гуманізму» вбачають свою основну мету у тому, щоб перегородити шлях конформізму, маніпулюванню поведінкою особистості та створити умови для її вільного самовираження, для здійснення людиною ґрунтового вибору вчинків у конкретній ситуації й тим самим попередити небезпеку формування уніфікованої форми поведінки. У цьому принципі «нового гуманізму» зближуються з позицією «нового гуманізму» інструменталізму та неопрагматизму. **Висновки.** Перед соціальною філософією освіти/виховання стоїть завдання – визначити чинники, які обумовлюють досягнення її основної мети; дати оцінку моральним принципам і особистісним якостям, з якими власне теорія освіти/виховання пов'язує реалізацію своїх завдань; показати, чому саме ці, а не які-небудь інші принципи та якості відкривають людині можливість обирати в конкретній ситуації соціально вагому, морально виправдану і найприйнятнішу в суспільному відношенні лінію поведінки. Постановка питання про необхідність філософського аналізу проблем виховання та освіти у соціальному контексті слугує показником розуміння філософами, педагогами зростаючої ролі людського й морального чинників у розвитку суспільства. І нарешті, прагнення розробити соціально-філософські основи педагогіки взагалі та виховання зокрема, свідчить про те, що західні й вітчизняні філософи, педагоги, представники соціальних і психологічних наук, принаймні більшість з них, усвідомили суспільну значущість системи освіти та виховання, її глобальний характер.

Ключові слова: інструменталізм, прагматизм, менеджмент, неопрагматизм, освіта, демократія, моральна свідомість, цінності, справедливість, принципи виховання, соціальні інститути.

Актуальність

Соціальна філософія виховання та освіти у даний час не тільки конституювалася на Заході як спеціальна галузь суспільствознавчих, соціальних і філософських знань, але в ній визначилися різні напрями, пов'язані в основному з певною «моделлю» філософії освіти та виховання, яка у свою чергу виходить із застосу-

вання до процесу соціального виховання ідей тієї або іншої з філософських шкіл. Тому, на нашу думку й є необхідним дослідити основні ідейні закономірності розвитку соціальноорієнтованих концепцій філософії освіти у контексті проблем інституалізації знань про розвиток людини і суспільства на основі аналізу системно-інтеграційного аспекту соціальної філософії і менеджменту освіти у взаємодії концепцій інструменталізму *прагматизму* і

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

неопрагматизму з моделлю концепції «нового гуманізму» у формуванні соціально ціннісних орієнтацій. Традиційно питання освіти і виховання були предметом дослідження соціальних наук, концепцій управління, філософії, педагогіки. Незважаючи на те, що вони спиралася на філософські ідеї, які містилися в системах найбільших філософів минулого – Платона, Аристотеля, Ж.Ж. Руссо, Д.Дідро, І.Канта та ін., тісного інтегративного союзу між філософією, соціальними науками і педагогікою все ще не склалося. Більш того, педагогіка в більшості випадків не визнавала філософію як методологічну основу теорії освіти/виховання і прагнула сформувати свої концепції незалежними від філософії. У ХХ ст. все ще мало хто з філософів, суспільствознавців та етиків надавав спеціальну увагу соціально-філософському обґрунтуванню проблем виховання. Значною мірою це пояснювалося загальною спрямованістю філософських та етичних течій і шкіл на Заході: одні з них, як відомо, зробили предметом свого дослідження «мову науки» або «мову моралі»; інші бачили головну задачу філософії в дослідженні існування особистості, але проте мало цікавилися проблемами виховання. Виняток становив свого часу, мабуть, лише Дж. Дьюї, що присвятив спеціальну роботу філософським проблемам виховання, ідеї якої (як і інших його робіт по проблематиці виховання) свого часу зробили значний вплив на філософсько-педагогічну думку Заходу і світу. У даний час положення змінилося. Один з провідних фахівців в цій галузі, редактор серії «Міжнародної бібліотеки по філософії виховання» англієць Р. Пітерс, у своїй передмові до книги Д.Купера «Люзія рівноправності», що вийшла в цій серії, відзначає, що хоча інтерес до філософських проблем освіти і виховання виник ще в старовину, але тільки «у даний час ці проблеми виділилися в спеціальну галузь філософських знань подібно філософії природознавства або політичної філософії» [5, с. 23].

Методологія

Класифікацію існуючих в західній філософії освіти і виховання напрямів можна проводити, виходячи з основоположних принципів філософської школи або течії, які розділяються представниками тієї або іншої концепції освіти і соціально-етичного виховання. Але класифікацію цю можна проводити також, виходячи з основних установок, мети, вираженою тим або

іншим напрямом, на підставі того, як його прихильники уявляють собі особистість, її потреби, соціальну роль, модус поведінки, які покликана формувати система освіти і виховання. Крім того, при класифікації суспільно зорієнтованих філософських концепцій освіти і соціально-етичного виховання необхідно виходити не тільки з кредо тієї філософської школи, з якою вони пов'язані, але перш за все враховувати ту мету і засоби, які ними реально задіяні в процесі освіти, соціального розвитку і соціально-етичного виховання [3; 4].

Виклад основного матеріалу

Характерно, що, аналізуючи стан системи освіти і виховання на Заході, такі видатні дослідники, як Л. Кольберг, П. Пітерсон та ін., пов'язують її істотні недоліки перш за все «з відсутністю в ній належного методологічного підходу і основних концептуальних понять» [26, с. 5], тобто якраз із слабкою філософською фундацією освітньо-виховного процесу. Кольберг, зокрема, відзначає, що, займаючись освітою і вихованням молоді, *викладачі, як правило, не можуть дати філософського пояснення основної його мети, не можуть обґрунтувати сутність методів, що використовуються в процесі виховання*. У цьому, на думку Кольберга, дає про себе знати *етичний релятивізм* – позиція, згідно якої немає і не може бути загальних моральних цінностей і кожен повинен керуватися своїм розумінням моральних принципів або своїм чуттям. Відкидаючи релятивізм, Кольберг вважає, що виховна практика потребує методологічної опори. Нею повинна стати така філософська система, яка зможе обґрунтувати «етичне виховання і освіту як подальше вдосконалення людської особистості» [23, с. 327].

Чим же є сучасна західна філософія освіти/виховання? Найбільшою популярністю в філософії освіти користуються дві її «моделі». Згідно однієї з них (умовно назовемо її «першою моделлю»), філософія освіти/виховання – це *галузь знань, яка використовує у виховній практиці ідеї різних філософських або філософсько-психологічних систем (прагматизму, екзистенціалізму, необіхевіризму та ін.), а також деяких соціологічних шкіл*. Ці ідеї використовуються як методологічні засновки для визначення моральних принципів, установок, моральних і соціальних якостей, які потрібно виховувати у людей. Таке розуміння філософії освіти/виховання розділяють, наприклад, англійський філософ Р. Берроу, представник Оксфордського дослідницького центру по етичному вихованню Б. Шугерман, англійський соціолог У.Кей та інші.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Серед тих, хто у принципі приймає таку «модель», проте ведуться суперечки про те, яка філософська система може дати найцінніші рекомендації процесу освіти/виховання. Причому, як правило, це питання розв'язується не дослідним шляхом, не в результаті перевірки отриманих від філософії теоретико-методологічних рекомендацій в самому процесі виховання, не в результаті осмисленого додатку педагогами ідей названих шкіл і напрямів до практики освіти, навчання і виховання. По суті, як основи освіти/виховання ці ідеї приймаються формально, часто просто шляхом апеляції до авторитету тієї або іншої філософської доктрини. Навряд чи можлива в такій ситуації творча співдружність між філософією і педагогікою і повною мірою благотворна дія філософії на виховний процес.

«Друга модель» філософії освіти/виховання значною мірою пов'язана з позитивістською методологією. Вона представлена англійськими філософами А. Брентом, А. Харрісом, П. Херстом. Окремі положення цієї «моделі» розділяють Л. Кольберг і згадуваний Р. Берроу, хоча в цілому його переконання, зокрема підтримуваний ним принцип утилітаризму в підході до виховання, більше вписуються в рамки «першої моделі» філософії виховання. На думку прихильників даної («другої») «моделі», *важливою метою освіти/виховання є вироблення у людини здатності роздумувати на моральні теми і реалізовувати їх у суспільному бутті*. А це, як вони вважають, досягається головним чином логікою «мови моралі». «Безпосереднє моральне виховання концентрується навкруги знання «мови моралі», і завдання філософів полягає в тому, щоб допомогти особі зрозуміти роль мови в моральних міркуваннях», – пише А. Харріс [17, с. 41].

Ідеї прихильників «другої моделі» філософії освіти/виховання користуються, мабуть, найбільшим впливом у виховній практиці на Заході, що обумовлене зростанням в сучасних умовах ролі математичних і логічних знань, наростаючою загальною тенденцією до формалізації наукового знання. В такій ситуації саме позитивізм виявився для наукової інтелігенції найзручнішою філософською доктриною, що дозволяє поєднувати визнання цінності знань зі світоглядною нейтральністю. Це позначилося, зокрема, в розумінні позитивізмом функції філософії освіти/виховання. Її головне завдання позитивісти вбачають в роз'яс-

ненні основних понять, що вживаються у освітньо-виховній практиці і пов'язаних з початковими принципами різних шкіл освіти/виховання. Наприклад, ті школи, які орієнтують виховання на утвердження справедливості, рівності, свободи, повинні враховувати філософсько-етичний і соціологічний аспекти цих понять, що під силу педагогіці лише при опорі на філософію освіти/виховання. Деякі теоретики останньої відзначають особливу важливість філософського аналізу понять, пов'язаних з процесом виховання, вважаючи, що це дозволить поглибити і розширити загальні уявлення про цінності, збагативши тим самим аксіологічну теорію в цілому.

Такий підхід підтримують не тільки представники позитивістської методології. Так, Р. Берроу, що дотримується, як вже наголошувалося, з багатьох питань утилітаристської позиції, вважає важливим завданням філософії виховання залучення людей, перш за все молоді, до логічного, раціонального мислення, навчання техніці мислення, що сприятиме, на його думку, більш глибокому розумінню світу [5, с. 17]. Адже у сфері освіти/виховання, як і в інших сферах духовного життя, доводиться зустрічатися з різними позиціями, поглядами людей. Захищаючи свої погляди, люди використовують різні аргументи, виражаючи їх у поняттях, в які, проте, вкладають самий різний, іноді протилежний зміст. За логікою Берроу виходить, що для осмислення пропонованого аргументування необхідно спочатку уточнити понятійний апарат, зробити змістовні висновки з аналізу тих або інших понять. У цьому, за Берроу, якраз і полягає завдання філософії освіти/виховання [5, с. 19].

Не зменшуючи важливості уточнення, аналізу понять, що вживаються, не можна, проте, не бачити, що в цих міркуваннях явно перебільшена роль в процесі освіти і виховання понятійного апарату, який постає тут як панацея від усіх бід. Тим часом значно важливіше за аналіз понять, що вживаються в процесі освіти/виховання, в думках людей з цих питань, розробити об'єктивний критерій оцінки думок і вчинків людей. Бо це в першу чергу дає можливість правильно оцінити напрям і характер освітньо-виховного процесу. Зрозуміло, є на Заході філософи, що розуміють важливість такої задачі «Одне з найважливіших завдань філософії освіти і виховання полягає у тому, щоб визначити критерій і розробити принципи, що дозволяють виявити сутність предмету і методів виховання» [6, с. 42], – пише, наприклад, англійський філософ А. Брент. Разом з тим він не конкретизує це завдання, не прояснює характер, специфіку тих принципів, фо-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

рмулювання яких повинне відноситися до компетенції саме філософії виховання, а потім вже використовуватися загальною педагогічною теорією.

Крім розглянутих основних двох «моделей» філософії освіти/виховання в західній літературі зустрічається також її тлумачення як *філософського методу дослідження моральних цінностей* (їх обґрунтування і формування). Така «модель» видається такою, що більш точно відображає специфіку і предмет філософії виховання. Проте і вона залишається досить абстрактною, оскільки її прихильники, як правило, не торкаються самого процесу формування ціннісної орієнтації людей і чинників, що детермінують цей процес.

Ще одна група дослідників (американський філософ Т. Баффорд, англійські етики Д. Страйк, К. Еган та інші) розуміють філософію виховання як спосіб передачі культурних цінностей від однієї епохи до іншої («третя модель»). «Філософія освіти і виховання – це спроба досліджувати у філософському плані основні питання, пов'язані з процесом передачі культурних цінностей» [7, с. 7], – пише Т. Баффорд. В основі цього визначення лежить поняття виховання в широкому значенні слова, що включає навчання і власне виховання. Проте є спеціальні, політичні, естетичні, релігійні цінності, але і знання, бо цінності культури охоплюють і аспекти формування і передачі знань (процес навчання), і залучення особистості до системи цінностей.

Одні дослідники відводять інтегруючу роль етиці, інші – психології. Так, представники різних шкіл в психології (працюючи зараз у Великобританії Е. Вайнріх-Хасте, Хр. Локк, американський психолог професор Н. Дент), а також ряд педагогів – учасники міждисциплінарного колоквиуму по проблемах моралі і соціальної дії («Mosaic») – прийшли до висновку, що ні етика, ні філософія, а тільки когнітивна психологія зможе виявити характер моральних думок, що відображають мораль в цілому, мотиви моральної поведінки як на суспільному, так і на індивідуальному рівні, що дозволить формувати активну особу, якої потребує сучасне суспільство. Окремі представники згаданої групи практично ототожнюють філософію виховання з психологією і навіть проголошують нову науку по поведінку – *«філософію психології»*. Оскільки поведінка людини, на їхню думку, визначається бажаннями і по-

тягами душі, основними категоріями відкритої ними науки вони оголошують «вибір», «дію», «намір». Цю позицію, зокрема, відстоює Н. Дент в книзі «Моральна психологія чеснот» [15, с. 31]. Близька до цієї позиції точка зору фахівців з питань етичного виховання, які розглядають моральну філософію як ключовий аспект філософії освіти/виховання. Ототожнення філософії виховання з психологією значною мірою є реакцією на методологію позитивізму, що відносить основні функції філософії освіти/виховання до аналізу поняттєвого апарату процесу виховання у збиток обґрунтуванню тих або інших моральних чеснот. А вже згадуваний Р. Берроу йде ще далі. Він не бачить підстав відділяти їх один від одного і вважає, що повинно йтися не про «спеціальну філософію виховання, а лише про моральну філософію, вживану до проблем освіти і виховання» [5, с. 36].

Проте зведення філософії освіти/виховання до моральної філософії не є виправданим хоча б тому, що предмет останньої включає ряд питань, якими не повинна займатися і не займається філософія виховання. *Моральна філософія*, етика має справу з більш широким об'єктом дослідження – *мораллю*, що пронизує усі ланки суспільного та індивідуального життя. Тому більш переконливою виглядає позиція тих дослідників, які відводять етиці основне місце у філософії освіти/виховання, не ототожнюючи, проте, їхню проблематику. Разом з тим і їх модель філософії освіти/виховання залишається достатньо абстрактною, оскільки вони не окреслюють, не конкретизують, чітко не визначають функції етики в системі філософії виховання. Проте без цього не можуть бути розв'язаними проблеми філософського обґрунтування процесу освіти і виховання.

У межах такого підходу до класифікації соціально-філософських концепцій виховання і соціальної філософії освіти серед них можна виділити (окрім інших) два наступні сучасні впливові напрями – *соціально-консервативний*, пов'язаний перш за все з *філософією прагматизму* і *неопрагматизму* як найтипівіших для даного напрямку і *гуманістичний*, пов'язаний з *позитивізмом*, особливо з філософією і етикою школи лінгвістичного аналізу, поєднуючи їхні установки з ідеями Платона, Аристотеля, Юма, Канта, а в окремих питаннях – і з положеннями неопрагматизму. Це надає концепціям даного напрямку більш академічний, *сцієнтистський характер*.

Одним з небагатьох дослідників ХХ ст., що звернули пильну увагу на соціальні проблеми філософії освіти і менеджменту виховання, був Дж.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Дьюї [1; 2; 16] – систематизатор *концепції американського прагматизму*, який створив його *інструменталістську версію*. Саме його філософська, управлінська й етична доктрина стали, як вже зазначалося, методологічною основою консервативного напрямку в філософії виховання.

«Найглибші сторони духовного ладу людини визначаються тим, як вона ставиться до проблем поведінки» [1, с. 51] – писав Дьюї, вважаючи вкрай важливим філософське осмислення цих проблем. Більш того, філософію взагалі він широко розумів як «загальну теорію виховання, мета якої – реконструкція або реорганізація досвіду, яка підсилює здатність спрямовувати хід наступного досвіду» [16, с. 89-90]. Основне завдання майбутньої реконструйованої концепції він вбачав у тому, щоб «роз'яснювати людям ідеї, які стосуються як моральних, так і соціальних конфліктів повсякденного життя, і тим самим, у міру можливості, стати органом вирішення цих конфліктів» [16, с. 20]. Таким чином, концепція освіти/виховання постає у Дьюї засобом відновлення, продовження соціального життя.

Основна теза цих досліджень Дьюї полягала в тому, що філософська теорія, якщо вона хоче бути життєвою, повинна безпосередньо впливати на процеси освіти і виховання, формувати ціннісне відношення людини до світу, сприяти зміні духовних і моральних зв'язків людей в суспільстві. Саме тому Дьюї вважав, що філософію «можна визначити як загальну теорію виховання» [1, с. 55].

Формально ці положення Дьюї не викликали сумніву і тому захоплено зустрілися представниками педагогічної думки. Але надалі виявилось, що філософія прагматизму, з якої виходив Дьюї, не може служити основою для вдосконалення процесу виховання, особливо моральних відносин між людьми. Чи могла йти мова про формування ціннісного відношення до світу, якщо прагматизм виключав об'єктивне підґрунтя моральних цінностей – добра, зла та ін. Дьюї розглядав їх як *інструменти*, що використовуються людиною для досягнення своєї мети, успіху в тій або іншій конкретній ситуації. В цьому випадку вплив філософії на виховання повинен був означати, що вона покликана теоретично виправдати будь-яку поведінку зручної, вигідної особі. І якщо були цілком при-

йнятні положення Дьюї щодо організації навчального та виховного процесу і демократизації шкіл, то філософія освіти і виховання в його розумінні знайшла мало прихильників серед філософів, і вони довго не зверталися до самої ідеї про необхідність спеціальної розробки цієї галузі філософського знання.

З ім'ям Дьюї на Заході довгий час асоціювалося філософське обґрунтування прогресивного розвитку системи освіти/виховання. Це було пов'язане, по-перше, з заявленою ним (поряд з іншими філософами кінця XIX-початку XX ст.) позицією про необхідність перейти від формалізму в оцінці поведінки людей, характерного для класичної етики, до телеології. Мова йшла про оцінку поведінки не з точки зору того, якою мірою вона відповідає незмінним, «вічним» моральним принципам, а з точки зору тих практичних результатів, які вчинки людей вносять у досягнення поставленої мети. Ця мета розумілася по-різному: одні ототожнювали її з розвитком самосвідомості особистості, інші – з її самовдосконаленням або цілісністю, треті – з граничним розвитком усіх людських здібностей і т. п. Звичайно, саме по собі прагнення до такого повороту в оцінці поведінки людей відображало той факт, що в нових суспільних умовах абсолютні принципи, норми класичної етики вже «не працювали», був потрібний більш досконалий критерій оцінки поведінки в умовах постійно змінюваних чинників суспільного та індивідуального життя. Але у своєму конкретному вияві цей поворот знаменував собою перехід на позиції суб'єктивізму і релятивізму.

Здійснюючи його, Дьюї не міг не піддати гострій критиці панівні формальні методи менеджменту навчання та виховання, усю структуру середньої і вищої школи з характерною для неї відірваністю від життя, що також чимало сприяло його популярності як прихильника «прогресивної» системи виховання, управління та освіти. Популярність Дьюї пояснювалася ще й тим, що поряд з іншими реформаторами він виступив за створення наукової системи виховання, яка спирається на застосування «*наукового методу*» до питань моралі.

Що ж це за «науковий метод»? Він є невід'ємною частиною загального розуміння прагматизмом науки, її методів, яке, по суті, применшувало значення наукової теорії. Нагадаємо, що, згідно з Дьюї, метод і засоби важливіші цілей і результатів дій людей. Наука має справу з конкретними ситуаціями або з конкретним досвідом, тому її закони позбавлені загальної значущості, вони не

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

більш ніж робочі гіпотези або інструменти, використовувані в досвіді. «Теорія – це теорія практики ... конструкція дії в думці» [1, с. 43]. Вона пропонує ряд підходів, ряд знарядь, з яких людина повинна якомусь віддати перевагу при вирішенні посталою завдання. Але спиратися у своєму виборі вона повинна на особистий досвід, на свій інтерес, намір.

Процес вибору теорії, за Дьюї, мало чим відрізняється від того, коли в залежності від свого наміру зробити щось конкретне тесляр вирішує взяти молоток, пилку або рубанок. Логічний процес також є відбором елементів системи, які відносяться до даного випадку. Цей індивідуалізований відбір і пристосування становлять невід'ємну частину логіки ситуації. Таким чином, поняття науки зводяться Дьюї до «інструментів», які довільно обираються людиною для пристосування їх до своїх інтересів в даній конкретній ситуації.

З позицій такого загального уявлення про «наукову теорію», зведеної до «знаряддя», необхідного для вирішення практичних завдань, Дьюї підходить і до розуміння моралі, покликаної слугувати основою теорії виховання. Як і будь-яка теорія, моральна теорія є, згідно Дьюї, теорією практики, тобто ідеєю того, що повинно бути зроблено. Вона складається з повсякденних занять того ж звичайного розуму, який вимірює мануфактуру, вбиває цвяхи, продає пшеницю і винаходить телефон. «Різниця між ідеєю дитини про те, що вона повинна вивчити таблицю множення і найширшою моральною теорією – відмінність не якісного порядку, а лише в ступені аналізу практики» [16, с. 34] Але якщо від моральної теорії не потрібно нічого більше, як бути сумою «повсякденних занять звичайного розуму» і давати людині навички, як отримувати зі своїх вчинків вигоду, то навряд чи правомірно вважати її науковою теорією.

Виходячи, однак, саме з такого уявлення про сутність моральної теорії, Дьюї створює нову систему етики. На його думку, її новизна, її наукова основа полягає у тому, що вона будується у зв'язку з фактами, а останні вимагають головним чином критичного спрямування суджень. Потрібно знати, вважає Дьюї, який результат будь-якої психічної схильності людини, її впливу на світогляд, а потім і на поведінку. З'ясовуючи соціальну ситуацію, усвідомлюючи мотиви своїх дій і їхні наслідки, людина будує загальні поло-

ження, в яких виражається її досвід, зв'язки між обставинами. Ці положення використовуються і застосовуються для вирішення тих чи інших проблем у подальшому. Поступово їхнє вживання стає все більш звичним, і тоді соціальна ситуація приймає певну форму або організацію: «Подібно до того, як фізична наука призвела до організації фізичного світу, а також до організації практичних навичок поводження з цим світом, етична теорія викличе організацію світу суспільних явищ і відповідну організацію психічних звичок, за допомогою яких особистість пов'язує себе з цим світом» [16, с. 246-247].

Як бачимо, мораль і її теорія в Дьюї не включають будь-яких стійких норм, пов'язаних з інтересами певних класів. Більш того, Дьюї вважає, що теза про класовий характер моралі та етики може слугувати лише руйнуванню суспільства та моральності. Різні класи створюють, міркує він, свої звичаї, які використовуються ними в якості власної робочої моралі. Кожен клас твердо переконаний у правоті своїх цілей і, отже, не надто педантичний щодо засобів їхнього досягнення. У сфері моралі немає ніякої спільної основи, відсутнє взаєморозуміння, згода у нормах поведінки. Ніколи раніше, вважає Дьюї, не було таких значних приводів для конфлікту, бо кожна з конфліктуючих сторін знаходила підтримку у своїх моральних принципах. «Розум, який є єдиною можливим передвісником примирення, перебуває в далекій країні абстракцій, з'являючись вже після події, щоб дати звіт про здійснені факти» [16, с. 249]. Якщо слідувати логіці Дьюї, виходить, що міцні моральні норми, корені яких знаходяться в реальних відносинах людей, слугують перешкодою для стійкості суспільства.

Дьюї заперечує наявність ідеалів, віддалених цілей, в ім'я яких люди, народні маси вступають на шлях боротьби. Він прагне створити універсальну етичну систему, яка слугувала б кожній людині незалежно від її соціального стану, досягненню її індивідуальної мети стосовно конкретної ситуації, її особистим поданням про благо, справедливість, рівності. Що ж стосується принципів, норм, правил, які постають з соціальних звичаїв, то вони, на думку Дьюї, є не що інше, як інтелектуальні інструменти, необхідні для аналізу конкретних ситуацій. Але ці інструменти ні в якій мірі не виконують функції моральних норм. Мораль, вважає Дьюї, потребує специфічних методів дослідження і винаходів для створення робочих гіпотез, які сприяють виявленню труднощів і зла. Тому «прагматистський внесок у логіку індивідуа-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

льних ситуацій, кожна з яких має своє власне незамінне благо і принципи, полягає у тому, щоб перенести увагу теорії від захоплення загальними концепціями до проблеми розвитку ефективних методів дослідження» [16, с. 170].

Дьюї правий, підкреслюючи, що, перш ніж прийняти рішення, людина повинна розібратися в конкретній ситуації. Моральна ситуація завжди проблематична, включає конфлікт, з якого потрібно знайти вихід. При визначенні того, яким же чином людина шукає вихід з проблематичної ситуації, на що вона спирається у своєму виборі, Дьюї переносить центр ваги на *людський розум*. Саме йому відводиться функція за допомогою своїх «інструментів» проаналізувати ситуацію, встановити, що в ній є добром, а що – злом, і виробити відповідний план дій. Причому *добро і зло позбавлені*, згідно Дьюї, *статусу загальних понять*, вони унікальні для кожної ситуації. Більш того, визначення вчинків, явищ на кшталт, як добро чи зло, залежить тільки від критичного судження людини про дану ситуацію, про те, який вибір вона вважає за потрібне зробити в конкретному випадку, не дотримуючись при цьому будь-яких загальних закономірностей. Головне, що, на думку Дьюї, характеризує сутність вибору, – це можливість, яку ототожнюють із бажаністю.

Дьюї не випадково замінює поняття історичної закономірності, необхідності поняттям *можливості*. З безлічі можливостей людина має право обирати ту, яка підказана йому самою ситуацією та забезпечує задоволення її бажань, отримання вигоди. Будь-яку ж дію відповідно до необхідності, із законами розвитку об'єктивної дійсності Дьюї розглядає як прояв фаталізму, заперечення свободи особистості. Але будь-який вибір, який здійснюється без опори на усвідомлену необхідність, стає свавіллям та в кінцевому підсумку – сліпим підпорядкуванням необхідності.

Прагнучи завуалювати волюнтаристський характер своєї позиції, Дьюї конкретизує її, обумовлюючи, що вибір, зроблений на основі одного лише бажання або смаку, не володіє моральною цінністю, бо існує відмінність між тим, *що бажає* людина, і тим, *що об'єктивно бажано*, між тим, *що задовольняє* людину, і тим, *що є задовільним*. Але формулюючи критерій цієї відмінності, Дьюї знову

відверто стає на позиції волюнтаризму. Виявляється, правильний напрямок наших бажань і смаків можна надати не завдяки аналізу їхнього об'єктивного змісту. Тільки критичне судження людини щодо умов і результатів досвіду здатне спрямувати бажання та інтереси особистості з правильного шляху. «Інтерес повинен не тільки спонукати особистість до судження, але й змушувати її судити критично, використовуючи усі ресурси, якими вона володіє і які зможуть забезпечити найбільшу ймовірність істинності висновку». Причини неправильного вибору, неправильної поведінки людини Дьюї шукає в її психічних нахилах, які вплинули на характер її суджень. Іншими словами, ніякими об'єктивними обставинами її поведінка не обумовлено, вона продукт лише її власного Я.

Отже, поведінка людини, за Дьюї, позбавлена стійкої вищої мети, твердих принципів, норм, на які слід було б зважати при виборі своїх вчинків. Перед нею лише ситуація і вкладені в ній можливості, однієї з яких вона надає перевагу згідно зі своїми бажаннями та інтересами. Причому останні багато в чому залежать, як ми вже відзначали, від її психічного стану. Такими є ті методологічні установки, на які спирався Дьюї при створенні своєї філософської-педагогічної теорії виховання.

Концепція прагматизму і висхідна від неї теорія освіти і виховання у 1960-ті роки дещо було тимчасово втратили свою популярність. Проте вже з 1970-х років знову стало помітно їхнє пожвавлення у дещо модернізованому вигляді. Цьому сприяло, по-перше, поєднання в підновлених концепціях даного напрямку його вихідних позицій з ідеями інших світоглядних течій – неопозитивізму, екзистенціалізму, неофрейдизму, що дозволило збагатити категоріальний апарат і загальну теоретичну наповненість моделі філософії та управління освітою і суспільного виховання *нео-прагматизму*, зберігаючи при цьому дух концепції, сформульованої Дьюї. По-друге, зміни, яких зазнала концепція виховання прагматизму, дозволили їй вдало вписатися у посилену на цей час загальну тенденцію розуміння *менеджменту виховання і освіти як процесу соціалізації особистості*, її адаптації до існуючих цінностей західного суспільства.

Індивідуальний досвід, згідно Дьюї і його послідовників, визначає також сутність і характер моральних норм і принципів – тих «інструментів», які особа на свій розсуд вибирає в кожній ситуації для досягнення успіху. З цим положенням пов'язаний висновок прихильників консервативного напрямку,

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

що зростання індивідуального досвіду, який веде до успіху, служить головним критерієм моральної поведінки. Причому питання про характер цінностей, з яких людина виходить у своїй поведінці, вони вважають позбавленим значення.

Висуваючи досягнення успіху як головної мети життя людини, прихильники прагматистської/неопрагматистської концепції соціального виховання обмежують успіх лише індивідуальними рамками життя людини, звільняючи її від необхідності ставити перед собою високу мету, прагнути суспільного ідеалу. Згідно Дьюї, в кожній конкретній ситуації людина добивається реалізації своєї індивідуальної мети, і тому вона повинна, виходячи зі своїх здібностей, задовольнятися досягнутим станом і «власним суспільним положенням». Таким чином, тут себе виявляє установка Дьюї на збереження існуючої у суспільстві нерівності цілей і засобів, яка вступає у суперечність з проklamованою ним необхідністю *егалітарного* (заснованого на рівності) виховання і та егалітарної освіти. Не узгоджується з останнім і положення Дьюї про те, що здійснення індивідуальної мети, досягнення успіху залежать не тільки від умілого вибору людиною тих або інших «інструментів» (моральних норм, принципів), але і від соціального середовища. Теорія виховання виявляється тим самим і засобом поліпшення соціального середовища, розширення демократії, єдино здатної, за Дьюї, забезпечити успіх особи. А на цій основі, стверджує він, досягається інтеграція соціальних шарів суспільства, захист його цінностей. Тому важливе значення Дьюї надає вихованню відповідальності особи за збереження і розквіт демократичного суспільства.

Методологічні установки Дьюї з питань виховання в сучасних умовах поділяє група теоретиків, очолювана А. Маслоу, А. Комбсом, Е. Келлі, К. Роджерсом, Т. Брамелдом, С. Хуком та іншими. Вони підтримують положення Дьюї про роль виховання в суспільстві, про те, що цінність виховання залежить від того, якою мірою воно сприяє зростанню особистості, допомагає їй знайти відповіді на виникаючі повсякденні проблеми, а головне – вказує, як краще пристосуватися до даної ситуації, вижити в ній, бо життя – «перш за все постійний процес пристосування, не тільки біологічний, а й соціальний» [28, с. 1].

Прихильники *неопрагматистської концепції* виховання та управління посилюють індивідуалістичну спрямованість ідей Дьюї, його антиінтелектуалізм, зближуючи в багатьох питаннях концепцію прагматизму з *екзистенціалізмом*. Слідом за Дьюї вони вважають, що задатки, здібності, таланти особистості носять вроджений характер, що основа її творчого початку закладена в глибинах людського Я, навіть прагнення до самоуправління (*самоменеджменту*) також є вродженою. Тому, як зазначає Маслоу, природа людини документальна і, як правило, не піддається істотним змінам [21, с. 35]. Не випадково тому його різко негативне ставлення до свідомої частини Я, якій ставиться функція контролю за людськими вчинками, самокритика.

Система виховання згідно неопрагматизму покликана виявити сутність вродженої природи людини і спиратися на неї. Моральне виховання, як її найважливіша частина, виходить, за Маслоу, з ієрархії вроджених людських потреб – починаючи від таких елементарних потреб, як потреба в їжі, продовження роду, до такої вищої потреби, як самоактуалізація особистості.

Завдання вищих і середніх навчальних закладів полягає у тому, щоб більше уваги приділяти унікальному досвіду учнів, формування їхньої індивідуальності, використовуючи в процесі навчання в міру можливості усі дисципліни навчального плану, Школа повинна служити лабораторією для відкриття унікального Я кожного учня, бо лише тільки тоді він отримає можливість пізнати навколишній світ.

