

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА



МАТЕРІАЛИ
VIII Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»

МАТЕРИАЛЫ
VIII Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

PROCEEDINGS
of the 8 International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS
OF PHILOSOPHICAL RESEARCH»

18 - 19 КВІТНЯ

ДНІПРО 2019



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І СОЦІОЛОГІЇ

МАТЕРІАЛИ
8ої Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»

МАТЕРИАЛЫ
8ой Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»

PROCEEDINGS
of the 8th International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL
RESEARCH»

18.04 – 19.04.2019

Дніпро – 2019

УДК 11/.14 : 572
ББК Ю 216

Редакційна колегія:

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

А 72

Антропологічні виміри філософських досліджень [Текст] : матеріали 8-ої міжнародної наукової конференції, Дніпро, 18-19 квітня 2019 р. – Д.: ДНУЗТ, 2019. – 104 с.

У збірнику представлені матеріали 8ої міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень», яка відбулася 18-19 квітня 2019 року в м. Дніпро, Україна.

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

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

- © Хміль В. В. та ін., укладання, 2019
- © Вид-во кафедри філософії і соціології
Дніпров. нац. ун-ту залізн. трансп. ім. акад.
В. Лазаряна,
редагування, оригінал-макет, 2019

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

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

Радкевич А. В. – д-р технічних наук, проф., проректор НЗНІ Дніпровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна – заступник голови.

Хміль В. В. – д-р філософських наук, проф., завідувач кафедри філософії і соціології Дніпровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна – заступник голови.

Члени наукового комітету:

Кривчик Г. Г. – д-р істор. н., проф., акад. АН вищої освіти України, зав. каф. українознавства.

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

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

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

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

СЕКЦІЯ 1.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

ФІЛОСОФІЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ДОБИ

Абизова Л. В., Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ)

Філософія виявляє можливі й перші паростки нового, досягає дійсний сенс можливих «флуктуацій», демонструючи альтернативні способи осмислення феноменів третьої хвилі НТР. На початку нового тисячоліття людство опинилося у своєрідній точці «біфуркації» в якій вибір того чи іншого артактора розвитку – економіко-технологічного або антропологічного – ще не визначений остаточно [Зюганов А. П. Філософський аналіз сучасного соціокультурного простору // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. Випуск 10, Одеса, – 2016, с. 54 -57].

Сучасні інформаційна та нанотехнічна революції, основу яких закладають інформаційно-комунікативні, біо-, нано-, когнітивні технології, не є винятком. Вони вже істотно вплинули на наше розуміння Універсуму, людської природи і соціуму, таких штучних агентів як роботи, кіборги, інтелектуальні пошукові системи, мережевий простір. Революція в інформаційних технологіях, як і інші революції, змінює спосіб життя, змінюючи способи його осмислення. Поняття «інформаційної доби» та і «інформаційної революції» не є достатньо прозорими, бо невідомо навіть, які специфічні характеристики першої і коли почалася друга. У сучасних дослідженнях увага зосереджується на технічних і наукових відкриттях 40-х років минулого століття, які підготували «вибух» інновацій в 50-х і пізніше. Відзначається, що релевантними технічними і науковими інноваціями стали комп'ютери, наукова теорія інформації, поява кібернетики.

Впливовий італійський мислитель Л. Флоріді, професор Хертфоршірського університету (Великобританія), посідає визначне місце серед фахівців з філософії інформації, комп'ютерної та інформаційної етики. На думку Л. Флоріді, поняття інформації настільки ж фундаментальне як і поняття буття, знання, життя, добра і зла. Він наполягає на тому, що існуючі системи у сучасному філософському дискурсі, на зразок аналітичної філософії, феноменології, екзистенціалізму є «схоластичними» і знаходяться у стані стагнації як філософські програми. Л. Флоріді вбачає в них, у гіршому значенні цього поняття, інституціалізовані філософії, які позиціонують себе як

педантичні і часто нетерпимі до будь-якого нового дискурсу. Л. Флоріді вважає, що філософія може процвітати, тільки постійно «переробляючи» себе. В якості альтернативи цим схоластичним напрямам він пропонує інноваційну парадигму, яка повинна стати основою нової філософії з великої літери – філософію інформації.

В кінці 90-х років минулого століття Л. Флоріді, окреслюючи підходи до ключових філософських питань, таких як: у чому полягає природа знання, структура реальності, унікальність людської свідомості, природа і сутність етичних викликів, зумовлених інформаційними і комунікативними технологіями, – створив образ нової філософії. Ця філософія повинна була б тлумачити поточні живі проблеми і теми, які дійсно актуальні і привертають до себе увагу, не бути схильною до метафізичних академічних спекуляцій. І, як згадує сам Л. Флоріді, він одного разу раптом усвідомив концепцію філософії, заснованої на понятті інформації. Це було влітку 1998 року, а вже через півроку в Королівському коледжі (Лондон) ним було прочитано лекцію «Чи можлива філософія інформації?». Питання було риторичним і Л. Флоріді став працювати над нарисом, який і став статтею «Що таке філософія інформації?», опублікованій в журналі «Метафілософія» в 2002 р. У продовж наступних років, як з'ясувалося, що цей проект був вдалим. Велику роль в його успіху відіграла робота Л. Флоріді «Відкриті проблеми у філософії інформації» [Open problems in the philosophy of information // Metaphilosophy / Ed. by A. T. Marsoobian. – OxfordUK, 2004. – Vol. 35, No. 4 (July). – p. 554-582] в якій вчений, активно використовуючи численні праці провідних авторів, формулює вісімнадцять проблем філософії інформації, згрупувавши їх в п'ять розділів: аналіз концепції інформації, семантика, вивчення розумності, відношення між інформацією та природою, дослідження цінностей. Згідно з Л. Флоріді, питання «Що таке інформація?» – складне і головне питання філософії інформації, бо інформація все ще залишається невловимим поняттям. Відомо, що інформація повинна бути квантифікованою (oughttobequantifiable) в термінах часткового упорядкування, зберігатися і передаватися. Однак окрім усього цього, немає чіткої відповіді про її специфічну природу. На думку експертів, ми живемо в епоху техносоціокультурного «розмиття» кордонів цифрового і матеріального світів: речі вчаться відчувати (сенсори), запам'ятовувати (RFID-мітки), спілкуватися з людиною і між собою, імітувати різні аспекти діяльності людського розуму. Л. Флоріді, усвідомив, що люди стоять перед обличчям іншої соціальної сили, яка містить неочікувані можливості для добра і для зла. Щоправда, Л. Флоріді тільки ставить питання, але не дає на них відповіді. З

середини 90-х Л. Флоріді, використовує нові потужні ресурси філософії інформації для розвитку своїх ідей. Спектр досліджень простягається від надзвичайно складного питання про природу інформації до тем інформаційної природи Універсуму.

Відповідно до метафори Т. Байнома і Дж. Мура, філософія подібна Феніксу: вона може розквітати, лише постійно перебудовуючи (reengineeringitself) себе і свої питання. Філософія інформації – це нова філософська дисципліна, не схильна до метафізичних академічних спекуляцій, пов'язана з критичним дослідженням концептуальної природи і базових принципів інформації, включаючи її динаміку (особливо, обчислення та інформаційні потоки) і використання. Отже, філософія інформації цілком на часі і потребує подальших наукових розвідок на рівні сучасного філософського мислення.

МЕТАМОРФОЗИ СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

*Аль Саїд М., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Людина – головна загадка для філософського мислення. З античності і до наших днів філософи розмірковували, намагаючись пояснити, що є людина. Однак, чи наблизилися вони до її розуміння? Мабуть, кожному з великих філософів, мислителів, видатних дослідників – Сократу, І. Канту, Г. Сковороді, Ж.-П. Сартру, З. Фрейду, М. Шелеру, В. І. Вернадському, Т. де Шардену, М. Фуко, А. Печчеї здавалося, що так. Однак з часом виявлялися нові складні проблеми. Вони стосувалися буття соціуму, впливу людини на природу, способів людського пізнання світу та власне себе. Ставало ясно: потрібні нові відповіді на питання «що є людина?» Тому для філософа проблема людини не застаріває та й не може застаріти.

Отже, перше, що потрібно наголосити. Проблема людини є вічна філософська проблема. Друге, що слід відзначити, що вона цікава не лише для філософів, а й для пересічної людини, оскільки йдеться про нас самих. Нарешті, третє зауваження стосується особливості філософського осмислення людини: воно пов'язане з можливістю представити цілісну картину людини та виокремити ознаки, що закриті для нашого повсякденного досвіду.

Пізнавати людину надзвичайно цікаво. Однак і дуже складно. Таке пов'язане зі складністю самої людини як предмету вивчення. Справа в тому, що людина водночас приналежна двом світам – природному та соціальному.

Людина не може існувати без природи та поза нею. Однак особливості людини постають в соціумі. Втім людина не лише «частинка», елемент соціального світу. Вона інтелектуальна та духовна істота. Людина створила світ культури та цивілізації, поза якими не може існувати. І які не можуть існувати та розвиватися без людини – на відміну від природи. Людина адаптується до світу природи та соціуму не просто пристосовуючись до того, що є, а здатна створювати нову реальність.

Отже, складність самої людини та її світу є підґрунтя для поліваріантності філософських концепцій людини, яка представлена в історії та сучасній філософії.

Середньовічна західно-європейська філософія представляла відповіді на питання про сутність та природу людини в контексті християнської теології. Людина в такій системі пояснень поставала як творіння Бога. Природа людини характеризувалася як двоїста – грішне тіло та божественна душа, вивільнення та заспокоєння якої могло бути лише в потойбічному, а не земному світі. Августин Блажений наголошує існування в людині «зовнішнього», «плотського» – людина народжується, старіє та помирає. Але є духовне – його вік не визначається плинністю часу. Душа наближує людину до Бога. Розуміння душі як того, що є вищим за повсякденність, духовності як головного в людині дозволило більш широко поставити проблему людини, наголосивши моральні виміри людського існування.

Філософія та культура Відродження на відміну від середньовічної є антропоцентричною, оскільки в центрі філософування була проблема людини. Багато для розуміння та представлення людини дає мистецтво, виразно представляючи світ людських почуттів, людську тілесність як важливі онтологічні, естетичні та ціннісні виміри людини. Філософія та культура доби Відродження представляє людину як індивідуальність, як активну, в її діях та пізнанні світу, в її красі та талановитості. Саме доба Відродження є тим культурним часом, коли вибудовується підґрунтя для філософського гуманізму – обґрунтування поваги до гідності людини, до права на щасливе земне життя. Людина в філософії Відродження розуміється вже не як гріховна, а як вища цінність, в єдності її тілесності та духовності.

Європейська філософія Нового часу, яка пов'язана з розквітом наук, зокрема механіки, математики, обґрунтовує раціональне розуміння сутності людини. Людина в контексті механістичної картини світу уявлялася як своєрідна досконала машина, механізм. Так, Р. Декарт розглядав людину як єдність тіла, що є складним механізмом, та душі, що виявляє мислення та волю.

Погляд на людський організм як специфічну машину, яка заводиться аналогічно годинниковому механізму, представлений в роботах французьких філософів XVIII ст. Ж. О. Ламетрі, П. Гольбаха, К. А. Гельвеція, Д. Дідро.

Ліберально-просвітницькі уявлення про потужні можливості просвіти, що постали в XVIII ст., ґрунтувалися на переконанні в потребі свободної та розумної особистості. Доба Просвітництва породила образ «автономної людини», здатної раціонально та глибоко оцінювати ідеї, моральні вчинки та їхні наслідки. Філософія Просвітництва виразила пафос розуму, знання та заснованого на них прогресу найбільш повно та виразно.

Період буржуазних революцій відбивається в європейській філософії небувалим до того піднесенням особистості. Велика французька революція, що розпочалася в 1789 р. взяттям Бастилії, утвердила принципи громадянської рівності та вільнодумства, які в подальшому пронизують європейську та світову культури. Плеяда видатних мислителів – Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж. Л. Д'Аламбер, Е. Кондільяк та ін. блискуче критикували соціальну реальність. Вони показували, що соціальна реальність з її аморалізмом та лицемірством, виродженням правлячих еліт протистоїть розуму та суперечить природі людини яка прагне гармонійного суспільства, вільного від нерівності та свавілля.