Як бачимо, слідом за Дьюї його сучасні послідовники визнають, що закладені в природі людини здібності повинні мати можливість проявитися, а допомогти цьому покликана система виховання. Але якщо Дьюї пов'язував можливість прояву і зростання здібностей людини зі ступенем її соціалізації і прагнув *підпорядкувати виховання інтересам демократії*, то неопрагматисти, подібно екзистенціалістам, стверджують, що *поведінка людини є повністю самодетермінованою*, що кожна особистість є власний проект, сама себе творить у процесі вільного вибору. «Джерела зростання і гуманності особистості, – пише Маслоу, – знаходяться в самій особистості, вони ні в якій мірі не створені суспільством. Останнє може лише допомогти чи перешкодити зростанню гуманності людини, подібно до того як садівник може допомогти або перешкодити росту кушта троянд, але він не може визначати, щоб замість кушта троянд виріс дуб» [21, с. 36]. І хоча Маслоу

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

усвідомлює важливість для розвитку особистості культури, мови, абстрактного мислення, моральних якостей (особливо здатності любити іншу людину), він приходить до висновку, що актуалізація особистості (тобто найбільш повне вираження усіх її можливостей та здібностей) пов'язана лише з її внутрішнім світом, оскільки тільки сама особистість знає, що є для неї добром, бо добро не можна визначити, підтвердити посиланням на об'єктивні факти, його можна тільки відчувати; добро є те, що викликає у людини почуття задоволення

Звичайно, добро пов'язане з почуттям задоволення, але основою цього почуття служить об'єктивний зміст вчинків, які надають сприятливий вплив не тільки на тих, хто їх скоїв, але й на інших людей, в оптимальному варіанті – на все суспільство. При цьому вчинки повинні відповідати критерію моральності – об'єктивно сприяти розвитку особистості і суспільства. Якщо ж, слідуючи Маслоу, пов'язувати добро тільки з відчутим людиною почуттям задоволення, то не можна оцінити реальний моральний зміст здійснених нею вчинків [20, с. 101].

Подібно до того, як пізнання, згідно неопрагматистам, є формуванням самою особистістю свого погляду на світ незалежно від його об'єктивних законів, поведінка людини – це лише самовираження, вільне від будь-яких принципів, громадських зв'язків, норм моралі і т. ін. Людині немає необхідності постійно формувати свою поведінку в залежності від відносин з оточуючими її людьми, пристосовуватися до них, приховувати від них щось сокровенне, або їх обманювати, тому що всі її дії мотивовані цінністю свого Я. Людина не має потреби у пошуках засновків своїх дій поза самою собою, своїми власними роздумами і оцінками. Оточуючі її люди, їхня думка, суспільні норми та принципи не можуть служити підставою для вибору, бо їхня функція полягає в контролі, критиці поведінки людини, і тому вони можуть тільки заважати її самовираженню, її зростанню. Іншими словами, неопрагматисти відстоюють повне свавілля у вчинках і оцінках особистості. Причому в такого роду поведінці особистості вони вбачають джерело її активності і оптимізму, оскільки у своїх діях вона нічим не зв'язана, керується лише своїми бажаннями, своєю волею.

Поглиблюючи певний антиінтелектуалізм концепції Дьюї, сучасні представники прагматистської філософської концепції розвитку людини і менеджменту освіти/виховання (неопрагматизм), яка увібрала в себе деякі ідеї екзистенціалізму, стверджують, що самовираження особистості досягається не розумом, а тільки почуттями, що ця поведінка людини є продуктом сприйняття певних явищ у момент здійснення нею вчинку. Тому вона сама спрямовує свою поведінку за допомогою тих даних, які вона відкрила для себе в безпосередньому чуттєвому досвіді. Звідси випливає, що характер поведінки особистості, скоєних нею вчинків визначається не їхнім об'єктивним змістом, *але метою, якій вони були підпорядковані*, і не наслідками, до яких вони призводять, а тим, *як* уявляються людині явища, обставини, з яких вона виходить у своїх вчинках, і ті люди, до яких вони мають відношення. Інакше кажучи, неопрагматисти надають значення лише самооцінці поведінки, виключаючи яку б то не було її оцінку з боку інших людей, суспільства.

Розвиваючи цю думку, А. Комбс стверджує, що для формування поведінки особистості важливіше за все з'ясувати, *як* вона дивиться на себе і на навколишній світ. Якщо вона впевнена в собі, то в неї немає підстав турбуватися про характер цінностей, якими вона керується [10, с. 31]. Таким чином, задоволення особистості собою, своїми діями, уявленнями, впевненість у собі постає як єдина гарантія її позитивного погляду на світ. Виявляється, що людині немає потреби знати істинний зміст подій, судити про поведінку інших людей за їхніми конкретними вчинками, досить самій перебувати в гарному настрої, бути задоволеним своїм становищем і поведінкою, щоб відповідно сприймати всіх оточуючих людей і події.

Очевидно, що прагматисти формують некритичне, бездумне ставлення людини до життя, яке в кінцевому рахунку служить збереженню стійкості існуючої системи. Характерним є у цьому відношенні висловлювання А. Комбс, що особистість, яка відчуває себе задоволеною, здатна до дружби з усіма людьми, включаючи тих, хто знаходиться з нею в антагонізмі [11, с. 50]. Більш того, Комбс, ставлячи усю поведінку особистості в залежність від її почуття задоволеності, виправдовує факти ухилення від якихось дій і рішень, до яких спонукає середовище. Як і Дьюї, Комбс проти «високих цілей». Він вважає, що люди, які добре знають себе, свої бажання, завжди ставлять перед собою цілком реалістичні, легко здійсненні цілі. А це, у свою чергу, породжує позитивні

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

емоції у людини, закладає основу для гарного морального стану. Комбс проповідує терпимість до невизначеності, позитивно оцінюючи людей, які «знаходять можливим жити зручно з невирішеними проблемами» [11, с. 57].

Іншими словами, він відкрито закликає людей до конформізму, вкладаючи в такого роду поведінку позитивний моральний сенс. З точки зору Комбс, схильні до конформізму люди дуже реалістично дивляться на мету своїх дій, вибираючи ту, яка найбільшою мірою відповідає їхнім здібностям. І це є основою успіху особистості, її гарного морального стану. Звідси випливає, що виховання ні в якій мірі не повинне налаштовувати особистість на зміну свого соціального статусу. Воно покликане головним чином навчити людину відчувати себе щасливою на тій ступені суспільного становища, яку вона займає з волі обставин, навчити її керуватися в житті тільки своїм самопочуттям. Привчити людину всюди і скрізь відчувати себе задоволеною – ось основна мета виховання, не позбавлена, якщо вдуматися, певного соціального ґрунту.

Поведінка, яка спирається не на пізнання об'єктивного змісту ситуації, а тільки на власне сприйняття її людиною, носить, по суті, релятивістський характер, в ній немає нічого сталого, вона підкоряється лише миттєвим інтересам. «Стимул, яким людина керується у своєму виборі, виростає з даного моменту і не може бути ніким заздалегідь передбачений» – стверджує К. Роджерс [25, с. 21-23]. Не можна передбачити результат поведінки, що є наслідком миттєвої ситуації, і тому вона не може бути пов'язаною з віддаленими цілями. «Людина, – стверджує Келлі, – не повина шукати міцної основи свого майбутнього. В одному лише вона може бути впевненою, коли мова йде про перспективи, – завтрашній день буде іншим, ніж сьогоднішній» [22, с. 19].

Бажання передбачити майбутнє, здійснення якого недоступне людині, може лише сковувати її дії, бо активність людини буде насичуватися безглуздою надією на поліпшення.

Отже, жити сьогоднішнім і не думати про майбутнє, підпорядковувати усі свої вчинки почуттю задоволеності, не роздумуючи про справжню основу цього почуття, – ось основне кредо концепції виховання неопрагмати-

зму, яка, незалежно від суб'єктивного бажання тих чи інших прихильників цього напрямку, може бути використана для виправдання моралі вседозволеності.

Філософія прагматизму і неопрагматизму є найтипівішими і найвпливовішими для даного напрямку філософії освіти. Вона представлена перш за все філософією освіти та етикою Дж. Дьюї, а також сучасними модифікаціями його концепції виховання, теоретиками яких є Т. Браммельд, К. Роджерс, Е. Келлі та інші. Неопрагматистські модифікації багато в чому спираються на біхевіористську і фрейдистську психологію, включають також окремі установки екзистенціалізму. Це дозволило лідеру так званої *гуманістичної психології* А. Маслоу, а також А. Комбсу долучитися до неопрагматистської концепції. Методологічною основою консервативного напрямку у вихованні служить теза Дьюї, згідно якій інтелектуальні та етичні якості особи закладені в її унікальній природі і їхній прояв пов'язаний перш за все з індивідуальним досвідом людини. Звідси завдання виховання і освіти представники прагматизму вбачають не у формуванні певних моральних якостей, принципів, ціннісної орієнтації особистості, а лише у кількісному зростанні даних їй від природи здібностей, якостей та її індивідуального досвіду як головної умови самореалізації особи. На відміну від Дьюї, неопрагматисти вважають, що понад це, процес виховання має на увазі також розвиток творчих здібностей людини, що вимагає умілої організації соціальної діяльності людей.

Гуманізм як принцип соціального розвитку, менеджменту, моделі освіти і суспільного виховання розділяється прихильниками різних загальнонаукових, суспільствознавчих, управлінських і філософських, педагогічних шкіл. Ось чому концепція менеджменту, освіти та виховання, яка має назву в західній філософії освіти *«новий гуманізм»*, об'єднує представників філософії та етики, лінгвістичного аналізу, психологів школи Ж. Піаже і його сучасних послідовників, ряд соціологів тощо. Головна увага прихильників цієї концепції у філософії освіти і виховання зосереджена на обґрунтуванні мети освітньо-етичного виховання, його методів і засобів.

Причому, на відміну від філософії освіти прагматизму, представники «нового гуманізму» (П. Херст, Дж. Вільсон, Р. Пітерс, М. Уорнок, Л. Кольберг, А. Харріс та інші) пов'язують процес виховання з ціннісною орієнтацією людей. На їхню думку, філософія освіти і виховання повинна чітко окреслити коло гуманістичних соціаль-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

них і моральних цінностей, визначити суспільні інститути, покликані формувати орієнтацію на ці цінності, обґрунтувати співвідношення індивідуальних і соціальних якостей особистості, які могли б сприяти утвердженню у суспільстві «духу демократії». Але вирішення цих важливих питань вимагає аналізу моралі – виявлення її природи, функцій у пізнанні світу, відмінності від інших форм його пізнання.

Гуманістичний напрям найчастіше іменується у західній літературі «новим гуманізмом». Представники цих концепцій – П. Херст, Р. З. Пітерс, М. Уорнок та інші – спираються також на психологічні ідеї Ж. Піаже і його сучасних послідовників – Л. Кольберга, К. Бруннера та інших. Відповідно до позитивістської установки вони відстоюють світоглядний нігілізм в питаннях виховання, посиляючись на те, що соціальне життя в умовах науково-технічного прогресу потребує «раціонального мислення», а не ідеології. В гуманізації системи виховання і освіти вони вбачають головний засіб утвердження у всіх сферах життя суспільства справедливості як головного принципу відносин між людьми.

Для цього напрямку, з одного боку, характерна гостра критика існуючої в західних країнах системи освіти і виховання, а з іншого – спроба представити конструктивну програму виховання, у якій максимальну увагу надається людському Я. Ідеї, що містяться в цій програмі, висувуються як альтернатива консервативним, особливо *технократичним концепціям*. Один з представників «нового гуманізму», А. Комбс, писав: «Ми дотепер зосереджували нашу увагу на методах контролю та управління шляхом маніпулювання стимулами і наслідками поведінки. Ми розглядали мотивацію поведінки не з погляду прагнень людей, а як питання про те, яким чином примусити їх робити те, що від них вимагають інші. Ми були прихильниками дуже вузького погляду на природу людей» [8, с. 301]. Різка критика технократичних концепцій, апологія індивідуалістичних прагнень, які відносяться прихильниками «нового гуманізму» до розряду «вищих людських цінностей», значною мірою забезпечує цьому напрямку провідне місце серед західних напрямів філософії освіти і суспільного виховання.

Застосовуючи до проблем виховання методологічні установки філософії лінгвістич-

ного аналізу, прихильники «нового гуманізму» нерідко поєднують їх з ідеями Платона, Канта та інших найбільших освітньо-етичних мислителів минулих епох. Це перш за все виявляється у трактуванні моралі та її мови, значення їх для процесу виховання.

Відомо, що мораль постає у Платона як одна з вічних ідей або форм пізнання, що існують у надчуттєвому світі. Завдання пізнання у сфері моралі, за Платоном, зводиться до того, щоб для себе відкрити ідею добра. Осягнути її можливо за допомогою інтуїції у мить, коли вона відокремлена від об'єкту. А осягнувши сутність ідеї добра, можна вже в процесі навчання знайти обґрунтування нашим думкам про добро. Тому, згідно з Платоном, в процесі навчання та виховання якраз і належить обґрунтувати нашу потребу у знанні ідеї добра, краси і таке інше. Значення ідеї добра виявляється у логіці нашого мислення, у нашій мові, яка відноситься не тільки до світу речей. Єдина умова, за якої мова має сенс, – це, за Платоном, наявність надчуттєвого миру, який описується за допомогою мови, тобто світу чистих ідей, включаючи і ідею добра, що є аналогом світу явищ. Іншими словами, Платон вважає, що процес етичного виховання має на меті відкриття моральних ідей, виявлення їхнього змісту, висловлюючись сучасною мовою, через їхню лінгвістичну функцію. У мові виявляється критерій правильності наших думок. Ці положення Платона широко використовуються сучасними філософами, коли вони формулюють мету, форми і методи етичного виховання.

Найчіткіше, мабуть, вплив платонізму позначається у системі освіти, навчання і виховання, розроблений П. Херстом. Подібно до Платона, Херст визнає наявність ідей, або форм пізнання, на яких засноване наше прагнення до знання і відповідно має будуватися освітньо-виховний процес. Разом з тим він відкидає тезу Платона про те, що ці ідеї, або форми пізнання, існують у надчуттєвому світі, через що їх не можна ні довести, ні описати. Згідно Херсту, ці ідеї швидше існують у нашій мові: вони лінгвістично можуть бути описані за допомогою понять, думок, логічної граматики тими, хто звертається до них, використовує їх. Херст налічує сім форм пізнання: *емпіричну, математичну, філософську, моральну, естетичну і історико-соціологічну*. Кожна з них унікальна: має свою систему понять, яка логічно не пов'язана з системою понять іншої форми пізнання; має свій критерій істинності, за допомогою якого перевіряються її поняття; володіє специфічним способом доказу істи-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ни, що включає як уміння, так і знання. Тому кожна форма пізнання повинна вивчатися тими, хто практично займається даними питаннями.

У сформульованих тезах Херстом не визнається, проте, що ж постає основою пропонованого ним розподілу ідей, або форм пізнання. Чому, наприклад, випадають з його класифікації такі галузі знань, як медицина, географія і т. ін.? Херст, щоправда, стверджує, що решта усіх галузей знань можуть бути зведені до семи перерахованих форм. Наприклад, в емпіричну форму включається галузь медицини, яка охоплює анатомію, фізіологію та інші функції людського організму, у математичну – питання, пов'язані з кров'яним тиском і біохімічними реакціями, а мораль включає думки, які відносяться до медичної етики. Що ж до перерахованих семи основних форм пізнання, то через їхню унікальність жодна з них не може бути зведена до інших форм.

Херст прагне подолати плутанину, яка допускається Платоном у зв'язку з розподілом ним знання на ознайомлювальне, або інформативне, і передбачуване, яке, як вважає Херст, відкриває шлях інтуїтивізму. На його ж думку, будь-яка форма знання у змозі узагальнити незліченну безліч доказових припущень, і тим самим процес пізнання є нескінченним. Інше рішення, ніж Платон, пропонує Херст щодо питання про об'єктивний характер ідей, або форм пізнання, про основи їхньої об'єктивності. З одного боку, Херст заперечує платонівське розуміння об'єктивності форм пізнання як таких, що існують у надчуттєвому світі і пов'язаних з його об'єктивним порядком. З іншого боку, він не сприймає і вульгарно-натуралістичного підходу до трактування пізнання, згідно з яким форми пізнання безпосередньо визначаються організацією клітин нашого мозку. Об'єктивність пізнання Херст бачить у тому, що завдяки лінгвістичній формі прояву знання вони стають зрозумілими не тільки одній людині, але й іншим людям. У праці «Пізнання та учбовий план» він пише: «Люди можуть здійснювати усі форми особистісного досвіду, які пізнавані ними, зрозумілі лише їм і у цьому сенсі є суб'єктивними» [18, с. 40]. Але коли люди, визнавши деякі форми досвіду, описують їх, додавши їм відповідне символічне або особливо лінгвістичне вираження, ці форми досвіду набувають характеру об'єктивних, доступних загальному розумін-

ню, аналізу і розвитку. «Знання, виражені за допомогою лінгвістичної форми, стають об'єктивними, бо ця форма додає поняттям загальнозначності. У результаті люди виявляються здатними розуміти не тільки стан своїх думок, але і думки інших, приймаючи ту ж концептуальну схему, навчаючись використовувати символи так само, як їх використовують інші» [11, с. 39].

Англійський філософ А. Брент також вважає, що деякі «фундаментальні поняття, процедури, класифікації і диференціація визначаються згодою людей, вираженою за допомогою мови. Ця згода дає основу нашим міркуванням» [6, с. 12]. Об'єктивність, таким чином, виникає в досвіді людини, коли люди «згодні» описати, виразити свій суб'єктивний досвід у поняттях, доступних іншим. Тут позиція Херста і Брента зближується з позицією Дж. Дьюї. Оскільки, за Херстом, передбачуване значення і об'єктивність концептуально пов'язані (думки можуть бути або істинними, або помилковими, але вони не можуть одночасно бути і тими і іншими), цілком зрозуміла потреба людей не тільки у висловлюванні думок, переконань, але і в організації тих знань, які носять загальний і суспільно-вагомий характер.

Виходячи з лінгвістичної філософії та етики, творці філософської концепції освіти і виховання, яка спирається на принцип «нового гуманізму», зводять мораль головним чином до думок, до певної форми їх вираження. «Термін «мораль», – пише Л. Кольберг, – відноситься до моральних думок або рішень, які засновані на думках, а не до поведінки, його сліdstва або ефекту. Мораль – це не правила поведінки. Головне, що додає правилу моральний характер, – це прихильність індивіда до нього» [24, с. 53]. У моралі, вважає він, найважливішою є форма; мораль – це «мовна гра», в якій ми використовуємо поняття «правильне», «добро», «борг», «справедливість», щоб вказувати людям певну поведінку. Значить, не самі моральні принципи регулюють поведінку людей внаслідок того, що вони володіють об'єктивним змістом, а вибрані нами довільно лише під впливом наших почуттів, розташування поняття.

Аналізуючи структуру моралі, майже всі прихильники «нового гуманізму» сходяться у тому, що вона включає також певні чесноти, тобто моральні якості, які спонукають особистість до дій відповідно до засвоєних моральних норм. Ці чесноти виступають мотивами дій і пов'язані з емоціями. Деякі, наприклад А. Харріс, відстоюють навіть провідну роль емоцій в структурі мо-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ралі, вважаючи, що лише по емоціях можна судити про моральні переконання або про етичну позицію людини. «Наявність емоційних реакцій, – підтримує цю точку зору і Херст, – є вельми ефективним показником існування у особи певних переконань або позицій» [19, с. 68].

Емоції – головний стимул дій людей, вираз їхньої власної відповіді на ту або іншу проблему. Проте моральні емоції, вважає Харріс, необхідно виховувати, і характер їх виховання може бути різним. Вони можуть навіюватися шляхом тренування (такий шлях виховання емоцій, пропонований прихильниками різних варіантів «*модифікації поведінки*»), але тоді вони мають мало відношення до моралі, покликаної виховувати раціональність емоцій. «Виховання пов'язане з раціональністю емоцій і раціональністю дій, які звідси витікають» [17, с. 23]. Тому Харріс вважає, що вихователю перш за все повинен знайти специфічний критерій для визначення раціонального характеру своїх власних емоцій.

Серед прихильників «нового гуманізму» є філософи, які прагнуть ширше дивитися на процес навчання і виховання, не обмежуючись розробкою однією лише методології виховання, здатності і бажання роздумувати над проблемами моралі. Така, зокрема, позиція М. Уорнок, яка не розділяє панівної точки зору в західній моральній філософії і перенесеної у філософію виховання, що мораль – це лише область суджень, що в процесі міркування на моральні теми люди вчаться моральному вибору. «Ми, звичайно, хочемо, щоб наші діти були розумними. Але ми також хочемо, щоб вони були правдивими, розуміючими, благородними і доброзичливими в інших відносинах» [29, с. 134]. Не заперечуючи важливості ролі суджень і мови в моралі, Уорнок відзначає, що в положеннях Херста та інших теоретиків цієї проблеми видна зайва захопленість методологією процесу освіти і виховання, його відірваність від поведінки. Звертаючись до теорії пізнання, висунутою Херстом в якості висхідного теоретико-методологічного керівництва усією системою освіти, зокрема побудови навчального плану, Уорнок відзначає, що немає такого предмету, як «чисті форми пізнання». Установки Херста і його однодумців, на її думку, націлюють людину не на об'єкт пізнання, а на те, що лежить за ним, тоді як сам цей об'єкт, тобто дійсність, залишається

без уваги. Безумовно, вивчаючи, наприклад, історію, необхідно зрозуміти, вивчити історичний метод, але не в чистому вигляді, а у поєднанні з конкретними історичними подіями. Зосереджуючись же на метапроблемах, на тому, чим одна форма пізнання відрізняється від іншої, Херст випускає з уваги змістовну сторону питання. Стосовно моралі це означає, що у процесі навчання нас повинна цікавити лише логіка моральних міркувань, а не конкретні вимоги моралі, самі вчинки, що, поза сумнівом, вихолощує етичне виховання, так або інакше спотворюючи його сутність і цілі.

Що ж до завдань етичного виховання, М. Уорнок підкреслює, що воно повинне мати на увазі майбутнє людини, тобто допомогти їй прожити гідне життя, а для цього треба виховати у неї відповідні моральні якості і почуття. «Виховання повинне готувати людей до хорошого життя, в якому вони зможуть виконувати певну роль, здійснювати корисні справи» [29, с. 128]. *Хороше життя* – це перш за все *добродійне життя*. Допомогти їй утвердженню і розповсюдженню і є найважливішою метою етичного виховання. Вибір у сфері моралі, правильно помічає вона, не зводиться лише до вибору рішень, позиції. Це перш за все вибір вчинків, поведінки, що вимагає певних моральних якостей, або чеснот, особистості.

Наукова новизна

Прийнято вважати, що позиції консервативного напрямку у соціальній філософії освіти і виховання, як і *філософії прагматизму* в цілому, похитнулися. Але це твердження слід приймати з великими застереженнями. Факти показують, що, не дивлячись на те, що починаючи з 1960-х років концепція освіти і суспільного виховання, пов'язана з прагматизмом, іноді піддається різкій критиці, вплив її практично зберігається і донині. Справа не тільки у тому, що представники *неопрагматизму* прагнуть модернізувати ідеї Дьюї, пристосовувавши їх до сучасних обставин. За своїм духом ідеї прагматизму в питаннях виховання і освіти співзвучні інтересам європейсько-північноамериканської моделі глобального розвитку (перш за все, у США, як певного лідера «західноатлантичної» моделі суспільного розвитку і тому, відповідно, – й країн, які орієнтуються на цю модель і їхніх систем освіти/виховання). Не випадково деякі дослідники сучасного стану системи освіти і виховання на Заході кажуть про відродження в ній інструменталізму, про посилення певного антиінтелектуалізму, хоча ці моменти ретельно приховані за міркуваннями про потреби науково-технічного і культурного про-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

гресу. Не можна не помітити і того, що в умовах, коли на фоні кризи системи освіти уряди США і провідних країн Європи були вимушені приступити до її реформи, багато теоретиків освіти і виховання, згадуючи концепцію Дьюї, звертають увагу саме на демократичні її сторони, зокрема на його, хоча і непослідовне, суперечливе, прагнення впровадити у процес суспільного розвитку, освіти і виховання ідею і практичну модель як навчальної, так і соціальної рівності.

Враховуючи зростаючу популярність серед широких мас, включаючи ліберальну інтелігенцію, ідей свободи, справедливості, їх прагнення до реалізації формально проголошених суспільством прав людини, прихильники «нового гуманізму» вбачають свою основну мету у тому, щоб перегородити шлях конформізму, маніпулюванню поведінкою особистості і створити умови для її вільного самовираження, для здійснення людиною ґрунтовного вибору вчинків в конкретній ситуації і тим самим попередити небезпеку формування уніфікованої форми поведінки. Для досягнення цієї мети, на їхню думку, в процесі виховання і освіти необхідно перш за все формувати ієрархію інтелектуальних здібностей, кінець кінцем визначаючих і моральну зрілість особи. Таким чином, не вчинки людей виявляються показником рівня моральності особи, а її інтелект. Звідси основне завдання виховання і освіти вбачається прихильникам цього напрямку у формуванні раціонально мислячого суб'єкта. Відповідно, основну увагу надається ними логічному характеру процесу виховання. Специфіка ж етичного виховання у даній моделі, на жаль, дещо «затушовується».

Звичайно, сучасне суспільство потребує інтелектуально розвинутої особистості, формування якої – одна з соціальних освітньо-виховних та інституційних функцій школи і вищих навчальних закладів. Але не можна приносити в жертву інтелекту етичний розвиток людини. Ці сторони виховного процесу нерозривно пов'язані. Більш того, від морального рівня особистості багато в чому залежить і реалізація отриманих нею знань, їхнє використання для гуманізації суспільних відносин. Але оскільки ці принципи виявляються позбавленими конкретно-історичного змісту, орієнтація процесу суспільного виховання на них багато в чому втрачає практичне значення.

Прихильники «нового гуманізму» вірять у

те, що за допомогою раціонального мислення як головного критерію зрілості особи, вона зможе виявити здатність і до самореалізації, і до спілкування з іншими членами суспільства. Визначити своє місце в соціальній системі їй допоможуть комунікативні здібності, вироблені в процесі виховання і освіти завдяки умілому поєднанню внутрішніх механізмів особистості і соціального середовища. Для цього необхідно виховати у кожної особи пізнавально-ціннісну орієнтацію, яка забезпечує, з одного боку, вільний моральний вибір в кожній ситуації, а з іншою – уміння ототожнювати себе з іншими, жити їхніми інтересами, тобто керуватися у своїй поведінці принципом справедливості. Проте сутність взаємодії пізнавальної здатності особи і соціального середовища у розумінні прихильників «нового гуманізму» зводиться до того, що людина сама програмує свій моральний розвиток, який надає зворотну дію на її соціальний досвід. Інакше кажучи, прихильники «гуманістичної концепції» виховання і освіти вирішальну роль у формуванні моралі відводять суб'єкту, а соціальне середовище лише примушує особу шукати нову форму своєї пізнавальної структури. Моральний розвиток, таким чином, постає як наслідок психологічної здатності особи грати основну, причому незмінну для усіх етапів розвитку, роль в суспільстві – ототожнювати свої інтереси з інтересами інших і тим самим слідувати принципу справедливості і гармонії як вищим критеріям справжньої моралі. Проте у прихильників даної «моделі» ми не знаходимо чіткого визначення місця і функції кожної області знання, що включається в предмет філософії освіти/виховання, рівно як і позначення тієї з них, якій відводиться функція інтеграції методологічних засновків всіх зачіпаючих галузей виховання наук, зведення цих засновків в єдиний комплекс в межах філософії освіти/виховання.

Висновки

Можна сперечатися про те, чи потрібно виділяти філософію виховання в окрему галузь знань. Але, поза сумнівом, важлива сама ідея про необхідність філософського обґрунтування соціального змісту процесу освіти, навчання і виховання у суспільному розвитку – його мети, характеру формування особистості та ін. Ця необхідність продиктована складністю соціально-морального вибору особистості. Кожна людина відчуває, що в сучасному складному і швидко змінюваному світі вже неможливо спиратися у своєму суспільному і моральному виборі на традиції, звички, потрібен обґрунтований критерій, критичний аналіз усіх чин-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ників ситуації, доводиться здійснювати вибір, ухвалювати соціально-моральне рішення. Поза сумнівом і те, що постановка питання про необхідність філософського аналізу проблем виховання та освіти у соціальному контексті слугує показником розуміння філософами, педагогами та етиками зростаючої ролі людського (у тому числі морального) чинника у розвитку суспільства. І нарешті, прагнення розробити соціально-філософські основи педагогіки взагалі і виховання зокрема, свідчить про те, що західні і вітчизняні філософи, педагоги, представники соціальних і психологічних наук, принаймні більшість з них, усвідомили суспільну значущість системи освіти і виховання, її глобальний характер.

Заслуговує уваги сама ідея необхідності інтегрального, комплексного підходу до проблем виховання з позиції філософського осмислення усіх найважливіших сторін виховного процесу. Початкова раціональна думка західних фахівців, що звернулися до визначення статусу філософії освіти/виховання, зводилася до того, що не можна ототожнювати філософську концепцію освіти і виховання і власне теорію виховання. Але важливо було ще виявити співвідношення між філософією освіти/виховання і загальною теорією освіти/виховання, вичленувати предмет кожної з цих областей знання. Головне місце в теорії освіти/виховання, яка служить предметом педагогіки, на думку західних дослідників, займають методи і засоби, покликані допомогти освітянам та вихователям удосконалювати процес навчання і виховання. Разом з тим ефективність процесу освіти, переконаність педагогів у важливості і дієвості здійснюваної ними суспільної ролі вимагають раціонального обґрунтування процесу освіти і виховання, його важливих ланок і чинників. Здійснення цієї функції і є прерогативою філософії освіти/виховання, покликаної перш за все обґрунтувати основну мету освіти/виховання, показати відповідність цієї мети естеству людини як родової істоти, її прагненню і здатності до постійного самовираження, її потреби в певному типі міжособових відносин, сутність яких – справжня людяність.

У зв'язку з цим перед *соціальною філософією освіти/виховання* стоїть завдання визначити чинники, які обумовлюють досягнення її основної мети, дати оцінку моральним принципам і особистісним якостям, з якими власне

теорія освіти/виховання пов'язує реалізацію своїх завдань, показати, чому саме ці, а не які-небудь інші принципи та якості відкривають людині можливість обирати в конкретній ситуації соціально вагому і морально виправдану і найприйнятнішу в суспільному відношенні лінію поведінки. Останнє ж вимагає комплексної конкретизації поняття соціально-етичної цінності стосовно виховного процесу. Якщо передача знань відноситься до інтелекту особистості, то формування певної ціннісної орієнтації (виховання у власному значенні цього слова) пов'язане з дією людини, сприяючи перетворенню тих або інших ціннісних установок в її переконання. Оскільки зарубіжні філософські концепції оперують, як правило, поняттями освіти і виховання в широкому значенні слова, вони не заглиблюються в цю проблематику. Тому найперспективнішою «моделлю» філософії освіти/виховання нам уявляється та, яка вичленує та інтегрує в собі соціальний і навчальний, виховний і поведінковий аспекти як філософських, так і соціологічних, етичних, психологічних та інших галузей знання. Не можна не погодитися з підходом до вирішення цієї проблеми англійського філософа П. Херста, який вважає, що у суспільному розвитку, в змісті освітньої діяльності, виховних підходів, навчального процесу і учбових планів повинні отримати віддзеркалення психологічний, соціальний і філософський моменти освітньо-виховного процесу [18, с. 31].

Вирішуючи ці завдання, тобто здійснюючи свою суспільну, методологічну та аксіологічну функції, філософія освіти/виховання допомагає тим самим вдосконаленню загальної теорії як освіти/виховання, так і соціального розвитку. Не можна тому не погодитися з думкою, що «без опори на філософію неможливий поступальний розвиток педагогічної теорії» [30, с. 7], що не можна виховувати, не маючи певної моральної і світоглядної позиції, ясного уявлення про те, яку особу слід формувати, якими принципами повинна людина керуватися в житті. Соціальна філософія освіти/виховання дозволяє, нарешті, прояснити поняття свободи, права особи, рівності, справедливості, обґрунтувати поняття правильної поведінки, етичного життя. Словом, вона надає можливість системно узагальнити і розібратися у широкому колі питань, що виникають в процесі суспільного розвитку, освіти, навчання і виховання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Дьюї, Дж. Введение в философию воспитания. – М., 1921. – 62 с.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

2. Д'юї, Дж. Демократія і освіта. – Львів : Літопис, 2003. – 289 с.
3. Зинченко, В. В. Современная западная социальная философия образования и воспитания: идеальная концептуализация, управленческая методология и аксиологическая институализация // «Alma Mater» (Вестник высшей школы). — 2013. — № 8. — С. 26–31.
4. Зінченко, В. В. Соціальна філософія менеджменту і освіти в інституційному вимірі глобального розвитку (інтегративна концептологія). – К. : Люксар, 2011. – 664 с.
5. Barrow, R. Moral Philosophy for Education. – N-Y. – Boston – London : George Allen and Unwin, 2011. – 367 p.
6. Brent, A. Philosophical Foundations for the Curriculum. – London; Boston : Allen & Unwin, 1998. – 233 p.
7. Bufford, Th. Toward a Philosophy Education. – Boston, 2001. – 278 p.
8. Combs, A. Humanism, education and future. – Boston : Educational Leadership, 1988. – 301 p.
9. Combs, A. W. (Author), David N. Aspy, Doris M. Brown, Morrrel J. Clute, Laurabeth H. Hicks, Elizabeth S. Randolph. Humanistic Education : Objectives and Assessment. – Washington, DC : Association for Supervision and Curriculum Development, 1978. – 255 p.
10. Combs, A. W., Ann B. Miser, Kathryn S. Whitaker. On Becoming a School Leader: A Person-Centered Challenge. – Washington, DC : Association for Supervision & Curriculum Development, 1999. – 231 p.
11. Combs, A. W. Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education. – Alexandria : Assn for Supervision & Curriculum, 1962. – 127 p.
12. Combs, A. W. Personal Approach to Teaching: Beliefs That Make a Difference. – Boston : Allyn & Bacon, 1982. – 194 p.
13. Combs, A. W. The Schools We Need: New Assumptions for Educational Reform. – Lanham, MD : University Press of America, 1991. – 178 p.
14. Cooper, D. E. Illusion Equality. – Boston : Paladin, 2003. – 327 p.
15. Dent, N. Moral Philosophy Virtues. – Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1994. – 431 p.
16. Dewey, J. Democracy and education. – New-York : The Free Press, Macmillan Company, 1966. – 212 p.
17. Harris, A. Teaching Morality and Religion. – London : Allen and Unwin, 2006. – 127 p.
18. Hirst, P. Knowledge and the Curriculum. Knowledge and the Curriculum: A Collection of Philosophical Papers (International Library of Philosophy of Education). – London : Routledge & Kegan Paul Books, 2005 – 207 p.
19. Hirst, P. Moral Education in a Secular Society. – London : University of London Press, 2004. – 123 p.
20. Maslow, A. H. Motivation and Personality. – Scotland : HarperCollins Publishers, 1987. – 293 p.
21. Maslow, A. Some basic proposition of growth and self Actualization psychology // Combs A. (ed) Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education. – Assn for Supervision & Curriculum, 1962. – 127 p.
22. Kelly, E. The fully functioning self // Combs A. (ed) Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education. – Assn for Supervision & Curriculum, 1962. – 127 p.
23. Kohlberg, L. Education for a just society (Moral Development, Moral Education. Ethics and Educational Policy). – Birmingham : Munsey, 2000. – 496 p.
24. Kohlberg, L. Stages of moral development as a basis for moral education. – Bangor : University Press, 1992. – 238 p.
25. Rogers, Carl R. Toward Becoming a Fully Functioning Person // Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education. Yearbook. Ed. A. W. Combs (edited by A. W. Combs). – Washington, DC : Association for Supervision and Curriculum Development, 1962. – 256 p.
26. Peterson, P. Politics american education // American Educational Research Journal. – 1998. – N 15. – P.340–365.
27. Sintschenko, V. V. Ethik Weltbild, Moderne Wirtschaft und die Aufgabe der Politik // Nauka i Studia. – NR 19 (87) 2013. – P.76–84.
28. Talent, N. Psychology of Adjustment. – N.-Y. : Routledge, 1979. – 298 p.
29. Warnock, M. Schools of Thought. – London : Faber, 2007. – 176 p.
30. Woods, R. An Introduction to Philosophy Education / R. Woods, R. Barrow. – London : Sheldon Press, 1985. – 312 p.

В. В. ЗИНЧЕНКО^{1*}

^{1*} Інститут вищого образования Национальной академии педагогических наук Украины; Інститут Общества Киевского университета имени Б.Гринченко

СТРАТЕГИИ ОБЩЕСТВЕННО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В ИДЕЯХ И СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ:

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ИНТЕГРАЦИЯ МОДЕЛИ ИНСТРУМЕНТАЛИЗМА И НЕОПРАГМАТИЗМА С КОНЦЕПЦИЕЙ «НОВОГО ГУМАНИЗМА»

Цель. Исследовать основные идейные закономерности развития социально-ориентированных концепций философии образования в контексте проблем институционализации знаний о развитии человека и общества. Проанализировать системно-интеграционный аспект социальной философии и менеджмента образования во взаимодействии концепций инструментализма прагматизма и неопрагматизма с моделью «нового гуманизма» в формировании социально ценностных ориентаций. **Методология.** Классификация существующих в западной философии образования и воспитания направлений проводится, исходя из основополагающих принципов философской школы или течения. При этом, прежде всего учитывая те цель и средства, которые ими реально задействованы в процессе образования, социального развития и социально-нравственного воспитания и основываясь на основных установках, цели, выраженной темы или иным направлением, на основании того, как его сторонники представляют себе личность, ее потребности, социальную роль, модус поведения, призванных формировать систему образования и воспитания. **Научная новизна.** В условиях, когда на фоне кризиса системы образования правительства США и ведущих стран Европы вынуждены начать ее долгосрочную реформу, теоретики в основном обращают внимание именно на демократические разработки концепций инструментализма прагматизма/неопрагматизма в современной социальной философии образования, в частности на их стремление внедрить в процесс общественного развития, образования и воспитания идею и практическую модель как учебного, так и социального равенства. Учитывая растущую потребность практического воплощения идей свободы, справедливости, стремление к реализации провозглашенных обществом прав человека, сторонники концепции «нового гуманизма» видят свою основную цель в том, чтобы преградить путь конформизму, манипулированию поведением личности и создать условия для ее свободного самовыражения, для осуществления человеком фундаментального выбора поступков в конкретной ситуации и тем самым предупредить опасность формирования унифицированной формы поведения. В этом принципы «нового гуманизма» сближаются с позицией «нового гуманизма» инструментализма и неопрагматизма. **Выводы.** Перед социальной философией образования/воспитания стоит задача – определить факторы, которые обуславливают достижение ее основной цели; дать оценку моральным принципам и личностным качествам, с которыми собственно теория образования/воспитания связывает реализацию своих задач; показать, почему именно эти, а не какие-то какие-либо другие принципы и качества открывают человеку возможность выбирать в конкретной ситуации социально весомую, морально оправданную и приемлемую в общественной отношении линию поведения. Постановка вопроса о необходимости философского анализа проблем воспитания и образования в социальном контексте служит показателем понимания философами, педагогами возрастающей роли человеческого и морального фактора в развитии общества. И, наконец, стремление разработать социально-философские основы педагогики вообще и воспитания в частности, свидетельствует о том, что западные и отечественные философы, педагоги, представители социальных и психологических наук, по крайней мере, большинство из них, осознали общественную значимость системы образования и воспитания, ее глобальный характер.

Ключевые слова: инструментализм, прагматизм, менеджмент, неопрагматизм, образование, демократия, моральное сознание, ценности, справедливость, принципы воспитания, социальные институты.

V. V. ZINCHENKO^{1*}

^{1*}Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine; Institute of Society of the Borys Grinchenko Kiev University.

STRATEGY OF SOCIALLY-ANTHROPOLOGICAL DEVELOPMENT IN IDEAS AND SYSTEM OF MODERN SOCIAL PHILOSOPHY OF EDUCATION: INTEGRATION OF MODEL OF THE INSTRUMENTALISM AND THE NEOPRAGMATISM WITH THE CONCEPT «NEW HUMANISM»

The purpose. Explore the major ideological patterns of development of a socially philosophies of education in the context of the problems of institutionalization of knowledge about human and social development. To analyse system-integration aspect of social philosophy and education management in interaction of concepts of an instrumentalism of a pragmatism and a neopragmatism with model of «new humanism» in formation of socially valuable orientations. **Methodology.** Classification existing in the western philosophy of education and education of directions is spent, proceeding from basic principles of philosophical school or a current, first of all considering those the purpose and means

© Зінченко В. В., 2013

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

which are really involved by them in process of education, social development and socially-moral education and being based on the basic installations, the purpose expressed by that or other direction, how its supporters imagine the person, its requirement, a social role, modus behaviour which the education system and education urged to form. **Scientific novelty.** In conditions when against crisis of an education system of the government of the USA and the leading countries of Europe are compelled to begin its long-term reform, its theorists substantially pay attention to democratic workings out of concepts of an instrumentalism of a pragmatism/neopragmatism in modern social philosophy of education, in particular on their aspiration to introduce in process of social development, education and education idea and practical model both educational, and a social equality. Considering growing requirement of a practical embodiment of ideas of freedom, justice, aspiration to realization of the human rights proclaimed a society, supporters of the concept of «new humanism» see the main objective in blocking a way to conformism, to a manipulation behaviour of the person and to create conditions for its free self-expression, for realization by the person of a fundamental choice of acts in a concrete situation and by that to warn danger of formation of the unified form of behaviour. In it principles of «new humanism» approach with a position of «new humanism» instrumentalism and neopragmatism. **Conclusions.** Before social philosophy of education/education it is necessary to define a problem factors which cause achievement of its main objective, to state an estimation to moral principles and personal qualities with which actually the education/education theory connects realization of the problems, to show, why these, instead of any other principles and qualities open to the person possibility to choose in a concrete situation socially powerful both morally defensible and comprehensible line of conduct in public the relation. Statement of a question on necessity of the philosophical analysis of problems of education and education in a social context serves as an indicator of understanding philosophers, teachers of an increasing role of the human and moral factor in society development. And, at last, the aspiration to develop socially-philosophical bases of pedagogics in general and education in particular, testifies that the western and domestic philosophers, teachers, representatives of social and psychological sciences, at least, the majority of them, have realized the public importance of an education system and education, its global character.

Key words: instrumentalism, pragmatism, management, neopragmatism, education, democracy, moral consciousness, values, justice, principles of education, social institutes.

REFERENCES

1. Djuy Dzh. Vvedeniye v fylosofyju vospytanyja. - M., 1921. – 62 s.
2. D'juji Dzh. Demokratija i osvita. – Ljviv : Litopys, 2003. – 289 s.
3. Zinchenko V.V. Sovremennaja zapadnaja sotsyalnaja fylosofyja obrazovanyja y vospytanyja : ydejnaja konceptualyzacyja, upravlencheskaja metodologhyja y aksyologhycheskaja ynstytualyzacyja // «Alma Mater» (Vestnyk vysshej shkoly). – #8. – 2013. – 120 s.– S.26-31.
4. Zinchenko V.V. Socialjna filosofija menedzhmentu i osvity v instytucijnomu vymiri globaljnogho rozvytku (integratyvna konceptologhija). – K. : Ljuksar, 2011. – 664 s.
5. Barrow R. Moral Philosophy for Education.-N-Y.-Boston-London : George Allen and Unwin,2011. – 367 p.
6. Brent A. Philosophical Foundations for the Curriculum.- London;Boston : Allen & Unwin,1998. - 233 p.
7. Bufford Th. Toward a Philosophy Education, - Boston, 2001. - 278 p.
8. Combs A. Humanism, education and future. – Boston : Educational Leadership, 1988. – 301 p.
9. Combs A. W. (Author), David N. Aspy, Doris M. Brown, Morrel J. Clute, Laurabeth H. Hicks, Elizabeth S. Randolph. Humanistic Education: Objectives and Assessment. - Washington, DC: Association for Supervision and Curriculum Development, 1978. - 255 p.
10. Combs A. W., Ann B. Miser, Kathryn S. Whitaker. On Becoming a School Leader: A Person-Centered Challenge. - Washington, DC: Association for Supervision & Curriculum Deve, 1999. - 231 p.
11. Combs A.W. Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education. – Alexandria : Assn for Supervision & Curriculum,1962. - 127 p.
12. Combs A. W. Personal Approach to Teaching: Beliefs That Make a Difference.-Boston : Allyn & Bacon, 1982.- 194 p.
13. Combs A. W. The Schools We Need: New Assumptions for Educational Reform.-Lanham, MD : University Press of America, 1991. - 178 p.
14. Cooper D. E. Illusion Equality. – Boston : Paladin, 2003. - 327 p.
15. Dent N. Moral Philosophy Virtues. - Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994. – 431 p.
16. Dewey J. Democracy and education. New York: The Free Press, Macmillan Company, 1966. - 212 p.
17. Harris A. Teaching Morality and Religion. – London : Allen and Unwin, 2006.-127 p.
18. Hirst P. Knowledge and the Curriculum. Knowledge and the Curriculum: A Collection of Philosophical Papers (International Library of Philosophy of Education). – London : Routledge & Kegan Paul Books, 2005 - 207 p.
19. Hirst P. Moral Education in a Secular Society. - London: University of London Press, 2004.-123 p.
20. Maslow A.H. Motivation and Personality. – Scotland : HarperCollins Publishers, 1987. - 293 p.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

21. Maslow A. Some basic proposition of growth and self-actualization psychology. – In.: Combs A. (ed) *Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education*. - Assn for Supervision & Curriculum, 1962. - 127 p.
22. Kelly E. The fully functioning self, - In.: Combs A. (ed) *Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education*. - Assn for Supervision & Curriculum, 1962. - 127 p.
23. Kohlberg L. Education for a just society. (Moral Development, Moral Education. Ethics and Educational Policy). - Birmingham: Munsey, 2000. - 496 p.
24. Kohlberg L. Stages of moral development as a basis for moral education. - Bangor: University Press, 1992. – 238 p.
25. Rogers Carl R. «Toward Becoming a Fully Functioning Person.». - In: *Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education*. Yearbook. Ed. A. W. Combs (edited by A. W. Combs).- Washington, DC: Association for Supervision and Curriculum Development, 1962. - 256 p.
26. Peterson P. Politics American education. – In: *American Educational Research Journal*, 1998. – N 15. – P.340-365.
27. Sintschenko V.V. Ethik Weltbild, Moderne Wirtschaft und die Aufgabe der Politik // *Nauka i Studia*. – NR 19 (87) 2013. – 110 s. – S.76-84.
28. Talent N. *Psychology of Adjustment*. - N.-Y : Routledge, 1979. -298 p.
29. Warnock M. *Schools of Thought*. - London: Faber, 2007. - 176 p.
30. Woods R., Barrow R. *An Introduction to Philosophy Education*. – London : Sheldon Press.,1985.- 312 p.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 111.81-130.3-291.17

К. М. ТОВБИН^{1*}^{1*}Российский Новый университет (г. Гагарин)

ПОСТРЕЛИГИЯ: ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ АНАЛИЗ

Цель. Целью работы является описание феномена пострелигии как специфической духовной сферы Постмодерна. **Методология.** Во введении проанализированы различные методологические подходы, открывающие свою неадекватность в применении к духовной области Постмодерна: «классическое» религиоведение, религиоведение традиционных духовных движений и постмодернистское религиоведение, отчасти породившее Традиционалистскую школу, могущую – по гипотезе автора – стать методологическим основанием для наиболее полноценного анализа пострелигии. **Научная новизна.** В основной части статьи кристаллизуется авторское понятие пострелигии, её отношение с традиционными и религиозными духовными сферами. Пострелигия позиционируется как вершина секуляризации, заключающаяся в отходе от прямолинейного и агрессивного секуляризма Модерна, но без обращения к Традиции, изначально отрицавшей Модерном. Пострелигия есть имитационная духовность, умело имитирующая наружные области традиционной духовности и создающая плоскостную религиозность, радикально препятствующую приобщению к вертикальной линии Традиции. В этой связи приводятся основные, искусственно выделенные, параметры пострелигии: деконструкция, расщепление, виртуализация и коллажирование. Деконструкция представляет собой превращение духовности в семиотический набор для эгоцентрической избирательности современного верующего. Пострелигиозное расщепление есть децентрирование духовности, удаление сакрального Центра и превращение духовности в плоскость, на которой происходит интеллектуальное и чувственное блуждание постверующего от одного семиотического островка к другому. Виртуализация есть перемещение поля духовного напряжения в принципиально виртуальные области, оторванные от естественных условий бытия и созданные как его замещение, – сетевые дискуссионные площадки и галереи. Коллажирование – это произвольное комбинирование различных семиотических отщепов Традиции с целью создания правдоподобной картины традиционности; именно коллажирование приводит к архаическим формам современной духовности. **Выводы.** Исходя из приведённых в исследовании феноменологических иллюстраций можно заявить о том, что Постмодерн гораздо шире, чем декадентское направление в культуре – это радикальное смещение духовности, вершина десакрализации, заключающаяся в имитации традиционной духовности, на деле не имеющей к традиционности никакого отношения, кроме архаической стилизации.

Ключевые слова: пострелигия, Постмодерн, Традиция, Священное, традиционализм, симулякр, деконструкция, ризома, расщепление, мимикрия, десакрализация.

Актуальность

Появление пострелигии – одно из важнейших проявлений духовного качества Постмодерна. В первую очередь, потому что религиозная сфера относится к числу тех, которые старательно репрессировались или трансформировались в эру Модерна, и сегодняшняя религиозная гальванизация предстаёт перед нами чем-то свежим и архаичным, не имеющих прецедентов в Новой истории.

При подступе к исследованию современной религиозности возникают методологические проблемы: с какой точки зрения нам осмотреть пострелигиозность: с позиции классического религиоведения, с позиции Традиции или с позиции Постмодерна, если в нём имеется собственное религиоведение?

1. Религиоведение Модерна рассматривало религию либо как пережиток интеллектуально-

го прогресса, либо как его несамостоятельный спутник. *Маргинальным* следствием такого отношения является утверждение об отмирании религии в обществе будущего. *Умеренное* следствие представления об устарелости религии в рамках Нового времени – это стремление внести в религию гуманистические принципы (стремление к осуществлению свободы совести и утверждение конфессиональности как частного выбора) и «освобождение» религии изнутри – либерализация и модернизация богословия. Суммируя общее в маргинальных и либеральных тенденциях, можно обобщить: религиоведение Модерна считает, что *религия есть продукт общественного развития*. Следовательно, на высотах развития общества мы должны увидеть религиозные системы иссякшими либо превратившимися во что-то иное, нерелигиозное. Бытования домодерновой

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

духовности, тем паче – натиска её на образ жизни современного человека – попросту не может быть. Однако, сохранение не только религиозных систем, но и самой традиционной духовности в модернизирующихся обществах опровергает все основания модернистского религиоведения. Именно Запад и наиболее «развитые» страны остального мира дают нам примеры как возрождения даже самых архаичных культов, так и рождения и массового распространения культов совершенно новых.

2. С позиции Традиции мы не можем судить о не только о феномене пострелигии, но и о самом явлении под именем «религия». Прежде всего, потому что религия в западном смысле слова изначально позиционировала себя как преодоление Традиции. Разросшаяся дистанция заставила внутри религиозных систем выработать как собственную понятийную основу, так и совокупность собственных феноменологических измерений духовности [15, с. 102]. И то, и другое не может быть зафиксировано мышлением, находящимся в рамках традиционного общества: оно работает совершенно по другим законам, существует в иной атмосфере, выражает себя в иных понятиях. Мышление Традиции настолько закрыто от Модерна, что либо нежизнеспособным осколком древности (например, шаманские культы северных народов или дремучее беспоповское старообрядчество), либо экзотичным довеском к современному мышлению (к примеру, синтоизм или буддизм махаяна). Для человека Традиции религиозная система уже сама по себе является признаком дефицита Священного, а потому не имеет никакой сакральной ценности. Пострелигия же вообще не может быть замечена традиционным мышлением, если только способом самоопределения постверующего не является имитация традиционной духовности.

3. Возможно ли обнаружение пострелигии с третьей точки зрения – постмодернистской? Только в той мере, насколько Постмодерн является преодолением Модерна. Сами «классики» постмодернизма всегда подчёркивали, что Постмодерн является не столько критическим преодолением Модерна, сколько осуществлением его изначальной программы. В связи с этим обращает на себя внимание учение Дугина о Постмодерне как Ультрамодерне [14, с. 469]. И именно с философии и фигуры Дугина можно обратиться к другой, неклассической версии постмодернизма – традиционализму.

Традиционалистская школа (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, Ф. Шуон, Дж. Катсингер, У. Куинн, М. Али Лахани, Ж. Борелля, А.Г. Дугин) не только в негативном ключе изыскивала корни Модерна, но и стремилась к внефилософскому выходу за пределы Современности посредством сохранившихся инструментов Традиции: ритуала, символа, образа жизни [13, с. 585]. Традиционализм, возникший на изломе Модерна именно благодаря ментальным брешам в Модерне, может проследить все трансформации религиозности. «Классическая» постмодернистская философия обнаруживает пострелигиозность ровно настолько, насколько современная религиозность верна приставке «пост-», т.е. служит рычагом осуществления маргинально-модернистической программы постмодернистов. Для постмодерниста в пострелигии важен коэффициент перевёртыша, осуществлённого с момента возникновения религии: изначальная религиозная система видится как приглашение к действию, как набор приёмов отгорожения от Традиции, которые нужно осуществить до конца. Чем сильнее и наблюдаемое отличие от изначальных посылок – тем эффективнее пострелигия. Причём эта эффективность воспринимается положительно как постмодернистами, находящимися вне религиозных систем (и действующих вопреки им), так и постмодернистами от религии (чему яркий пример – позитивное сближение позиций в знаменитом диспуте Дерриды и Капуто [33]).

Научная новизна

Традиционализм считает те же признаки пострелигиозности, но даёт им совершенно иную оценку. Схоже с постмодернистом, традиционалист видит пострелигию не преодолением религии, но преодолением Традиции. Религия же представляется накоплением тех предпосылок, которые по мере своего развития могут создать полный противовес Традиции – *абсолютно (в)несакральное мышление*.

Традиционалистское религиоведение, подобно постмодернистскому, привлекает символы и понятия несовременного звучания и наполнения, однако такое религиоведение продолжает основываться на рационалистической гносеологии Модерна. На феноменологическом и – в идеале – онтологическом уровнях традиционализм должен совершенно порвать с Модерном, ибо в этом его прямое назначение. Однако, остающаяся связка на понятийном уровне

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

служит мостом, позволяющим транслировать принципы перенниализма вовне, в пространство Современности. Это позволяет традиционализму не замыкаться в символическое гетто (сеять которые – назначение Постмодерна [34, с. 20]), но противостоять и Модерну, и Постмодерну, видя их лишь разными отрезками длинной цепи десакрализации.

Цель

Используя постмодернистскую терминологию вкупе с традиционалистической методологией, можно выделить некоторые характерные черты пострелигии. Описанные ниже характеристики применимы и к нововозникающим культам, и к попыткам сохранения устоявшихся больших религиозных систем, и к попыткам возрождения духовности традиционной.

Отличительными чертами религиозности Постмодерна являются копирование и подражание, что делает её *псевдорелигией* (якобы религией). На этом понятии надлежит остановиться подробнее. Длительная и планомерная борьба Модерна с религией привела не к «отмиранию» религии, но к её сущностной трансформации. Эпоха Модерна, сделавшая посюсторонность и «расколдовывание» своими ценностными основаниями, в итоге пришла к созданию и тотальному тиражированию *антирелигии*, представлявшей собой банальный перевёртыш Традиции – набор изначально одухотворённых, но секулярно выхолащенных положений (гуманизм, сциентизм, глобализм, прагматизм и пр.). Эти положения преподносились как всеобщая религия, лишённая Бога, как здравый смысл и естественное положение вещей. Подчёркнём: антирелигия – не «противорелигия», но «вместо-религия», так как не отрицает таких аспектов религии как вера, поклонение, благочестие, проповедь, служение. Но на центральное место в обосновании этих принципов ставится нечто новое – абстрактный человек.

Постмодерн, воспринимая себя критическим преодолением Модерна, отвернулся также и от антирелигии Модерна. Понятия Бога и Священного вновь эксплуатируются, вкупе с понятием Традиции. Более того, заявляемая традиционность стала модой – огромное количество самых разнообразных новых религиозных движений, претендующих на духовное оздоровление «бездуховного Запада», используют внешние детали Традиции как значимые элементы

своего облика. Но возвращения к традиционной религиозности не произошло, так как Традиция не создаётся человеческими стараниями и является непрерывной цепью духовного самосовершенствования [26, с. 188]. Посему Постмодерн создаёт не религию, не антирелигию, но *псевдорелигию*, в которой «указатель сменяет указуемое как центр ориентации и ценности» [21, с. 12].

Изложение основного материала

Для псевдорелигии характерна установка на стилизацию (прекрасно осознаваемая адептами самой псевдорелигии [39, с. 43]), произвольная связанность внутренних религиозных элементов, отсутствие центра, множественность опорно-смысловых точек, тяга к фантасмагоричности и множественности нескomпонованных интерпретаций. Псевдорелигиозность является особым планетарным сдвигом мышления человечества, живущего в информационном мире, пользующегося смысловыми парадигмами западной цивилизации. Отличительная черта пострелигии – отнесённость не к Горнему (трансцендентному), но трансцендирование верующим *себя самого*. Центр пострелигии не сакрален и его вообще нельзя представить как центр – это *сфера* ощущений и предпочтений современного верующего. Постмодерн не строится на центрирующих разумных основаниях – он вообще отрицает возможность что-либо строить на каких-либо основаниях, кроме сферы чувств (являющейся не фундаментом, но облаком предпочтений). Пострелигия отличается от иных мозаик Постмодерна лишь тем, что имеет дело с наиболее глубокими и сильными человеческими чувствами – религиозными. Прочее же не отличает пострелигию от движений, возникших на основе привязанности определённому стилю музыки, поведению или ролевым играм – та же комбинаторика, игровая увлечённость деятельностью как самоценностью, отсутствие внешних неоспоримых инстанций¹. С традиционалистической точки зрения, пострелигия есть наиболее опасное детище секуляризации. Секуляризация выхолостила трепет священного настолько, что перестала восприниматься как секуляризация, как протест и превратилась в фундаментальную несерьёз-

¹ Капуто: «Истина – это то, что мы соединяем сами в поисках наилучшего, в соответствии с нашими обычаями» [29, с. 302].

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ность, имеющую несколько форматов, которые, исходя из всё ещё не затёртой склонности человека к схематизации, можно распределить на группы «деконструкция», «расщепление», «виртуализация», «коллажирование».

Деконструкция. Существует определение деконструкции, данное самими деконструктивистами – как освобождение изначальной данности от напластований контекста, условий, ситуации [30, с. 165]. При таком понимании Истина – это результат человеческого творчества, над которым не властвуют более никакие концепты и консенсусы [28]. По замечанию традиционалиста Катсингера, Истина становится *биржевой* [32].

Особенностью постмодернистской религиозности является некритическое использование деконструкции как способа отделения суждения от историко-культурного контекста. Тема деконструктивной религиозности, вынесенная Дерридой и Капуто из богословия в публицистику [40], теперь привела к тому, что даже обыватель не чужд деконструктивизма в выборе религии и подборе для себя элементов избранной религиозности. Более того, сегодня сама такая избирательность даже подаётся как признак религиозности [3, с. 60]. Восприятие мира как текста, а верующего как читателя, писателя и редактора этого текста, даёт подступ к оперированию языковыми играми, к конструированию собственных «микрорассказов» из обломков Традиции и модернистских наработок противостояния ей. В обожествующей власти постдуховности главное – добиться роли «верховного интерпретатора», чтобы твоя деятельность по конструированию воспринималась как «откровение», «воссоздание», «продолжение», «примыкание» к Священному (которое в Современности является идеологическим и/или игровым конструктом).

Следовательно, конструирование смысла напрямую ведёт к конструированию социальной [7, с. 121] – так возникают симулякры Церкви, общины, нации, класса, прикрывающие свою виртуальность лоскутами Традиции. Опять же: если автор «умирает», а движение, активированное им, находит иного продолжателя/изменителя/нарушителя, то при взгляде со стороны может возникнуть иллюзия самовоспроизводства Социального, что в традиции всегда намекало на неизменное присутствие Священного.

В деконструкции особое внимание уделяет-

ся динамике, заложенной деконструктором (автором/редактором). Поскольку же автор – этот модернистский Богозаменитель – согласно заверениям самих постмодернистов, существовать продолжительно не может, его авторизованная власть распыляется, становясь уделом социальных институтов (современных форматов), автономизировавшихся сетей и неуправляемого, но подправляемого безличного Действия. Это чрезвычайно похоже на всесакральность Древности, однако является её симулякром, поскольку отобразилась не с Традиции, а с Модерна посредством отрицания отрицания. Всесмещение вместо иерархии, стохастичное шевеление вместо программного хода, непостижимость вместо рационализма, тотальная социальность вместо индивидуализма и личностности – эти новые дихотомии имеют внешнее сходство с дихотомиями, поставленными в обратном порядке «просветителями» Нового Времени.

Постмодерн больше не отрицает противоположных ценностных систем – он стремится инкорпорировать их в себя [23], а для этого нужно отторгнуть от Сакрального центра религиозные системы, претендующие на традиционность. В этих условиях создаётся уникальный мировоззренческий стиль – «постмодернистским богословием» его назвать нельзя, ибо его он представлен в современной догматической методике совершенно различных религий. Скорее, его обозначение – «*постмодернистское богословствование*», сводящееся к самоценным диалогу и сопоставлению/противопоставлению. Диалог привлекает в себя условия: контекст, историческая, личностная ситуация; исходя из контекста, выстраивается виртуальное представление, внешне имитирующее традиционную схему отношений человека, Церкви и Бога. В этой изменчивости смыслов, в зависимости от дискурса и в отсутствии Традиции как преемственности, человек играющий сражается за *свой образ* – против образов других людей играющих. В диспуте о Сакральном само Сакральное не участвует – веер рассудочных и медийных возможностей человека то призывает, то отстраняет Его [22, с. 281]. Именно такое отстранение Святого от повседневности в маргинальных теориях современных богословов получило именование «смерти Бога»: Горнее больше не участвует в нашей жизни, человеческая свобода *двигательной активности* достигла столь предельной максими-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

зации, что сама претендует на место Бога [27, с. 36, 37; 38, с. 11].

Расщепление

Пострелигия отрицает понятие главного, первостепенного, «конфигурация всё время меняется, происходит бесконечное ветвление побегов и рассеивание смысла» [17: 52]. По выражению Р. Барта, смысловая множественность мира, воспринимаемого как текст, является не вероятностной, а обязательной, неустранимой [4: 417]. Происходит *рассеивающее внимание* *уравнивание главного с неглавным, сущностного – с наружным* (с точки зрения *внешнего зрителя*). Эта сатанинская² децентрация легко имитируется под сочленённость Традиции, потому увидеть фальшь в «возвращении к истокам» достаточно затруднительно.

Вращение вокруг представляемого Сакрального Центра – это движение смыслоимитации, оно начинается по причине дефицита преемственности и как вращение только вокруг предполагаемого (фантазируемого, мнящегося) Центра [12]. Предположение как изначальный стимул – в этой «перверсии смысла» и не может быть Смысла изначального. Более того, нет даже вращения в какой-то одной понятийной *сфере* – Фуко подчёркивал, что движение мысли и чувственности Современности *лабиринтоподобно*, оно использует комбинации нарративов, чуждых досимулякральной эпохе, изъятых и из Модерна, и из Премодерна [24, с. 441].

Ризомическое смыслополагание относит нас к перетолковыванию гораздо более существенных пластов самовосприятия. Главным назначением стержневого корневища является – наряду с питанием – устойчивость положения стебля. Мочковатое корневище такой задачи не ставит. Питание, циркуляция соков – единственный смысл ризомы. То же и в новорелигиозной сфере: активная сторона религиозной жизни (общение, проповедь, миссионерство) являются самоценностями, позволяющими быть «на плаву». Потому отличительными чертами ризомической религии являются беспокойство, неустроенность, озабоченность внешними проявлениями религиозности (причём только теми, которые заметны «внешним», а не

своим братьям и сёстрам), агрессивность, нетерпимость и политизированность; этим признакам апологеты пострелигий уделяют центральное внимание. Современные неопротестантские богословы именуют это состояние «блуждающим (кочевническим) богословием» [36, с. 36], выводя эту мочковатость верований из бонхёфферовского представления о самоосвящённости «совершеннолетнего» мира.

Самым важным в пострелигии является то, что человек Современности либо вовсе не ощущает расщепления своего «Я» в отношении к Священному, либо считает это расщепление нормой [35, с. 7], позволяющей не утомляться продолжительным нахождением в каждой из ниш своего ячеистого сознания. Для ризомического мышления характерно самоцельное движение, перепрыгивание с одной области в другую внутри области некоего общего смысла или ощущения. Фактор, ускоряющий или замедляющий это перепрыгивание, один: информационная востребованность. Работа с брендами, личинами, образами – поле проявления ризомической множественности. Постмодернистская духовность есть заигрывание с образами, восприятие образа как действительности, намерения как реальности, стиля как фундаментальности. Неумение отграничить виртуальность от реальности есть проявление ризомичности.

Ризома есть обозначение множественности, подвижности, ориентированности только на питание. Однако, и ризома имеет свою причину. Эта причина – расщепление человека на сакральную и профанную сферы. Бывшее цельное стало качественно двойственным (затем – и множественным, поскольку единого «профанного» как стойкой антитезы «сакральному» не существует [10, с. 62]). Традиционная *целность* человека была утрачена при вовлечении в Модерн [31, с. 10]. Расщепление произошло уже тогда, однако человеческое сознание не вмещало предположения о нынешней «дивидуальности», «дигитальности» [15, с. 278], и взамен традиционного ощущения *слитности* *воедино* предлагалась модернистская концепция *единственности* какого-либо жизненного основания. Постмодерн отменил эту маскировку, и расщепление стало явным. Сфера сакрального более не может игнорироваться, не может вестись речь о «чисто человеческом», ибо оно уже очевидно неправомерно.

В сознании человека посредством Расщепления исчезает иерархичность самопонимания.

² В традиционном христианском понимании, функция сатаны заключается не в создании некоего инобытия (каким мог бы быть Модерн), но в расщеплении, разбрасывании, расторжении бытия, созданного Богом [См.: 8].

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Случайные сферы, вдохновляющие на сию минуту и – более того – вдохновляющие сиюминутностью, выходят на первый план и подчиняют себе всю деятельность индивида. Тот же процесс заметен и в пострелигиях. Сознание адепта псевдорелигии цепляется в случайном порядке за разные элементы и рудименты религии или Традиции, выводя их на первый план. В этом случае трудно опознать подмену традиционализма постмодернизмом, потому что в сознании традиционного верующего, как и в сознании постверующего, нет рассудочно выстроенной лестницы вхождения в предмет культа. И постмодернисты, и традиционалисты отрицают движущую роль разума в достижении трансцендентных целей. Центром человека является «сердце», и именно оно должно быть путеводителем по духовным сферам; разум играет служебную роль. Однако трудно угадать грань между эксцентричностью и озарением, потому что в пострелигии достаточно активна апология импульсивности и безыерархичности.

Соответственно, возникает вопрос различения холизма Традиции и вавилонского всесмещения Постмодерна. В традиционном мышлении есть неписаная грань иерархии (отображающая степени материализации сакрального). Модерн снимает само понятие сакрального, а иерархичность превращается в классификацию (подчинённую волюнтаристски определённой цели). Постмодерн, выступив против классификации (точнее, против заключённого в ней субъективизма, маскирующего под объективность), приходит к безыерархичности, к понятийной и бытийственной деклассированности. И эта деклассированность весьма изобретательно подражает холизму Традиции.