У філософії І. Канта людина представлена як приналежна водночас двом світам – світу природи, з його причинністю, необхідністю та світу соціуму, з такими виявами, як свобода та мораль. Відомі кантівські питання: «Що я можу знати?» «Що я маю робити?» «На що я можу сподіватися?» є сходженням до проблеми людини – до питання «Що є людина?». Для Канта проблема людини – центр філософування, бо людина для себе своя остання ціль. Питання «Що є людина?», на переконання Канта, об'єднує всі головні філософські питання.

Кант здійснив спробу викласти вчення про людину в систематичному вигляді. Антропологію він розділив на фізіологічну та прагматичну. Фізіологічна вивчає людину як природну істоту, що підкоряється природній необхідності, прагматична вивчає людину як моральну істоту, що вільно діє, намагається зрозуміти світ та власне себе. Фізіологічна антропологія вивчає, що з людини робить природа, прагматична – те, що вона має зробити з себе сама.

Своєрідністю та філософською глибиною вирізняється вчення про людину Г. С. Сковороди. Він вважав, що все, що відбувається в світі, «макрокосмі», в людині як в мікрокосмі, знаходить своє завершення. Людина прагне пізнати Бога. Однак вона – його породження, отже досягнення Бога є

водночас і пізнання людиною себе. Чим глибше людське знання світу та себе, тим розумнішими та скромнішими стають потреби людини. «...Вмій малим ти вдовольнятися...» – закликав Г. Сковорода.

Природно, що людина прагне щастя. Воно можливе, якщо розкрита внутрішня натура людини. Потрібно не жити краще, а бути краще. Таке прагнення для Г. Сковороди пов'язане з поняттями «чесного життя» та «чистої совісті». Вони розкриваються через працю, яка не є примушення, а вільний потяг людини, насолода, відчуття щастя. Таку працю Г. Сковорода називає спорідненою. Споріднена праця, хороші вчинки, щастя людини можливі тоді, коли образ життя людини узгоджений з її природними схильностями.

Філософське бачення людини Г. Сковородою ґрунтується на аксіологічних та етичних принципах. Його філософсько-антропологічне вчення має антиконс'юмеристське спрямування і тому таке співзвучне сучасним проблемам буття людини. Думки філософа, що людство може об'єднати лише «споріднена» праця, корисна як для людини, так і для суспільства, а «неспоріднена» праця – це шлях деградації, пронизують всю його творчість. Для сучасного суспільства такі слова є серйозним застереженням, до якого розумно було б дослухатися.

Отже, як можна зрозуміти з викладеного, філософія в її історії та сучасності представила розмаїття точок зору, концепцій, напрямів, які намагалися дати обґрунтовану відповідь на питання про природу та сутність людини. Однак, як визнають самі філософи, вичерпних, «остаточних» відповідей дати неможливо, оскільки людина та світ є складними та динамічними, вони змінюються. Відповідно, змінюються і філософські представлення людини.

ЧОМУ «ПОВОРОТ ДО МОВИ» НЕ Є «ВТЕЧЕЮ ВІД СВОБОДИ»

*Бойченко М. І., Київський національний університет
імені Тараса Шевченка (Київ)*

Нерідко поворот до мови розглядають у контексті полеміки екзистенціалізму і структуралізму, а саме як пошук тих структурних інваріантів, які виявляють сутнісний вимір людського буття на відміну від нібито надто мінливих, примхливих і ненадійних екзистенційних його параметрів. Зокрема, мова нібито постає як структура, яка робить не лише марними, але й у самому своєму корені позбавленими сенсу домагання особистості щодо індивідуальної свободи, а відповідно і власного шляху до здобуття своєї людської гідності. На

проти вагу цьому хибному протиставленню слід висунути кілька контраргументів.

По-перше, філософія мови аж ніяк не редукується до структуралізму. Якщо звернути увагу на працю Людвіга Вітгенштайна «Філософські дослідження», яка й позначила значною мірою «поворот до мови», тоді стає очевидним, що Вітгенштайн якраз і позначає рух від інваріантів до варіативності, від абстрактної універсальності до конкретних, неповторних мовних практик. Звісно, тут не йдеться про пошуки екзистенційної проблематики, однак творення «мовних ігор» потребує особливого внеску кожного їх учасника, а не просто сліпе підпорядкування кожного гравця наперед визначеним правилам. Таким чином, протиставлення структуралізму і екзистенціалізму не відповідає протиставленню філософії мови

По-друге, сам структуралізм не є таким вже ворогом індивідуалізму і варіативності. Показовим є приклад російської формальної школи у літературознавстві, з якої, значною мірою, і народився структуралізм: для самого виявлення формальних структур тут важливе вміння зробити їх дивними (прийом «остранения» Віктора Шкловського [Шкловский В. Б. Искусство как приём / В. Б. Шкловский // Гамбургский счёт: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933). – М.: Советский писатель, 1990. – с. 58-72]). Таке одивнення мови було властиво ще українським футуристам, близьким за своїми ідеями до більш пізніх російських формалістів – зокрема доречно згадати ідею Давида Бурлюка щодо «канону зсунутої конструкції», яка мала значний вплив і на поезію, і на живопис [Бурлюк Д. Кубизм / Д. Бурлюк // Пошечина общественному вкусу. – М.: Изд. Г. Л. Кузьмина и С. Д. Долинского, 1912. – с. 100]. Таку «зсунутість» або ж «одивнення» має здійснювати митець і будь-яка творча людина, а мова – лише виражальний засіб для передавання цього концептуального «зсуву». Ці ранні престоуралістські теми повною мірою відроджуються у постструктуралізмі, з його концептами інтертекстуальності (Юля Кристева [Кристева Ю. Полілог / Пер. з фр. П. Тарашука. – Київ: Юніверс, 2004. – 480 с.]), деконструкції (Жак Деріда [Деріда Ж. Письмо та відмінність / пер. з фр. В. Шовкуна. – К.: Основи, 2004. – 602 с.]), ризомності (Жиль Дельоз та Фелікс Гваттарі [Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.]) тощо – з тією радикальною відміною, що концептуальності творення структур людьми протиставляється варіативність, децентрація, принципова ненаціленість на творення інваріанту, навіть нового.

По-третє і головне, сутність людини якраз і полягає у її ексцентричності (Гельмут Плеснер [Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.]), полісуб'єктності (Жак Лакан [Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). Пер с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис, Логос, 1999. – 520 с.]), ідентичність людини є принципово множинною (Етьєн Балібар [Балібар Е. Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ / Пер. з фр. А. Репи. – К. : Курс, 2006. – 354 с.]) та плинною (Зігмунт Бауман [Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності / пер. з англ. А. Марчинського. – К.: Критика, 2013 – 176 с.]), а тому мова також не може бути інваріантною в принципі – вона до певної міри також плинна, множинна, варіативна. Звісно, варіативність мови значно менша за ту, яку може демонструвати особистість. А головне – лише особистість може бути носієм свободи, а отже – бути творчим началом, тоді як мова є лише результатом, відбитком цієї творчості і свободи.

Таким чином, коли Еріх Фром пише про втечу від свободи як різновид соціального відчуження, яке має антропологічну основу, то він якраз і натякає на нетворче використання людиною надбань культури та соціальних інституцій [Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм; пер. с англ. Г. Швейник. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.]. Ми маємо застосувати логіку, запропоновану Фромом, відповідно до духу, а не букви його вчення про «втечу від свободи». Тоді втечею від свободи буде не будь-яке звернення до вже наявних культурних утворень (зокрема і мови), а лише нетворче звертання, яке обертається реїфікацією соціальних взаємин замість їхньої творчої релятивізації задля контекстуальної реконцептуалізації їхнього вихідного задуму.

У чому ж полягає тоді поворот до мови? Чому його не позначають ще революційними для мовознавства працями Фердінанда де Соссюра, а датують ближче до середини ХХ століття? Справа у тому, що цей поворот значною мірою завдячує здійсненому раніше антропологічному повороту. Більше того, поворот до мови варто розглядати як наслідок і складову антропологічного повороту: у мові шукають відповіді на антропологічні питання, саме завдяки філософському підходу до структури і динаміки, функціонального і ціннісного аспекту мови дослідження мови піднімається над суто лінгвістичним інтересом і набуває статусу філософії мови. Завдяки цьому мова з окремого феномену культури, зі специфічної знакової системи переходить у новий онтологічний, гносеологічний, праксеологічний статус.

Окремо варто наголосити на сильних і слабких сторонах традиційного бачення філософії мови як надбання передусім аналітичної філософії. Те, що тривалий час у тренді були аналітичні дослідження у рамках загального проекту «поворот до мови» не повинно заперечувати значущості інших шкіл і традицій дослідження мови – філософської герменевтики, структуралізму і постструктуралізму, нової риторики, гендерних досліджень мови тощо. Усі ці дослідження мають взаємно збагачувати одне інше – щонайменше через проблематизацію раніше, здавалося би, очевидного. Не лише аналітичній філософії, але й іншим філософським напрямам варто відійти від самообмеження власною проблематикою і вузьким колом класичних авторів, а перейти до спроб своєрідного філософського перекладу проблематики досліджень з мови однієї філософської школи на мову іншої. Можливо, це нерідко даватиме негативний результат, створюватиме враження своєрідної філософської неперекладності, однак така фальсифікація також важлива для окреслення меж застосовності кожної філософської методології. Однак, ті щасливі випадки виявлення спільних смислів, можливості конвергенції деякої проблематики, зіставності результатів досліджень вже варті докладених раніше зусиль, навіть якщо вони давали багато в чому негативний попередній результат. Головне – виявити можливості сумісності методологій дослідження.

ПЕРШІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

*Варшавський О. П., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Питання «Що робить нас людьми?» є конститутивним для філософської антропології. Як відомо, воно було поставлене 90 років тому класиком цього напрямку філософії Максом Шелером у творі «Положення людини у космосі» (1928). Пошук відмінного в людському існуванні щодо життя тваринного стає провідною задачею для наступних послідовників антропологічної проблематики. Питання це стало на часі через те, що світоглядний передсуд біології, етології, до початку XX століття переконав учений (і не тільки) світ у тому, що нічого не робить нас людьми крім того, що вже мається у світі тварин. Мовляв, людяність – це «наріст еволюції», певна мутація окремого виду і не більше того. Себто, казусу, першого випадку власне людини не було.

Якщо питати – що робить нас людьми, то доведеться разом із питанням прийняти такі його передумови. Те, що робить нас людьми, передуює нам як

людям. Те, що робить нас людьми, є визначальною основою нашої людяності. Ніби в тому, що ми є, ми ще недо-люди. Певна інстанція може перетворити нас на власне людей. Людяність є те, що може статися.

Про що конкретно тут іде річ? Спитатися у християнина, він скаже просто, що людьми нас робить Творець. Маркс йому заперечив би, що – Труд. Так виглядає метафізичний стрій мислення. І я волів би відступити від нього. Буття відчувається мені щільнішим, ніж граматична конструкція: підмет-присудок-додаток. Це значить, що відповідаючи на запитання, що робить нас людьми, я не домислюю тут відмінну від предмета субстанцію, карб проти карбованця, або, наприклад, Бога, що трудиться своїми потужними руками над виробленням у підсумку всякого сущого.

Це значить, що належно погодитись з підходом Шелера: виявлена екзистенція людини водночас буде і її есенцією, сутність людини є її «видовою» ознакою. Власне, цей підхід у протиставленні до дескриптивного і надихнув напрямок сучасної філософської антропології у 20-х роках минулого століття. Тоді як традиційне обчислення родо-видових ознак було закладене ще у платонівській школі. Що «людина – істота безкрила, двонога, з плоскими нігтями» (Платон), що вона є «тварина політична і раціональна» (Аристотель), без сумніву, важливі спостереження, але не вичерпні.

Геній Канта, Кіркегора, Гайдеггера надав людинознавству часового виміру. Людина не стільки річ, скільки актор в історичному сюжеті – буття, що збувається у часі. Поняття екзистенції, що фіксує людяність у перехресті подій історії, стало потужним евристичним кроком. Її трансценденція показала себе у найнесподіваніших ракурсах: від любові і творчості до свободи та бунту.