В сознании традиционного верующего на определённом этапе приближения к Священному Центру своего верования происходит некая трансформация самовосприятия и оценки своей динамики движения к Центру. Традиционалист Мухаммад Легенгаузен так оценивает этот момент:

«Трансформация внимания, обращаемого от мирского в сторону сакрального, осуществляется посредством распознавания онтологического Статуса Источника Откровения, так что без метафизического измерения религии все остальное в ней, включая спасительный потенциал ее символизма, ощущения обязательности уважения по отношению к ее заповедям, приверженность участию в ее ритуалах – все это

ослабевает и поблекнет» [19, с. 46].

Если этого Распознавания не произойдёт – духовная жизнь останется двухмерной, находящейся в двух несвязанных измерениях – догматическом и ритуальном. Псевдоверующий может блестяще ориентироваться в богословии своего упования и отдаваться сложным и древним богослужениям, но без Озарения в его сердце не происходит раскрытия третьего – сакрального, сущностного – измерения своей религии. И без этого измерения духовная жизнь будет лишена центростремительной динамики, будет более или менее удачной комбинаторикой сущностно не связанных элементов религиозной системы. И сама такая двухплоскостная религия будет лишь мировоззренческой системой или экстравагантным культом, главной задачей которой станет исключительно оказание «духовных услуг» потребителю [41, с. 523].

Но и фактор Озарения используется пострелигиозной комбинаторикой, что ярко проявляется в маргинальных и умеренных формах в движениях «харизматического возрождения», «New Age», неоязычества.

В сознании постверующего, как и в любом постмодернистском сознании, на первое место выходит лейбл, внешний признак, инициативный ритуал. Игра с лейблами (их обоснование, оправдание, очерчивание границ) становится заменителем традиционной духовной жизни. Происходит уравнивание понятий «стиль» и «образ», и действительное их различие не могут указать даже известнейшие богословы современности. В современной религиозной литературе часто встречаются упоминания о том, что символ может действовать самостоятельно, без участия ума и воли того, кто этот символ использует. Это – действительное проявление традиционной религиозности, но завышенное внимание к этому моменту – несомненно, черта пострелигиозности. Так, например, для традиционного сознания Священное Писание – способ поклонения; для модернистски перевёрнутого – объект поклонения; для расщеплённого – аргументационный арсенал в поклонении чему угодно (Богу, Писанию, Судьбе, лидеру, самому себе). Для традиционного сознания ритуал – это знак, путь, объект «относительного поклонения»; для деструктурированного сознания ритуал – это объект «служительного» поклонения.

С традиционалистической точки зрения, в

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

эру Постмодерна происходит завершение десакрализации мира. В эру Модерна произошёл якобы-отказ от Традиции. Однозначно, Модерн не был безразличен к Традиции – он её ненавидел и тщился изжить как альтернативу себе. Постмодерн же стремительно расправляется с Традицией именно своим намеренным безразличием к ней. Она есть – но лишь как одно из перьев веера возможностей, феерического коллажа Современности [1]. Традиция становится частью занятой игры, использующей внешние формы, но последовательно игнорирующей содержательную сторону. От Традиции остаётся только обозначение – многократно истолкованное, «освобождённое от пут Модерна», от инсинуаций модернистов и эволюционистов – и эта внешняя сторона вполне притягательна для людей, «уставших от Современности», но уже её впитавших, не видящими иной жизни, кроме функционирования в непрерывном интерпретационном потоке [9].

Теперь человеку не надо искать религию (в смысле «утраченную связь» с Богом [20, с. 127]), теперь религию можно выбрать из множества предлагаемых вариантов и даже – при наличии способностей – скомбинировать собственную. Из связи с Трансцендентным религия превратилась в идеологический и/или мировоззренческий комплекс, и именно в этом смысле правы те религиоведы, которые противопоставляют понятия «религия» и «Традиция». В традиционную эпоху вхождение в конфессию означало, прежде всего, смирение, научение и вращение (оттуда, например, смысл «оглашений» в Древней Церкви). Теперь же можно подобрать конфессию под свои предпочтения, темперамент, взгляды (сложившиеся в *миру*!). Преображения человека не происходит, конфессии становятся клубами по интересам или по сочувствиям. Именно поэтому постмодернистская религиозность есть триумф десакрализации и секуляризации.

Виртуализация

В целом, пострелигия характеризуется приоритетом идентификации над идентичностью, самоопределения над определённой. В эпоху отсутствия всяческих авторитетов, кроме спорадического «мне так нравится», единственным критерием самоопределения является сам индивид. В случае совпадения своего идеала с идеалами других индивидов, случайно возникших в поле зрения, возникает ощущение «мы», происходит трансценденция смысла

деятельности сообщества «мы».

Однако сегодня всё чаще продолжает напоминать о себе настроение, которое Жижек называет «страстью по Реальному»: уставшее от информационного небытия сознание страстно стремится к любым нарративам, имеющим претензии на истинность, причём достаточно лишь внешнего сходства [16, с. 12]. Однако, Реальность воспринимается не иначе, как монстр, ибо современный человек уже утратил связь с естественным образом мышления, и даже воскрешая элементы Традиции, он не знает, в какой последовательности их наново смонтировать, какое место в этом ансамбле занять и каким образом функционировать. Вместо Традиции – мнение о Традиции; это единственное, на что способно сознание, привыкшее к виртуальности-подвижности.

В условиях жажды по Реальности совершенно неподготовленные к Реальности люди (представляющие Реальность лишь как альтернативу устоявшейся для них версии виртуальности), обращаются к тому, что призвано быть эссенцией Реальности-Традиции, – к религии. Однако современная гальванизация религий не равна возрождению Традиции. Не стоит забывать, что гальванизируется только мёртвое тело и только для интересов, которые лежат *вне* этого тела.

Виртуальное гетто использует информационное пространство для создания на нём собственного локуса и позиционирования его как альтернативы всем/основным локусам. Даже смысловые гетто, подающие себя противниками виртуальности, обязательно находят способ заявить о себе в отрицаемом ими виртуале. «Борьба за эфир» объединяет теперь и «системщиков», и «антисистемщиков» [11, с. 40]. Как и во многих других случаях, это вновь создаёт иллюзию примордиальной нерасчленённости. Однозначно обозначив Традицию, Модерн противопоставил «прогресс» – «варварству» на множестве уровней (хозяйственный, политический, ментальный), но Постмодерн вновь предложил единое «общее основание» для агентов Современности и якобы-борцов с ней – это информационное поле. Обладатель «сильного» знака отныне обладает и Социальным [6, с. 159].

В этом виртуальном пространстве создаётся и особое время – виртуальное. Например, живя в железобетонных домах, отпуская своих жён на работу и отдавая детей в детский сад, право-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

славные псевдотрадиционалисты убеждены, что живут в Святой Руси, более того – что именно они являются «консульством Святой Руси». Тот, кому не по нраву «большие рассказы», выстраивают свои собственные дискурсы, «микрорассказы». Эти дискурсы (возникшие опять же при восприятии бытия (и веры) как текста) возникают при отгорожении от других дискурсов, в ином смысловом поле, но только при одном, чисто постмодернистском условии – *что их будут читать*. Об этой псевдо-жизни, являющейся не более, чем нагромождением цитат, писал Фуко, один из теоретиков такого «ухода»: «Дискурс – это не жизнь, у него иное время, нежели у нас; в нем вы не примиряетесь со смертью» [25, с. 207]. Отсутствие такого атрибута как смерть (со своими свойствами: старением, безумием, маразмом, болезнью, усталостью) есть признак виртуальности. Бесконечная компьютерная игра со смыслами; игра, в которой всегда можно пересохраниться перед трудным уровнем и начать сначала, если герой погибнет, – это пострелигия. В ней «изначальные смыслы» религии не умирают, носитель этой религии не дряхлеет, «возродители» этой религии всегда вдохновенны, прямолинейны и истинны.

Коллажирование

Духовность Постмодерна – коллаж, составленный из разнородных элементов. Мозаичность внутреннего смысла создаёт ощущения свободы («вседозволенности»), при которой религия есть не привязка к Священному, но субъективная сакрализация определённой деятельности или поведения. Протест против фальшивок, предложенных Модерном на царственное место в области смысложизненных определений, привёл к миру, в котором нормой является отсутствие «царя в голове». Протест против постхристианского фантазма «рациональности» привёл не к метафизике, а к имитирующей её иррациональности, уравнивающий мышление интеллектуала и идиота (различие теперь проводится только в объёме знаний, но никак не в их связанности). И это достаточно похоже на традиционную духовность. То, что адепт пострелигии не может объяснить, истолковать, он объявляет тайной, сферой Скрытого, которая в Традиции стоит на первом месте. Одна из особенностей Постмодерна – снижение доверия к слову и рост доверия к жесту, позе, действию. В эпоху «развенчания больших рассказов» на их место претендуют сила и её сим-

волы. Архаизм, в который превращаются предпочтения многих современных верующих, тяготеющих к Традиции, имеет мало общего с традиционализмом именно в силу несвязности элементов Традиции, вовлекаемых в мироощущение современного верующего [18]. Элементы Традиции связываются между собой именно как игровая мозаика. Интеллигентское сознание, наполненное цитатами из различных сфер духовности и антидуховности, легко воспринимает такую неоднородную духовность. Опасность заключается в том, что изначального плана расшифровки этого намёка не предполагается, и единственная инстанция, претендующая на авторитетность, – субъективное сознание зрителя и/или редактора. В.А. Бачинин пишет:

«Теперь, на излете эпохи модерна, культурное сознание пришло к отчетливому пониманию ценности хаоса, его продуктивности и эвристичности. На этой волне стала успешно набирать силу новая научная дисциплина синергетика, а в метафизической сфере широко распространился особый стиль философствования в виде склонности к манипуляциям "обломками" смысловых, ценностных, нормативных структур и извлечением из этих игр разных по своей значимости познавательных и эстетических эффектов. <...> Для постмодерна характерна совершенно особая атмосфера интеллектуальных игр как с "обломками" классических артефактов, так и с подложными разновидностями общепринятых ценностей. Типичной формой постмодернистского культуротворчества становится жонглирование фальшивыми двойниками ("симулякрами") бытующих смыслов, ценностей и норм» [5, с. 67].

Теперь человек не стремится «схватить историю» – его вполне удовлетворяет инкорпорирование в ткань современности элементов истории [2, с. 12]. Оторванность от Традиции не может обнаружить фальсификацию, и наиболее талантливый конструктор-интерпретатор вполне может претендовать на роль воскресителя/продолжателя Традиции.

Вывод

Таково видение пострелигиозности с традиционалистской точки зрения. Методологические проблемы этого подхода многократно названы по ходу текста, однако, традиционалистская точка зрения вполне обнаруживает сильнейшую и не имеющую аналогов в исто-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

рии трансформацию религиозности – появление *пострелигии* как особенного мироощущения *постверующего*, являющегося вершиной десакрализации, наполнявшей всю западную историю.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аверьянов, В. В. Сверим понятия (определения от противного). Консерватизм-традиционализм-национализм [Электронный ресурс] // Фонд Питирима Сорокина. – М., 2007. – Режим доступа: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=286>. – (дата обращения 26.09.12).
2. Анкерсмит, Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
3. Антропов, В. В. Этика и религия в "безрелигиозном христианстве" Дитриха Бонхёффера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2005. – № 6. – С. 58–72.
4. Барт, Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 41–3432.
5. Бачинин, В. А. Постмодернизм и христианство // Общественные науки и современность. – 2007. – № 4. – С. 65–79.
6. Бурдьё, П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – 263 с.
7. Бурдьё, П. Социология социального пространства. – СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
8. Ваторопин, А. С. Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна / А. С. Ваторопин, К. М. Ольховиков // Общественные науки и современность. – 2002. – № 2. – С. 136–145.
9. Ваттимо, Д. Насилие – это то, что препятствует задавать вопросы [Электронный ресурс] // Индекс. – М., 1997-2011. – Режим доступа: <http://index.org.ru/infospace/398vatt.html>. – (дата обращения 26.09.12).
10. Генон, Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
11. Дебор, Г.-Э. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 184 с.
12. Делёз, Ж. Платон и симулякр [Электронный ресурс] // Philosophy.ru. – М., 2007. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html>. – (дата обращения 26.09.12).
13. Дугин, А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение, 2009. – 744 с.
14. Дугин, А. Г. Философия политики. – М.: Арктогея, 2004. – 616 с.
15. Дугин, А. Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
16. Жижек, С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Прагматика культуры, 2002. – 160 с.
17. Иноземцев, В. Л. Вестернизация как глобализация и "глобализация" как американизация // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 58–69.
18. Костюк, К. Н. Архаика и модерн в российской культуре [Электронный ресурс] // Наука – Интернет – Россия [б/м, б/г]. – Режим доступа: <http://www.nir.ru/sj/sj/sj3-4-99kost.html>. – (дата обращения 26.09.12).
19. Легенгаузен, М. Современные вопросы исламской мысли. – М.: Феория, ДИК, 2009. – 210 с.
20. Макаров, Н. О. Религиоведческое наследие Аврелия Августина // Религиоведение. – 2006. – № 4. – С. 126–138.
21. МакГрат, А. Плюрализм: вызов современной христианской церкви // Христианская культура. – 2002. – № 2. – С. 12–23.
22. Маркова, Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. – М.: Канон+, 2004. – 384 с.
23. Разумовский, Д. А. Метаморфозы постмодернистской церкви в интерьере "ретродуховности" [Электронный ресурс] // Богослов.Ru [М., 2007-2012]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/277615.html>. – (дата обращения 26.09.12).
24. Фуко, М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 431–457.
25. Фуко, М. Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 308 с.
26. Эвола, Ю. Люди и руины // Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. Ориентации. – М.: АСТ, 2007. – С. 5–268.
27. Altizer, T. J. J. Apocalypticism and Modern Thinking // Journal for Christian Theological Research. – 1997. – № 2. – P. 36.
28. Caputo, J. D. After Jacques Derrida Comes the Future [Электронный ресурс] // The Journal for Cultural and Religious Theory [Denver, 1999-2012] URL:<http://www.jcrt.org/archives/04.2/caputo.shtml>. – (дата обращения 26.09.12).
29. Caputo, J. D. What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy // Questioning God / Ed. J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon. – Bloomington: Indiana University Press, 2001. – P. 301–325.
30. Charlesworth, M. J. Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism. – Oxford: Oneworld, 2002. – 312 pp.
31. Cutsinger, J. S. An Open Letter on Tradition // Modern Age. – 1994. – № 36:3. – P. 10–20.
32. Cutsinger, J. S. The Yoga of Hesychasm [Электронный ресурс] // Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity [Vancouver, 2012]. – URL:

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

- http://www.sacredweb.com/online_articles/sw10_cutsinger.html. – (дата обращения 26.09.12).
33. God, the Gift, and Postmodernism / Ed. J. D. Caputo, M. J. Scanlon. – Bloomington : Indiana University Press, 1999. – 527 pp.
 34. Hassan, I. H. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. – Columbus : Ohio State University Press, 1987. – 215 pp.
 35. Lakhani, M. A. What is Normal? // Sacred Web. – 2006. – Vol. 17. – P. 7–15.
 36. Taylor, M. C. Erring: A Postmodern A/theology – Chicago : University of Chicago Press, 1987. – 218 pp.
 37. Van Buren P. Theology Now? [Электронный ресурс] // Religion-online.org [Claremont, 2012]. – URL: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1609>. – (дата обращения 26.09.12).
 38. Vanhoozer, K. J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. K. J. Vanhoozer. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 3–25.
 39. Vattimo, G. The Age of Interpretation // Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. – NY. : Columbia University Press, 2005. – P. 43–54.
 40. Ward, G. Deconstructive theology // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. K. J. Vanhoozer. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 76–91.
 41. Wuthnow, R. Church Realities and Christian Identity in the 21st Century // The Christian Century. – 1993. – May, 12. – P. 520–572.

K. M. TOVBIN^{1*}^{1*}Russian New University (Gagarin)

POST-RELIGION: TRADITIONALISTS' ANALYSIS

Aim of the study is to describe the phenomenon of post-religion as a specific spiritual sphere of the Post-modernity. **Methodology.** In the introduction analyzed a variety of methodological approaches, opening his inadequacy applied to the spiritual sphere of Post-modernity: «classic» religious studies, religious studies of traditional spiritual movements and the post-modern religious studies, partly produced Traditionalist school, could - according to the author's hypothesis - become a methodological basis for the most complete analysis of post-religion. **Scientific novelty.** In the main part of the article crystallized the authorized concept of post-religion, its relation with traditional and religious spiritual realms. Post-religion is positioned as the top of secularism enshrined in the departure from the straight and aggressive secularism of the Modernity, but without recourse to Tradition. Post-religion a simulation spirituality, skillfully imitating the outer areas of traditional spirituality and creates a planar religiosity, radically preventing attached to the vertical line of Traditions. In this regard, are the main artificially selected parameters of post-religion: deconstruction, splitting, virtualization, and collage. Deconstruction is a transformation of spirituality in semiotic set for egocentric selectivity of modern believer. Post-religion's splitting is deprivation of spirituality center, destruction of sacral Center and the transformation of spirituality in the plane on which the intellectual and sensual wandering post-believer from one semiotic island to another. Virtualization is a displacement field of spiritual tension in a completely virtual area, isolated from the natural conditions of existence and created as his replacement, network discussion sites and galleries. Collage is an arbitrary combination of different semiotic pieces of Tradition with the aim of creating a believable picture of tradition; it is collage leads to archaic forms of modern spirituality. **Findings.** Thus, based on the above study phenomenological illustrations, can declare one can argue that Post-modernity is much wider than the decadent direction of the culture is a radical shift of spirituality, the top of desacralization.

Key words: post-religion, Post-modernity, Tradition, Sacred, traditionalism, simulacrum, deconstruction, rhizome, fission, mimicry, de-sacralization.

REFERENCES

1. Averyanov V.V. *Sverim ponyatiya (opredeleniya ot protivnogo). Konservatizm-traditsionalizm-natsionalizm* [Check your concepts]. Fond Pitirima Sorokina [M., 2007] URL: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=286> (data obrashcheniya 26.09.12).
2. Ankersmit F.R. *Istoriya i tropologiya: vzlet i padenie metafory* [History and Tropology : The Rise and Fall of Metaphor]. – Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2003. 496 p.
3. Antropov V.V. *Etika i religiya v "bezreligioznom khristianstve" Dietrich Bonhoeffer* [Ethics and Religion in "non-religious Christianity" Dietrich Bonhoeffer] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. 2005. – № 6. p. 58–72.
4. Bart R. *Ot proizvedeniya k tekstu* [From work to text]. Moscow, Progress Publ., 1989. p. 413–432.
5. Bachinin V.A. *Postmodernizm i khristianstvo* [Postmodernism and Christianity]. 2007. – № 4. p. 65–79.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

6. Burde P. *Sotsiologiya politiki* [Social policy]. Moscow, Socio-Logos Publ., 1993. 263 p.
7. Burde P. *Sotsiologiya sotsialnogo prostranstva* [Sociology of social space]. SPb, Aleteyya Publ., 2007. 288 p.
8. Vatoropin A.S., Olkhovikov K.M. *Perspektivy sekulyarizma i religii v epokhu postmoderna* [Prospects of secularism and religion in the postmodern era]. 2002. – № 2. p. 136-145.
9. Vattimo D. *Nasilie – eto to, chto prepyatatvuet zadavat voprosy* [Violence - is what keeps asking questions]. Moscow, 1997-2011. URL: <http://index.org.ru/infospace/398vatt.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
10. Genon R. *Krizis sovremennogo mira*. [The crisis of the modern world]. Moscow, Eksmo Publ., 2008. 784 p.
11. Debor G.-E. *Obshchestvo spektaklya* [Society of the Spectacle]. Moscow., Logos Publ., 2000. 184 p.
12. Delez Zh. *Platon i simulyakr* [Plato and the simulacrum]. Philosophy.ru [M., 2007] URL: <http://philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
13. Dugin A.G. *Postfilosofiya. Tri paradigmy v istorii mysli* [Three paradigms in the history of thought]. Moscow, Yevraziyskoe dvizhenie Publ., 2009. 744 p.
14. Dugin A.G. *Filosofiya politiki* [Political Philosophy]. Moscow, Arktogetya Publ., 2004. 616 p.
15. Dugin A.G. *Filosofiya traditsionalizma* [philosophy of traditionalism]. Moscow, Arktogetya-Tsentr Publ., 2002. 624 p.
16. Zhizhek S. *Dobro pozhalovat v pustynyu Realnogo* [Welcome to the Desert of the Real]. Moscow Pragmatika kul'tury Publ., 2002. 160 p.
17. Inozemtsev V.L. *Vesternizatsiya kak globalizatsiya i "globalizatsiya" kak amerikanizatsiya* [Westernization as globalization and "globalization" as Americanization] // *Voprosy filosofii*. 2004. № 4. p. 58-69.
18. Kostyuk K.N. *Arkhaika i modern v rossiyskoy kulture* [Archaic and modern in the Russian culture] / *Nauka – Internet – Rossiya* [b/m, b/g] URL: <http://www.nir.ru/sj/sj3-4-99kost.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
19. Legengauzen M. *Sovremennye voprosy islamskoy mysli* [Contemporary Issues of Islamic Thought]. Moscow, Feoriya, DIK Publ., 2009. 210 p.
20. Makarov N.O. *Religiovedcheskoe nasledie Avreliya Avgustina* [Religious heritage of St. Augustine] // *Religiovedenie*. – 2006. № 4. p. 126-138.
21. MakGrat A. *Plyuralizm: vyzov sovremennoy khristianskoy tserkvi* [Pluralism : a challenge to modern Christian Church] // *Khristianskaya kultura*. 2002. № 2. p. 12-23.
22. Markova L.A. *Filosofiya iz khaosa. Zh. Delez i postmodernizm v filosofii, nauke, religii* [Philosophy of chaos. Deleuze and postmodernism in philosophy, science, religion]. Moscow, Kanon+ Publ., 2004. 384 p.
23. Razumovskiy D.A. *Metamorfozy postmodernistskoy tserkvi v interere "retro-dukhovnosti"* [Metamorphosis postmodern church in the interior "retro spirituality"]. Bogoslov.Ru [M., 2007-2012] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/277615.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
24. Fuko M. *Theatrum philosophicum* [The Logic of Sense] // Delez Zh. *Logika smysla*; Fuko M. *Theatrum philosophicum*. Moscow, Delovaya kniga Publ., 1998. p. 431-457.
25. Fuko M. *Arkheologiya znaniya* [The Archaeology of Knowledge]. Kiev, Nika-Tsentr Publ., 1996. 308 p.
26. Evola Yu. *Lyudi i ruiny* [People and ruins]. Moscow, AST Publ., 2007. p. 5-268.
27. Altizer T.J.J. *Apocalypticism and Modern Thinking* // *Journal for Christian Theological Research*. – 1997. – # 2. – P. 36.
28. Caputo J.D. *After Jacques Derrida Comes the Future* / *The Journal for Cultural and Religious Theory* [Denver, 1999-2012] URL: <http://www.jcrt.org/archives/04.2/caputo.shtml> (дата обращения 26.09.12).
29. Caputo J.D. *What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy* // *Questioning God* / Ed. Caputo J.D., Dooley M., Scanlon M.J. – Bloomington: Indiana University Press, 2001. – P. 301-325.
30. Charlesworth M.J. *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*. – Oxford: Oneworld, 2002. – 312 pp.
31. Cutsinger J.S. *An Open Letter on Tradition* // *Modern Age*. – 1994. – # 36:3. – P. 10-20.
32. Cutsinger J.S. *The Yoga of Hesychasm / Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* [Vancouver, 2012] URL: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw10_cutsinger.html (дата обращения 26.09.12).
33. *God, the Gift, and Postmodernism* / Ed. Caputo J.D., Scanlon M.J. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – 527 pp.
34. Hassan I.H. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. – Columbus: Ohio State University Press, 1987. – 215 pp.
35. Lakhani M.A. *What is Normal?* // *Sacred Web*. – 2006. – Vol. 17. – P. 7-15.
36. Taylor M.C. *Ering: A Postmodern A/theology* – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 218 pp.
37. Van Buren P. *Theology Now?* / *Religion-online.org* [Claremont, 2012] URL: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1609> (дата обращения 26.09.12).
38. Vanhoozer K.J. *Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)* // *The Cambridge companion to Postmodern Theology* / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 3-25.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

39. Vattimo G. The Age of Interpretation // Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. – NY.: Columbia University Press, 2005. – P. 43-54.
40. Ward G. Deconstructive theology // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 76-91.
41. Wuthnow R. Church Realities and Christian Identity in the 21st Century // The Christian Century. – 1993. – May, 12. – P. 520-572.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

УДК 168.53:168.522

У. Р. ВИННИК^{1*}

^{1*}ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника» (м. Івано-Франківськ)

ЛЮДИНОВИМІРНЕ РОЗУМІННЯ ТЕХНІКИ М. ГАЙДЕГГЕРОМ

Мета. Мета роботи – виявлення людиновимірного підходу М. Гайдеггера до проблеми техніки. Її досягнуто, застосовуючи **методи** аналізу та синтезу стосовно філософсько-технічних ідей філософа. **Наукова новизна.** Окреслено важливі людиновимірні тенденції філософа щодо розгляду техніки, які проявляються у занепокоєнні тим, щоб людина не втратила своєї людяності й гідності та прямувала на шляху до свободи, звільнюючись від усього, що може згубно впливати на її сутність. Поняття «людиновимірність» передбачає процес духовного, інтелектуального розвитку людини, й у даному контексті через її розвиток, гуманізм слід оцінювати все створене нею. Технічний, соціальний прогрес варто розглядати насамперед з точки зору людини вільної, гуманної, екзистенціально та раціонально незалежної від штучно створеного нею світу, здатної виконувати передову роль у процесі власного розвитку, прогресу суспільства та техніки. Техніка та технології, в свою чергу, повинні прогресувати, відштовхуючись, насамперед, від людських потреб. Особистість, співіснуючи з технічними засобами, повинна брати для себе все те корисне, що вони пропонують і, водночас, використовувати їх задля свого духовного, особистісного розвитку. **Висновок.** Зайнявши особливу позицію стосовно традиції європейського критицизму, філософ зробив техніку, її сутність і специфіку, а також особливості технічної діяльності в різні історичні епохи предметом позитивного філософського аналізу. М. Гайдеггер порвав із традицією європейської філософії техніки, яка акцентувала свою увагу на безпосередніх, «очевидних» надбаннях прогресу, показавши, що наслідки вторгнення техніки різноманітні й у віддаленій перспективі їх навіть важко передбачити. Технологічна зумовленість мало не фатальна для людини в тому сенсі, що містить у собі певну незаперечну заданість мислення, поведінки, свідомості.

Ключові слова: людина, людиновимірність, постав, техніка, техносфера.

Актуальність

Початок третього тисячоліття відзначається динамічною зміною життєвого світу людини на техносвіт, сферу штучно створених об'єктів і артефактів. Відтак мають місце чималі негативні наслідки, які суттєво впливають як на людину (соціальні, технічні, інформаційні, біологічні маніпуляції), так і на природу (екологічна криза). Тому важливо повернути проблему техніки з автономної сфери в область людини, яка є її творцем та без спрямування і забезпечення якої навіть найдосконаліша техніка залишатиметься бездіяльною. У даному випадку актуальними виявляються філософсько-технічні погляди М. Гайдеггера, котрий, окрім онтологічного, як прийнято вважати, окреслює, на нашу думку, й людиновимірний бік техніки. Вивчення питання техніки з позиції її людиновимірності, зокрема згідно з екзистенціалістом М. Гайдеггером, актуалізує звернення до внутрішнього світу людини в її житті у техносфері, що і являє собою практичну значимість даного дослідження.

Філософсько-технічні погляди М. Гай-

деггера були предметом дослідження В. Бібіхіна, Т. Васильєвої, П. Гайдено, Н. Мотрошилової, В. Молчанова, М. Мурзіна, які розглядали ідеї мислителя з онтологічної точки зору. Проте не здійснено ґрунтовного аналізу ідеї філософа стосовно людиновимірності техніки.

Мета

Метою дослідження є виявлення людиновимірного підходу М. Гайдеггера до проблеми техніки.

Виклад основного матеріалу

Прогрес, внаслідок якого техніка утвердилась як чинник впливу на розвиток людини, закономірно призвів до поширення й зміцнення технократизму, вплив якого значно віддалив людину від іншої людини, суспільства та природи. М. Гайдеггер зауважив, що техніка підпорядковує собі людське буття, а раціональна логіка пронизує свідомість технічної епохи. На відміну від багатьох, філософ не керувався у своєму історичному аналізі статичним уявленням про деяку «єдину» техніку, що змінюється

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

лише в напрямку вдосконалення, а вивів ряд радикально мінливих парадигм, у яких відображено зміни, що відбувалися насамперед у характері зв'язку людини з буттям. Тому його тлумачення техніки вирізняється історичністю та багатозначністю, пов'язаними з амбівалентністю питання техніки, які стосуються її переваг, недоліків чи нейтральності стосовно людини, що заслуговує особливої уваги з точки зору філософії.

Світ носить людиновимірний характер: з одного боку, в ньому втілюються умови існування людини, а з іншого – людина є умовою існування світу. Поняття «людиновимірність» передбачає процес духовного, інтелектуального розвитку людини, й у даному контексті через її розвиток, гуманізм слід оцінювати все створене нею; технічний, соціальний прогрес варто розглядати насамперед з точки зору людини вільної, гуманної, екзистенціально та раціонально незалежної від штучно створеного нею світу, здатної виконувати передову роль у процесі власного розвитку, прогресу суспільства та техніки. Техніка та технології, в свою чергу, повинні прогресувати, відштовхуючись, насамперед, від людських потреб. Особистість, співіснуючи з технічними засобами, повинна брати для себе все те корисне, що вони пропонують і, водночас, використовувати їх задля свого духовного, особистісного розвитку.

Поняття «людиновимірності» тіснопов'язане з поняттям «гуманізму», для якого воно є визначальним, онтологічним сенсом. Тобто, якщо йдеться про гуманізм у контексті людини та техніки, то маються на увазі, передусім, людиновимірні критерії оцінки того чи іншого технічного явища. При цьому варто враховувати, що людиноподібне не є тотожним людиновимірному.

Людину, на думку М. Гайдеггера, оточують речі («світовість світу», як назвав їх філософ), вбудовані в так звану «турботу». Відповідно, кожна річ має своє призначення, пов'язане з її значенням, яке, в свою чергу, приписується речам не людиною, а буттям, котре означає себе з її допомогою. Для сучасної технологічної людини важливі не «речі» й не субстанції, а значення та функції. Значення речей напряду пов'язані зі світом людської «стурбованості». Саме «стурбоване буття-у-світі» встановлює знаки в силу невиразного вияву світом себе у

значеннях речей. Світ стурбованості, що оточує людину, називається «світом праці». Він виникає, коли розривається природний зв'язок людини з природним світом та з'являється «розірваність». Таким чином світ виявляє себе як «розрив, пробіл цього зв'язку»; так виникають штучні заповнювачі місць розриву – «технічні інструменти», чи, ширше, «техніка» як така.

М. Гайдеггер зазначив, що грецьке слово «техне» означало не тільки діяльність ремісника, вміння, майстерність, але також мистецтво загалом. Водночас сутністю техніки не є дещо технічне; техніка не є і чимось нейтральним, як багато хто вважає, пов'язуючи розуміння її або з технічними засобами, або з людською діяльністю, що використовує ці засоби: «Ми... ніколи не усвідомимо свого ставлення до сутності техніки, поки будемо просто думати про неї, користуватись нею, справлятися з нею чи уникати її. У всіх цих випадках ми ще рабськи приковані до техніки... У найзлішому полоні в техніки, однак, ми виявляємось тоді, коли вбачаємо в ній дещо нейтральне; таке уявлення, в наші дні особливо розповсюджене, робить нас повністю сліпими до її сутності» [6, с. 221]. Техніка, на переконання філософа, є не просто засобом, а способом розкриття потаємності: «сутність техніки розташована в області, де мають місце відкриття і його непотаємність, де збувається істина» [6, с. 225]. Мислитель хоча й визнавав сучасне тлумачення техніки як засобу, інструменту «формально вірним», проте вважав «інструментально-антропологічну» інтерпретацію техніки недостатньою в розумінні сутності даного поняття. Істотним у техніці є виявлення, а не діяння, не виготовлення і не маніпулювання. Звідси й завдання, яке ставить перед собою М. Гайдеггер, – дати техніці нетехнічне обґрунтування, виявивши її сутність. Техніка, згідно з думкою мислителя, – це не просто атрибут індустрії, технологія, інструмент чи засіб досягнення прагматичних завдань, а щось незрівнянно більше. Згідно з думкою мислителя, техніка – це:

1. Найважливіший спосіб виявлення глибинних властивостей буття;
2. Спосіб пізнання;
3. Спосіб самореалізації людства;
4. Форма виявлення істини.

Техніка виконує ряд позитивних функцій:

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

1. дозволяє виявити в бутті:

- те, що в ньому приховане та має бути виявлене і представлене у справжньому, невикривленому вигляді;
- істину;

2. за допомогою техніки, людина об'єктивує свої задуми.

В основі технічної діяльності М. Гайдеггер бачив властиве людям прагнення до пізнання, до виявлення істини. Філософ не розглядає індивідуальний аспект у процесі реалізації технічного розвитку: розвиток техніки, на його думку, – це становлення вищих можливостей буття через людський рід загалом. Ґрунтуючись на основі природного матеріалу, техніка входить в екзистенціальну структуру буття людини, тому через сутність техніки людина «спілкується» з буттям, чує його поклики. Таким чином, сутність техніки корениться не в людині, а в бутті.

Мислитель вів мову й про небезпеки, пов'язані з технікою. Будучи способом самореалізації людства, техніка стає первинною стосовно людини й суспільства та не просто конструє «технічний світ», в якому вона переможна й універсальна, а підпорядковує своєму диктату чи не весь простір буття; властива їй логіка проникає в людський і соціальний виміри історії, а інструментальний розум екстраполюється на свідомість сучасної епохи.

Будь-який технічний пристрій можна розглядати або щодо шкідливості для природної людини (він загрожує, заважає), або щодо його використання. Таким чином, перше передбачає захист від природи, а друге – використання її як джерела отримання користі. В обох випадках природа розглядається як дещо вороже людині. В новочасному світогляді особливість цієї ворожнечі гіпертрофується: «виходячи із» природи, звільнюючись від неї заради своєї самостійності, людина готова підкорити природу, і цей процес в її свідомості набуває ознак справжньої битви за владу.

Процес відчуження людини від природи був тривалим, адже антична «техне» була пов'язана з пізнанням і способом розкриття істини, а не з «виготовленням чого-небудь заради певної мети». Проте античне розуміння техніки істотно відрізняється від сучасного, «машинного» її розуміння насамперед тим, що останній тип техніки ґрунтується на точному природознавстві, про що йтиметься нижче. Вирішаль-

ною подією в процесі відчуження людини від природи, на думку М. Гайдеггера, стала поява філософії Р. Декарта, який ототожнює «протяжність» як геометричний образ простору з «реальним простором», фактично розглядаючи природу виключно як «протяжну річ», зводячи розуміння буття до буття як представленості. Саме ця редукція природи до «протяжної речі», яка може бути математично розрахована і представлена, була тими передумовою і ґрунтом, які зробили метафізично можливими новоевропейську машинну техніку і з нею – техносферу та її людину. Тому починаючи з Нового часу, який дав поштовх обчислювальному освоєнню світу, а звідси – й експериментальній фізиці, спрямоване на буття «виявлення» з пошуку істини перетворюється на агресивно-примусове ставлення до природи, «затребування» її ресурсів, енергії з урахуванням переробної індустрії, що ґрунтується на ній, і готового продукту. Таким є нинішнє ставлення людства до світу та, в певному сенсі, істина сьогодення. Саме такого роду світогляд неминуче став причиною того, що людина, не помічаючи цього, сама стала «затребуваною» в цей всеосяжний стан, вважаючи, що вся природа, світ у вигляді запасів повністю перебуває в її розпорядженні. Відтак сутність людини опинилася в ситуації крайньої небезпеки.

Технологічність людини виявляється у владній вимозі, зверненій до природи: «Сучасні технології є застосуванням науки...; це об'єктивний процес. На відміну від традиційного ремесла, яке виготовляє індивідуальні речі, сучасні технології створюють ресурси, об'єкти, які можуть бути використані. З точки зору сучасної техніки, світ складається з ресурсів, які мають перетворитися на нові ресурси» [8, с. 15], тобто за допомогою техніки природа приводиться в наявний стан як призначена для постачання чого-небудь заради чогось. Однак «наявний стан» не є дечим зовнішнім стосовно людини як предмет, що їй протистоїть, а є способом здійснення як техніки, так і самої людини, тому виявляється непомітним. Цю поставленість природи, дійсності, роблячи її непотаємною, здійснює людина. Вона впроваджує виробництво, через яке так звана дійсність виходить зі стану потаємності в наявний стан; вона «може тим чи іншим способом представляти, описувати і виробляти ті чи інші речі. Але непотаємністю, в якій показує себе чи

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

дійсність, людина не розпоряджається» [6, с. 228].

Постачаюче розкриття може здійснюватися тільки тією мірою, якою людина завчасно втягнута в процес одержання природних енергій: «Лісник, що вимірює повалену в лісі деревину... поставлений на це деревообробною промисловістю. Він приставлений до процесу постачання целюлози, яку змушує, в свою чергу, виробляти потреба в папері, що надається газетам і... журналам», які «змушують суспільну думку ковтати надруковане, щоб люди могли стати на позиції поданої в їх розпорядження світоглядної установки» [6, с. 228]. Однак, саме через те, що людина раніше, ніж природні енергії, втягнута в процес видобувного постачання, вона ніколи не буває чимось просто наявним, і це одна з основ її переваги, першості, вищості над технікою. Застосовуючи техніку, людина первинніше за неї бере участь у постачаючому виробництві як способі розкриття потаємності. Проте сама непотаємність, усередині якої розгортається постачаюче виробництво, ніяким чином не створена людиною. Відкриваючи всередині непотаємності те, що в ній присутнє, людина всього лише відповідає на її поклики. Тільки шукаючи і споглядаючи, людина починає досліджувати природу як певну сферу свого уявлення; це означає, що вона вже зацікавлена тим видом розкриття потаємності, який змушує її наступати на природу як на предмет дослідження доти, доки й предмет не зникне в безпредметності того, що перебуває-в-наявності.

Кожен звернений до людини поклики буття готує її до поставленості. Ця підготовка налаштовує людину на переведення дійсності в наявний стан. Саме такий «вирок буття», який приписує людині зосередитись на саморозкритті в приведенні всього до наявного стану, М. Гайдеггер називає поставом: «Поставом ми називаємо збиральну основу тієї установки, яка ставить, тобто змушує людину виводити дійсність з її потаємності шляхом поставлення її, як тієї, що перебуває-в-наявності. Поставом називається той спосіб розкриття потаємності, який керує сутністю сучасної техніки, не будучи... нічим технічним» [6, с. 229]. Поставляється все, що потрапляє в буттєвий простір: природа, надра, космос, сама людина. Тому постав не є ні діяльністю людини, ні засобом, що обслуговує таку діяльність. Однак в умовах па-

нування поставу людина, на думку М. Гайдеггера, уявила себе «творцем» технічної цивілізації. Це, вважав він, небезпечно, адже в момент усвідомлення свого панування над оточуючим світом людина насправді не бачить справжню себе в самій собі тому, що сама виявляється під владою поставу. В поставі, який розкриває потаємність та відповідає долі історичного буття, криється сутність сучасної техніки. На переконання М. Гайдеггера, влада техніки завжди відправляє людину на певний шлях розкриття потаємності, тому людина постійно ходить на межі можливостей, а, отже, наближається до того, що буде досліджувати тільки ті речі, які відповідають образу поставу, вимірюючи все його мірою, в той час як техніку необхідно розглядати гуманно, з точки зору людини, тобто людиновимірно.

Людиновимірність техніки передбачає визнання людини як найвищого критерію оцінки того чи іншого технічного явища й техносфери загалом. Оскільки людина здатна змінити техніку тільки шляхом зміни самої себе, то їй потрібно усвідомити себе особистістю, здатною не тільки створювати нові й нові речі, відповідати за створене та використовувати його, віддаючи данину цивілізації, її благам та часу, але й використовувати техніку задля пізнання себе й істини та власної самореалізації, вдосконалення, проте аж ніяк не як критерій власної оцінки чи оцінки іншої людини. Інакше перед людиною закрититься можливість розкриття власної сутності, вона першочергово буде вникати в сутність непотаємного, приймаючи свою приналежність до нього як власну сутність. Тому місія розкриття потаємного таїть у собі загрозу, що людина, прогледівши непотаємне, перетлумачить його. Однак філософ бачив у розкритті й дещо рятівне, яке дозволяє людині побачити найвищу гідність власної сутності й повернутись до неї. Ця гідність у тому, щоб берегти непотаємність, а разом із нею – і таємницю будь-якої сутності: «В поставі, який загрожує втягнути людину у постачаюче виробництво як у нібито єдиний спосіб розкриття потаємного і цим штовхає людину на ризик відмови від своєї вільної сутності, якраз у тій крайній мірі небезпеки дає про себе знати найінтимніша, непорушна приналежність людини до здійснення істини – за умови, що ми з свого боку почнемо звертати увагу на сутність техніки» [6, с. 236].

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

Панування техніки в сучасній цивілізації є такою даністю «буттєвого простору», яка перебудувала й динамічно продовжує перебудовувати саму людину, роблячи її придатною для панування представленості світу. Техніка – це буттєва потреба людини, але оскільки це даність, то вона непомітна для самої людини, яка переконана, що саме вона перебудовує світ. Проте звідси зовсім не випливає, що людині необхідно відмовитися від нових можливостей, які відкриваються технікою, адже людина в світі техніки, згідно з думкою М. Гайдеггера, відкривається для таємниці. Ця нова здатність людини, пов'язана з відчуженістю від речей, надає їй ґрунт, на якому вона може вистояти в техносфері, вже не побоюючись її. Людині тільки потрібно, подумки заходячи вперед, пізнавати, що ж стає сумнівним. Крім цього, прагнення втекти від техніки, вважав М. Гайдеггер, наївне настільки ж, як і бажання змінити власну долю. Адже панування техніки, на думку філософа, – не від бажання людини, а через поверхове розуміння сутності панування «технічного»: «Вимагається людство, яке в самій своїй основі співмірне унікальній сутності новоєвропейської техніки та її метафізичній істині, тобто, яке дає сутності техніки цілком оволодіти собою, щоб так безпосередньо самому скеровувати й використовувати всі окремі процеси й можливості» [7, с. 130]. Тобто, навпаки, саме людина «видана» техніці, «затребувана» нею. І в цьому витоки небезпеки, яка підстерігає людину. «Суцільний машиноподібний розрахунок будь-якої дії і планування в своїй безумовній формі вимагає нового людства, що виходить за межі попередньої людини» [7, с. 130]. Тому техніка на сучасному етапі набагато більш безпосередньо загрожує сутності людини (всі зусилля якої спрямовані на те, щоб отримувати, видобувати примусово, управляти тощо), ніж її існуванню. М. Гайдеггер підкреслив, що головна небезпека не в техніці, не в «технізації життя»; немає ніякої демонії техніки, але є небезпека нерозуміння її сутності. Найважливіше завдання людини, згідно з думкою мислителя, – не тільки знайти для техніки «позатехнічне» обґрунтування, але й вийти за рамки технічної обумовленості та бути готовою достойно відповісти на поклик буття, розчутити те справжнє, яке нечутне в «шумі» сучасної цивілізації, хоча одночасно й підводить людину до того, що звер-

шується. Тому важливо слухати й почути, бути готовими до того, що приходить до панування слідом за покликом.

Наукова новизна

Таким чином, окреслено важливі людиновимірні тенденції філософа щодо розгляду техніки, які проявляються у занепокоєнні тим, щоб людина не втратила своєї людяності й гідності та прямувала на шляху до свободи, звільнюючись від усього, що може згубно впливати на її сутність. Сутність людини знаходиться в її екзистенції, вона самим же буттям закинута в істину буття, щоб, існуючи, берегти його істину та щоб в її світлі суще буття явилось справді сущим. Екзистенція людини – це перебування в просвіті буття, де панує свобода: «Свобода панує в просторі, що виникає як просвіт, тобто як вихід із потаємності. Розкриття потаємного, тобто істина – подія, до якої свобода стоїть у найближчій і найінтимнішій спорідненості... Будь-яке розкриття потаємності йде з її простору... Свобода є тією... таємницею, в просвіті якої дме покров, що оберігає сутність будь-якої істини, і через яку цей покров здається згасаючим. Свобода – це область долі, яка відправляє людину на той чи інший шлях розкриття таємниці» [6, с. 232]. Однак у техносфері свободі практично немає місця, адже «елемент верстата», включений в систему виробництва, чи не найбільше залежний як від самого верстата, так і від зовнішніх чинників. Таким чином, одна істина закриває іншу, дещо зовнішнє витісняє екзистенцію, внутрішню природу людини, тому в пошуках істини, пізнаючи світ, можна упустити щось дуже важливе і виявиться, що повернути його вже неможливо. В той час, як «ум» (філософська рефлексія) змінився на розум (що передбачає ефективність, прагнення винайти дещо і піти далі без зв'язку з природою), людина поставила собі завдання побороти простір і подолати його (техніка пересування, інтернет), а тепер вона бореться з часом (шукає шляхи безсмертя, прагне відтермінувати дещо чи повернути назад). Безпечна природна епоха використання земної енергії давно залишилась позаду, закрившись винаходами й відкриттями (атомна енергія замість енергії вітру, тепло від спалювання газу на противагу вогню, одержаному з природних елементів у результаті спалення дров тощо), і сьогодні можна побачити, чим же насправді загрожують новітні технології (вибухи електростанцій,

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

шахт, екологічна криза загалом). Людина не оцінила того природного, що в неї було, й сьогодні їй, можливо, й хотілося б повернутися до того, що дають сонячна енергія, вітер, земля, але вона практично закрила шлях назад, ставши «поставом», що постачає ресурс техносфері.

Висновки

Отже, обґрунтування сутності техніки М. Гайдеггером – безумовно, одне з найбільш актуальних учень сучасності. Він зайняв особливу позицію стосовно традиції європейського критицизму, зробивши техніку, її сутність і специфіку, а також особливості технічної діяльності в різні історичні епохи предметом позитивного філософського аналізу. За словами філософа, особистість зможе змінити техніку тільки шляхом зміни установки, що її породила, тобто самої себе. Техніка – доля людини, але ця доля може піддаватися метаморфозам. Тобто філософ був упевнений, що можна змінити на краще і спосіб буття техніки, і саму людину.

Таким чином, М. Гайдеггер порвав з традицією європейської філософії техніки, яка акцентувала свою увагу на безпосередніх, «очевидних» надбаннях прогресу. Він показав, що наслідки вторгнення техніки різноманітні й у віддаленій перспективі їх навіть важко перед-

бачити. Технологічна зумовленість мало не фатальна для людини в тому сенсі, що містить в собі певну незаперечну заданість мислення, поведінки, свідомості. Проведення людиною значної частини часу на роботі та в соціумі, неусвідомлення нею можливостей індивідуального буття, заклопотаність людини своїм місцем у соціальній ієрархії й інтерес до свого соціального статусу обумовлюють її підпорядкування іншим: людина повинна робити те, що схвалюють і вимагають. У ході конформної поведінки вона піддається тонкому, непомітному впливу соціальних норм і нехтує своєю здатністю до незалежних форм діяльності й мислення. Підпорядкування і залежність від соціальних норм у повсякденному житті виявляються насамперед в усередненні соціальної поведінки до рівня одновимірності й тотожності. Тим самим людина звільняється від необхідності індивідуального буття і відповідальності за своє індивідуальне існування й пристосовується до суспільства. Відтак людина може втратити свою самість та сутність. Тобто в нових умовах життя і людяність людини, і речовість речі розчиняються в технологічних цінностях, які панують у сучасному бутті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Воронин, А. А. Миф техники / А. А. Воронин; Ин-т философии. – М. : Наука, 2004. – 200 с.
2. Мурзин, Н. Н. Хайдеггер о технике: существо вопроса // Онлайн-журнал VOX, выпуск 6, май 2009.
3. Никитаев, В. В. От философии техники к философии инженерии / В. В. Никитаев // Вопросы философии. – 2013. – Вып. 3. – С. 68–79.
4. Павленко, А. Возможность техники / А. Павленко. – Спб. : Алетейя, 2010. – 224 с.
5. Попкова, Н. В. Антропология техники: Проблемы, подходы, перспективы / Н. В. Попкова. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 352 с.
6. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 221–238.
7. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 63–176.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

У. Р. ВИННИК^{1*}^{1*}ГВУЗ «Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника» (г. Івано-Франківськ)**ЧЕЛОВЕКОИЗМЕРИТЕЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ТЕХНИКИ
М. ХАЙДЕГГЕРОМ**

Цель. Цель работы – выявление человекоразмерного подхода М. Хайдеггера к проблеме техники. Она достигнута благодаря применению **методов** анализа и синтеза относительно философско-технических идей философа. **Научная новизна.** Определены важные человекоразмерные тенденции философа касательно рассмотрения техники, которые проявляются в беспокойстве о том, чтобы человек не потерял своей человечности и достоинства, и шел на пути к свободе, освобождаясь от всего, что может пагубно влиять на его сущность. Понятие «человекомерность» предусматривает процесс духовного, интеллектуального развития человека и, в данном контексте, через его развитие, гуманизм следует оценивать все, созданное им. Технический, социальный прогресс следует рассматривать прежде всего с точки зрения человека свободного, гуманного, экзистенциально и рационально независимого от искусственно созданного им мира, человека, который способен выполнять передовую роль в процессе собственного развития, прогресса общества и техники. Техника и технологии, в свою очередь, должны прогрессировать, отталкиваясь прежде всего от человеческих потребностей. Личность, сосуществуя с техническими средствами, должна брать для себя все то полезное, что они предлагают и одновременно использовать их для своего духовного, личностного развития. **Выводы.** Заняв особую позицию в отношении к традиции европейского критицизма, философ сделал технику, ее сущность и специфику, а также особенности технической деятельности в разные исторические эпохи, предметом позитивного философского анализа. М. Хайдеггер порвал с традицией европейской философии техники, которая акцентировала свое внимание на непосредственных, «очевидных» приобретениях прогресса, показав, что последствия вторжения техники многообразны и в отдаленной перспективе их даже трудно предвидеть. Технологическая обусловленность чуть ли не фатальна для человека в том смысле, что содержит в себе определенную неоспоримую предопределенность мышления, поведения, сознания.

Ключевые слова: человек, человекомерность, постав, техника, техносфера.

U. R. VYNNYK^{1*}^{1*}SHEI "The Precarpathian National University named after V. Stefanyk"**HEIDEGGER'S HUMAN DIMENSION UNDERSTANDING OF
TECHNOLOGY**

The aim of the research is to identify M. Heidegger's human dimension approach to the issue of technology. It is achieved by means of applying **methods** of analysis and synthesis in relation to philosopher's philosophical and technical ideas. **Scientific novelty.** Philosopher's important human dimension trends concerning technology are outlined in the research and are manifested in the concern for individuals to keep their humanity and dignity and make for the freedom eliminating everything that may adversely affect their essence. (немного поменяла слова и их порядок) The term "individual measurability" involves a process of spiritual and intellectual development of a man and, in this context, through his development and humanity one should evaluate everything created by him; technical, social progress should be seen primarily from the point of view of a free man, humane, rationally and existentially independent from the artificially created world, who is able to play an advanced role in the process of his own development, social progress and technology. Techniques and technologies, in their turn, should progress, based primarily on human needs. Individuals, coexisting with technical means should take everything that is good for them and simultaneously use them for their spiritual and personal development. **Conclusions.** Having occupied a special position in relation to the tradition of European criticism, the philosopher considered technology, its essence and specificity, as well as features of technical activities in different historical periods to be a subject of a positive philosophical analysis. Heidegger broke with the tradition of European philosophy of technology, which focused its attention on the direct, "obvious" achievements of progress, having showed that the effects of intrusion of technology are diverse and difficult to be predicted in the long run. Technological dependence is hardly fatal to humans in the sense that it contains distinct preconceived thinking, behavior and consciousness.

Keywords: a human being, human dimension, posture, technology, technosphere.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

REFERENCES

1. Voronin A. A. *Mif tekhniki*. Moscow, Nauka Publ., 2004. 200 p.
8. Murzin N. N. Khaydegger o tekhnike: sushchestvo voprosa [Onlayn-zhurnal VOX], 2009, issue 6.
9. Nikitaev V. V. Ot filosofii tekhniki k filosofii inzhenerii [Voprosy filosofii], 2013, issue 3, pp.68-79.
10. Pavlenko A. *Vozmozhnost tekhniki*. Saint Petersburg, Aleteyya Publ., 2010. 224 p.
11. Popkova N. V. *Antropologiya tekhniki: Problemy, podkhody, perspektivy*. Moscow, Knizhnyy dom «LIBROKOM» Publ., 2012. 352 p.
12. Khaydegger M. Vopros o tekhnike [Vremya i bytie], 1993. pp. 221-238.
13. Khaydegger M. Yevropeyskiy nigilizm [Vremya i bytie], 1993. pp. 63-176.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

УДК 1 (091)

Е. В. КОРАБЛЕВА^{1*}^{1*} Финансовый университет при Правительстве РФ (г. Москва, Российская Федерация)**СМЫСЛОВЫЕ ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОЙ
ЗНАКОВО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ**

Цель. Цивилизационное развитие в его конкретно-исторической специфике воплощается в знаково-символических формах, требующих истолкования и понимания смыслов. Инфо-коммуникационная символическая реальность задает новые параметры самоопределения человека, порождает новый тип информационного поведения. Адекватное вхождение в современный социальный контекст требует анализа базисных понятий знаково-символической реальности бытия человека и их современного звучания. Диалектико-материалистическая **методология** позволяет исследовать погружение человека в противоречивые смыслы эпохи, формирование навыков взаимодействия с возросшими информационными потоками, умение формулировать свои информационные потребности, целенаправленно использовать информацию, а также развивать способность к самоанализу своего информационно-коммуникативного пространства и поведения. **Научная новизна** отражена в эволюционно-аксиологическом подходе к анализу воспроизводства в знаково-символических формах практической и духовной деятельности человека многомерных реалий его бытия в их конкретно-историческом контексте. **Выводы:** 1) Погруженность личности в пространство культурно-исторических символических процессов определяет содержание ее социализации, которая проявляется как процесс самоидентификации человека в символической реальности, процесс вхождения в предметно-образное поле человеческой культуры; 2) Адекватная модель отражения знаково-символического разнообразия информационных потоков представляет собой синтез конкретного объективно-истинного знания, его интерпретации и оценки. При этом множество интерпретаций, плюрализм мнений и многообразие аксиологических подходов к пониманию потоков бытия являются нормой; 3) Знаковое потребление становится своего рода кодом, языком общения между людьми. Интерпретация и истолкование клип-культуры определяют адекватность и продуктивность действий на основе выявленных смыслов и значений многообразной информационно-коммуникационной символической реальности.

Ключевые слова: язык, знак, символ, смысл, информация, культура, социализация

Актуальность

Становление информационного общества субстанциональным началом имеет производство, преобразование, хранение и передачу информации, что, в свою очередь, предопределило развитие средств связи и компьютерных сетей. В современной информационной цивилизации главенствующее место занимают информация, управление и организация. Информация вышла за пределы собственно производства и стала существенным признаком разнообразных сторон социального бытия современного человека. В различных сферах общественного производства идет активное внедрение компьютеров, микропроцессоров, новых технических средств передачи, хранения и переработки несущих информацию сигналов, а также инновационных технологий их использования в экономике. Экономика, являясь базовым элементом общественного бытия, определяет специфические особенности всех других типов чело-

веческих отношений в обществе, для которых компьютеризация не во всех смыслах может оказаться благом. Соответственно, в современной информационной знаково-символической среде меняются ценностные системы и ориентации людей, меняется общая картина мира.

Цель исследования

Проанализировать базисные понятия знаково-символической реальности бытия человека и их современное звучание.

Методология

Диалектико-материалистическая методология позволяет исследовать погружение человека в противоречивые смыслы эпохи, формирование навыков взаимодействия с возросшими информационными потоками, умения формулировать свои информационные потребности, целенаправленно использовать информацию, а также способность к самоанализу своего информационно-коммуникативного пространства

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

и поведения.

Изложение основного материала

Картина мира складывается из бесчисленного количества символов, которые человек сканирует, пропуская их значение через свое сознание. Символ – это минимальная единица информации. Процесс пробуждения сознания у человека непосредственно связан с началом символического кодирования мира. Человек осуществляет своеобразное удвоение реальности. Древние магические ритуалы и мифологические сказания создавали мир символических форм. Но с момента возникновения символической реальности ставился вопрос о ее связи с объективно существующей внешней средой жизнедеятельности человека, степени адекватности их соответствия, о ее ценностном потенциале. Это один из центральных вопросов, который решают познавательными средствами философии сознания, философии культуры, культурологии, антропологии.

Символом широко пользовались древние поэты и философы, но никто из них не дал определения символа, возможно, потому, что они считали, что символ не столько средство выражения, сколько – тайна многообразного непознанного бытия человека.

Символом считается любой знак, имеющий условную форму и отражающий в этой абстрактной форме то или иное понятие, связанное у человека с получением определенных знаний. К классическим символам относят: простейшие и древнейшие начертания (точка, линия, контур) для обозначения светил, планет, звезд и стихий; геометрические фигуры (треугольник, квадрат, круг и др.); знаки для обозначения самого человека, его жизни, смерти, для отображения многообразных отношений, обеспечивающих совместную жизнедеятельность.

Другая обширная группа прикладных символов возникала и оформлялась по мере развития различных научных знаний, для обозначения специальных понятий в этих отраслях познавательной деятельности, а также в ходе развития различных видов искусств.

400 веков назад произошел великий сдвиг в развитии человека – родилось искусство. Первые следы искусства не носят изобразительного характера. Это, главным образом, – "охотничьи пометки" – нарезки с правильными интервалами, с элементами симметрии на плитах и ко-

стях, украшения. Показательны в этом плане охотничьи стоянки 30-35 тысячелетий, которые хранят в себе богатейший материал о пробужденном сознании (предметном сознании) человека. Первыми объектами первобытных художников были руки, обведенные красной краской, и робкие попытки контурного рисунка.

Это говорит о том, что у древнего человека уже появился *символ*. А это уже форма отражения отношения человека к своей жизнедеятельности как к целостному процессу, который можно отобразить символично. У формирующегося человека *символ* выражал зарождающееся *отношение*.

Исследования археологического и исторического материала свидетельствуют, что знак левой руки связан с женским началом, с почитанием женщины как прародительницы рода. Изобретение женских знаков говорит о магическом значении женщины, которая обеспечивала успех в охоте, была хранительницей очага. Древние художники считали женщину владычицей стихий. Женские знаки раскрашивались в красный цвет. Встречаются знаки "красной (горячей) женщины-жрицы". Красный цвет и женские знаки – это признак сильных магических действий, это *символ* жизни.

Очевидно, что рука и краска выражали *оценочное отношение* формирующегося сознательного субъекта. Но проявление сознания и проблески самосознания на этом этапе еще не говорят об их наличии. Символы в зарождающейся эстетической деятельности еще не были связаны со способностью идеального воспроизведения предметов внешнего мира в предметном сознании человека.

Зачатки искусства не свидетельствуют о том, что у человека уже пробудилось самосознание, так как еще отсутствует *изобразительность*. Изобразительность является формой проявления способности человека к созданию *образа предметной действительности*. Она возникла сначала как робкая попытка изобразить *условный контур* объекта. Так, сначала изображалась голова или передняя часть зверя и очень редко – целое тело. Реализм в воссоздании предметной действительности начинался с изображения *деталей*. В рисунках очень точно выписывались детали, которые, очевидно, были важны для человека того времени, для его хозяйственной деятельности.

В целом, эволюция изобразительности

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

отображает стремление художника к созданию образа целостного предмета внешней среды, во всех его деталях и специфических особенностях. Одновременно, она свидетельствует о том, как разворачивалась психика человека и его мышление вначале на внешний предмет, и лишь затем – на самого себя.

Воспроизведение животного как целого свидетельствует о формировании предметного сознания. У человека развилась способность к созданию *обобщенного образа* действительности. Фигуры животных воспроизводились пропорционально и даны в движениях. Женские фигуры переданы в пропорциях тела, в пластике. Создание в барельефе, статуэтке образа человека (женщины) говорит о развивающемся отношении к самому себе. Их создание совпадает со временем образования материнского рода, и исследователи связывают это с культом женщины ранней родовой общины, с культом плодородия. Основные образы палеолита – животное и женщина – свидетельствуют так же о вычлениении основных двух видов производства в хозяйственной деятельности древнего человека: производства условия для жизни и производства самого человека. Богатейший материал о символизации отношений древнего человека с окружающим его миром содержится в исследовании Тайлора Э. Б. [7].

Так становление первобытного искусства отражает процесс символического воспроизводства особенностей природного и социального бытия древнего человека, его еще синкретичную картину мира.

Формирование каждого отдельного индивида на протяжении всей жизни вплетено в несколько относительно обособленных периодов социализации. Любое вхождение человека в социум – это каждый раз обретение качественно нового социального опыта, усвоение ролевого знания, понимание специфики особого вида отношений и пр. Из каждого этапа социализации личность выходит, обретая принципиально новую для себя социальную определенность. Объективно личность входит в новое социальное поле, субъективно же она усваивает *новый взгляд* на мир. Человеческое сознание организуется благодаря содержанию его личного опыта так, как организуются элементы и связи. Между структурой социального мира и структурой личности всегда происходит процесс взаимного приспособления. Со стороны лично-

сти это социализация, т.е. объективное и субъективное вхождение в систему специфических социальных отношений. Со стороны общества – это институционализация отношений, конституирование системы норм, регулятивов и принципов, с которыми личности будут согласовывать (или не согласовывать) свое индивидуальное поведение. Личность погружена в пространство культурных символических и исторических процессов. Социализация представляет собой *процесс самоидентификации человека в символической реальности, процесс вхождения в предметно-образное поле человеческой культуры*, освоение его, выявление его смыслов и превращение в характеристики своей личности.

Индивид отождествляет себя с символической реальностью, приспосабливается к ней. Ему необходимо научиться понимать людей, отношения, придать им смыслы. Окружающий мир содержит в себе зашифрованную информацию, которую человек должен научиться считывать. Наиболее сложным оказывается сам процесс *расшифровки* закодированной в символах информации.

Символ основан на живом созерцании действительности и является ее отражением. Но символ вещи в своей основе есть не простое отражение вещи, а обработанное средствами абстрактного мышления, преобразованное в соответствии с потребностями и целями человека, погруженное в сферу человеческого общения. То есть *символ – это образ уже преобразованной вещи, в котором запечатлен сам субъект восприятия и деятельности в конкретно-историческом контексте событий его жизнедеятельности*.

Символ находится во взаимодействующей с человеком среде – исторической, культурной, общественной, материальной, и выявляется обобщенным сознанием человечества в творческой познавательной деятельности.

Символ неисчерпаем. Являясь продуктом сознания человека, он, по сути, проявляет существующие независимо от человека и недоступные во всей своей полноте сознанию характеристики окружающего мира, принципы, идеи, смыслы. Познавая символ, раскрывая для себя его смысл, человек одновременно познает и себя и окружающий мир, сопрягаясь с миром через символ.

Э. Кассирер ввел в научный аппарат поня-

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

тие «символическая форма», которое обозначает символический «двойник» вещи или явления. Символические формы существуют в математике, естествознании, мифологии, искусстве, литературе. С этой позиции, мир понимается как продукт символической деятельности людей, материализующейся в форме языка. Символические формы представляют собой различные способы освоения мира. Причем, каждое событие или объект может иметь множество символических форм. Каждая из них дает свое особое видение мира. При этом важно то, что все картины мира следует считать равнозначными. Они у Э. Кассирера понимаются как способы придания формы бытию. Э. Кассирер считал, что человек настолько погружен в символические формы, что они становятся универсальными, искусственными посредниками видения и познания мира. Человеку необходимо научиться среди огромного многообразия информации уловить именно ту, которая применима к конкретной ситуации, уметь расшифровать символы сообразно обстоятельствам, чтобы адекватно в них присутствовать [3].

Значения символов раскрываются в их рациональном осмыслении с помощью языка. Словесный язык – это универсальное средство среди используемых человеком знаковых систем. Он – выполняет роль *всеобщего интерпретатора*. Особое положение языка среди всех коммуникативных систем вызвано его непосредственной связью с мышлением, наполняющим содержанием все сообщения, передаваемые посредством любой знаковой системы.

Изначально, возникновение членораздельной речи стало мощным средством развития человека, его сознания, общественных отношений в целом, так как появился социальный способ передачи опыта и социально значимой информации. Генетические программы передачи информации были заменены *социальными* программами передачи накопленных знаний, навыков, опыта в знаково-символической форме. В языке с особой отчетливостью обнаруживается себя общественная природа сознания.

Язык – самый первый инструмент, созданный человеком с целью сообщать, учить, обобщать, повелевать, оправдывать. С помощью языка он различает, определяет, констатирует, называет предметы внешнего мира и по-

мещает их в сферу идеального, то есть присваивает им вторую форму бытия. Идеальное существует как противоположность материальному. Но не в форме особых вещей, а как момент практического взаимодействия субъекта и объекта, как форма деятельности субъекта. Идеальное – это отражение действительности в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Это способность человека в своей деятельности, духовно, в мыслях, целях, воле, потребностях воспроизводить вещь, оперировать ее образами. Эти образы функционируют как формы активной деятельности человека. Мысль представляет собой идеальное отражение предмета, и поэтому не может быть ни выражена, ни передана без материального обрамления. В роли материальной, чувственной оболочки мысли и выступает слово как единство знака, звучания и значения. Язык – это и орудие мышления, и средство выражения и оформления мыслей. Мысль, понятие лишены образности, и поэтому выразить и усвоить мысль – значит облечь ее в словесную форму. Даже тогда, когда мы мыслим про себя, мы мыслим, отливая мысль в языковые формы. Слово – это знак особого рода. В нем, как правило, нет ничего, что бы напоминало о конкретных свойствах обозначаемой вещи, явления, в силу чего оно и может выступать в роли знака – представителя целого класса сходных предметов, т.е. в роли знака понятия.

Язык выполняет роль инструмента накопления знаний, развития сознания. В языковых формах наши представления, чувства и мысли приобретают материальное бытие и благодаря этому становятся достоянием других людей. *Сознание – отражает действительность, а язык обозначает ее и служит средством выражения мысли*. Сознание не может существовать вне языковой оболочки. Язык – средство фиксации и сохранения накопленных знаний, передачи их из поколения в поколение.

Сознание и язык органически связаны друг с другом. Но их единство не означает их тождества. Мысль, как значение слова, есть отражение объективной реальности, а слово, как знак, есть средство выражения и закрепления мысли, средство передачи ее другим людям, зрителям, слушателям.

За каждым выражением абстрактного понятия прячется образ, метафора, а в каждой метафоре скрыт *смысл*. Так человечество творит

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

свое воспроизведение бытия в образах и символах, удваивает природный мир, обогащая его своими фантазиями, потребностями, целями. Любой символ, используемый в деятельности, начинает ориентировать личность через смыслы, которые прочитываются в процессе использования символа. Употребление символа представляет собой не что иное, как прочтение его смыслов. Результат прочтения может быть различным, в зависимости от навыков субъекта восприятия и деятельности, от степени его знакомства с символами того или иного типа, от его общей эмоциональной и интеллектуальной развитости.