Не вступаючи у суперечність із розмаїттям теорій людини, я волів би, проте, зробити одне посутнє зауваження. На мій погляд, свідомо або ненавмисно редукція питання про походження людини з тим, щоб мислити саму лише її істоту, робить засновки будь-яких антропологічних теорій хиткими. Не беручи до уваги здійсненого прецеденту людства, ми не бачимо імпульсу трансценденції. Історія людей, відтак, не являє свій смисл.

Цей прецедент я називаю терміном «адам». Я не відношу його винятково до персоналій першої пари в історії людства (П. Ландсберг). Через що і пишу цей термін з малої літери. Це означає, що адам не тільки був, але і є, відображуючись у кожному з нас. Ми розуміємо це вже тоді, коли відрізняємо себе проти всього іншого можливого сущого в якості людей. Якщо екзистенція – це тут і зараз присутності людини. То адам – це перший її випадок, можна сказати, те, в чому вона має місце, тіло екзистенції.

Через те, що людина є передусім адамом, вона не минає, тобто вона не «линва, натягнута між звіром і надлюдиною» (Ф. Ніцше). Відбувшись в якості адама, вона відділена від усього, що зв'язане причинно-наслідковими зв'язками. Просто кажучи, адам – не-звір, і не стане таким, навіть якщо про це буде мати намір. Він співвідносить зі звіром десь так, як жива клітина – зі склом. Його ознаки не є похідними від біологічних характеристик. І як адам не має шансу визвиритись назад у тварину, так само він ніколи не перетвориться на кіборга чи пак на довершене створіння, що подолало свою гріховність. Людство від початку всіх часів і до їх кінця буде тим же самим.

Що робить адама людиною? Мовна здібність, тобто уміння мовчазно сприймати замість стимулів природи значущість всього суцього, яку в цілому ми називаємо словом «мова», не ототожнюючи її з чимось акустичним, а маючи на увазі власне світ (О. Больнов). Мовчазно тут значить відсторонено. Певна відчуженість властива його істоті. (Її по-різному називали мислителі сучасності, наприклад: «inter-esse» у Кіркегора, «труд» у Маркса, «інтенціональність» у Гуссерля, «трансценденція» у Шелера, «ексцентрична позиціональність» у Плеснера, «дбання» у Гайдеггера, «розуміння» у Гадамера.) У протиставленні до homo адам – не від світу сього. Він протистоїть будь-якому закономірному порядку речей. І від того його розуміє і йому ж перечить.

Дивовижна загадка антропології міститься у буттєвому зазорі між мовною здібністю адама і власне мовою. Оскільки мова має власну історію, незалежну від суб'єкта, визначальну для нього таким чином, що він сам прагне узгоджуватися з нею – вона і «робить» врешті-решт нас людьми. Крізь зазор між мовою і мовною здібністю у природі являється свобода. Тут не можливо збагнути, чому він відтворюється з покоління в покоління? Себто, адам є, але необхідності йому бути нема. Буття людини характеризується індетермінізмом, або як кажуть у народі, – чудом.

ПЕРСПЕКТИВЫ И УГРОЗЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЧЕЛОВЕКА И ТЕХНИКИ В ЭПОХУ ЭКСПОНЕНЦИАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ТЕХНИЧЕСКОЙ СРЕДЫ

*Гончарова О. Е., Одесский национальный политехнический
университет (Одесса)*

Уровень автомобилизации и условия эксплуатации могут сильно отличаться в разных странах, а количество дорожно-транспортных происшествий (ДТП), отнесенное к количеству автотранспортных

средств (АТС) (на 100 АТС), в разных странах отличается незначительно. Количество ДТП зависит от количества АТС, участвующих в дорожной среде, а не от качества среды и совершенства конструкции АТС.

Более того, несмотря на увеличение технических возможностей современных средств связи для более точной коммуникации между людьми, точность понимания людей при этом не повышается. Для мышления становится все сложнее ориентироваться в информационной избыточности и не происходит формирования сложного мышления. Благодаря техническому совершенствованию перемещения физического тела и информационных потоков у нас не происходит повышения точности взаимодействий. Мы делаем все более точные предпосылки, условия для возможных точных взаимодействий, при этом сами не повышаем эту точность. Человек не использует те возможности, которые ему дают технические средства, его мышление не становится сложным, что и приводит к катастрофам.

Сам собою напрашивается следующий вывод: факторы, вызывающие ДТП, связаны с неизбежной человеческой ошибкой в сложной МАКРОсистеме $\{\{\text{Человек}\} \sim [\text{Автомобиль}]\} \{\{\text{Ч}\} \sim [\text{T}_A]\}$.

МАКРОсистема $\{\{\text{Ч}\} \sim [\text{T}]\}$ является сложной, ей присуща открытость, самоорганизация, человекомерность, нелинейность развития и нестабильность.

Внедрение реальных мер для повышения уровня безопасности дорожного движения в рамках объявленного Генеральной Ассамблеей ООН десятилетия (2011–2020 гг.) действий по обеспечению безопасности дорожного движения не привело к существенному улучшению дорожно-транспортной обстановки.

Для увеличения уровня безопасности взаимодействия человека и техники в мире необходима фундаментальная философия безопасности и, основанная на ней парадигма разности.

Начав свои исследования на примере автомобилей, я вышла на закономерности, которые относятся к жизни человека в технической среде.

В своей докторской работе рассматриваю [манеру адаптации] МАКРОсистемы $\{\{\text{Ч}\} \sim [\text{T}]\}$ в МЕТАсреде $\langle \text{C} \rangle (\langle \{\{\text{Ч}\} \sim [\text{T}]\} \sim \langle \text{C}_T \rangle \rangle)$, где

- $\{\text{Ч}\}$ – Человек – нелинейная открытая самоорганизующая среда/система, человекомерная, психомерная;
- $[\text{T}]$ – Техника – линейная закрыто-открытая система;
- $\langle \text{C}_T \rangle$ – Техническая среда – линейное системноорганизующееся закрыто-открытое пространство, заполненное множеством техники;

- $\langle C \rangle$ – МЕТАсреда – нелинейное, открытое, самоорганизующееся, природомерное пространство, содержащее техническую среду, заполненное множеством разнородностей.

В МЕТАсреде происходит взаимодействие человека $\{Ч\}$ со средой и техникой $[Т]$ как непосредственно, так и через среду, и за этим наблюдают множество человекомерных систем. Множество человекомерных систем находится в МЕТА-позиции по отношению как к технической среде $\langle C_T \rangle$, так и к МАКРОсистеме $\{\{Ч\} \sim [Т]\}$.

МАКРОсистема $\{\{Ч\} \sim [Т]\}$ – сложная система, образующаяся за счет взаимодействия разноклассных систем посредством прямых и обратных связей.

В примере взаимодействия МАКРОсистемы $\{\{Ч_{(В)}\} \sim [Т_{(А)}]\}$, где $\{Ч_{(В)}\}$ – Человек/Водитель, $[Т_{(А)}]$ – Автомобиль и МЕТАсреды $\langle \{\{Ч_{(В)}\} \sim [Т_{(А)}]\} \sim \langle C_T \rangle \rangle$ я делаю утверждение о соединении разноклассных систем, взаимодействующих в сложной среде.

В этой МЕТАсреде $\langle \{\{Ч_{(В)}\} \sim [Т_{(А)}]\} \sim \langle C_T \rangle \rangle$ может происходить как открытое, так и закрытое замыкание разных классов сложности. Есть три разных класса сложности, которые внутри принципиально по-разному устроены и имеют разную организацию.

Философия безопасности должна ответить на вопрос синергетического соединения $\{1\} + [1] > 3$ разных сложностей между собой.

Предлагаемый мною фундамент для философии безопасности и парадигмы разности основывается на идее необходимости и возможности учета пластичной хрупкости человеческого сознания в МАКРОсистеме $\{\{Ч\} \sim [Т]\}$, находящейся в МЕТАсреде $\langle \{\{Ч\} \sim [Т]\} \sim \langle C_T \rangle \rangle$.

В результате моих научных исследований я выдвинула гипотезу, что главной причиной ДТП является не «человеческий фактор» (как принято большинством исследователей), а определенная невозможность однозначно точного взаимодействия в рамках МАКРОсистемы $\{\{Ч_{(В)}\} \sim [Т_{(А)}]\}$. Из-за этой невозможности возникает [критическая разность] в процессе прямых и обратных связей сложных систем разного класса. Имеет место натуральное противоречие между человеком $\{Ч\}$, обладающим и чувством меры, и системой оценок с техникой $[Т]$, обладающей только системой оценок.

Я различила проблему современного мира в нарастающем разрыве совершенства и стремительно растущих возможностей техники на фоне понижения требований к персональным возможностям каждого человека.

Техника совершенствуется экспоненциально, при этом человеческий потенциал экспоненциально не активизируется. И всё это происходит на фоне угнетения натуральной среды обитания человека.

Я задалась вопросом возможности взаимодействия человека $\{Ч\}$ и техники $[Т]$ по формуле $\{1\} + [1] > 3$? И пришла к выводу, что это ВОЗМОЖНО, если учесть свойства человеческого сознания пластическая хрупкость и конфабуляция как особенность человека постоянно додумывать, интерпретировать и создать некий алгоритм использования конфабуляции для приращения точности.

КАК, используя природную особенность человека всегда додумывать (интерпретировать) информацию и в прямых, и в обратных связях, сформировать социальную практику, алгоритм действия, который будет преобразовывать информацию по формуле $\{1\} + [1] > 3$? В этой формуле:

- $\{1\}$ – Человек $\{Ч\}$;
- $[1]$ – техника $[Т]$, которая имеет некий класс совершенства;
- 3 – использование человеком техники так, что он решает задачи большего порядка сложности, чем класс техники.

Мастерство – персональные возможности! Постоянная активизация человеческого потенциала, благодаря чувству меры с повышением точности системы оценок.

Пластичная хрупкость человеческого сознания как ресурс. Пластичная хрупкость человеческого сознания – это некая человеческая чувствительность, позволяющая совершенствовать чувство меры. Повышение мастерства, профессионализма, трансфессионализма позволяет нам совершенствовать технику. Усовершенствованная техника позволяет нам различать Мироздание более точно, детально. Как только при помощи чувства меры сформирована новая мера, мы ее переводим в систему оценок как некое техническое решение.

Стремиться к абсолютной безопасности, на мой взгляд, утопично. Возможно постоянное повышение точности безопасности, когда в нашем взаимодействии будет учитываться пластичная хрупкость человеческого сознания. Мы можем становиться всё более точнее, и не можем стать окончательно точными. Человечество бесконечно приближает технику к человеческим возможностям, но при этом всегда будет существовать критическая разность между человеком и техникой. Техника может помочь нам становиться всё более человечными, либо создаёт угрозу вырождения человечности.

И для этого нужна философия техники, которая отражает применение технических средств для повышения своей человечности и философия науки, где наука также ставит перед собой задачи совершенствования и повышения человеческой нормы.

Когда мы говорим о человекомерности, философии техники и философии науки, то пора открыть дискурс о том, что нам нужны когнитивные технологии синкайризации, позволяющие «соединить то, что будет» (автор В. Б. Езерский), так и социальная практика совместно ошибаться. При помощи техники мы уже научились играть и различать то, что ранее было недоступно. Теперь перед человечеством стоит новый вызов: выйти на Новое Качество ОШИБАТЬСЯ, т.е. нам нужно освоить в полной мере для каждого и всех МУДРОСТЬ. А также обуздать КОНФАБУЛЯЦИЮ и научиться совместно МЕЧТАТЬ, осуществить проход в БУДУЩЕЕ.

Нам нужно, чтобы норма общества двигалась в сторону повышения этики. Чтобы человек стал более этично относиться к себе и к природе, и к человеческим достижениям. Мечта должна стать ценностью.

Как сказал Марк Цукерберг на вручении ему диплома Гарварда: «Наша задача – создать общество, где у каждого есть условия воплотить свою мечту».

ПІЗНАННЯ. СВОБОДА. СУЧАСНИЙ СВІТ

*Загрійчук І. Д., Український державний університет
залізничного транспорту (Харків)*

Коли мова заходить про свободу, відразу в очі кидається те, що вона існує як проблема. Вже перші міфологічні уявлення про споживання забороненого плода з дерева істини свідчать про те, що людина через «непослух» позбавилась безпосереднього зв'язку з природою, протиставила себе їй, виділилась з неї, усвідомила себе як щось інше по відношенню до оточуючого світу. Дане виділення означало, що людина здійснила свій перший крок у процесі переходу від інстинктивного до первинно свідомого існування, від тваринного до людського життя.

Непростий це був вчинок. Адже він означав, що з цього часу не лише порушники «божого закону», але й їхні нащадки змушені будуть «нести покарання» за такий «необачний» крок своїх предків. Протиставивши себе природі, людина, однак, залишилась пов'язаною з нею і це стало клопотом і причиною душевного неспокою. Адже вона не стала абсолютно вільною,

незалежною від лона, з якого вийшла, в даному разі від природи, від натури, від власної тілесності зокрема.

Таке «звільнення» від природи обернулось опосередкованою залежністю від неї. Детермінація процесів, як вона має місце в навколишньому природному світі, для людини повністю не зникла. Однак вона була доповнена вільним визначенням власних вчинків. Відтепер вчинки людини почали визначатись опосередковано: через розум, мислення, пізнання.

З вільним вибором вчинків неминуче прийшла й відповідальність за них. Відповідальність, про яку мова, і була визначена згідно з притчею, з якої ми почали, «покаранням». Покаранням, яке означало і означає для нас по сьогодні труднощі і проблеми, якщо ми будемо діяти всупереч божественним законам. А діяти всупереч людина може як з причини незнання законів, так і з причини їх ігнорування. Мова йде про те, що людина може закони пізнати, але не керуватись ними в практичному житті. Як дотепно зауважував з цього приводу ще до появи християнства античний мислитель Геракліт: «розумного доля веде, а нерозумного волочить за собою».

Таким чином, приходимо до висновку, що свободне діяння людини не ґрунтується ні на абсолютному ігноруванні законів світу, в якому вона живе, ні на жорсткій детермінації її вчинків цими законами, що існують поза нею і визначають рамки її свободної дії.

На перших порах, на зорі людської цивілізації людина не усвідомлювала достатньо глибоко свого становища. Божественні закони для неї були оповиті таїною. Перед ними вона схиляла голову і намагалась різними способами задобрити невідомі їй таємні сили. Закономірності, що існували поза її розумінням вона специфічно обігравала в міфах, висловлювала в притчовій формі. З висоти сьогоднішнього етапу духовної еволюції можемо з достатньою долею істинності сказати, що міфологічно осмислені божественні закони були нічим іншим як специфічним способом усвідомленими законами природного і суспільного розвитку.

Виявляється, що ми ніби вільні від природної залежності і одночасно залежні від світу, в якому живемо. Питання, таким чином, стоїть про те, в якій мірі ми визначаємо свої вчинки самостійно, а в чому ми все ж залежні як від природи, так і від законів, які існують у суспільстві. Іншими словами, мова йде про грані свободи, її межі.

Дана проблема має дві складові. З одного боку, можемо стверджувати, що свобода залежить від пізнання, від глибокого проникнення в сутність оточуючого світу, від істинного розуміння його законів. В даному випадку

пізнання є передумовою свободи. Без істинного пізнання свобода неможлива. З іншого, навіть найглибше розуміння обставин власного існування не звільняє людину від її пов'язаності, а значить, залежності від світу, в якому вона живе.

Межі людського свобідного діяння визначаються самим існуванням. Наприклад, діючи всупереч законам природи, поступаючи супроти них, людина просто може втратити життя. Причому ця втрата, власна згуба, свідоме прощання з існуванням може виступати як у формі самогубства, так і у формі, яку прийнято називати подвигом, героїзмом, покладанням життя за ідею, за народну справу. Якщо в першому випадку вчинок є сваволею і втрата життя є марною, то в іншому свідомо жертвність завжди здійснюється в ім'я життя, в ім'я розвитку, в ім'я продовження роду, його безсмертя.

Цінність життя і свободи нечасто проявляється у героїзмі. Героїзм – це екстремальна форма свободи людини, форма, яка абсолютно ігнорує природні основи існування окремого індивіда. Здатність людини на героїчний вчинок демонструє її спроможність повного ігнорування своєї залежності від об'єктивного світу. Але таке ігнорування здійснюється ціною втрати життя, а значить разом з життям і свободи індивіда.

Героїзм не може бути масовим. Якщо визначні, видатні, героїчні вчинки стають масовими, тоді вони вже не є героїчними. Попри те героїзм як такий існує і не завжди він пов'язаний зі смертю. Можна здійснити героїчний вчинок і залишитись живим.

Воєначальник, наприклад, йде зі своїми підлеглими на бойове завдання. Його метою є виконання своїх обов'язків не будь-якою ціною. Надзавданням є успішне проведення бойової операції з найменшими втратами особового складу. Це потребує неабиякого знання, дотепності, мужності, сміливості, одним словом, героїзму. За такі мужні вчинки представляють до нагороди.

Отже, питання свободи – це все ж таки питання життя, а не смерті. Це питання про те, як жити щоб зуміти реалізувати свої бажання, наміри, своє призначення, сенс власного існування. Відповісти на це питання людина не може, відірвавшись від свого природного і суспільного лона. А тому завданням індивіда є пізнання як істинності своїх намірів, так і можливостей їх реалізації у зовнішньому світі, причому як природному, так і суспільному.

Таким чином, передумовою свободи завжди були і є розум, пізнання, істина. В цьому плані постає справедливе питання: в яких межах людина може собі дозволити свобідне діяння?

Очевидно, що не будучи детермінованою в абсолютному сенсі слова у своїх вчинках природними причинно-наслідковими зв'язками, вона все ж

залежить від світу, в якому існує. Опосередкована пов'язаність індивіда зі світом через мислення означає, що він може керуватись у своєму житті не безпосередньою дійсністю, а власною метою, в основі якої лежить глибоке пізнання можливостей, закладених в самій дійсності. Тільки за такої умови свободне діяння не буде свавіллям. Саме тому свобода завжди передбачає певне обмеження, обмеження як природними, так і суспільними закономірностями, які слід знати та враховувати для того щоб по-людськи, успішно і морально жити. Адже цілеспрямованість, заснована на знанні, є однією із основних засадничих визначень людини.

Існуючи в суспільстві, людина усвідомлює, що його закономірності дещо відрізняються від природних. Та все ж такі закони існують, навіть коли вони є результатом комунікативної згоди. Тому пізнання цих закономірностей не може ґрунтуватись на безмежній гнучкості, пластичності, суцільній суб'єктивності у ставленні до суспільної реальності.

Саме тому погляд на світ в цілому та на можливість його істинного пізнання з акцентом на релятивність, відносність істини руйнує передумови свободного діяння, розмиває межі між свободою і сваволею, добром і злом, призводить до «гібридної істини», «гібридного життя», «гібридної війни».

Стосовно будь-якої гібридності слід сказати, що її результатом є, як правило, не безвідносна до реального існування людей «гра з текстами», «забава суб'єктивністю», креативність, доведена до абсурду, а морок, відчай, страждання реальних людей. Саме тому слід зазначити, що сучасний світ заради збереження свободи та розвитку має потребу в реабілітації раціональності, в якій відносність залишалася б підпорядкованою об'єктивним загальним принципам, які вироблені тисячоліттями інтелектуальної історії.

ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО ИСКУССТВА

Какурина И. И., Украинский государственный химико-технологический университет (Днепро)

Вторая половина XX века – время, когда европейская культура после пережитого разочарования в модернистских идеалах переориентируется на новый путь развития – постмодернизм. Отличительная черта нового пути – переосмысление места человека в мире, которое продолжает рассматриваться как центральное, однако «человекоцентризм» обретает новые черты, свойственные эпохе, пережившей ужасы мировой войны и тоталитаризма.

Абстрактный гуманизм, сориентированный на абстрактного индивида, «человека вообще», сменяется стремлением «ухватить» конкретно-историческую личность, вписанную в конкретное социальное окружение, в существующую систему прав и обязанностей. Внимание акцентируется на отказе от необоснованного насилия, на десакрализации политической власти, государственной идеологии.

Искусство эпохи постмодернизма оказалось той каплей, в которой отчётливо отразился характер новой эпохи. В контексте нашей культуры этот этап (направление) в его развитии, как правило, именуют «актуальным искусством», тогда как на Западе «актуальное искусство» принято называть «contemporary art». Актуальное искусство или «contemporary art» пришло на смену «modern art» - искусству первой половины XX века.

Актуальное искусство в сравнении с «modern art» претерпело значительные изменения. В первую очередь, оно расставило новые акценты в своих приоритетах, переориентировавшись с художественного произведения на процесс его создания. Центральной фигурой в отношении автор – реципиент стал реципиент. Последний превратился из субъекта, конгениального автору, в массовую аудиторию. Текст, опосредующий это общение, качественно преобразился. Главные средства его формирования переместились из области вербального на поле невербального общения (телесность, жест, ритуал). Появились новые «технологии» творчества. Ими, в частности, стали компьютерные методы производства текстов. Искусство, испокон веков в той или иной мере следовавшее принципу мимезиса, сделало попытку размыть границы между произведением и действительностью, установленные предшественниками и соблюдаемые ними. В «contemporary art» трудно распознать, где кончается то, что является произведением искусства и начинается сама жизнь. Актуальное искусство превратило бытие обычного человека в произведение. Человек стал арт-объектом, текстом культуры, имеющим уникальную ценность. Включая реципиента в творческий процесс, приглашая его к сотворчеству актуальное искусство создало принципиально новую модель взаимодействия между творцом и потребителем, которая программирует реципиента на активную позицию по отношению к продукту творчества. Такой пример мы наблюдаем в созданном актуальным искусством уникальном феномене, каковым является перформанс. Перформанс был создан как призыв к человеку осознать уникальность, самодостаточность и ценность каждого мгновения своего бытия. Это детище «contemporary art» – одна из реакций актуального искусства на практику унификации сознания и образа

жизни людей посредством навязывания обществом взглядов, выдвигаемых как аксиомы, не требующие доказательств, не терпящие обсуждения.

Актуальное искусство формирует игровой, альтернативный тип личности. Личная свобода – атрибут «человека играющего». Для художника личная свобода помимо прочего предполагает ориентацию на независимость от установок художественного творчества, определяющих и направляющих активность творца. Это, в частности, отражается в многообразии течений актуального искусства, в умышленном многообразии стилей «contemporary art». Перформанс, бодиарт, ленд-арт, монументальная абстрактная скульптура, фотореализм в живописи – далеко не полный перечень форм бытия актуального искусства. Не случайно поэтому, исследователи часто применяют к нему термин «постнаправленческое искусство».

Постмодернизм ставит под сомнение не только традиционные ценности искусства, но и построения классической эстетики, критически пересматривая и переоценивая теоретические основания устоявшихся представлений о сущности красоты и природы искусства. Специфика постмодернистской эстетики (как и самого «contemporary art») во многом связана с неклассической трактовкой классических традиций. От «эстетической классики» её отличают адогматизм, плюрализм, открытость концептуальных построений. Эти черты роднят искусство постмодернизма и его теоретическое осмысление (Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Лакан, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр).

В эстетике и в искусстве постмодернизм сформулировал и воплотил новый эстетический идеал, выработал собственное представление о человеке и его месте в мире. Искусство постмодернизма, рождённое динамично меняющейся действительностью, предложило живущему в ней человеку новые способы осмысления мира. «Contemporary art» предприняло попытку актуализировать, раскрыть творческие способности человека, спровоцировав соучастие зрителя в креативном акте творения художественной реальности.

ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕКСТУ В КОНТЕКСТІ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

*Ковтун Л. В., Національний технічний університет
«Дніпровська політехніка» (Дніпро)*

Перехід людства до інформаційного суспільства, який відбувся наприкінці ХХ століття, характеризується інформаційністю та комунікаційністю [С. М. Петькун]. Отже, мовне питання посідає надзвичайно важливу роль в

філософсько-педагогічному дискурсі сьогодення, оскільки саме мова, накопичуючи досвід поколінь, стала засобом соціалізації та інструментом утворення та регулювання суспільних та навіть міжнаціональних відносин [Т. В. Ковальова].

Переходячи до проблеми інтерпретації тексту, слід навести основні характеристики останнього. У Короткому тлумачному словнику лінгвістичних термінів за редакцією С. Я. Єрмоленко поняття «текст» подається як зв'язна мова, письмове чи усне повідомлення, що характеризується змістовою і структурною завершеністю, орієнтацією автора на певного адресата [С. Я. Єрмоленко]. У термінологічній енциклопедії О. О. Селіванової текст – це «цілісна семіотична форма лінгвопсихоментальної діяльності мовця, концептуально та структурно інтегрована, що служить прагматичним посередником комунікації й діалогічно вбудована до семіотичного універсалу культури» [О. О. Селіванова]. Існуючий інтерес до тексту пояснюється спробами осягнути його роль під час комунікації в усіх сферах людської діяльності. Варіативність підходів до вивчення тексту створює нескінченний простір для досліджень, в тому числі й позицій аналітичної філософії.

Визначаючи поняття «інтерпретація» (лат. *interpretation* — пояснення, трактування), слід зазначити, що крім значень «пояснення», «роз'яснення», «тлумачення змісту, значення будь-чого», не слід забувати і про інтерпретацію, як одне з головних завдань під час перекладу з однієї мови на іншу. На онтологічний вимір мови вказував П. Ф. Стросон, намагаючись довести, що, по-перше, логічний аналіз не можна обмежувати лише висловлюваннями, що фіксують емпіричний досвід. Належно аргументовані метафізичні висловлювання також матимуть значення. По-друге, знання про структури мови не можна ґрунтувати лише з'ясовуючи особливості вживання слів у висловлюваннях. Ці структури притаманні всім мовам і відображають мисленнєві структури. Щоб дослідити, як функціонує сфера ментального, треба провести філософсько-концептуальний аналіз основ мисленнєвої діяльності, вираженої в мові; по-третє, природна мова як передумова мови науки не є замкнутою системою, а має вихід до буття, тобто до тих одиничних конкретних об'єктів, які займають певне місце в часопросторі й можуть бути виражені в понятті суб'єкта висловлювання [R. Rorty].

Таким чином, завдяки саме цим аналітико-філософським дослідженням в сфері метафізики стало можливим поглянути на проблему інтерпретації філософського тексту з іншого боку. Слід зауважити, що філософи і раніше вдавалися до методу лінгвістичного аналізу, зокрема Л. Вітгенштайн

(Кембриджський період), який так само як і Г. Райл та Дж. Остін, аналізував лише межі мови. П. Ф. Стросон в свою чергу детально вивчає епістемологічні предикаменти такі як існування, сутність, конкретні об'єкти, універсалії, референцію тощо. Під час вивчення їхнього місця в мові відбулося застосування методу лінгвістичного аналізу, який було запозичено з метафізики, але без виходу за межі парадигми філософії лінгвістичного аналізу.

Надзвичайно важливим є те, що мова, яка раніше використовувалася філософами лише у інтелектуальному сенсі, на сьогодні стала окремим предметом аналізу, який суттєво сприяє пізнанню природних речей. До того ж, мова містить в собі набагато більше ніж просто відношення між предметами об'єктивного світу, що потребує більш детального та сукупного вивчення.

Найбільш проблемним питанням для філософів стало надання переваги під час аналізу ідеальній мові (Г. Бергманн) або буденній (П. Ф. Стросон).

Р. Рорті, розвиваючи вже згаданий погляд Г. Бергманна, приходить до створення терміну «лінгвістична філософія», яким пропонує вирішити філософські проблеми одним з двох шляхів: реформування мови (ранній Л. Вітгенштайн та інші) або більш глибоке її розуміння (філософи повсякденної мови).

Таким чином, сприянням вирішенню проблеми інтерпретації філософського тесту стає активне застосування методології лінгвістичного аналізу, зокрема метафізичних, разом з поглибленим вивченням походження аналітичної філософії та зацікавленістю сучасними питаннями, в тому числі місцем свідомості у сучасній науці.

СВОБОДА В КОНТЕКСТІ БУТТЄВИХ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ ЛЮДИНИ

Осадча Л. В., Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв (Київ)

Німецький філософ Ойген Фінк, послідовник і особистий помічник Едмунда Гусерля, шукаючи відповіді на питання виключності людського буття, сформулював теорію буттєвих екзистенціалів людини, тобто унікальних сфер переживання й самостановлення людини. Всього філософ виділив їх п'ять: любов, влада, робота, смерть та гра.

Якщо прикласти цю систему філософських мірок до індивідуального життя людини, то стане зрозуміло, заради чого вона жила, що її виховувало й долаючи які перешкоди вона гартувала характер і знаходила втіху. Так, екзистенціал любові вчить приймати ближнього беззастережно, отримувати насолоду від перебування разом з ним, долати власну самотність й віднаходити

сенса життя. Уміння зачаровано кохати когось одного, за великим рахунком, вчить любові взагалі, любові до людей, до ближніх. Отож, екзистенціал любові несе головну соціалізуючу роль – бути людиною з-поміж людей, сприймати інших як ближніх.

Влада ставала предметом дослідження найблискучіших мислителів: від давньогрецьких Платона та Аристотеля до філософів Нового часу й XX століття – Фрідріха Ніцше, Карла Маркса, Бертрана Рассела, Фрідріха Гаєка, Роберта Нозіка.

За Ф. Ніцше, суспільство, ієрархізоване та об'єднане владою, завжди вичерпніше характеризує індивіда, що входить до нього, ніж власні вчинки цього індивіда. Суспільство є горизонтом самоздійснення громадянина. «Лиш деякі з людей відчувають відповідальність. Для того й існують людські згуртованості, щоб реалізовувати плани, на які в окремого індивіда не стало б духу. Саме тому всі суспільні утворення у сто крат відвертіше й повчальніше засвідчують сутність людини, аніж індивід, який занадто слабкий, щоб знайти в собі сили та мужність для реалізації своїх бажань. [...] Суспільство ніколи не розуміло «чесноту» інакше, ніж як засіб сили, влади та порядку» [Ф. Ніцше].

Воля сильних сприяє розквіту, упорядкуванню, прогресу. Воля до влади, яку проявляють слабкі, живиться реваншизмом і сприяє культурному занепаду. Влада універсально значуща і чинить вплив на кожного.

Як екзистенційний модус влада виражає схильність людини до впорядкування, наведення ладу, покращення світу, врешті, як говорила Ханна Арендт, найвищого виду творчості – політичної співтворчості. В масштабах же індивідуального життя, до модусу влади ми звертаємося, несучи відповідальність один за одного в шлюбі, за власних дітей, за домогосподарство чи сегмент свого відання на роботі. Влада тлумачиться як мудрість управляти, чи й відсутність такої мудрості, що виявляється як диктатура. Екзистенціал влади приносить людині насолоду від активної позиції в житті, від плідності вольових зусиль.

Робота найбільш виразно відмежовує людину від решти царств органічного світу. Саме в цьому модусі людина постає як творча і продуктивна, як здатна до раціональної взаємодії з іншими, як істота, що не детермінується виключно генами та потребами. Для повноти самоусвідомлення й щастя особа має відшукати сродну працю.

Екзистенціал смерті сповнює людське життя моральним сенсом, аби вона не гаяла своєї тривалості на землі намарне.

Врешті екзистенціал гри відкриває перед нами простір свободи та безтурботності. Будь-яка гра має свої власні правила, перед якими тьмяніють і політичні, й соціальні реалії. У Стародавній Греції до екзистенціалу гри виказували таку пошану, що навіть припиняли війни на період проведення Олімпійських ігор.

За Ойгеном Фінком, індивідуальне щастя можливе лише за умови підпадання людини під вплив кожного з цих екзистенціалів. Не можна назвати Людиною того, хто владарює, не знаючи ціни праці; хто любить і забуває, що «смерть розлучить нас»; хто ідіотично слідує умовностям, не помічаючи, що життя з часом змінюється, а тому завжди перемагає азартний та наполегливий.

Кожен з періодів людського життя починає грати «новими відтінками» під впливом одного з Фінкових екзистенціалів. Спершу ми відчуваємо владу батьків, інституцій, звичаїв; далі шукаємо себе в праці й трудовій самореалізації; потім беремо на себе владу й відповідальність за інших. Екзистенціали ж любові, гри та смертні найнесподіваніші, бо стаються з нами будь-коли, адже «любов підкорює усіх – і молодих і вже старих», і «все життя – суцільна гра», а латинське гасло «memento mori» («пам'ятай, що смертний») ніколи не втратить своєї моральної гостроти.

Врешті якими є домінуючі екзистенціали теперішнього пост-постмодерного світу? А він триває в цілковитій одночасній значущості всіх окреслених екзистенціалів – і любові, і влади, і праці, і смерті, і гри. Однак, образ цинічного іроніка, котрий знає ціну кожному з проявів життя, але нічого не сприймає всерйоз, знову відроджує актуальність екзистенціалу гри. Граїзація досягається засобами гумору, який у мистецтві кінця ХХ століття – початку ХХІ – це вже не простодушне, наївне комічне, мета якого розвеселити та розважити, як це робили аматори-трубадури на міських ринкових площах кількатороків тому. Сучасний гумор – ігровий, він гостро інтелектуальний і цинічний. Його покликання – утриматись від зачарування, щоб не було так боляче розчаровуватися.

Гра як життєва легкість, як інтелектуальність, театральність чи й епатажність стає нині ключем до розгадки медійної естетики, трендів в індустріях краси та стилю, гонзо- та панк-напрямків молодіжних субкультур. Можливо, це стан того продуктивного першопочаткового хаосу, з якого в міфах починається новий цикл світотворення?

СУТНІСТЬ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ

*Снітько Д. Ю., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Що взагалі робить нас людьми? Дане питання досить багатозначне і відповідь на нього передбачає виокремлення певного контексту, в якому можливий пошук. Наразі, можна спробувати знайти відповідь на це питання, дещо з'ясувавши про людську свободу.

Якщо звернутися до етимології самого слова «людина», то виявимо, що Етимологічний словник української мови представляє походження цього поняття від готського «liudan» («рости»); з давньо-верхньо-німецької «liut» – означає «народ». Слова «людина» і «народ» пов'язані і обидва терміни семантично відсилають до народження, появи, становлення [Етимологічний словник української мови, т. 3, с. 323]. Таким чином, феномен людськості, що зафіксований у мові – феномен становлення, процесу творення людини. Відповідно до такого герменевтичного підходу, виникнення людини не варто розуміти як одномоментний, випадковий акт. Якщо бути людиною – значить стати людиною, то очевидно, йдеться про людську свободу. Адже становлення людини (як процес) передбачає скоріше здатність робити усвідомлений вільний вибір.

Якщо говорити про визначальну рису власне людськості, то найфундаментальнішою можна назвати також здатність людини до акту трансцендування, тобто здатність подумки виходити за межі безпосередньо даного у відчуттях чи актах свідомості. Саме така здатність робить можливою свободу.

Першим проявом людської свободи і буде власне цей вихід поза межі самого себе до світу і до Іншого. Таким чином, людська свобода лежить в основі трьох фундаментальних питань, що можливі для самої людини: 1. Що є Я і як мені бути із собою? 2. Що є світ і як мені бути у ньому? 3. Що є Інший і як мені бути із ним? З наведених питань перше зачіпає питання ідентичності і самосвідомості, друге – має екзистенційний (або ж онтологічний) характер, а третє – етичний. Таким чином, три найголовніші теми філософії в усі часи – людська ідентичність, питання про буття та етико-політична проблематика, – ґрунтовані у людській свободі. Свобода передбачає саму можливість постановки цих питань. Усі більш конкретизовані дискурси походять від трьох наведених питань навіть у наші часи.