Ценности играют определяющую роль в жизни людей. Они обладают функциями ориентиров, образуют сложный мир смыслов и символов, составляют основу индивидуальных или коллективных *суждений* и поступков. Мир сам по себе в ценностном отношении нейтрален. Люди постоянно задают смыслы и оценивают новые явления в жизни человека и общества, соотносят их с традиционными системами ценностей. Человек сам по себе является абсолютной ценностью. Он выступает субъектом ценностей и ценностного отношения, и сама постановка вопроса о ценностях вне человека лишена смысла.

В повседневной жизни человек оценивает получаемые им разнообразные сведения со смысловой стороны. Любые новые сведения воспринимаются не как определенное количество информации, а как новое содержание. Любая информация имеет разную смысловую и ценностную значимость для получателей.

У исследователей этой проблемы возникает вопрос – можно ли вычислить смысл информации, подсчитать его в сообщении? Эти задачи решает семантическая теория информации.

Научное знание представляет собой сложнейшую символическую систему. Приобретение разнообразных знаний погружает человека в процесс освоения новых смыслообразований. Ценности выступают проводниками социальной детерминации науки, являются связующим компонентом между конкретно-историческим социокультурным контекстом и содержанием науки. Ценности погружаются в содержательный фундамент конкретной системы знания. А в социально-гуманитарном знании они влияют на определение критериев истинности знания и степень его понимания.

Понимание представляет собой постижение значения и смысла знаков. Знак – это средство передачи информации языковыми и неязыковыми формами. Но любой знак может быть выражен в языковой форме, представлен как «текст». Тексты – это знаковые системы. Только человек способен наделить знаки значением. Осмысление текста (любого знания, процесса, ситуации, обстоятельства и пр.) предполагает его понимание, интерпретацию и оценку. Понимание разворачивается как диалог. М. М. Бахтин указывал, что понимание всегда разворачивается как «восполняющее понимание», и предполагает мысленное движение назад, т.е. изучение текста в прошлых контекстах, и движение вперед, т.е. предвосхищение будущего контекста. Тогда понимание представляет собой синтез множества интерпретаций, характерных для каждого из этапов понимания. В свою очередь, интерпретация – это работа субъекта восприятия над выявлением смыслов текста, события, знания и пр. Произведение, действие или событие как бы окутано музыкой интонационно-ценностного контекста, в котором оно понимается и оценивается (конечно, контекст этот меняется по эпохам восприятия, что создает новое звучание произведения) [1].

Тем самым, адекватная модель понимания любого социокультурного явления представляет собой синтез конкретного объективно-истинного знания, его интерпретации и оценки. При этом множество интерпретаций, плюрализм мнений и многообразие аксиологических подходов к пониманию социального бытия является нормой.

Современные информационно-технологические коммуникативные процессы содержат в себе гораздо больший объем информации, нежели ее словесное выражение, так как в них присутствуют неявные знания, скрытые смыслы и значения, коды, архивы, которые подразумеваются участниками социальных действий и коммуникаций.

Все это требует специальной интерпретации и истолкования, характер которых определяет адекватность и продуктивность действий на основе выявленных смыслов и значений многообразной инфо-коммуникационной символической реальности.

Информационная революция, основу которой составляет интенсивное развитие вычисли-

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

тельной техники и новых информационно-коммуникационных технологий, определяет динамику перемен в политической, экономической, социально-культурной сферах, задает новые параметры самоопределения человека в новой знаково-символической реальности.

Информационно-коммуникативные технологии представляют собой совокупность технологий, которые обеспечивают производство, обработку, хранение и передачу информации. Это интегративные системы, функционирование которых обеспечивает человек своими действиями, с использованием техники, информационных ресурсов и сетей, их объединяющих. Технологический компонент современных коммуникаций составляют системы телевидения и радиовещания, Интернет, телефония, персональные цифровые коммуникаторы и пр. Современные информационно-коммуникативные технологии позволили сформировать особую коммуникационную инфраструктуру общества.

Одним из продуктивных направлений развития информационного общества является его интеллектуализация, создание и внедрение новых социальных технологий, основанных на эффективном использовании главного стратегического ресурса общества – знаний. Содержанием этого развития является создание единых универсальных программно-инструментальных средств для упрощения описания, интегрирования знаний в различных предметных областях; формирование новой системы образования и воспитания творческой личности на основе особенностей и неисчерпаемых возможностей доступа к анналам знаний в информационном обществе; разработка новых методов, позволяющих человеку не только правильно понять и исследовать открывающуюся перед ним новую динамичную информационную картину мира, но и, постигнув единство законов информационного обмена в природе и обществе, научиться целенаправленно развивать эту картину, обогащать ее приобретенными знаниями и опытом.

Информатизация и компьютеризация требуют от человека принципиально нового подхода к своему образованию, приобретению новых навыков, знаний и нового мышления. Это средства, способные обеспечить ему адекватное вхождение в новую социальную среду с изменившимися параметрами бытия отдельно-

го индивида.

Новый стиль бытия современного человека связан с приобретением устойчивой интеллектуальной способности к обучению на протяжении всей жизни, с развитием способности к нахождению и переработке информации, ее использования для производства знаний и решения практических задач. Новая символическая форма коммуникации сделала возможным превращение индивидуального опыта во всеобщее достояние, создала новый контекст бытия культурных ценностей.

Интернет представляет собой специфический вид символической реальности, реализующей свои возможности на основе взаимодействия компьютерной техники и социума. Являясь по своей природе знаково-символической средой, Интернет реализует новую модель символического обмена, расширяя традиционные возможности социального взаимодействия.

Формирующаяся в мировой коммуникационной Сети «сетевая культура» представляет собой феномен, возникший в результате исторического развития коммуникационных отношений в обществе. Сформирована культура, продуцирующая символизм нового типа на базе сетевых информационных средств. Человек имеет дело со специфической реальностью – символической Вселенной, созданной его творчеством благодаря символическому восприятию и мышлению.

Трансформация ценностных ориентаций в рамках сетевой культуры отражает преобладание у ее представителей нормативно-оценочного уровня мышления, взаимодействующего с эмоционально-чувственным и рационально-теоретическим способами сознания.

В информационной экономике обозначился интерес к образу, символу, знаку, несущими в себе не традиционно ценностно-эстетическое значение, а скорее имеющими коммерчески-потребительский смысл. Изменился механизм восприятия мира. В его основе лежит принцип непосредственного воздействия через информационные технологии на чувства субъекта восприятия с целью формирования целостного чувственного образа, не задействуя логическое мышление, реагирующее на восприятие слова и требующее размышления в определенном отрезке времени. Целенаправленное и динамичное воздействие на сознание человека обеспечивает его выход за пределы реальных взаимо-

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

отношений обыденной жизни в пространство информационных фантомов, вытесняет ценность межличностного общения, усиливает возможность манипулирования индивидуальным и массовым сознанием, порождает новый тип информационного поведения.

Жизнедеятельность современного человека происходит в специфической культурной среде обитания, имеющей суперсимволический характер. Культура может быть охарактеризована как «особый способ использования языка в коммуникативной ситуации» [5, с. 118]. Главной антропологической проблемой становится изменение ментально-психической структуры личности, связанное с широким внедрением сетевых технологий в жизненный мир человека. Меняются параметры межличностной коммуникации. Личностное бытие переориентируется с традиционного культурно-цивилизационного опыта, накопленного в истории человечества, на принципиально иной, далекий от привычного мира человека [4]. Социализация в новом социокультурном информационном пространстве предполагает формирование такой системы интеллектуального и эмоционального развития личности, в основе которой находятся помимо универсальных способностей к образному мышлению, к общению и творчеству, умение взаимодействовать с возросшими информационными потоками, умение формулировать свои информационные потребности, целенаправленно использовать информацию, а так же способность к самоанализу своего информационно-коммуникативного пространства и поведения.

Повседневная жизнь современного человека протекает в мире клип-культуры с непрерывной циркуляцией знаков и символов, с мозаикой обрывков новостей, объявлений, рекламных блоков. Философы - постмодернисты привлекают внимание к знаково-символическому разнообразию информационных потоков, обрушивающихся на потребителя в виде разнообразных медийных форм, рекламы, моды, граффити, гипнотически привлекая и зомбируя, подавляя личностное самосознание индивида. [2] Насыщенность социального контекста знаками составляет фундаментальное отличие современного периода общественного развития. И дело не столько в их количественном параметре, сколько в «оцифровании» всех общественных взаимодействий, во влиянии на структуру

профессий, на содержание профессиональной деятельности, изменение форм досуга и пр. Знаковое потребление становится своего рода кодом, языком общения между людьми.

Исследователи сферы информационно-телекоммуникационных технологий связывают прогресс мировой цивилизации со слиянием четырех научно-технологических направлений так называемой NBIC – конвергенцией. Суть этих направлений:

N – нанотехнологии находятся в начальной стадии своего развития, но их внедрение в материальное производство и медицину приведут к существенным преобразованиям.

B – биотехнологии в ближайшее время изменят качество жизни человека.

I – информационные технологии – их влияние на развитие человечества будет только возрастать.

C – когнитивные науки исследуют сущность и механизм процесса мышления [6, с. 32-33].

Благодаря развитию этих направлений в ближайшем будущем ожидается:

- расширение интеллектуальных возможностей человека за счет вживляемой дополнительной памяти, сенсорных устройств, устройств связи,
 - развитие интерфейса человек-компьютер,
 - перемещение большей активности в виртуальное пространство,
 - размывание барьеров между людьми – географических, государственных, языковых.
- В связи с этим, самой актуальной социальной задачей сегодня является предотвращение гибели человечества в результате непродуманного использования технологий, социально-экологических или природных катастроф.

Культура человечества развивается по синергетическим законам. Она является открытой саморазвивающейся системой, она диссипативна, существует в состоянии постоянного информационного обмена. Ее потрясают информационные кризисы, неизменно выводящие человечество на более высокий уровень бытия. Для полноценного понимания современной культуры требуется ее историческое моделирование на основе временных факторов и динамики содержательных компонентов информационного поля.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

Научная новизна

Научная новизна отражена в эволюционно-аксеологическом подходе к анализу воспроизводства в знаково-символических формах практической и духовной деятельности человека многомерных реалий его бытия в их конкретно-историческом контексте.

Выводы

1. Погруженность личности в пространство культурно-исторических символических процессов определяет содержание ее социализации, которая проявляется как процесс самоидентификации человека в символической реальности, процесс вхождения в предметно-образное поле человеческой культуры, освоение его, выявление его смыслов и превращение в характеристики своей личности.

2. Символ – это образ уже преобразованной вещи, в котором запечатлен сам субъект восприятия и деятельности в конкретно-историческом контексте событий его жизнедеятельности.

3. Понимание представляет собой постижение значения и смысла знаков. Только человек способен наделить знаки значением.

4. Адекватная модель понимания любого социокультурного явления представляет собой синтез конкретного объективно-истинного знания, его интерпретации и оценки. При этом множество интерпретаций, плюрализм мнений и многообразие аксиологических подходов к пониманию социального бытия является нор-

мой.

5. Знаковое потребление становится своего рода кодом, языком общения между людьми. Его интерпретация и истолкование определяют адекватность и продуктивность действий на основе выявленных смыслов и значений многообразной современной информационно-коммуникационной символической реальности. Задача заключается в сохранении неповторимой уникальности конкретной личности, актуализации потребности противостоять тенденции «всеобщего оцифрования».

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бахтин, М. М. К методологии гуманитарных наук // М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979.
2. Бодрийяр, Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М. : Культурная революция; Республика, 2006.
3. Кассирер, Эрнст. Философия символических форм. – Т. 1. Язык. – М.; СПб. : Университетская книга, 2001.
4. Кораблева, Е. В. Продуктивная самореализация человека: философские аспекты. – М. : ВГНА Минфина России, 2009. – С.160–169.
5. Мамардашвили, М. К. Символ и сознание / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.
6. Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. – М. : Издательство ЛКИ, 2008.
7. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура. – Л., 1871.

E. V. KORABLEVA^{1*}

^{1*} Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation)

PARADIGM FOR CONTEMPORARY SYMBOLIC REALITY

Objective: Civilization development in its concrete historical specificity is embodied in symbolic forms that require interpretation and understanding of its meaning. Info communication symbolic reality sets new parameters of self-determination rights, creates a new type of information behavior. Adequate entry into the modern social context requires analysis of the basic concepts of symbolic reality of human existence, and its contemporary sound. The dialectical materialist methodology allows us to investigate human immersion in contradictory meanings of the era, the skills of interaction with the increased flow of information, the ability to determine information needs and use this information right way as well as the ability to analyze this information. **Scientific novelty** is reflected in axiological evolutionary approach to the analysis of reproduction in the sign and symbol of the spiritual and the practical forms of human multidimensional realities of their existence in their specific historical context. **Conclusions:** 1) Persons' immersion into the space of cultural and historical symbolic processes determines the content of their socialization which is a process of self-identification in the symbolic reality, the process of entering the subject-shaped field of human culture; 2) An adequate model of signs and symbols reflects the diversity of information flows, that is the synthesis of a specific objective and true knowledge, its interpretation and value. Herewith, a lot of

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

interpretations, pluralism and diversity of axiological points of view to understanding objective reality are obvious;
 3) The use of signs becomes like a code or the language for communication between people. The interpretation of clip-culture determines the adequacy and efficiency of action based on the identified meanings and values of diverse information and communication symbolic reality.

Keywords: language, sign, symbol, meaning, information, culture, socialization.

REFERENCES

1. Bakhtin M.M. *K metodologii gumanitarnykh nauk* [On the methodology of humanities]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979.
2. Bodriyyar Zhan. *Obshchestvo potrebleniya. Yego mify i struktury* [Consumer society. Its myths and structures]. Moscow, Kulturnaya revolyutsiya; Respublika Publ., 2006.
3. Kassirer Ernst. *Filosofiya simvolicheskikh form* [The philosophy of symbolic forms]. Moscow, SPb., Universitetskaya kniga Publ, 2001.
4. Korableva Ye.V. *Produktivnaya samorealizatsiya cheloveka: filosofskie aspekty* [Productive self-realization of man: philosophical aspects]. Moscow, VGNA Minfina Rossii Publ., 2009. pp.160-169.
5. Mamardashvili M.K., Pyatigorskiy A.M. *Simvol i soznanie* [Symbol and consciousness]. SPb, Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2011.
6. *Novye tekhnologii i prodolzhenie evolyutsii cheloveka? Transgumanisticheskii projekt budushchego* [New technologies and the continued evolution of man? Transhumanist future project]. Moscow, LKI Publ., 2008.
7. Taylor E.B. *Pervobytnaya kultura* [Primitive Culture]. L., 1871.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 101 (44) 16 : 13

Ю. ЗІМАРЬОВА^{1*}

^{1*} Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

ФІЛОСОФІЯ ВОЛЬТЕРА: ПРИРОДА ЛЮДИНИ ТА ТЛУМАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ

Мета. Виявити та переосмислити ключові ідеї Вольтера стосовно релігії й природи людини. Для цього потрібно виконати такі завдання: проаналізувати дослідницьку літературу стосовно своєрідності тлумачення Вольтером феномену релігії; розкрити базові ідеї Вольтера стосовно природи людини; обґрунтувати значимість антропологічного підходу до феномену релігії. **Методологія.** Основу дослідження складає антропологічний підхід, який розглядає феномени буття як співвідносні з людиною. В дослідженні використовується герменевтичний метод для інтерпретації текстів Вольтера. **Наукова новизна.** Виявлено та проаналізовано антропологічний зміст філософії Вольтера, переосмислено феномен релігії у філософії Вольтера з позиції її вкоріненості у природі людини. **Висновки.** У науковій літературі тлумачення феномену релігії в спадщині Вольтера є суперечливим, а саме – критика забобонів та фанатизму поєднується з визнанням факту існування Бога. Доцільним є тлумачення феномену релігії в контексті природи людини та пов'язаних із нею проблем душі та свободи волі, тобто власне антропологічний підхід до феномену релігії.

Ключові слова: релігія, Бог, природа людини, деїзм, матерія, свобода волі, душа.

Актуальність

Сучасний розвиток християнства супроводжується двома взаємопротилежними тенденціями: з одного боку, ми можемо спостерігати його лібералізацію, «корекцію» деяких його доктрин згідно з суспільними потребами та сучасними поглядами на життя. З іншого боку, певні християнські конфесії тяжіють у своїх вченнях до ортодоксальності, будучи реакцією на модернізацію християнства. Останні іноді переростають у фанатизм, коли починають активно пропагувати єдиний «істинно вірний» шлях до Бога та закликати до боротьби проти «невірних», тобто тих, хто має інші погляди. В цьому контексті актуалізуються філософські погляди Вольтера, одним з основних мотивів філософії якого була боротьба проти фанатизму та відстоювання віротерпимості.

Окремої уваги потребують висловлювання Вольтера про релігію. Традиційно релігійна позиція Вольтера характеризується як деїзм. Вже при поверховому погляді очевидно, що у спадщині Вольтера феномен релігії постає достатньо неоднозначним. З одного боку, Вольтер жорстко критикує релігію за її забобони, втілені в її обрядах та ритуалах, а також фанатизм відносно інших конфесій та релігій, квінтесенцією чого є його відоме гасло «Роздавіть гади-

ну!»). З іншого боку, критика Вольтера не торкається сутності релігії як зв'язку людини з Богом. На його думку, Бог існує, проте його існування неможливо довести раціональними методами, як це прагнули зробити схоластика та релігійна метафізика. Пізнання Бога неможливе логічними методами, як це робила середньовічна схоластика, а, слідуючи ідеям Вольтера, полягає у вивченні природи та людини. Звідси виникає необхідність в новому підході до історії філософії, адже «сьогодні в контексті антропологізації світової філософської думки посилюється запит на розробку антропологічної проблематики як відносно філософського знання в цілому, так і у зв'язку з окремими етапами його розвитку» [6].

Мета

Осмыслити феномен релігії з позиції її укоріненості в природі людини. Реалізація мети передбачає виконання наступних завдань:

1. Проаналізувати дослідницьку літературу стосовно своєрідності тлумачення Вольтером феномену релігії.

2. Розкрити базові ідеї Вольтера стосовно природи людини

3. Обґрунтувати значимість антропологічного підходу до феномену релігії крізь призму ідей філософських текстів Вольтера.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Методологія

Філософія епохи Просвітництва була предметом аналізу таких мислителів як Г. Арендт, П. П. Гайденко, В. Н. Кузнецов, І. С. Нарський, П. Слотердайк, А. П. Огурцов, А. Акімова, В. Н. Кузнецов, Б. В. Меєровський, Антисери Д., Реале Дж., В. Рьод, та ін. Основний акцент в цих дослідженнях робився на гносеологічних, філософсько-історичних та соціально-філософських аспектах філософії Вольтера. Власне антропологічний вимір його філософії, як і своєрідність тлумачення феномена релігії у Вольтера досліджений порівняно явно недостатньо, що породжує багато філософських непорозумінь.

На мою думку, прояснення проблеми може сприяти зосередженню уваги на співвідношенні понять «природа людини» та поняття «Бога». Багатий матеріал міститься на тих сторінках текстів Вольтера, котрі присвячені тлумаченню як традиційних філософських питань: проблема теодицеї, свободи людини та Божественного промислу, самодостатності матеріалізму, можливості наукового розуму, так природи людини. За таких умов зростає запит на нові підходи до осмислення класичних текстів та тлумачення текстів на базі тих можливостей, котрі оприявнюються сьогодні в у контексті кризи наївно-го раціоналізму.

Як один з можливих варіантів нового осмислення класичних текстів може бути розглянутий спосіб переосмислення картезіанської антропології в літературі останніх років. Зокрема, в літературі здійснюється спроба деконструкції текстів Р. Декарта на предмет виявлення базових інтенцій його філософії, звільнення її від історико-філософських інтерпретаційних нашарувань. На основі аналізу історико-філософської літератури, А. Малівський стверджує, що тут «вихідним моментом є усвідомлення такої специфічної риси культури Нового часу як потреба в антропологізації філософії» [6], де має місце фіксація ключової ролі людини як наріжного каменя і базової цінності нового світогляду. При цьому звертається увага на внутрішню парадоксальність позиції Р. Декарта, яка виявляється в ході змістовного метафізичних глибин спадщини мислителя, а також на принципову нередукованість природи людини до мислительної субстанції [6].

На основі означеної моделі здійснюється спроба використати антропологічний метод для

вивчення філософії Вольтера, виявити в ній ідею людини як елемент медіації між наукою та релігією, між ідеями природи та Бога.

Виклад основного матеріалу

Вольтер стояв біля витоків доби Просвітництва, як особливого культурно-історичного періоду Нового часу. Для сучасників він був «Патріархом», а його філософія вплинула на становлення таких відомих мислителів як Дідро, Руссо, Гольбах, Ламетрі та ін. Великою заслугою філософської та літературної творчості Вольтера стало те, що «боротьбою проти світоглядної нетолерантності, захистом справедливості та свободи він прислужився ліквідації релігійного та політичного абсолютизму» [7, с. 107].

Усталений погляд на класичну філософію та філософську думку епохи Просвітництва та базується на уявленні про базову роль опозиції науки і релігії. На сьогодні означена опозиція є явно недостатньою базою для осмислення епохи, що увиразнюється в поширенні нігілізму та песимізму стосовно подальших перспектив. До числа їх проявів належать зокрема констатація смерті Бога та експансія цинізму. Згасання оптимізму стосовно перспектив науково-технічної цивілізації проблематизує ключові ідеї Просвітництва та актуалізує пошук нових підходів до осмислення його багатой спадщини. Донедавна незаперечний альянс Просвітництва з природознавчо-технічною цивілізацією нині вже не є аксіоматичним та однозначним. Інакше кажучи, зведення філософії Просвітництва лише до таких наївно-раціоналістичних ідей є поверховим та потребує критичного переосмислення. Як справедливо зауважує П. Слотердайк, нині запитаним є вихід за межі усталеного сцієнтизму, укоріненого в епосі Просвітництва: «філософія Просвітництва ще не наважується розірвати цей вимушений союз і по-новому поставитися до наук. Надто могутнім є новочасне зрівняння розуму з наукою, щоби філософія - якщо вона не бажає самоліквідації – могла просто відкинути наперед дане значення наук. Та все ж ознаки часу свідчать про сутінки богів сцієнтизму» [8, с. 98].

Означене неоднозначне відношення до культу науки і розуму можна спостерігати у філософії Вольтера. З одного боку, з позицій наукового розуму він жорстко критикує релігію за її забобони, втілені в її обрядах та ритуалах, а також фанатизм відносно інших конфесій та

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

релігій. З іншого боку, він визнає факт існування Бога і обґрунтовує обмежені можливості розуму у його пізнанні. Отже, сьогодні недостатніми та поверховими виглядають тлумачення позицій Просвітництва стосовно релігії, котрі базуються на протиставленні науки та релігії. Наука заперечує лише ритуально-обрядовий характер релігії, але не зачіпає самих основ релігії, тобто питання про існування Бога та його невід'ємного зв'язку з людиною. Відтак продуктивним та перспективним виглядає осмислення феномену релігії з позиції її укоріненості в природі людини.

Розглянемо передусім погляди Вольтера на релігію. В радянській марксистській історико-філософській літературі тезу Вольтера про існування Бога пов'язували суто з практичними намірами, а саме – з необхідністю тримати людей під контролем, погрожуючи санкціями за непослух у вигляді «покарання на тому світі». Проте, на наш погляд, ідея Бога у творчості Вольтера зумовлена цілком іншими мотивами, пов'язаними з виправданням людини, її свободи та відстоюванням її прав як самостійного соціального суб'єкта. У своєму ставленні до релігії Вольтер відомий гаслом «Роздавіть гадину!», котрий багато з коментаторів розуміли як заклик до боротьби з релігією. Проте, водночас, в його листі до Д'Аламбера поряд з цим гаслом містяться акцентування істотності іншого, власне антропологічного аспекту: «Вы понимаете, имею в виду только предрассудки: ибо, что касается христианской религии, то я уважаю и люблю ее также, как и Вы» [1, с. 352].

На думку А. Акімової, сенс цих слів є іронічним, а під «гідною», «гадиною» і «чудовиськом» Вольтер розумів зовсім не заботи чи якусь конкретну релігійну конфесію, а закликав до боротьби з будь-якою церквою, будь-якими релігійними заботами і будь-яким фанатизмом, а християнство вважав найбільш небезпечним різновидом Гадина, особливо, католицизм [1, с. 353]. Ми можемо лише частково погодитися з цією думкою, оскільки критика Вольтера спрямована не стільки проти релігії як такої, скільки проти релігійного фанатизму. В праці «Бог і люди» Вольтер підрахував та повідомив приблизну кількість жертв релігійного фанатизму: десять мільйонів людей. «Християнская религия — вот каковы твои достижения! Ты родилась в одном из уголков Сирии, откуда тебя изгнали, и ты пересекла моря, чтобы доне-

сти свою непостижимую ярость до краев континента» [1, с. 353]. Він звинувачує християнство, яке пригнічує душу і примушує тіло вмирати від голоду і очікування, коли і душа, і тіло будуть спалені на вічному вогні: «Христианство довело народы до нищеты, обогащая монахов и тем самым вызывая вынужденные преступления» [1, с. 353]. Таким чином, погляди на релігію Вольтера мають антиклерикальний характер і спрямовані передусім проти церкви як соціального інституту, спрямованого на власне збагачення.

У своїх творах Вольтер піддає критиці пануюче у масовій свідомості бачення Бога як карателя. Зокрема, в статті «Філософського словника» «Бог» підкреслюється необхідність віри у вищу істоту, але відкидається «мстивий Бог», «бог-полісмен» [1, с. 356]. У Вольтера викликає симпатію та піднесений настрій той спосіб розуміння Бога, котрий є характерним для християнства з самого початку його існування: «Если Бог существует, быть его учеником — значит видеть благородное сердце и справедливый разум» [1, с. 356]. Істотність власне антропологічного аспекту вчення Вольтера про Бога не залишилась поза увагою дослідників. Як слушно стверджує А. Акімова, для Вольтера основний пафос боротьби з гадиною — це захист справедливості, прав людини і громадянина. На думку дослідниці, гасло Вольтера потрібно розуміти ще ширше, ніж боротьбу з релігіями. Образ доброго та справедливого Бога протистоїть будь-якому пригніченню, будь-якому обмеженню прав людини. Таким чином, ми можемо зробити висновок, що спадщина Вольтера являє собою один з варіантів ставлення до християнства Середніх віків, котрий не вписується в рамки поверхового уявлення про Просвітництво як матеріалізм та атеїзм.

Дослідники історії філософії Д. Антисері і Дж. Реале піддають критиці такі інтерпретації вольтеріанства, які визначають його як «насмішливе невір'я в релігію». Для Вольтера існування Бога як творця світу є безсумнівним. Проте він відкидає метафізичне бачення Бога, як субстанції, присутнє наприклад у філософії Мальбранша. У дусі наукових ідей свого часу, зокрема перебуваючи під впливом дослідів Ньютона, Вольтер висуває ідею Бога як великого інженера і конструктора, який задумав, створив та налагодив систему світобудови. Щоб проілюструвати цю ідею, він вдається до обра-

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

зу «годинникаря». Так само як існування годинника є неспростовним доказом існування годинникаря, так і Бог існує, тому що існує порядок у світі. У «Метафізичному трактаті» Вольтер пише: «После того как мы подобным образом влачилися от сомнения к сомнению и от вывода к другому выводу и пришли, наконец, к возможности рассматривать это предложение — Бог существует — в качестве наиболее правдоподобной из мыслимых человеком вещей, и ...что противоположное мнение принадлежит к числу самых абсурдных...» [3, с. 242]. Бог є джерело порядку та організованості в всесвіті, оскільки за твердженням Вольтера, світ не міг бути раціонально продуманим сам по собі. Світовий порядок є не випадковим «прежде всего потому, что во вселенной есть разумные существа, а вы не сможете доказать, что одно только движение способно создать разум; в конце концов, можно биться об заклад, что вселенную одухотворяет разумная сила. Когда мы видим великолепный механизм, то предполагаем, что есть и механик с выдающимися умственными способностями. Но ведь мир действительно представляет собой изумительную машину, поэтому существует и изумительный разум, где бы он ни находился. Этот аргумент очень стар, но отнюдь не потерял своей убедительности» [2, с. 658]. А тому правомірно стверджувати, що проблема існування Бога для Вольтера виходить за межі віри та тісно пов'язана з діяльністю розуму. Як підтвердження даній тезі правомірно розглядати його міркування у «Філософському словнику»: «для меня очевидно существование необходимого, вечного, высшего разумного Существа, и эта истина относится не к вере, а к здравому смыслу. ...Вера заключается не в том, что кажется истинным, а в том, что нашему разуму представляется ложным... существует вера в чудеса, вера в вещи противоречивые и невозможные» [2, с. 659].

Приймаючи до уваги позитивне ставлення Вольтера до ідеї існування Бога, ми маємо шанс зрозуміти його негативну оцінку атеїзму: «Атеизм — весьма опасное чудовище, когда оно находится в тех, кто стоит у власти; он опасен и в кабинетных ученых, пусть даже жизнь их вполне невинна, ибо из их кабинетов они могут пробиться к должностным лицам; и если атеизм не столь губителен, как фанатизм, он все-таки почти всегда оказывается роковым для добродетели. Отметим особенно, что ныне меньше

атеистов, чем когда бы то ни было, после того как философы признали, что ни одно существо не развивается без зародыша, что не существует зародыша без замысла и т. д., а также что зерно не возникает из гнили» [4, с. 645].

Погляди Вольтера на релігію і, зокрема, на проблему існування Бога, розкриваються за допомогою поняття «деїзм», яке відображає визнання Бога як першопричини світу, але відкидає будь-яке його втручання у хід природних та суспільних процесів (Звідси, гостра критика віри в «чудеса» та обрядового боку релігії). У «Філософському словнику» суть деїзму він характеризує так: «деист не знает, как Бог наказывает, покровительствует и прощает, потому что он не настолько безрассуден, чтобы обольщаться иллюзией, будто познал способ действий Бога» [2, с. 659]. У Вольтера деїзм полягає у визнанні існування Бога, спосіб дій якого він вважає недоступним для пізнання. Це свого роду «природна релігія». Деїст «воздерживается... от присоединения к каким-либо сектам, ведь они глубоко противоречивы. Его религия — самая древняя и самая распространенная, ибо простое преклонение пред Богом существовало раньше всех систем этого мира. Он говорит на языке, понятном для всех народов, даже если в остальном они друг друга не понимают. Его братья рассеяны по миру, все ученые и мудрые люди — его братья. Он считает, что религия не в метафизических теориях и не в суетной пышности, а в поклонении Богу как справедливости. Его культ — творить добро, его теория — быть послушным Богу» [2, с. 659].

В цілому підхід Вольтера до фундаментальних питань релігії є раціоналістичним. Можна навіть сказати, що він формулює раціоналістичний варіант релігії. Відповідно, все те, що виходить за межі розуму та пов'язане з вірою, оцінюється як хибні ілюзії та забобон. «Почти все, кроме поклонения Высшему Существо и повиновения Его вечным заповедям, является суеверием» [2, с. 660]. На думку Вольтера, забобон, народившись у часи язичництва, зі згоди юдаїзму вразив християнську церкву при її виникненні.

Таким чином, принципи деїзму Вольтера відображаються також і в обмеженні претензій релігії на встановлення правил життя особи. Можна погодитися з Рьодом, котрий стверджує щодо істотного зв'язку релігії та моралі у спадщині мислителя: «у дусі деїзму Вольтер об-

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

межував релігію її моральним змістом. Вона має не встановлювати догми — догматизм неминує веде до фанатизму, — а вдосконалювати людей. Якщо церква виходить за межі цього завдання й намагається здійснювати владу, вона стає ворогом людства» [7, с. 108]. Відтак будь-яке підпорядкування свободи та розуму людині церковним догмам для Вольтера є неприпустимим. Адже догми не становлять сутність релігійності, а є передусім утворенням тієї чи іншої церкви.

В радянській марксистській історико-філософській літературі Вольтера традиційно відносили до філософів-матеріалістів. На наш погляд, дане твердження потребує певної корекції, адже він вважав матерію похідною від Бога. «Мы уверены в том, что мы материя, что мы чувствуем и мыслим, мы убеждены в существовании бога, творением которого мы являемся, благодаря выводам, против которых наш ум не способен восстать. Мы доказали самим себе, что Бог этот сотворил все то, что существует. Мы убедились, что для нас немислимо и должно быть немислимым — понять, каким способом дал он нам существование» [3, с. 250]. Визнаючи факт існування Бога, Вольтер тим не менш вважав матерію першою реальністю буття. Особливо важливим в означеному контексті є його бачення природи душі. На противагу філософсько-релігійному спиритуалізму Вольтер стверджує існування нерозривного зв'язку душі і тіла. Він робить висновок про те, що душа є спільною як для тварин, так і для людей. І цей спільний їх принцип є атрибутом, наданим Богом матерії. Душа для Вольтера не є суто духовною субстанцією, вона своєю природою та функціонуванням тісно пов'язана з матеріальною субстанцією, в чому можна пересвідчитися за допомогою емпіричного аналізу та здорового глузду. Останній зокрема засвідчує, що мислення людини не є безперервним процесом. «Если душа не мыслит постоянно, абсурдно приписывать человеку субстанцию, сущность которой — мышление» [3, с. 254].