По-друге, свобода передбачає наявність вибору, відтак, свобода можлива у людини через її здатність усвідомлювати відмінності. За умов одноманітності

свободи не існує. Першою усвідомленою відмінністю для людини є розуміння свого Я, відділеного від світу. Свобода передбачає можливість вчиняти так, як людина вважає за потрібне. Абсолютна свобода представляє собою максималізоване «Я хочу». Втім, стикаючись із власним Я, що поміщене в тіло, із законами буття і з Іншим в суспільному просторі, людина може дійти висновку, що абсолютна свобода не є досяжною. При цьому, згаданий умовивід теж є актом свободи, адже в даному випадку людина обирає між двома альтернативами: зважати на зовнішні обставини, або не зважати. Друга альтернатива може призвести до великих страждань і смерті, втім людина таки може обирати навіть і цей шлях

Третім важливим моментом розуміння свободи є добровільна відмова від свободи. Самообмеження є актом свободи, оскільки людина обирає таке обмеження в обмін на власне самозбереження. Самообмеження через необхідність – це той принцип, який лежить в основі поведінки здорової дорослої людини. Цей принцип лежить також в основі права. І цей принцип передбачає, що поруч зі свободою існує обов'язок, втім цей обов'язок, при уважному погляді, теж виявляється проявом свободи. Найкращим прикладом для пояснення наведеної тези є категоричний імператив Іммануїла Канта: Дій лише за тією нормою, яку хочеш бачити нормою для всіх людей і також для самого себе. Категоричний імператив дуже добре демонструє, що принцип вільного самообмеження лежить в основі законодавства.

Четвертим важливим моментом розуміння сутності свободи є відомий феномен «втечі від свободи» – навмисне уникнення свободи. На відміну від добровільного необхідного самообмеження із цілком практичними цілями, втеча від свободи передбачає її уникнення не через необхідність, а саме через власну на те волю. Свобода покладає на людину тягар відповідальності за своє життя, стосунки з іншими, постійне коливання між впевненістю і сумнівом, необхідністю вибору і навіть відстоювання власної свободи. Через прагнення уникнути згаданих вище проявів свободи, людина здатна навмисно відмовлятися від неї. Даний момент описував ще І. Кант в контексті питання про сутність Просвітництва, зазначаючи, що останнє є виходом із стану «неповноліття», в якому людина перебуває з власної вини через нестачу рішучості та мужності для того, щоб керуватися власним розумом, бути вільним і відповідальним за своє власне буття. Таким чином, уникнення свободи, за Кантом, завжди є наслідком вибору самої людини, наслідком її свободної волі.

В наведених вище тезах міститься важливий екзистенційний момент, на якому зауважував М. Гайдеггер, аналізуючи такий феномен як «падіння присутності». Рятуючись від нестерпного жаху, в основі якого лежить саме свобода і нетривкість існування, людина прагне забутись в задоволеннях, турботі та споживанні. Наслідком «падіння» постає «забуття буття», тобто навмисна втрата здатності бачити буття і вільно відповідати на питання, що воно провокує.

Відтак, відмова від свободи, що є невід'ємним атрибутом людської сутності, виявляється наслідком цієї самої свободи, а людина представляється тим, чим вона сама вирішує бути. Людина стається завдяки свободі.

СВОБОДА ТА СВАВОЛЯ В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ПАРАДИГМІ

*Стежко З. В., Центральноукраїнський національний технічний
університет (Кропивницький)*

Свобода – слово надзвичайно «солодке» чи надзвичайно «трагічне»? Це не є грою слів, це є сутнісною колізією «дивного» концепту свобода, позаяк практично усе, до чого більшість дослідників наразі готова – це визнання суперечливості свободи. Існує ще одна колізія – з одного боку, протягом століть тема свободи є у центрі філософських та конкретно-наукових досліджень, а з іншого – вона і на сьогодні є надзвичайно актуальною, – що свідчить про її недостатнє розуміння.

Методологічною основою аналізу концепту свобода – на категоріальному, понятійному та ціннісному рівнях є положення філософії про (негативно-позитивну – Ф. Ніцше) суперечливість цілісності людини як центру антропологічної парадигми; методологічними настановами – принципи раціональної філософії – об'єктивності, системності, детермінізму. Тож аналіз має починатися із «занурення» на максимальну глибину когнітивних можливостей – на рівень філософії.

1. На категоріальному рівні виділимо такі характеристики свободи як:

- 1) відносність: «відносна свобода» та «свобода» практично є синонімами, тому що свободний вибір дії людини завжди має кінцеве число варіантів – їх кількість «регулюється» зовнішньою детермінацією та необхідністю;
- 2) відповідальність: це неминуча відповідь людини на прояви її свободи. Відповідь, яку давати не хочеться, бо інколи результатом вибраної дії є непоправне, «трагічне» (Ж. П. Сартр) – а перекласти відповідальність немає на кого.

2. На понятійному рівні системного аналізу відносність та відповідальність як сутнісні характеристики категорії свобода мають збагачуватися змістом поняття свобода з ареалу гуманітарних наук. Проте і аналіз досліджень і дефініційний аналіз словників нефілософського профілю показують протилежне – переважно за істину приймається зовсім інше розуміння свободи – як відсутність обмежень в діях, будь-якої заборони. Але ж «свобода без обмежень» – це сваволя, а негативна конотація сваволі є загальновідомою. Таким чином, на понятійному рівні переривається «зв'язність аналізу» (Е. Ільєнков) та відбувається підміна змісту понять: свободи – сваволею.

3. На ціннісному рівні аналізу концепту свобода, тобто на рівні повсякдення, звернемо увагу на емпіричні дослідження, які проводяться представниками гуманітарних наук – психологами, психолінгвістами та ін. Згідно них, найбільшу групу складають такі реакції респондентів: свобода – це відсутність обмежень, заборони взагалі; асоціативні експерименти: свобода як анархія, ...абсолютно вільний, – яка, проте, приносить ...щастя, ...радість... Гадаємо, висновок має бути однозначним – вихідне розуміння свободи з її характеристиками відносність та відповідальність на рівні повсякдення також підміняється характеристиками концепту сваволя – абсолютністю, безвідповідальністю та безкарністю. Представники гуманітарних наук часто приймають дану інтерпретацію свободи як даність, співмірну з істиною, і це має насторожувати. Зрозуміло, що етнос цементує не важковловима сутність категорії свобода, а експресивна, ефектна її інтерпретація у лозунгах – беззмістовних та небезпечних за силою впливу, на кшталт: «Я – це свобода!», «За нашу і вашу свободу!» (коли, спрощено, свобода руху кулака однієї людини закінчується уже там, де починається обличчя іншої). А під цими лозунгами фіксують навіть масові кровопролиття.

Ми вбачаємо декілька факторів, які спричиняють дану колізію – об'єктивних та суб'єктивних. До об'єктивних факторів ми відносимо: 1) сваволя не має статусу філософської категорії, а значить і сутнісного стрижня, який може утримати зв'язність аналізу та більш чітко окреслити її місце у загальній структурі дослідження; 2) свобода та сваволя мають дещо спільне – це момент абсолютності (свобода абсолютна у намірах, а сваволя – у намірах та діях), що може привести до висновку про їх тотожність.

До суб'єктивних факторів ми відносимо: 1) тотальне неприйняття методологічних вимог раціональної філософії, – так, ігнорування принципу системності перетворює понятійне дослідження свободи на еклектичне;

ігнорування принципу детермінізму – перетворює відносну свободу на абсолютну «свободу»; надмірний акцент вчених лише на позитивних, «солодких» проявах свободи є відходом від принципу об'єктивності; 2) поверхневе розуміння загальнонаукових методів індукція-дедукція, аналіз-синтез, які не завжди дають однозначно наукові результати. Так, при понятійному аналізі категорії свобода відносність та відповідальність «випарувалися, зникли» (Л. Виготський), а складова абсолютність десь непомітно стала основою нового синтезу – сваволі – за назвою свобода! Наукова достовірність емпіричних досліджень, які проводяться за методом неповної простої індукції, також є незначною.

Дороговказом у пошуку оптимальних рішень має слугувати теза філософії про людину як єдність розмаїття – не хаотичного, а системного. Усі «суперечливі» характеристики особистості, у тому числі і свобода, зав'язані у «вузол» однією категорією соціальної філософії – інтересом: він «є початком усіх наших думок та усіх наших вчинків» (К. Гельвецій), основою діяльності людей. А позаяк інтерес нерозривно пов'язаний з власним «Его», його сила спрямована передусім до абсолютної, а не відносної свободи, тобто до сваволі. Невизнання даного факту вченими веде до дезорієнтації людей – а тому: а) вченим потрібно міняти напрямок досліджень та розробляти принципово нові вербально-оцінні моделі виховання особистості; б) державі діяти з метою, щоб варіанти вибору дії людиною (а вони є конкретними та кінцевими), по можливості, стали позитивно-прийнятними. Це складно, але соціальна держава має і найбільший інтерес.

КРИЗА ЛІБЕРАЛІЗМУ ЯК ІСТОРИЧНИЙ ВИКЛИК

*Стояцька Г. М., Дніпропетровський державний університет
внутрішніх справ (Дніпро)*

Сучасні візії правової, політичної або духовної свободи у свідомості більшості соціально активних громадян, які вважають себе нащадками західних систем цінностей, напряму пов'язані з уявленнями про демократію. Водночас ряд аналітиків (серед яких Роберто Фoa або Фарід Закарія) чітко попереджають, що таке класичне уявлення переживає системну кризу та перебуває під загрозою історичного занепаду. Так, зокрема, сигнали, які надходять від ряду так званих «нових демократій» (до яких можна зараховувати Туреччину, Угорщину, Польщу, наразі, і Україну), свідчать, швидше, про формування стандартів «неліберальної (іліберальної)» [F. Zakaria] демократії. До її ознак, в

цілому, можна зарахувати зовнішнє дотримання процедур демократичного суспільства з одночасним цілковито або частково відсутнім самоусвідомленням його ідеологічних підстав.

Серед найбільш загрозливих тенденцій такого нового «стандарту» демократичного суспільства можна назвати відсутність рефлексії свободи як невід'ємної його складової. У цих неліберально демократичних соціумах у суспільній свідомості переважають непоінформованість, ірраціональна ригідність, безпідставна некритичність, переважання власних інтересів над загальним та суспільним благом.

Все це означає що за зовнішнього дотримання процедури демократії, її ресурси суспільство використовує занадто нераціонально. На тлі того, що класичні довгострокові демократії Заходу потопують у популізмі, вона як процедура продовжує мати місце. Водночас ліберальні цінності залишаються далеко поза полем основних соціальних меседжів.

Слід відзначити певний алегоричний новий вимір «демократичних» тенденцій, коли сама демократія стає інструментом потурання маси власним пристрастям – загрози, на якій наголошували античні філософи, Дж. Стюарт Мілль або Х. Ортега-і-Гассет. Історія Європи зшита з історій часто невдалих або недосконалих демократичних експериментів, які поступово формували ліберальні цінності та інститути. Але на цьому шляху демократія постійно динамічно чергувалась з авторитаризмом і це призвело до розуміння ліберальних цінностей як локальних, особистісних, покликаних захищати суб'єктивні інтереси. На тлі цього протиріччя з повним ігноруванням класичного революційного гасла «за нашу і вашу свободу», у перших десятиліттях ХХІ століття ми маємо безпрецедентну хвилю популізму, що охопила практично всі номінально демократичні світові режими. Адже популізм (не маж значення лівий або правий), зростає саме на фоні домінування в свідомості громадян приватних інтересів над суспільними з одночасним переконанням що суспільні інститути повинні ці інтереси відстояти. У свідомості ж суб'єктів влади, популістська риторика, не здатна втілитись у реальні кроки (оскільки сам популізм не передбачає механізму переходу до дії), поступово перетворюється на неоавторитарну. І в цьому сенсі класичний лібералізм та ті хто його сповідують, виявились неготовими до саморефлексії, натомість переводять дискусію з площини *ad rem* у площину *ad hominem*. «Вони витрачають більше часу на пояснення наростання популізму, ніж на падіння лібералізму. Вони відмовляються дивитися в дзеркало і визнавати

власні недоліки, що призвело до популістського сплеску по всьому континенту» [J. Zielonka].

Як зазначає з цього приводу Шері Берман, «лібералізм та популізм не протилежні, а злі політичні близнюки: перший прагне обмежити демократію, заради уявного торжества лібералізму, а останній прагне обмежити лібералізм для уявного збереження демократії. В такий спосіб вони живляться і інтенсифікують один одного» [S. Berman]. Автор дістається висновку, що причина зростання популізму та викривлення лібералістичних ідеалів – не у безмежній демократії (чого так побоювались ідеологи класичних систем – античної або американської), а навпаки у її надмірному обмеженні.

Сьогодні в класичних моделях демократії фіксується стан, коли політичні еліти стали нечутливими до істинних настроїв громадян, ізолювали їх від рефлексії суспільних цінностей, замінивши уявними особистісними благами. Втім, ця уявність жодним чином не кореспондується з реальним станом зрілих демократій, де сповільнюється економічне зростання, посилюється соціальна сегрегація і зменшується соціальна мобільність, а негативна реакція на імміграцію призводить до широкого розповсюдження ксенофобської політики і забезпечення зростання націоналізму та популізму. У небезпеці перебуває сама модель політики, в основу якої покладено ліберальні цінності. Натомість новою реальністю постають стандарти, які ще пару десятків років тому біли б відкинуті як занадто антиліберальні чи реакційні, включаючи обмеження права на притулок і обмеження вільного транскордонного пересування.

З рядом схожих політичних та геополітичних викликів, наразі, вже стикається і Україна. Молода демократія з низьким рівнем соціальної саморефлексії та неготовністю еліт до диверсифікації внутрішньої політики, не витримує вимог класичного лібералізму. Загрозливі популістські настрої та соціальний запит на них, переважання особистісного над суспільним, можуть призвести до зростання радикалізації суспільства, масштаби якого ще доведеться адекватно оцінювати.

ГРОМАДЯНСЬКА НЕПОКОРА ЯК ПРОЯВ СВОБОДИ ЛЮДИНИ

*Толстов І. В., Український державний університет
залізничного транспорту (Харків)*

Розбудова громадянського суспільства є одним з головних завдань для сучасної України. Якщо використати термінологією К. Поппера, то мова іде про створення «відкритого» суспільства, яке може бути визначене як форма

соціальної організації, яка забезпечує найбільший ступінь свободи людини та громадянина. Одним з проявів такої свободи є акти громадської непокори, які стають невід'ємною складовою сучасної української політики, а тому потребують філософського осмислення. Це передбачає пошук відповіді на наступне запитання: «Чи мають право громадяни висловлювати протест проти несправедливої політики влади, яка набула чинності законним шляхом»?

Представники правого позитивізму вважають, що державна влада є виправданою завжди, а її закони мають абсолютний характер, тому всі громадяни повинні їх беззаперечно виконувати, не зважаючи ні на що. Наприклад, Томас Гоббс висловив думку, що легітимність державної влади є остаточною, а тому народ, одного разу віддавши правителю всю повноту влади, довірившись йому, не повинен в майбутньому ставити під сумнів його накази та виступати проти його правління. Інший позитивіст Ганс Кельзен наголошував на тому, що питання про легітимність влади та закону взагалі не повинно поставати. Відтак в традиції правового позитивізму заперечується можливість громадянської непокори як форми політичної діяльності та свободи людини.

Іншу точку зору мають представники теорії природного права. Вони виправдовують необхідність громадянської непокори, посилаючись на природну справедливість та на необхідність давати рішучу відсіч всім проявам порушення прав та свобод людини. Так Джон Локк визнавав право людини виступати проти несправедливої влади та недотримуватися несправедливих законів. З ним погоджується й Джон Ролз, який зазначав, що громадянська непокора – це публічна, ненасильницька, свідомо політична діяльність, яка спрямована проти чинної влади та здійснюється з метою домогтися змін в суспільстві. Громадянська непокора не пов'язана з обов'язковим дотриманням закону, який опротестовується, але як зазначає Ролз, питання про те, чи виправданим є непідкорення залежить від ступеню несправедливості закону та політичних інститутів. Не всі несправедливі закони наділені однаковим статусом, це також стосується і політики, яку проводять політичні інститути. Наприклад, коли це стосується тоталітарного режиму, який за своєю суттю є несправедливим та спрямованим проти прав та свобод людини, тоді порушення закону, як і силовий спротив можуть стати єдиними засобами протистояння такому режиму. Якщо ж політичний режим є легітимним або наближений до легітимного, тобто таким, що в цілому відповідає принципам справедливості і лише окремі дії якого-небудь політичного інституту носять несправедливий характер (укази, судові рішення або дії чиновників, яких ми часто

ідентифікуємо з владою тощо), то акт громадянської непокори набуває інших форм.

Таким чином, громадянська непокора є беззаперечним правом громадян та проявом їхньої свободи. При цьому, ті хто її застосовує як засіб протесту проти несправедливої влади повинні дотримуватися відповідних принципів. По-перше, принципу публічності, який передбачає, що в акціях громадянської непокори беруть участь відкрито, чесно, не приховано, повідомляючи про це громадськість та владу. По-друге, принципу ненасилля, який передбачає, що громадянська непокора – це ненасильницький акт. Будь-яке насильство породжує інше насильство та неминуче пов'язане з порушенням прав та свобод як власних, так і інших людей. Це несумісне з основною метою цього акту – захистом невід'ємних прав людини. По-третє, громадянська непокора – це свідомо публічна акція, яка є результатом глибоких внутрішніх переконань людини, за які вона готова нести всю відповідальність перед законом. Однак, цілі, які людина ставить перед собою, протестуючи проти нелегітимної влади, не можна досягати будь-якою ціною. Тут не працює девіз Нікколо Макіавеллі про, те що ціль виправдовує будь-які засоби, тобто людина повинна пам'ятати, що вона відповідає за свої вчинки не тільки перед собою, але й перед іншими людьми, які можуть постраждати внаслідок її незаконних дій.

Зі свого боку, влада повинна адекватним чином реагувати на акти непокори громадян, тобто розглядати їх не як «особисту образу», а як протест проти її несправедливих дій. Влада не повинна приховувати протиріччя, які виникли між нею та протестуючими, приховувати справжні причини, які призвели до конфлікту. Також вона не повинна шляхом маніпуляцій суспільною думкою формувати негативний імідж протестуючих. Такі дії викликають лише недовіру з боку громадян, яка негативно впливає на імідж влади. Щоб відновити довіру громадян до себе, представники влади повинні бути готовими до політичного діалогу з незадоволеними громадянами, в ході якого на основі аргументів вони можуть відстоювати свої позиції. Лише на основі консенсусу усіх учасників, вільного від примусу діалогу можуть бути вирішенні усі існуючі протиріччя між владою та громадянами, тобто лише у такий спосіб державна влада стає легітимною та набуває авторитет серед громадян.

Отже, громадянська непокора може розглядатися як прояв свободи людини та як можливість громадян публічно та організовано протистояти несправедливим діям влади в межах чинного законодавства. Вона має цілком позитивний сенс для розвитку та стабільності суспільства, якщо не буде

використовуватися деякими політичними силами у власних інтересах, а також не буде набувати ознак масових заворушень та свавілля. Крім того, громадянську непокору можна тлумачити і як тест на толерантність влади по відношенню до громадян та навпаки, а це свідчення того, що вона виступає критерієм моральної та правової культури суспільства.

СВОБОДА ЛЮДИНИ: ПРАГМАТИЗМ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

*Хміль В. В., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Головна мета цієї доповіді – осмислити проблему свободи людини в прагматизмі та екзистенціалізмі. До такого осмислення підштовхнули твори В. Дільтея та В. Брюнінга, У. Джеймса, Ж. П. Сартра, А. Камю, К. Ясперса та їх ідеї стосовно філософської антропології.

Два філософські напрямки, які виникають незалежно один від одного, об'єднує такий екзистенціал, як поняття «свободи». Прагматизм, філософія дії, в напрямках його теоретичного осмислення випередив екзистенціалізм в плані розуміння онтологічних засад буття людини.

Одна з особливостей прагматизму, стосовно розуміння дійсності, є достатньо скептичне ставлення до об'єктивних закономірностей світу. Дійсність розуміється лише як потік постійного становлення, не існує ніяких незмінних субстанцій, вона розглядається як щось динамічне, мінливе, рухоме.

Згідно з вченням прагматизму У. Джеймса суще, абсурдне, безформне, безглузде, взятє само по собі – це нісенітниця, хаос у своїй чистій фактичності воно не має внутрішньої структури та постійної форми.

На тих же передумовах буттєвої невизначеності ґрунтується і психічно-духовне життя людини, що складається з безперервного потоку свідомості. Заперечується будь-яка субстанціональність, яка виступає психічною основою людини, не існує ніякої особливої психічної організації, а є лише потік нескінченної фіксації фактів та подій.

Свобода людини проявляється в тому, що розум людини завжди і скрізь знайде недосконалість, що існує в хаотичності світу, тому світ не можна систематизувати, тоді вчені домовляються між собою стосовно тлумачення тих чи інших понять, що вважати істиною, законами, масою – конвенціалізують спільні правила гри.

Отже, свобода людини та її вибір засобів перетворення дійсності – це центральне поняття в філософії прагматизму. Сама людина теж має свою

недовершеність, але вона це компенсує вибором моделей поведінки та засобів впливу на соціальне та природне середовище. Ситуація невизначеності людської природи відкриває людині безмежні можливості для перетворення дійсності, тим більше, що реальність не є готовою і завершеною, навпаки, вона пластична і відкрита для глибоких можливих змін та перетворень.

Людина не має стійкої, постійної субстанціальної основи, вона ніколи не бачить своє життя завершеним, як і не завершена її екзистенція.

Наявність свободи у людини відрізняє її від буття речей та предметів, Вона формує своє ставлення до світу через трансцендування як створення ідеального образу, який йде завжди по переду людини, вона не створює в своїй уяві образ належного. Свобода знаходить свій істинний сенс тільки в трансценденції.

Розуміння того, що світ виявляється незавершеним, та незавершеною є і сама людина, породжує здатність до практичної самореалізації.

Прагматизм виходить з передумови, що людині протистоїть невпорядкований, хаотичний світ, якому людина своєю практичною діяльністю надає певну йому форму, зміст та смисли. Людина, завдяки своїй внутрішній свободі відкрита для змін, перетворює себе в процесі розкриття своїх творчих можливостей, їй потрібно прислухатися до своєї трансценденції, що закладена в її вірі.

В екзистенціалізмі Сартра, Камю, Марселя, Ясперса чітко розділяє буття природних об'єктів та буття людини, світ також уявляється невпорядкованим, хаотичним, який чужий і не має ніякого відношення до людини. Повна невизначеність природного світу, свідчить про відсутність мети в постійних процесах, які ведуть до хаосу та абсурду. У світі не існує смислу, смисл у світ вноситься тільки самою людиною, як свідчить онтологія абсурду Камю. Людство не знає кінцеву мету всесвіту, кому належить цей великий замисел творіння.

В екзистенціалізмі як і в прагматичній філософії буття, людина не детермінована ні соціальними та природними закономірностями, тому що у неї немає заздалегідь заданої сутності – у неї є тільки існування. Усе, що твориться, – існує «зараз» і «тут». Для її визначення непригодні раціональні категорії, лише деякі уявлення про її суть дають екзистенціали людського буття совісті, самотності, свободи відповідальності тощо. Вони дають поверхове уявлення про людину, так як вони не торкаються ні її історії, ні телеології, при цьому губляться фундаментальні основи буття людини. Життя для неї абсурдне та незбагненне для розуму, бо виникає з «нічого».

Людина протистоїть зовнішньому світу, в якому ніхто нічого не вирішує; ніхто ні за що не несе відповідальності. Цей світ виступає як “постійна загроза нашому спокійному життю”.

Екзистенціалізм мислить свободу поза суспільством, вона відділена від суспільства. Свобода це внутрішній стан людини – це свобода обирати. Свобода – це первинність волі по відношенню до буття.

Завдяки страху перед майбутнім, людина уникає розчиненні в невизначеному світі, протистоїть своїй деградації в буденному, повсякденному завдяки своїй волі, щоб не розчинитися і в ніщо.