Стосовно питання про безсмертя душі Вольтер займає скептичну позицію і вважає, що ми не можемо знати про неї достовірно. Більше того, емпіричний аналіз людини, а також положення давньоіудейського вчення, говорять про те, що функціонування душі тісно пов'язане з матеріальною субстанцією. Дані міркування Вольтера обґрунтовуються ґносеологічно: ідеї

походять від відчуттів та існують у свідомості завдяки пам'яті, яка поєднує минуле і теперішнє. А разом із смертю людини ці ідеї перестають існувати. У нас нема доказів того, що ці ідеї і душа загалом можуть бути відновлені після смерті у тому вигляді, в якому вони перебували за життя людини. Під «душею» Вольтер розумів здатність мислити та відчувати, тобто, як стверджує В.Н. Кузнецов, відмовляючись від презумпції субстанційності душі і ставлячи в центр уваги основні психічні функції, реальність яких очевидна, Вольтер далі ставить питання, як вони пов'язані з тілесною організацією, істоти, що мислить і відчуває [5, с. 26-27]. З цього погляду, згідно з Вольтером, душа не може бути безсмертною, принаймні у тому церковному значенні, яке визначає її місце в раю чи у пеклі.

З радянських часів при аналізі поглядів Вольтера та загалом філософії Просвітництва домінував підхід, при якому релігія протиставлялася природничим наукам. Нині, в контексті останніх досліджень пріоритети зміщуються та ставиться наголос на відношенні «людина-релігія». Звідси виникає важливе питання про те, з якими моментами людської природи пов'язується існування Бога? Передусім, це проблема свободи волі людини як одна з головних антропологічних проблем філософії, яка чітко увиразнилася ще у ранній християнській філософії, зокрема в працях Аврелія Августина. З цього часу вона пов'язується з проблемою божественного напередвизначення, породжуючи чимало дискусій серед філософів та теологів. Проблема свободи волі Вольтер також розглядає в контексті релігійної проблематики, а саме через призму проблеми існування Бога та виходять з самої природи людини.

Одним з варіантів пролити світло та поглибити розуміння природи людини Вольтер справедливо вважає внутрішнє відчуття кожною особистістю самої себе як істоти, що має свободу. Свобода — це перш за все можливість виявляти свою волю і діяти, надана людині Богом. Відтак вона не є породженням матерії, а сутнісною характеристикою людської природи, не залежною ані від матеріальних, ані від божественних чинників: «Материя не способна ни просветить, ни ввести меня в заблуждение, я не мог получить от нее способность волеизъявления; я не мог получить от Бога чувства своей воли, если бы таковой у меня не было; итак, я

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

обладаю волей реально, я - действующее лицо» [3, с. 260].

Тим не менше, вважає Вольтер, Бог є коренем свободи людини й життя. Адже матеріальне буття є обмеженим, кінцевим, тому воно не могло породити свободу, яка володіє властивостями безконечності та тривалості. Його логічні міркування розгортаються наступним чином: «Есть нечто существующее, значит, некое бытие существует извечно, значит, оно бесконечно, значит, все остальные существа проистекают из него неведомо каким образом, значит, оно могло сообщить им свободу, как сообщило им движение и жизнь, и значит, оно дало нам эту свободу, которую мы в себе ощущаем, как оно дало нам и жизнь, которую мы в себе чувствуем» [3, с. 260]. Таким чином, Бог є вихідною основою не лише свободи, але й життя. У цьому сенсі свобода ототожнюється із життям і становить простір його розгортання. Маючи на увазі майбутню філософію екзистенціалізму можемо сказати, що свобода є сутністю людського існування, того, що робить людину людиною.

Змістовно розкриваючи свою позицію, французький мислитель реконструює основні положення християнського підходу. У цьому сенсі, слідуючи міркуванням Вольтера, свобода людини наближає людину до Бога і робить її подібною Богові. «Свобода в Боге – это способность всегда думать все то, что ему угодно, и действовать во всем в соответствии со своей волей» [3, с. 261]. Тоді як «свобода, данная Богом человеку, - это слабая, ограниченная и переходящая способность сосредоточиваться на некоторых мыслях и производить определенные движения» [3, с. 261]. Те, що свобода людини є достатньо слабкою та непомітною в буденному житті, на думку Вольтера, не заперечує її вадливої значимості для природи людського буття. Мислителі, що заперечують можливість людської свободи, стверджують, що у своїх діях люди залежать від своїх пристрастей, чинити опір яким вони часто не в змозі. Проте, такі судження Вольтер не визнає правомірними та заперечує за допомогою тези про хворобу як головну детермінанту: «Рассуждение это, представляющее собой не что иное, как логику человеческой слабости, полностью напоминает следующее: люди иногда болеют, значит, они никогда не бывают здоровы» [3, с. 261]. Наявність зла чи недосконалостей ще не свідчить про не-

можливість добра чи ідеального стану речей. Швидше, навпаки, наша здатність бачити недосконалість буття свідчить про наявність в нас ідеї досконалості, яка може розрізняти добро і зло, погане і хороше.

Отже, свобода людини, згідно з Вольтером, має онтологічну, а не психологічну природу. І водночас вона не є абстрактною метафізичною характеристикою людини, а має безпосередній зв'язок з її душевним життям та її здатністю до мислення: «Свобода – здоровье души; мало кто обладает этим здоровьем в полной и неизменной мере. Свобода наша слаба и ограничена, как и все наши остальные способности. Мы укрепляем ее, приучая себя к размышлениям, и это упражнение души делает ее несколько более сильной» [3, с. 262]. Таким чином, доказом свободи волі людини для Вольтера є саме наявність в людині волі, а саме здатності приймати рішення вчинити так, що видається їй найкраще. Як просвітник Вольтер був захисником свободи людини від релігійних догматів і суспільних забобів. Його твори утверджували здатність людини до самостійного користування своїм розумом. Як показує у своєму дослідженні філософії Г. Арендт Joshua Luke Yoder, ідея Вольтера та всього Просвітництва загалом про «індивідуальну свободу» багато в чому визначила сучасну західну думку та вплинула на формування індивідуалізму в західноєвропейській культурі [9, с. 1-3].

Наукова новизна

Виявлено та проаналізовано антропологічний зміст філософії Вольтера, переосмислено феномен релігії у філософії Вольтера з позиції її вкоріненості у природі людини.

Висновки

Вольтер обґрунтовує раціоналістичний підхід до релігії та обмежені можливості розуму людини у пізнанні способу дій вищої причини світу. З цих позицій Вольтер піддає критиці обрядовий та церковно-догматичний характер релігії. Натомість він доводить свободу волі людини як надану їй Богом, що полягає у її здатності до вибору.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Акимов, А. Вольтер / А. Акимов. – М. : Молодая гвардия, 1970. – 448 с. – («ЖЗЛ»).
2. Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Д. Ан-

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

- тисери, Дж. Реале. – Спб. : Пневма, 2002. – 880 с.
3. Вольтер. Метафизический трактат / Вольтер // Философские сочинения. – М. : Наука, 1988. – С. 227–274.
 4. Вольтер. Философский словарь / Вольтер // Философские сочинения. – М. : Наука, 1988. – С. 620–716.
 5. Кузнецов, В. Н. Философское творчество Вольтера и современность / В. Н. Кузнецов // Философские сочинения. – М. : Наука, 1988. – С. 5–69.
 6. Маливский, А. Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae*: Наукові праці Спільноти дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – № XXVIII. 1(2013). – Вінниця : ВНТУ. – С. 51–62.
 7. Рьод, В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття. – К. : Дух і Літера, 2009. – 388 с.
 8. Слотердайк, П. Критика цинічного розуму. – К. : Тандем, 2002 — 544 с.
 9. Yoder, J. L. The Case of Human Plurality: Hanna Arendt's Critique of Individualism in Enlightenment and Romantic Thinking / Joshua Luke Yoder // A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College in partial full filment of the requirements for the degree of Master of Arts in Department of History. – B.A., Reinhardt College, 2005. – 146 p. + ii.

Ю. ЗИМАРЕВА^{1*}

^{1*} Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепропетровск)

ФИЛОСОФИЯ ВОЛЬТЕРА: ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И ТОЛКОВАНИЕ РЕЛИГИИ

Цель. Найти и переосмыслить ключевые идеи Вольтера относительно религии и природы человека. Реализация поставленной цели предусматривает выполнение следующих заданий: проанализировать исследовательскую литературу относительно толкования Вольтером феномена религии; раскрыть базовые идеи Вольтера относительно природы человека; обосновать значимость антропологического подхода к феномену религии. **Методология.** Существенный потенциал в ходе конструктивного осмысления и теоретической реконструкции антропологической интенции философствования имеют достижения антропологически ориентированного мысли XX века. В исследовании широко применяется герменевтический метод для прояснения исходных смыслов философии Вольтера. **Научная новизна.** В результате анализа текстов Вольтера выявлено антропологическую составляющую его философии, переосмыслен феномен религии с точки зрения ее укорененности в природе человека. **Выводы.** В исследовательской литературе, посвященной изучению наследия Вольтера, истолкование феномена религии является достаточно противоречивым. С одной стороны, Вольтер жестко критикует религию за ее суеверия и фанатизм относительно других конфессий и религий, с другой – признает факт существования Бога. На наш взгляд, феномен религии нужно рассматривать в контексте природы человека и связанных с ней проблем души и свободы воли. Именно антропологический подход к феномену религии позволяет избежать крайностей атеистического и метафизического подходов и сделать возможным его антропологическое истолкование.

Ключевые понятия: религия, Бог, природа человека, деизм, материя, свобода воли, душа.

YU. ZIMARYOVA^{1*}

^{1*} Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk)

VOLTAIRE'S PHILOSOPHY: HUMAN NATURE AND INTERPRETATION OF RELIGION

The purpose of the article is to determine and reconsider Voltaire's ideas concerning religion and human nature. In order to achieve this purpose it is necessary to complete the following tasks: to analyse academic literature on Voltaire's interpretation of the phenomenon of religion; to expose Voltaire's basic ideas about human nature; to substantiate the importance of anthropological approach to the phenomenon of religion with the ideas of Voltaire's philosophical works. **Methodology.** The achievements of anthropocentric philosophical thought of the XIX century

© Зімарьова Ю., 2013

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

possess great potential in the process of constructive comprehension and theoretical reconstruction of the anthropological intention that accompanies the process of philosophising. The research extensively applies hermeneutical method for interpreting Voltaire's philosophy. **Scientific novelty.** In academic literature on Voltaire's works we have ascertained the basic anthropological component of his philosophy and reconsider Voltaire's ideas about religion as something that is rooted in human nature. **Conclusions.** In academic literature the interpretation of the phenomenon of religion in Voltaire's heritage is a rather controversial one. At the one hand, Voltaire criticizes religion for its superstitions and fanaticism. On the other hand, he recognises the existence of God. In our opinion, the phenomenon of religion should be examined in the context of human nature and basic problems related to it such as the problem of soul and the problem of free will. The anthropological approach to the phenomenon of religion allows to avoid the extremity of atheistic and metaphysical approaches and to enable its anthropological interpretation.

Key words: religion, God, human nature, deism, matter, freedom of the will, soul.

REFERENCES

1. Akimova A. Volter [Voltaire]. Moscow, Molodaya gvardiya, 1970. 448 p.
2. Antiseri D., Reale G. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashykh dney. Ot Vozrozhdeniya do Kanta [The Western Philosophy from the Origins to our Days. From the Renaissance to Kant]. Saint-Petersberg, Pnevma, 2002. 880 p.
3. Volter. Metafizicheskiy traktat [The Metaphisic Treatise] // Filosofskie sochineniya [The Philosophical Works]. Moscow, Nauka, 1988. pp. 227-274.
4. Volter. Filisofskiy slovar [The Philosophical Dictionary] // Filosofskie sochineniya [The Philosophical Works]. Moscow, Nauka, 1988. pp. 227-274.
5. Kuznetsov V.N. Filosofskoye tvorchestvo Voltera i sovremennost [The Philosophical Works and the Modern Age] // Filisofskiye sochineniya [The Philosophical Works]. Moscow, Nauka, 1988. pp. 5-69.
6. Malivskiy A. Anthropologisation of Descartes' Basic Project in Modern Researches about History of Philosophy [Digital source]
7. Riord V. Shliakh filisofii: z XVII po XIX stolittia [The Way of Philosophy: from XVII to XIX centuries]. Kiyv, Dukh I Litera, 2009. 388 p.
8. Sloterdijk Peter. Krytyka tsynichnogo rozumu [Critique of Cynical Reason]. Kyiv, Tandem, 2002. 544 p.
9. Yoder J. L. The Case of Human Plurality: Hanna Arendt's Critique of Individulaism in Enlightenment and Romantic Thinking / Joshua Luke Yoder // A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College in partial fullfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Department of History. - B.A., Reinhardt College, 2005 – 146 p. + iii.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.319-8:101.9(44),16”

А. М. МАЛІВСЬКИЙ^{1*}^{1*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)**ФІЛОСОФІЯ ДЕКАРТА: БАЗОВА ІНТЕНЦІЯ ТА СТАТУС АНТРОПОЛОГІЇ**

Мета. Мета даної статті – наголосити на недостатності редукціоністських тлумачень спадщини Декарта та акцентувати конститутивну значимість антропології у власному проекті мислителя. **Методологія.** Звертання до феноменології та герменевтики надає можливість осягнення ключових ідей мислителя як прояву його особистості. Недоліком усталених редукціоністських методологій є зосередженість на тлумаченні ідей Декарта як прояву детермінуючого впливу зовнішніх чинників. **Новизна.** Актуалізація істотності антропології в структурі філософського вчення Декарта базується на визнанні ключової значимості як антропологічної інтенції в попередній філософії, так і антропологічного проекту у власних текстах мислителя. На основі окреслених ідей оприявнюється недостатність усталених деантропологізованих тлумачень базової інтенції вчення Декарта. **Висновки.** Доведено, що антропологія, якою мала завершитися філософія Декарта, в умовах домінування редукціоністської настанови була витіснена деантропологізованим образом реальності. Осягнення автентичного образу філософії Декарта передбачає посилену увагу до антропологічної компоненти його онтології.

Ключові слова: антропологія, базова інтенція, редукціонізм, деантропологація, проект, саморозбудова.

Актуальність

Нині в контексті світової філософської думки посилюється запит на розробку антропологічної проблематики як стосовно філософського знання в цілому, так і стосовно окремих етапів його розвитку. До числа найбільш дискусійних відноситься епоха Нового часу та зокрема вчення Рене Декарта. Визнання належності французького мислителя до числа ключових постатей історії філософії спонукає шукати шляхи та способи прояснення статусу антропології в філософії Картезія. Як відомо, сам мислитель неодноразово акцентував роль феномена людини як одного з найважливіших об'єктів філософського дослідження. Свідченням надзвичайної значимості людини як предмету філософії є та обставина, що Декарт звертається до неї в ході розкриття головних цілей власного дослідження: «...чтобы дать роду человеческому законченный свод философии», тобто «чтобы довести это дело до конца, я должен был бы ... отдельно объяснить природу каждого из более частных тел... а именно минералов, растений, животных и особенно человека...» [2, с. 310].

На даний момент відходить в минуле усталена технократична традиція рецепції спадщини Декарта як форми прояву та обґрунтування

цілей та ідеалів техногенної цивілізації. Більш плідною й автентичною виглядає та методологія, в основі якої лежить розуміння історії думки як минулого, котре на сьогодні втратило свій евристичний і конструктивний потенціал, а отже є перешкодою на шляху становлення майбутнього. Історія постає для нас як сучасність, а мислителі минулого як рівноправні співучасники сучасного діалогу. Минуле ж як самоцінне та самодостатнє є чимось більш значимим ніж перехідний етап на шляху до сучасності. Інакше кажучи, передумовою осягнення певної епохи є не лише на пошук в ній форм прояви духу епохи (Гегель) або зародків становлення техногенної цивілізації (фізика як рання форма поставу – Гайдеггер), але в першу чергу акцентування присутності адекватної відповіді на виклик вічності. (Як спробу змістовного осмислення останнього варіанту тлумачення історії варто розглядати вчення про «осьову епоху» К. Ясперса).

Отже, Новий час має для нас інтерес не стільки як етап розвитку техногенної цивілізації, скільки як важливий етап процесу самопізнання та саморозбудови людини як духовної істоти. Поглиблене осмислення окресленої задачі передбачає проблематизацію, здавалось би, давно вже усталених уявлень про вихідний пункт та базовий характер філософування Декарта.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Незадовільність усталених точок зору та підходів, що базуються на лінійній концепції історії філософії останнім часом все частіше акцентується в науковій літературі. Зокрема на неї звертав увагу один з сучасних найбільш глибоких та авторитетних дослідників спадщини Декарта французький філософ Жан-Люк Марйон. «Декарт залишається одним з наших найближчих сучасників» [15, р. 352]. Значимість тези про змістовну спорідненість спадщини Декарта для сьогодення автор вважає однією з передумов досягнення як його геніальних ідей, так і нинішніх реалій. А тому визнає доцільним повернутися до означеної тези на сторінках вступу до наступної праці, підкреслюючи обмеженість усталених підходів, автори яких схильні виводити своєрідність ідейного багажу за допомогою посилення на зовнішні обставини та детермінанти. Картезій як оригінальний мислитель може та має бути досягнутий у всій своїй самотності виключно з самого себе - наголошує Марйон як прихильник феноменології: «Декарт не належить Франції (Голландії та Баварії) чи будь-кому іншому. Своім існуванням він зобов'язаний лише своїй власній несподіваній появі» [16, с. 30]. Означені зрушення в методології дослідження Декарта спонукають зосередити увагу на необхідності неупередженого прочитання текстів мислителя та відповідної дослідницької літератури.

Мета

Мета даної статті – осмислити існуючі підходи до тлумачення спадщини Декарта, акцентуючи недостатність редукціоністських, проявом яких є деантропологізація його філософії, наголошуючи на конститутивній значимості антропології у власному проекті мислителя. Реалізація поставленої мети передбачає послідовне розв'язання таких задач:

1. підкреслити істотність антропологічної орієнтації в філософії до Декарта;
2. критично осмислити основні форми прояви деантропологізованого тлумачення змісту та базової інтенції філософії Декарта;
3. обґрунтування ключової значимості антропології Декарта як проекту саморозбудови людини.

Методологія

Звертання до феноменології та герменевтики надає можливість досягнення ключових ідей мислителя як прояву його особистості. Недоліком усталених редукціоністських методологій є

зосередженість на тлумаченні ідей Декарта як прояву детермінуючого впливу зовнішніх чинників.

Виклад основного матеріалу

1) Істотність антропологічної орієнтації в філософії до Декарта.

Змістовне розгортання тези про істотність антропологічної орієнтації в філософії до Декарта передбачає посилену увагу до надзвичайно важливої, хоча й недооціненої, тенденції в історії філософії, котра веде свій початок з часів Давньої Греції через вчення Декарта до сучасних антропологічних вчень включно. Йдеться про той істотний факт, що антропологія майже ніколи не зводилась до ролі складової, компоненти або функції філософської системи, претендуючи (а часто і посідаючи) найвище місце в ієрархічній структурі певного вчення. В якості означених етапів попередньої історії філософії можуть бути розглянуті вчення родоначальника антропології Сократа, стоїцизм Сенеки та неохристиянський сократизм Августина. Дуже схематично зупинимось на кожному з них, маючи на увазі спрямованість філософських міркувань про людину на проблему засад належного образу поведінки.

Аксіоматичною в історії європейської філософії є теза про значимість Сократа як ключової постаті антропології - її фундатора, важливим моментом якої є заклик до самопізнання. До числа незаперечних проявів оригінальності та самотності Сократа прийнято відносити тотожність змісту ключових ідей та образу життя, за що він справедливо був удостоєний характеристики «втілення філософії» (Маркс). Підтвердженням непересічної значимості Сократа та сократичних шкіл є подальша історія європейського філософування.

Показово, що філософія, як вона розумілася на елліністично-римському етапі, поставала швидше як образ життя, ніж проста сукупність вчень про світ. Істотно, що означений момент не залишився поза увагою істориків філософії. Варто погодитися з думкою Фредеріка Чарльза Коплстона про те, що «...філософія, як она практиковалась киниками, стоїками, епікурейцями и платониками в эллинистическом мире, представлялась скорее образом жизни, чем просто совокупностью учений о мире» [4, с. 36].

Проявом істотності означеної тенденції є посилений інтерес до питання про те, який об-

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

раз життя гідний людини. Спосіб його увиразнення, як і безпосереднє формулювання пов'язані з стоїцизмом, зокрема вчення Сенеки: «Предметом нашего исследования должен быть вопрос о том, какой образ действия наиболее достоин человека...» [8, с. 168]. Резюмуючи позиції древніх, Сенека наголошує – варто прагнути не стільки приємного життя, скільки праведного. На його глибоке переконання, ми маємо достойно, з почуттям власної гідності, сприйняти та перетерпіти все те, що нам присуджено пережити в силу всезагальних законів буття «Мы должны с достоинством встречать все, что нам суждено претерпевать в силу всеобщей закономерности бытия: мы как бы обязались клятвой мириться с человеческой участью и не смущаться неизбежными для нас явлениями. Мы родились в монархическом государстве: в повиновении Богу и состоит наша свобода» [8, с. 173, 180].

Важливим етапом становлення додекартівського філософування є августинівське вчення про людину, що має платонічний характер. Прикладом такого є визначення людини як розумної душі, котра користується смертним та земним тілом, де відношення тіло-душа уявлялася по аналогії з моделлю використання людиною інструменту чи знаряддя. Августин не допускає ідеї можливості впливу тіла на душу, матеріального – на духовне... «...он не допускает, что тело может воздействовать на душу, материальное – на духовное, и заключает, что ощущение есть действие души...» [4, с. 54], а філософія вказує шлях до спасіння душі: «... философия рассматривается как указующая путь к спасению...» [4, с. 62-63].

Аврелій Августин – автор одного з найбільш глибоких та оригінальних вчень про людину в середньовічній філософії. Поширені стереотипи стосовно теоцентристської спрямованості, притаманної філософуванню на даному етапі, скоріше перешкоджають, ніж сприяють осягненню своєрідності позиції Августина в тлумаченні статусу антропології. Остання є не стільки окремою ланкою чи неістотною функцією релігійно-філософської системи, скільки той розділ вчення, котрий вивисується над іншими, утворюючи свого роду вершину піраміди. Природа останньої передбачає увагу до християнських догматів, котрі сприяють наголошенню на божественності людини та істотності високої людської гідності. А тому, - як

обґрунтовано стверджує Майоров Г.Г.: «Антропология Августина, если из нее вычесть некоторые неоплатонические элементы, является метафизической надстройкой над четырьмя кардинальными христианскими догматами» [5, с. 312].

В ході осмислення специфіки антропології в додекартівській філософії виникає спокуса тлумачення змісту її як інваріантної, та наголошувати на наявності певних, майже тотожних вимірів та понять. Особлива значимість означеного підходу стає більш явною за умови уваги до запиту на розробку інваріантного вчення про природу людини як базису для всіх інших галузей філософського знання. Зокрема тенденція акцентування змістовної спадкоємності вчень Августина та Декарта як відтворення інваріантних аспектів історії європейської філософії в вигляді дуалістичного вчення про субстанції, котрі мають своїми атрибутами мислення та протяжність, оприявнюється на сторінках тексту книги Майорова [5, с. 316-317]. Попри зовнішню переконливість тези щодо майже повної тотожності філософських позицій Августина та Декарта важко визнати правомірною. Принципова відмінність означених вчень стає більш явною за умови уваги до їх контексту та імплікацій. Сам Декарт достатньо чітко усвідомлював істотну відмінність своєї позиції та не вважав за доцільне сприймати всерйоз зовнішню схожість зі вченням Августина. Значимість останнього моменту недвозначно підкреслюється сучасними дослідниками. Як стверджує Кетрін Вілсон, він «...заперечував, що наміри його та Августина були тими ж самими» [18, с. 35]. За умови неупередженої уваги до своєрідності філософських позицій Августина та Декарта легко можна переконатися мова може йти лише про спільну інтуїцію, котру останній істотно поглиблює. Саме так видається можливим тлумачити положення дослідниці – «... метафізика Августина забезпечує скоріше рамку, ніж базис для наукової системи Декарта» [18, с. 36]. Не зупиняючись детально ні на питаннях про характер змістовної своєрідності кожного з антропологічних вчень до Декарта, ні на способах спадкоємних зв'язків між ними, зауважимо – шлях до усвідомлення їх наявності виявився довгим та звивистим. Як фрагментарна ілюстрація істинності проголошеної тези можуть бути розглянуті редукціоністські варіанти рецепції антропології Декарта.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

2) *Основні виміри деантропологізованого тлумачення змісту та базової інтенції філософії Декарта.*

Новий час кардинально змінює усталені акценти та пріоритети. Гносеологізація філософії зумовлює посилену увагу до тих ракурсів буття, спосіб існування яких опосередковується мисленням та, відповідно, нехтування всіма іншими. А отже, до уваги приймається перш за все те буття, котре є прозорим та передбачуваним для мислення людини, що створює багатий та плодючий ґрунт для ілюзій стосовно можливості легкого та результативного перетворення світу. Як легко помітити, саме така надія лягла в основу традиційного техноморфного тлумачення базової інтенції філософування Декарта. Мова йде про першочергову значимість задач, котрі за своєю суттю є способами оприявлення техноморфізму. До їх числа належать пошук умов та форм осягнення істини в природознавстві, закладання та зміцнення фундаменту для технічної цивілізації, осмислення умов та форм кардинального перетворення світу.

Аналізуючи сьогодишню рецепцію спадщини Картезія, неупередженому читачу важко уникнути питання про те, як і чому антропологічне орієнтоване вчення філософа традиційно зображується як теорія деантропологізованого *cogito*, глибинні чинники якого укорінені в потребах становлення техногенної цивілізації.

Схематична відповідь на поставлене питання передбачає увагу до двох ключових чинників, по-перше, - незавершеного характеру спадщини Декарта, тобто відсутність відповідних праць з антропології та етики, котрі б мали увінчувати його вчення, по-друге, - домінування поверхових методологій, що зумовлюють можливість спотвореного тлумачення антропології.

Інтригу та напругу нашому дослідженню надає та істотна обставина, що Декарт був надзвичайно стриманий як стосовно своїх філософських цілей, так і стосовно своїх витоків та філософських зобов'язань. Факт існування означеної стриманості не залишився поза увагою дослідників спадщини мислителя, зокрема Коттінхгема [14, с. 45, 293]. Відсутність артикульованості спадкоємних зв'язків сприяє створенню родючого ґрунту для ілюзій стосовно радикальності точки зору Декарта та повного розриву з попередниками.

До числа найбільш істотних вад техноморф-

ного тлумачення Декарта належить відсутність уваги до цілісності природи людини та змісту її складових. Значимою перешкодою на шляху їх змістовного осягнення постає кліше стосовно редукованості як вчення Декарта в цілому, так і його антропології зокрема, до поняття раціональності. Мова йде про усталену традицію зводити теорію Декарта до вчення про дві субстанції, які мають протилежні атрибути. Формами увиразнення редукованого бачення спадщини Декарта постають, по-перше, матеріалізм та медицина, в основі яких лежить посилений інтерес до тілесності та фізіології людини, по-друге – платонізм, що базується на посиленій увазі до мислення та свідомості людини. Зупинимось на кожній з них окремо перш ніж переходити до окреслення та осмислення власне картезіанського бачення людської природи.

Донедавна в процесі рецепції філософії Декарта загальноприйнятим моментом було неявне припущення про нього як екстраверта, котрий достатньо повно усвідомлював глибинні мотиви власної творчості, ґрунтовно викладаючи їх на сторінках власних творів. При цьому дієвим принципом було своєрідне табу, котре забороняло піддавати сумніву як технократичну спрямованість його шукань, так і універсалістський характер його природничо-наукового раціоналізму. Достатньо пригадати відома слова з «Міркувань про метод», котрі проголошують принципову спроможність людей радикально змінювати свою земну долю – свій онтологічний статус, тобто здатність подолати рабську залежність від природи та стати «как бы господами и владетелями природы» [2, с. 286].

В контексті техноморфної рецепції спадщини Декарта прийнято пов'язувати з можливостями утвердження вичерпного пізнання та кардинального переутворення світу. До їх числа належать поняття *cogito* та сумніву, ідея розробки філософії як науки, повної автономії розуму та його фундаментальної ролі в філософії як гносеології. Одна з найбільш виразних форм акцентування радикальності філософії Нового часу – наголошення на її революційності.

В перебігу експлікації позиції французького мислителя в центрі нашої уваги має перебувати *cogito* як наріжний камінь картезіанської метафізики. Його важливість наголошував Мартин Гайдеггер у своєму скрупульозному аналізі метафізичних імплікацій вчення французького мислителя. *Cogito*, виконуючи засадничу роль,

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

є «законом всех законов и первоначалом метафизики» [9, с. 279]. Для самого Гайдеггера *cogito* є виявом техноморфного бачення світу, тобто наріжним каменем сцієнтистсько-технократичного варіанту розуміння метафізики.

Розкриваючи своє розуміння суті й характеру тих істотних змін, яких зазнала філософська спадщина Картезія, фундатор німецького екзистенціалізму робить наголос на цілковитій переорієнтації з антропологічних вимірів на гносеологічні, тобто на переході зі сфери релігійної віри до гносеології (як вияві настанови на повне панування над світом). Мова «... идет в его мысли о сущностном перемещении всего человечества и его истории из области созерцательной истины веры христианского человека в основанную на субъекте представленность сущего, на основании чего впервые становится возможным новоевропейское господствующее положение человека» [10, с. 141]. (Більш повно дивись [6, с. 14-22]).

Як змістовне продовження та радикалізація підходу Гайдеггера до тлумачення позиції Декарта можуть бути розглянуті тексти його учениці та послідовниці Ганни Арендт, зокрема в присвяченій пам'яті вчителя книзі «Становище людини». Одна з основних задач для неї – наголошення на абсолютній оригінальності підходу Декарта. А тому новочасова філософія тлумачиться як така, що починається від декартівського сумніву, котрий «займає центральну позицію». Саме сумнів для Декарта став тією червоною ниткою, котра пронизує всі аспекти філософування, – безапеляційно проголошує Арендт, – «став очевидною рушійною силою, що керує всі мисленням, і перетворився в невидиму вісь, навколо якої обертається все мислення. ... новочасна філософія з часів Декарта виявлялася в артикуляції сумніву та різних його відгалужень» [1, с. 211].

Акцентування радикальності та безальтернативності позиції Декарта певною мірою набуває майже хрестоматійного характеру. Воно зокрема присутнє на сторінках творів одного з сучасних мислителів та істориків філософії Вітторіо Гьосле. Наведемо кілька найбільш яскравих та виразних місць з його текстів. Відомі твори Декарта характеризуються як такі, що містять досі небачені та нечувані досі ідеї: «в известном смысле абсолютный рубеж и даже радикально новое начало в истории философии.

Они «трубный глас» новой эпохи». «Декарт был интеллектуальным революционером»... «Методическое сомнение есть то подлинное новшество Декарта по сравнению с традиционной метафизикой». «В «Я» Декарт нашел тот абсолютный фундамент, который был нужен ему для обоснования метафизики как науки» [11, с. 12-13, 23]. Логічним наслідком з наведених вище тез та положень виглядає повне заперечення етики в структурі вчення Декарта: «... нет у Декарта и этики...», – безапеляційно стверджує автор [11, с. 35].

В умовах незавершеності філософської системи Декарта та відсутності достатнього прояснення питання про місце в ній антропологічної складової виникає спокуса ігнорування її специфіки та редукції до інших галузей знання, нехтуючи при цьому інтенцією на самопізнання та саморозбудову. Показовим прикладом поширеності методології редукціонізму є випадки редукції антропології до медицини на сторінках сучасних досліджень. Зокрема мова йде про статтю Ганни Бітбол-Гесперіс, присвячену осмисленню проблем фізіології у спадщині Декарта та його «новій антропології» як одному з ключових моментів. Викладаючи власну позицію, дослідниця пропонує своє тлумачення смислу та спрямованості відомих снів Декарта, котрі мали місце в ніч з 10 на 11 листопада 1619 року. Вона схильна однозначно пов'язувати їх з проектом масштабної перебудови існуючої на той час системи наук на базі медицини. Основну мету антропології Декарта Г. Бітбол-Гесперіс вбачає в систематизації поля медицини, а можливим результатом реалізації декартівського проекту – принципово новий підхід до бачення людини в медицині. В контексті нашого розгляду особливо варто відзначити ту істотну обставину, що французька дослідниця проголошує тіло людини основним об'єктом шукань Декарта [12, с. 368–371].

Полярно протилежними в оцінці базових принципів антропології Декарта є позиції тих мислителів, котрі схильні кваліфікувати її як платонізм. Зокрема Ж.-П. Сартр в статті про «Картезіанську свободу» він наголошує, по-перше, на відсутності істотних відмінностей між картезіанським вченим, котрий споглядає вічні істини та платонівським філософом, по-друге, на принциповій неспроможності розбудувати вчення про свободу на наперед встановленому порядку вічних істин [7, с. 211].

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Спробу змістовного осмислення та послідовного обґрунтування тези щодо правомірності кваліфікації вчення Декарта як платонізму здійснює Стефен Восс. Він визнає ключову роль спадщини французького мислителя в процесі розбудови антропології Нового часу, водночас скептично сприймаючи сам факт наявності тут глибокого антропологічного вчення. Проявом його скепсису є дещо провокаційна назва статті - «Декарт: кінець антропології». Обґрунтовуючи її правомірність, Восс опирається на так званий дуалізм Декарта, котрий лежить в основі «Медитацій про першу філософію». При цьому більш повною та зрілою формою прояви антропології Декарта дослідник пропонує вважати тексти «Начал» та «Пристрастей душі», оцінюючи в цілому спробу французького філософа як приречену на невдачу (failure). Мова йде про неможливість – неспроможність вписати людське буття в той новий Всесвіт, котрий набуває зримих рис на сторінках текстів мислителя [17, с. 273].

Змістовно окреслюючи своє бачення витоків методологічних принципів Декарта, Восс акцентує спадкоємність його стосовно Платона, підкреслюючи, що головний предмет міркувань французького філософа – не стільки цілісна людина, скільки її фрагмент - душа. Звідси робиться висновок про те, що позиції Декарта притаманне розуміння людської душі як субстанції, принципово відмінної від тіла [17, с. 289]. В ході аналізу своєрідності позиції Декарта на кожному з окремих етапів творчості, автор пропонує кваліфікувати їх як поміркований, схоластичний та крайній платонізм [17, с. 274].

Приймаючи до уваги еволюцію позиції Декарта, Восс обґрунтовує тезу щодо обмеженості розуміння людини на сторінках «Медитацій», акцентуючи істотну трансформацію методології: «Декарт більше не вірить в людину», наслідком руйнації означеної віри постає «антропологічна тиша в “Началах”» [17, с. 291-292].

Прийнятність автора тезі щодо правомірності тлумачення картезіанської концепції людини як платонічної настільки сильна, що будь-які інші, альтернативні оцінки даної антропології не приймаються до уваги або ж відкидаються. Зокрема, теза щодо уваги до «конкретної людини» та «свободної людини» оцінюються Воссом як непереконливі, тобто такі, що не передбачають в якості обов'язкової складової

осмислення «екзистенції конкретної людини», а тому кваліфікуються як безґрунтовні [17, с. 299].

На роль вагомих та переконливих аргументів на користь тези щодо смерті антропології у вченні Декарта претендують спостереження автора про зникнення самого поняття людини з назви праць останнього періоду – «Опис людського тіла» та «Пристрасті душі». А тому коначний результат виглядає категоричним та негативним – антропології немає місця у вченні Декарта: «Людина зникає з Картезіанського Всесвіту» [17, с. 300].

Уважне та неупереджене ставлення до спадщини Декарта дає достатні підстави для характеристики означених вище двох протилежних підходів як поверхових та недостатньо переконливих, скільки вони базуються на нехтуванні власною інтенцією французького мислителя, достатньо однозначно викладеною в текстах його праць та приватному листуванні.

3) *Ідея ключової значимості антропології для філософування Декарта.*

Хоча, приймаючи до уваги найістотніші імплікації поняття людини в сучасному світі, було б даремною працею шукати у спадщині Декарта той філософський трактат, котрий би розкривав їх принаймні поверхово. Трактат «Людина», котрий з'явився рік назад в російському перекладі [3], навіть частково не виправдовує вищезгадані очікування. На його сторінках знаходяться описання функцій людського тіла за допомогою законів механіки. Весь же інший спектр антропологічних питань – про природу, витoki, сутнісні ознаки, покликання тощо – залишаються повністю поза межами розгляду. А оскільки їх формулювання та систематичне прояснення відсутнє і в інших текстах мислителя, то питання про основні іпостасі людини в його спадщині і досі є одним з найбільш складних та неоднозначних в декартознавстві.

Як вже згадувалося раніше, притаманне Декарту цілісне бачення структурних компонентів філософії за своїм задумом мало б увінчатися вченням про природу людини. Але, як вказував сам Картезій в IV-й частині «Первоначал», повністю завершити трактат в даний момент він не міг, оскільки відсутні були дві останні частини, присвячені «природі растений и животных» и «природі человека» [2, с. 407]. Однією з умов реставрації цілісного бачення структури філософського знання є звертання до тих ви-

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

словлювань та сентенцій мислителя, де він викладає своє бачення природи людини.

Окреслюючи власне бачення належних моментів людського існування, Декарт використовує поняття «проект». Останнє розуміється тут як форма самовизначення людини, тобто як вираз того потенційного варіанту подальшого розгортання процесу, котрий оцінювався мислителем як оптимальний, а тому має пріоритет перед іншими. Традиційно в дослідницькій літературі, присвяченій аналізу філософської спадщини Декарта, поняття «проект» вживається для означення грандіозного плану кардинального перетворення світу. Істотно, що при цьому індивідуально-особистісні моменти та виміри проекту сприймаються як неістотні та такі, що не заслуговують на увагу.

За умови ж більш детального знайомства з текстами мислителя легко переконатися в наявності та ключовій значимості для нього настанови на самопізнання та саморозбудову. Саме увага до неї свідчить про начало становлення Декарта як самобутнього філософа. Відлік доречно вести з моменту усвідомлення ним незадовільності наявного стану речей та гострої потреби в особистісному забарвленому проекті: в листопаді 1619 року мислитель усвідомив проблематичність та онтологічну невизначеність засад власне людського буття. Інакше кажучи, перед ним постала у всій своїй гостроті екзистенційна проблема самостійного вибору граничних засад його власного існування як особистості: «По какому жизненному пути я последую»?... [2, с. 574].

Якщо сприймати наведені вище висловлювання мислителя як вираз його глибинних інтенцій, то при поверховому погляді на тексти Декарта наступних десятиліть важко позбутися враження його повного відходу від особистісної інтенції філософування та зосередженості на проблемах гносеології та методології науки.

Однак приватне листування Декарта надає нам достатні підстави для гіпотези про те, що саме антропологічна спрямованість думки була домінантною в період роботи над «Правилами». Викладаючи мотиви відмови від завершення даного тексту, Декарт вперше вживає поняття (не сам термін!) проект як «новый проект», недвозначно акцентуючи його антропологічну інтенцію: «Но о чем я забочусь больше всего – и верю, что это самое важное, – так это о том, чтобы узнать, чем мне необходимо руко-

водствоваться в жизни...» – змістовно окреслює Декарт глибинні мотиви своїх напружених пошуків в одному з листів до Мерсенна від 15 квітня 1630 року [2, с. 587].

Прояснюючи питання про можливі засади становлення «нового проекту» на сторінках «Правил», припустимо вести розмову про відкриття Декартом принципово нового типу каузальності, котра істотно відрізняється від природничо-наукової. Проявом її є змістовна кореляція понять про Бога та душу: «Существует также много вещей, зачастую с необходимостью связанных между собой, которые причисляются к случайным большинством людей, не замечающих связи между ними; таково положение: «Я существую, следовательно, Бог существует»...» [2, с. 121].

Аналізуючи питання про ключові чинники відмови Декарта від уявлення про самодостатність науки, варто звернути увагу на загальнозначимі результати серйозних текстологічних досліджень західних вчених. На їх думку, до 1628 року інтерес Декарта був зосереджений виключно на проблемах науки, становлення ж його власної філософської позиції тісно пов'язано з утратою привабливості науки як «*mathesis universalis*» та радикальною переорієнтацією на метафізику, де ключова роль належить поняттю Бога. Прискіпливе вивчення текстів приводить до тези про доцільність вважати началом становлення метафізичного вчення Декарта 1628 рік, коли був задуманий, хоча так і не завершений, пізніше втрачений «Трактат про божество».

В якості наступного етапу змістовного втілення «нового проекту» Декарта може та має бути розглянуті «Міркування про метод». Кращим аргументом на користь правомірності даної тези є перша назва цієї праці: «Проект всезагальної науки, котра спроможна підняти людську природу на більш високий рівень досконалості», про що філософ згадує в листі до Мерсенна в березні 1636, поки що не перекладений на українську чи російську мови [13, с. 19-20].

Подальший змістовний виклад Декартом своєї позиції по питанню щодо умов можливості та граничних засад існування людини проявляється зокрема в критичному ставленні до уявлення щодо універсальності природничо-наукового розуму. Слушним виглядає звертання уваги на змістовну спорідненість його під-

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

ходу з ідеями Канта про необхідність вивчення природи та меж людського пізнання. «Но здесь поистине не может быть ничего полезнее, чем изучать, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается» [2, с. 104].

Наукова новизна

Актуалізація істотності антропології в структурі філософського вчення Декарта базується на визнанні ключової значимості як антропологічної інтенції в попередній філософії, так і антропологічного проекту у власних текстах мислителя. На основі окреслених ідей оприявнюється недостатність усталених деантропологізованих тлумачень базової інтенції вчення Декарта.

Висновки

Як засвідчує проведений аналіз, явно недостатніми є та потребують перегляду і уточнення усталені штампи про гносеологічну та предметно-практичну спрямованість філософування Декарта, про належну структуру філософського знання, в якій ключова роль належить гносеології. Звертання до текстів Декарта дозволяє акцентувати істотність антропологічної складової філософії Декарта як своєрідного базису його вчення. Подальше змістовне осмислення філософської спадщини Декарта передбачає посилену увагу до антропологічної компоненти його онтології.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арентт, Г. *Становище людини* / Ганна Арентт; пер. з англ. Марія Зубрицька. – 1999. – 255 с.
2. Декарт, Р. *Сочинения*: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.
3. Декарт, Р. *Человек* / пер. с франц. Б. М. Скуратов; сост., ред., посл. и прим. Т. А. Дмитриев. – М.: Практика, 2012. – 128 с.
4. Коплстон, Ф. Ч. *История средневековой философии* / пер. с англ. И. Борисовой; послесл. М. Гарнцева. – М.: Энигма, 1997. – 512 с.
5. Майоров, Г. Г. *Формирование средневековой философии*. – 1979.
6. Малівський, А. М. Гайдеггер про антропологічні інтенції філософування Декарта // *Антропологічні виміри філософських досліджень*: зб. наук. праць. – Д., 2013. – Вип. № 3. – С. 14–22.
7. Сартр, Ж. П. *Картезианская свобода* // Ж. П. Сартр. *Проблемы метода. Статьи.* / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. – С. 197–216.
8. Сенека. *О счастливой жизни* // *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий* / Вступ. ст., сост. и подг. текста В. В. Сапова. – М.: Республика, 1995. – С. 167–192. – (Б-ка этической мысли).
9. Хайдеггер, М. *Европейский нигилизм* // *Проблема человека в западной философии*. – М., 1988. – С. 261–313.
10. Хайдеггер, М. *Европейский нигилизм* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. – М., 1993. – С. 63–176.
11. Хесле, В. *Гении философии Нового времени*. – М., 1992. – С. 198.
12. Bitbol-Hesperies, A. *Cartesian physiology* // *Descartes' Natural Philosophy* / ed. by Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton. – London: Routledge, 2000. – P. 349–382.
13. *Œuvres complètes en 11 vol.* – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
14. Cottingham, J. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. – Oxford: Oxford UP, 2008. – 332 p.
15. Jean-Luc, Marion. *On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. – University of Chicago, 1999. – 370 p.
16. Jean-Luc, Marion. *On the Ego on the God: further Cartesian question* / translated by Christina M. Gschwandter. – New York, 2007. – 277 p.
17. Voss, S. *The End of Anthropology* // *Reason, Will and Sensation* / ed. John Cottingham. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – P. 273–306.
18. Wilson, Catherine. *Descartes and Augustine* // *A Companion to Descartes* / edited by Janet Broughton and John Carriero. – Blackwell Publishing, 2008. – P. 33–51.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

А. Н. МАЛИВСКИЙ^{1*}

^{1*} Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна
(г. Днепропетровск)

ФИЛОСОФИЯ ДЕКАРТА: БАЗОВАЯ ИНТЕНЦИЯ И СТАТУС АНТРОПОЛОГИИ

Цель. Цель статьи – подчеркнуть недостаточность редукционистских истолкований наследия Декарта и акцентировать конститутивную значимость антропологии в собственном проекте мыслителя. **Методология.** Обращение к феноменологии и герменевтике делает возможным постижение ключевых идей мыслителя как проявление его личности. Изъяном устоявшихся редукционистских методологий является сосредоточенность на истолковании идей Декарта как проявление детерминирующего влияния внешних обстоятельств. **Новизна.** Актуализация существенности антропологии в структуре философского учения Декарта основывается на признании ключевой значимости антропологической интенции в предшествующей философии, так и антропологического проекта в собственных текстах мыслителя. На базе упомянутых идей становится явной ограниченность устоявшихся деантропологизированных истолкований текстов Декарта. **Выводы.** Доказано, что антропология, которой должна была завершиться философия Декарта, в условиях доминирования редукционистской установки была вытеснена деантропологизированным образом реальности. Постигание аутентичного образа философии Декарта предполагает усиленное внимание к антропологической составляющей его онтологии.

Ключевые слова: антропология, базовая интенция, редукционизм, деантропологизация, проект, самосозидание.

А. М. MALIVSKYI^{1*}

^{1*} Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipropetrovsk)

PHILOSOPHY OF DESCARTES: BASIC INTENTION AND STATUS OF ANTHROPOLOGY ABSTRACT

The purpose of the article is to emphasize the insufficiency of reductionist interpretation of Descartes' heritage and to bring into focus the constitutive role of anthropology in Descartes authentic project. **Scientific novelty.** Substantiation of anthropology in Descartes' philosophical structure is based upon recognition of key importance of anthropological intention in previous philosophy as well as anthropological one in philosopher's own works. Therefore, the insufficiency of established de-anthropologised interpretation of essential intention of Descartes' doctrine becomes evident. **Methodology.** The use of phenomenology and hermeneutics enables us to comprehend the key philosopher's ideas as the manifestation of his personality. The concentration on the interpretation of Descartes ideas as the manifestation of determining influence of external factors is the shortcoming of the established reductionist methodology. **Conclusions.** It was proved that anthropology that should have been the conclusion of Descartes' philosophy under conditions of domination of reductionist attitude was withdrawn by the de-anthropologised reality image. The comprehension of the authentic image of Descartes' philosophy provides special attention to the anthropological element in his ontology.

Key words: anthropology, basic intention, reductionism, de-anthropologization, self-creation.

REFERENCES

19. Arendt Hanna. *Stanovyšče liudyny* [The situation of human]. Pereklala z anhl. Marija Zubryčka. 1999. 255 p.
20. Dekart R. *Sochineniya: V 2-kh tt* [Works: in 2 vols]. Moscow, Mysl Publ., 1989. – T.1. 654 p.
21. Dekart R. *Chelovek* [Man]. Moscow, Praksis Publ., 2012. 128 p.
22. Koplston F.Ch. *Istoriya srednevekovoy filosofii* [History of Medieval Philosophy]. Moscow, Enigma Publ., 1997. 512 p.
23. Mayorov G.G. *Formirovanie srednevekovoy filosofii* [Formation of medieval philosophy]. 1979.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

24. Malivský A.M. Hajdehher pro antropolohični intenciji Filosofuvannia Dekarta [Heidegger anthropological intention of philosophizing Descartes] // Antropolohični vymiry filosofských doslidžeń. Zbirnyk naukovych prac, № 3, p. 14-22.
25. Sartr Zh.P. *Kartezianskaya svoboda* [Cartesian freedom] // Sartr Zh.P. Problemy metoda. Stati. 222 p., 197-216 pp.
26. Seneka. O schastlivoy zhizni // Rimskie stoiki: Seneka, Epiktet, Mark Avreliy [Oh happy life]. Moscow, Respublika Publ, 1995, 463 p.
27. Khaydegger M. *Yevropeyskiy nigilizm* [European nihilism] // Problema cheloveka v zapadnoy filosofii. Moscow, 1988. 261–313 pp.
28. Khaydegger M. *Yevropeyskiy nigilizm* [European nihilism] // Khaydegger M. Vremya i bytie. Moscow, 1993. 63–176 pp.
29. Khesle V. Genii filosofii Novogo vremeni [Genes philosophy Newtime]. Moscow, 1992. p. 198.
30. *Bitbol-Hesperies A.* Cartesian physiology// Descartes' Natural Philosophy/ ed. by Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton. – London: Routledge, 2000. – P. 349–382.
31. Œuvres complètes in 11 vol. – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
32. *Cottingham J.* Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy. – Oxford: Oxford UP, 2008. – 332 p.
33. Marion Jean-Luc. On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought. University of Chicago 1999 - 370p.
34. Marion Jean-Luc . On the Ego on the God.: further Cartesian question / translated by Christina M. Gschwandter. – New York 2007 – 277p.
35. Voss S. *The End of Anthropology* // Reason, Will and Sensation / ed. John Cottingham. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – P. 273–306.
36. Wilson Catherine. Descartes and Augustine // A Companion to Descartes / edited by Janet Broughton and John Carriero. Blackwell Publishing. 2008. p. 33-51.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013

ЗМІСТ

АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

СНІТЬКО Д. Ю.

МУЖНІСТЬ І СТРАХ В КОНТЕКСТІ ОПОЗИЦІЇ ДІЯЛЬНОСТІ ТА БЕЗДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ АСПЕКТ7-17

БІЛОГУР В. Є.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЛЮДИНОВИМІРНОСТІ СПОРТУ ЯК РЕАЛІЗАЦІЇ РОДОВОЇ СУТНОСТІ ЛЮДИНИ18-25

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ

АЙТОВ С. Ш.

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ТА ІСТОРИЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ «ГРЕЦЬКОГО ЧУДА».....26-32

ГРОМОВ В. Є.

ДУХОВНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА І СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНА ПРОБЛЕМА33-42

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ДАНИЛОВА Т. В.

НА ШЛЯХУ ДО ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ: УКРАЇНА В ХХІ СТОЛІТТІ.....43-51

ЗІНЧЕНКО В. В.

СТРАТЕГІЇ СУСПІЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО РОЗВИТКУ В ІДЕЯХ І СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ: ІНТЕГРАЦІЯ МОДЕЛІ ІНСТРУМЕНТАЛІЗМУ І НЕОПРАГМАТИЗМУ З КОНЦЕПЦІЄЮ «НОВОГО ГУМАНІЗМУ»52-70

ТОВБІН К. М.

ПОСТРЕЛІГІЯ: ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКИЙ АНАЛІЗ71-82

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

ВИННИК У. Р.

ЛЮДИНОВИМІРНЕ РОЗУМІННЯ ТЕХНІКИ М. ГАЙДЕГЕРОМ.....83-90

КОРАБЛЕВА В. Е.

СМИСЛОВІ ПАРАДИГМИ СУЧАСНОЇ ЗНАКОВО-СИМВОЛІЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ91-99

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

ЗІМАРЬОВА Ю.

ФІЛОСОФІЯ ВОЛЬТЕРА: ПРИРОДА ЛЮДИНИ ТА ТЛУМАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ.....100-107

МАЛІВСЬКИЙ А. М.

ФІЛОСОФІЯ ДЕКАРТА: БАЗОВА ІНТЕНЦІЯ ТА СТАТУС АНТРОПОЛОГІЇ108-117

СОДЕРЖАНИЕ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

СНИТЬКО Д. Ю.

МУЖЕСТВО И СТРАХ В КОНТЕКСТЕ ОППОЗИЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И БЕЗДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ 7-17

БИЛОГУР В.Е.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТИ СПОРТА КАК РЕАЛИЗАЦИИ РОДОВОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА..... 18-25

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ

АЙТОВ С. Ш.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ М. М. БАХТИНА: ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ 26-32

ГРОМОВ В. Е.

ДУХОВНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА 33-42

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

ДАНИЛОВА Т. В.

НА ПУТИ К ГЕНДЕРНОМУ РАВЕНСТВУ: УКРАИНА В XXI ВЕКЕ..... 43-51

ЗИНЧЕНКО В. В.

СТРАТЕГИИ ОБЩЕСТВЕННО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В ИДЕЯХ И СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ: ИНТЕГРАЦИЯ МОДЕЛИ ИНСТРУМЕНТАЛИЗМА И НЕОПРАГМАТИЗМА С КОНЦЕПЦИЕЙ «НОВОГО ГУМАНИЗМА» 52-70

ТОВБИН К. М.

ПОСТРЕЛИГИЯ: ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ АНАЛИЗ..... 71-82

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

ВИННИК У.Р.

ЧЕЛОВЕКОИЗМЕРИТЕЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ТЕХНИКИ М. ХАЙДЕГГЕРОМ 83-90

КОРАБЛЕВА В.Е.

СМЫСЛОВЫЕ ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЗНАКОВО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ 91-90

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ЗИМАРЕВА Ю.

ФИЛОСОФИЯ ВОЛЬТЕРА: ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И ТОЛКОВАНИЕ РЕЛИГИИ..... 100-107

МАЛИВСКИЙ А.Н.

ФИЛОСОФИЯ ДЕКАРТА: БАЗОВАЯ ИНТЕНЦИЯ И СТАТУС АНТРОПОЛОГИИ..... 108-117

CONTENTS

ANTHROPOLOGICAL SEARCHING

SNITKO D. YU.

COURAGE AND FEAR IN THE CONTEXT OF OPPOSITION OF HUMAN ACTIVITY AND INACTIVITY: EXISTENTIAL ASPECT7-17

BILOGUR V. YE.

ANTHROPOLOGICAL BASIS OF HUMAN DIMENSION IN SPORT AS THE IMPLEMENTATION OF A PERSON'S GENERIC ESSENCE18-25

PHILOSOPHY OF CULTURE AND EDUCATION

AYTOV S. SH.

CIVILIZATIONAL AND HISTORICAL ANTHROPOLOGY ASPECTS OF THE «GREEK MIRACLE»26-32

GROMOV V. E.

SPIRITUALITY AS PHILOSOPHICAL, SOCIAL AND CULTURAL DEVELOPMENT PROBLEM.....33-42

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

DANYLOVA T. V.

TOWARDS GENDER EQUALITY: UKRAINE IN THE 21ST CENTURY43-51

ZINCHENKO V. V.

STRATEGY OF SOCIALLY-ANTHROPOLOGICAL DEVELOPMENT IN IDEAS AND SYSTEM OF MODERN SOCIAL PHILOSOPHY OF EDUCATION: INTEGRATION OF MODEL OF THE INSTRUMENTALISM AND THE NEOPRAGMATISM WITH THE CONCEPT «NEW HUMANISM»52-70

TOVBIN K. M.

POST-RELIGION: TRADITIONALISTS' ANALYSIS71-82

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

VYNNYK U. R.

HEIDEGGER'S HUMAN DIMENSION UNDERSTANDING OF TECHNOLOGY83-90

KORABLEVA E. V.

PARADIGM FOR CONTEMPORARY SYMBOLIC REALITY.....91-99

THE HISTORY OF PHILOSOPHY

ZIMARYOVA YU.

VOLTAIRE'S PHILOSOPHY: HUMAN NATURE AND INTERPRETATION OF RELIGION.....100-107

MALIVSKYI A. M.

PHILOSOPHY OF DESCARTES: BASIC INTENTION AND STATUS OF ANTHROPOLOGY ABSTRACT108-117

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

До публікації в журналі приймаються статті українською, російською або англійською мовами проблемного, узагальнюючого, методичного характеру, оригінальні наукові, практичні дослідження, які раніше ніде не видавалися.

Матеріали необхідно надавати в друкованому та в електронному виглядах у програмі Microsoft Word 2003 або більш ранній – файли *.doc (файли *.docx, *.docm – не приймаються).

Наукова стаття повинна відповідати вимогам п. 3 Постанови ВАК України № 7-05/1 від 15.01.2003 року.

Матеріали рецензуються членами редакційної колегії збірника та сторонніми незалежними експертами, виходячи з принципу об'єктивності та з позицій вищих міжнародних академічних стандартів якості, та редагуються. Редакція залишає за собою право на стилістичну правку рукопису.

Вимоги щодо об'єму наукових статей, повідомлень, відгуків та рецензій:

- оглядові та проблемні статті – до 45 000 знаків з пробілами (7–10 стор.);
- загальні статті за рубриками видання – до 30 000 знаків з пробілами (5–7 стор.);
- наукове повідомлення – до 8 000 знаків з пробілами (до 2,5 стор.);
- відгук або рецензія – до 6 000 знаків з пробілами (до 2 стор.).

Матеріал надається у форматі A4, враховуючи таблиці, ілюстрації, список використаних джерел. Статті, більші за обсягом, можуть бути прийняті до розгляду на підставі рішення редколегії.

Увага! Журнал готується до експертизи в наукометричній базі даних SciVerse Scopus. Із цим фактом пов'язаний ряд необхідних вимог, а саме: наявність авторських розширених і структурованих резюме (рефератів – abstracts), у т.ч. – англійською мовою, рецензій, пристатейних списків літератури в романському алфавіті тощо.

Рекомендуємо скористатися правилами до оформлення статей журналу:

http://ampr.diiit.edu.ua/public/journals/68/1_uk.pdf

Для прийняття статті до друку автору/авторам необхідно:

1. Для електронної інформації сформувати всі матеріали в п'яти файлах:

- **Перший** – із текстом статті та анотацій з ключовими словами. Назва файлу – прізвище та ініціали автора (першого співавтора) латинськими літерами, наприклад, Ivanov_II_stattia.doc.
- **Другий** – з розширеними відомостями про автора/авторів (прізвище, ім'я, по батькові; посада; вчений ступінь; учене звання; місце роботи або навчання; адреса електронної пошти; номери контактних телефонів). Назва файлу – Ivanov_II_vidomosti.doc.
- **Третій** – рецензія (відсканований). Назва файлу – Ivanov_II_recenziia.jpg.
- **Четвертий** – Експертний висновок (відсканований). Назва файлу – Ivanov_II_vysnovok.jpg. (складається в вільній формі)
- **П'ятий** – Ліцензійний договір (відсканований). Назва файлу – Ivanov_II_dogovir.jpg. Текст договору: <http://ampr.diiit.edu.ua/public/journals/68/licenseAVFD.pdf>

2. Для друкованої інформації. Матеріали до редакції надаються особисто або надсилаються поштою. До них відносяться: 1) Два друкованих примірники рукопису з підписами всіх співавторів на останньому аркуші роботи; 2) Оригінал Ліцензійного договору з підписами всіх співавторів; 3) Оригінал експертного висновку; 4) (для співробітників ДНУЗТ) Рекомендація до друку за підписом відповідального редактора розділу.

Відповідальність за зміст статті, правильність, точність і коректність цитування, посилань та перекладу покладається на авторів.

Остаточне рішення щодо публікації ухвалює редакційна колегія журналу.

Статті, відхилені редакційною колегією, повертаються авторам для доопрацювання.

Шановні автори, запрошуємо до співробітництва!

З питань опублікування, будь ласка, звертайтеся до редакції журналу за адресою:

Кафедра філософії (ауд. 468),
Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту,
вул. Лазаряна, 2,
м. Дніпропетровськ,
Україна,
49010
e-mail: e-library@b.diiit.edu.ua
Адреса сайту журналу: <http://ampr.diiit.edu.ua/>



Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна веде підготовку докторантів та аспірантів за рахунок коштів Державного бюджету України – за державним замовленням – за наступними спеціальностями:

І. ДОКТОРАНТУРА

№	Спеціальність	Шифр
1	Теоретичні основи інформатики та кібернетики	01.05.01
2	Управління проектами і програмами	05.13.22
3	Залізнична колія	05.22.06
4	Рухомий склад залізниць і тяга поїздів	05.22.07
5	Електротранспорт	05.22.09
6	Експлуатація та ремонт засобів транспорту	05.22.20
7	Будівельні конструкції, будівлі та споруди	05.23.01
8	Будівельні матеріали та вироби	05.23.05

На підставі угод, що укладаються з докторантом і керівником вищого навчального закладу до докторантури приймаються громадяни України, кандидати наук, що мають наукові досягнення в обраній галузі.

Строк навчання 3 роки.

Вступники до докторантури, подають:

- заяву на ім'я ректора,
- копію першої сторінки паспорту,
- особистий листок з обліку кадрів з фотокарткою, який засвідчено відділом кадрів за місцем основної роботи,
- витяг з трудової книжки,
- довідку з бухгалтерії про заробітну платню,
- засвідчену копію диплому про закінчення вищого навчального закладу із зазначенням одержаної кваліфікації спеціаліста,
- копію диплома кандидата наук,
- копію атестату доцента, с.н.с. за їх наявності,
- розгорнутий план докторської дисертації,
- список опублікованих наукових праць та винаходів,
- медичну довідку про стан здоров'я за формою № 286-у,
- ідентифікаційний код,
- одну фотокартку розміром 3x4.

ІІ. АСПІРАНТУРА

№	Спеціальність	Шифр
1	Фізика твердого тіла	01.04.07
2	Теоретичні основи інформатики та кібернетики	01.05.01
3	Математичне моделювання та обчислювальні методи	01.05.02
4	Неорганічна хімія	02.00.01
5	Управління проектами і програмами	05.13.22
6	Технічна теплофізика та промислова теплоенергетика	05.14.06
7	Залізнична колія	05.22.06
8	Рухомий склад залізниць і тяга поїздів	05.22.07
9	Електротранспорт	05.22.09
10	Експлуатація та ремонт засобів транспорту	05.22.20
11	Основи і фундаменти	05.23.02
12	Будівельні конструкції, будівлі та споруди	05.23.01
13	Будівельні матеріали та вироби	05.23.05
14	Технологія та організація промислового та цивільного будівництва	05.23.08
15	Економіка та управління підприємствами (за видами економічної діяльності)	08.00.04
16	Історія філософії	09.00.05
17	Екологічна безпека	21.06.01

На підставі угод, що укладаються з аспірантом і керівником вищого навчального закладу, до аспірантури приймаються громадяни України, які мають вищу освіту і кваліфікацію спеціаліста.

Строк навчання в аспірантурі з відривом від виробництва – 3 роки, без відриву від виробництва – 4 роки.

Особи, допущені до вступних іспитів в аспірантуру, складають три іспити за програмою вищого навчального закладу:

- спеціальну дисципліну,
- філософію,
- іноземну мову

За консультаціями звертатися на відповідні кафедри університету.

Особи, що поступають до аспірантури, подають:

- заяву на ім'я ректора,
- письмовий висновок передбачуваного наукового керівника про можливість навчання в аспірантурі,
- рекомендацію вченої ради вищого навчального закладу до вступу в аспірантуру (для випускників поточного року),
- копію першої сторінки паспорту.
- особистий листок з обліку кадрів з фотокарткою, який засвідчено відділом кадрів за місцем основної роботи,
- витяг з трудової книжки,
- довідку про заробітну платню,
- засвідчену копію диплома про закінчення вищого навчального закладу,
- посвідчення про складання кандидатських іспитів (за їх наявності),
- список опублікованих наукових праць та винаходів або реферат з обраної наукової спеціальності з рецензією передбачуваного наукового керівника,
- медичну довідку про стан здоров'я за формою № 286-у,
- ідентифікаційний код,
- одну фотокартку розміром 3×4.

Прийом документів до докторантури та аспірантури з 01.09 по 30.09 щорічно.

Вступні іспити до аспірантури з 10.10 по 30.10 щорічно.

Початок занять з 01.12 щорічно.

За інформацією звертатися:

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту,
вул. Лазаряна, 2,
м. Дніпропетровськ,
Україна,
49010.

Тел. : (056) 373-15-44 – ректор, проф. Пшінько Олександр Миколайович, приймальня;

(056) 373-15-29 – проректор з наукової роботи, проф. Мямлін Сергій Віталійович.

(056) 373-15-63 – завідувача аспірантурою та докторантурою Лахнова Ірина Анатоліївна, кімн. 320).

Інформація про спеціалізовані вчені ради університету.

В університеті працює 3 спеціалізовані вчені ради з захисту докторських та кандидатських дисертацій за спеціальностями :

- Д 08.820.01 – залізнична колія (05.22.06) та електротранспорт (05.22.09);, 05.22.12 – промисловий транспорт.

- Д08.820.02 – рухомий склад залізниць та тяга поїздів (05.22.07) і експлуатація та ремонт засобів транспорту (05.22.20); транспортні системи (05.22.01);

- К08.820.03 – економіка та управління підприємствами (за видами економічної діяльності).

Збірник наукових праць

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

№4 2013

(українською, російською та англійською мовами)

Відповідальний за випуск — В. В. Хміль

Комп'ютерне верстання — О. Ю. Зеленська

Літературна обробка — О. П. Варшавський

Формат 60 × 84¹/₈. Ум. друк. арк. 14,42. Тираж 100 пр. Зам. №_____.

**Видавництво Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна**

Адреса редакції, видавця:

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, м. Дніпропетровськ, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

Адреса дільниці оперативної поліграфії:

вул. Лазаряна, 2, кім. 1201, м. Дніпропетровськ, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 47-19-66, факс: +38 (056) 47-19-83



Сборник научных трудов

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

(АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

№4 2013

(на украинском, русском и английском языках)

Ответственный за выпуск — В. В. Хмель

Компьютерная верстка — О. Ю. Зеленская

Литературная обработка — А. П. Варшавский

Формат 60 × 84¹/₈. Усл. печ. лист. 14,42. Тираж 100 пр. Зам. №_____.

**Издательство Днепропетровского национального университета железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна**

Адрес редакции, издателя:

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

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

Адрес участка оперативной полиграфии:

ул. Лазаряна, 2, ком. 1201, г. Днепропетровск, 49010, Украина

Тел.: +38 (056) 47-19-66, факс: +38 (056) 47-19-83



Proceedings Scientific Publication

ANTROPOLOGIČNÌ VIMÌRI FÌLOSOFS'KIH DOSLÌDŽEN'

(ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH)

No.4 2013

(in Ukrainian, Russian and English)

Responsible for issue — V. V. Khmel

Computer makeup — O. Yu. Zelenska

Editor — O. P. Varshavskyi

Format 60 × 84¹/₈. Conventional printed sheet 14,42. Circulation 100. Order no. _____.

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

Address of editor and editorial office

Lazaryan St., 2, r. 468, Dnipropetrovsk, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

Address of small offset printing office

Lazaryan St., 2, r. 1201, Dnipropetrovsk, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 47-19-66, *Fax:* +38 (056) 47-19-83

© Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна, 2013

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2013



СУЧАСНІ ЗАКЛАДИ ОСВІТИ - 2013
Четверта Міжнародна виставка

CERTIFICATE

якості наукових публікацій
УДОСТОЄНИЙ

Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Міністерство освіти і науки,
молоді та спорту України

Міністр



Д. Табачник

Підстава:
показники наукометричної
базисних Scopus
з 2012 рік

Національна академія
педагогічних наук України

Президент



В. Кремень
Україна, м. Київ

Асоціація користувачів
Української науково-освітньої
телекомунікаційної мережі «Уран»

Голова Ради



Ю. Якименко



ISSN 2227-7242 (Print), ISSN 2304-9685 (Online) Антропологічні виміри філософських досліджень. 2013. Випуск 4. 1-117.