Дякуючи свободі ми уникаємо усіх видів природного детермінізму. Світ сам по собі уявляє безформну хаотичну масу, якій людина сама повинна надати певну форму та зміст. Для неї не існує ніяких незмінних субстанцій, тому буття ніколи не може мати закінчену форму, бо людині нічого буде робити, якщо Бог усе завершив.

Як і в прагматизмі для цього існують певні духовні засоби, які притаманні виключно людині – трансцендентність, як нова поведінкова модель. Природа людини не визначена, і тому усі думки людини зосереджені на своєму власному існуванні в фантастичному бажаному вимірі, на ілюзорних цінностях, що проявляється в свободі, а свобода людини – це стимул для самореалізації.

В екзистенціалізмі трансцендентне виступає як індивідуальний проект і має надсуб'єктивну значущість. На перший план виходить ідеальний образ – самоконструювання, як пошук основ для справжнього людського буття на основі моральних норм. Екзистенція вже відкривається не тільки у напрямку до трансценденції. Трансценденція – це забігання вперед стосовно своїх намірів, визначання причини своїй дії, яка стоїть попереду.

Тільки завдяки свободі людина стає самою собою, тобто відвойовує у невизначеності, життя стійкий образ власного «я», яке тільки і може нести відповідальність за себе та за інших.

Свобода людини – це воля протиставити себе безодні, щоб створити собі штучний комфортний світ, свою оселю по модусам Істини, Добра, Краси, заховатися від хаотичного світу «захисною стінкою символів» культури. Свобода і дає людині можливість зрозуміти істину – вона є такою, якою визначить її сама людина, як про це пише С. Кримський.

СЕКЦІЯ 2.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

КОНЦЕПТ «ДРУГОЙ» В ФИЛОСОФИИ Ж. ЛАКАНА

*Азарова Ю. О., Харьковский национальный университет
имени В. Н. Каразина (Харьков)*

«Другой» (фр. *autre*) – одно из ключевых понятий философии и психоанализа Жака Лакана. Данный термин Лакан использует с начала 1930-х годов, а полную концептуализацию дает в середине 1950-х годов во время работы Второго Семинара [Лакан Ж. Семинары (1954–1955). Книга II. Я в теории Фрейда и технике психоанализа. М.: Гнозис, 1999. с. 336-354].

Понятие «другой» Лакан заимствует у Зигмунда Фрейда, который тематизирует его в двух смыслах: как «другой человек» (*der Andere*) и как «абсолютное Другое или Иное» (*des Andere*) по отношению ко мне. Конкретный «другой» (*der Andere*) обозначает «реального человека»; априорный «Другой» (*des Andere*) обозначает «возможность мира-для-нас».

Лакан также применяет два варианта письма данного понятия: со строчной буквы – «другой» и с прописной – «Другой». «Есть два других, которых нельзя путать между собой: другой с маленькой буквы (*autre*) и другой с большой буквы (*Autre*)» [Лакан Ж. Семинары (1954–1955). Книга II. Я в теории Фрейда и технике психоанализа. М.: Гнозис, 1999. с. 337-338].

Это различие имеет принципиальное значение для теории Лакана по 3 причинам: во-первых, оно определяет триаду «Реальное – Воображаемое – Символическое»; во-вторых, оно объясняет природу нарциссизма; в-третьих, оно иллюстрирует диалектику двух инстанций: идеала-я (*moi-idéal*) и я-идеала (*idéal du moi*).

Маленький другой (*autre*) – это другой субъект, обычный человек, такой, как я. Маленький другой – это проекция моего эго, мой зеркальный образ. В триаде «Реальное – Воображаемое – Символическое» маленький другой располагается на уровне «я» или в регистре Воображаемого.

Большой Другой (*Autre*) – это нечто радикально Иное по отношению ко мне. Оно олицетворяет то, что «я» никогда не сможет себе присвоить; то, с чем «я» никогда не сможет себя идентифицировать. Большой Другой воплощает

анонимную инстанцию Закона, располагается на уровне «Сверх-я» или в регистре Символического.

Таким образом, маленький другой всегда функционирует как образ или подобие меня, а большой Другой – как нечто, принципиально отличное от меня. Причем другой (как человек, субъект или *alter ego*) всегда подчиняется Другому (как Обществу, Порядку, Культуре или Закону).

Проводя грань между маленьким другим и большим Другим, Лакан также объясняет природу нарциссизма. Рассматривая нарциссизм как особый тип объектных отношений, Лакан отмечает, что нарциссическое отношение есть проекция Воображаемого на сферу социального взаимодействия [Lacan J. *The Seminar* (1955–1956). Book III. *The Psychoses*. London: Routledge, 1993. p. 92].

Еще Фрейд в работе «Массовая психология и анализ человеческого я» (1921) четко показывает невозможность индивидуальной психологии в силу того, что «в жизни каждого человека изначально присутствует другой, который фигурирует в самых разных качествах: как образ, объект, друг, враг, etc.» [Freud S. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Frankfurt-am-Main: Fisher Verlag, 1997. p. 33].

Аналогично считает и Лакан. Поскольку субъект манифестирует себя как «я» только по отношению к другим людям и обществу, то именно гетерология (наука о другом) является ключом к эгологии (науке о «я»). Развивая мысль Фрейда, Лакан выделяет два аспекта становления индивидуального «я».

С одной стороны, «я» постоянно контактирует с конкретными людьми (друзьями, родственниками, знакомыми). Познавая других, «я» познает себя. В то же время, отличая себя от других, «я» конструирует свою идентичность, формирует себя как личность, обретает свой уникальный и неповторимый внутренний мир.

С другой стороны, «я» всегда пребывает в чужой социальной среде. То, каким будет мое «я», зависит от того, как меня примет Другой (Общество): одобрит или осудит. Именно Другой стоит за отношениями «я» и другого, ибо Другой – это инстанция, которая контролирует способ вхождения индивида в социальный порядок.

Различие между маленьким другим и большим Другим также интересно преломляется в контексте еще одной философской оппозиции. Дистинкция идеала-я (*moi-idéal*) и я-идеала (*idéal du moi*), которая структурирует бытие субъекта, показывает, что идеал а priori формируется в точке пересечения «я» как с другим, так и с Другим.

Изучая спор Фрейда с Юнгом о природе нарциссизма, Лакан приходит к выводу об амбивалентной форме идеала. Разделяя идеал-я (*moi-idéal*) и я-идеал (*idéal du moi*), Лакан противопоставляет их как два типа манифестации «я» [Лакан Ж. Семинары (1953–1954). Книга I. Работы Фрейда по технике психоанализа. М.: Гнозис, 1998. с. 146-190].

Первая инстанция предстает как нарциссическое образование, которая появляется в регистре Воображаемого на «стадии зеркала». Вторая инстанция выступает как социальная функция, которая учреждает дискурсивные отношения субъекта с другими людьми. Она появляется в регистре Символического на «эдиповой стадии».

Таким образом, идеал-я выражает нарциссизм, относящийся к телесному образу, а я-идеал – нарциссизм, связанный с языком, речью, коммуникацией. Соответственно, идеал-я конституирует связь субъекта с воображаемым другим, а я-идеал – связь с символическим Другим.

Лакан специально подчеркивает парадигмальное единство Другого, языка и общества. «Язык создан для того, чтобы укоренить нас в Другом» [Лакан Ж. Семинары (1954–1955). Книга II. Я в теории Фрейда и технике психоанализа. М.: Гнозис, 1999. с. 351]. Язык, речь и дискурс – это три инстанции, репрезентирующие социальную «машину» Другого.

Действительно, если Символическое не просто связано с речью, но является ее источником, то «именно с Другим имеет дело функция речи» [Лакан Ж. Семинары (1954–1955). Книга II. Я в теории Фрейда и технике психоанализа. М.: Гнозис, 1999. с. 338]. «Другой – это локус, в котором конституируется наша речь» [Lacan J. *The Seminar (1955–1956)*. Book III. *The Psychoses*. London: Routledge, 1993. p. 274].

Здесь ясно видна параллель между теорией Другого у Лакана и тезисом Сартра о языке как структуре бытия-для-Другого, где язык выступает не только как форма коммуникации, которая вписывает индивида в социальный порядок, но и как репрессивная машина, которая подавляет личностное начало.

Иногда, в очень редких случаях, место Другого занимает обычный человек. Однако это происходит лишь тогда, когда он воплощает в себе Другого, исполняя функцию Закона или Порядка. Лакан выделяет два таких случая: «первым воплощением Другого для ребенка является мать, вторым – отец» [Lacan J. *Le Séminaire (1960–1961)*. Livre VIII. *Le Transfert: dans sa disparité subjectivité*. Paris: Seuil, 1991. p. 102].

Другой, представляющий родительских персонажей, выражает самую мягкую форму социальной власти. Но даже в такой ситуации ребенок должен

понимать, что ему говорит Другой, осознавать, чего Другой от него хочет, etc. Поэтому именно желание Другого, в конечном счете, определяет развитие субъекта.

Исследуя роль Другого в становлении индивида, Лакан акцентирует два момента. Первый показывает нам, как Другой задает индивиду определенную форму субъективации. Например, ребенку с детства говорят: «это – ты», «тебя зовут так-то», «ты – такой-то». Кто говорит? Все: родители, друзья, учителя. Это множество олицетворяет Другой.

Второй демонстрирует нам, как Другой оказывается частью нас самих. С годами, индивид взрослеет, влюбляется, ищет свою вторую половину. Теперь процесс субъективации связан с осознанием нехватки Другого, когда «я» вдруг обнаруживает неполноту своего бытия без Другого – без идеального мужчины или женщины.

Здесь Другим является «Другой пол» [Lacan J. *Le Séminaire. Livre XX. Encore* (1962–1963). Paris: Seuil, 1975. p. 40]. Однако интересно, что для Лакана «Другим полом» всегда является Женщина – как для мужчины, так и для женщины. «Женщина выступает Другим как для мужчины, так и для самой себя» [Lacan J. *Guiding Remarks for a Congress on Feminine Sexuality* // Lacan J. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966. p. 732].

Вступая в близкие отношения, «я» не просто желает Другого, но также жаждет быть признанным Другим, т. е. жаждет стать объектом желания Другого. Жажда взаимности, обоюдной симпатии показывает, что «желание человека – это всегда желание Другого» [Лакан Ж. *Семинары* (1964). Книга XI. *Четыре основных понятия психоанализа*. М.: Гнозис, 2004. с. 126].

Апеллируя к желанию, Лакан освещает диалектику отношений «я» и Другого, их глубокое проникновение друг в друга. Особенно важен момент, когда «я» вдруг понимает, что «Другой есть нечто отличное от меня, но в то же время, находящееся в самом моем существе» [Лакан Ж. *Семинары* (1959–1960). Книга VII. *Этика психоанализа*. М.: Гнозис, 2006. с. 95].

Желание не только раскрывает сущность межличностных отношений, но и проливает свет на два ключевых вопроса психоанализа: во-первых: почему наши самые интимные чувства касаются Другого; и, во-вторых, почему наши чувства направлены на объекты, без которых мы не представляем самих себя?

Изучая проблематику желания, Лакан выдвигает тезис о «нехватке» (*manque*) как базовом элементе субъективности. Обнаруживая «нехватку» в чем-либо или в ком-либо, субъект стремится получить желаемое. Он вступает в борьбу за признание, т. е. в борьбу за полноту своего бытия.

Такая попытка получить у Другого недостающий элемент своей самости приобретает разные формы. Сначала это происходит в возрасте 2–3 лет, когда ребенок жаждет признания со стороны матери или отца. Эдипов комплекс формируется на раннем этапе развития личности и задает общий вектор ее психического развития.

Позже это происходит в период полового созревания, когда юноша или девушка жаждет внимания не только со стороны лиц противоположного пола, но и коллектива в целом, т. к. признание обеспечивает субъекту подтверждение его социального статуса, его право на любовь и взаимность.

Данная иерархия логически объясняет приоритет Большого Другого над маленьким другим, ибо очевидно, что связь индивида с Другим, который выполняет роль константы, носит первичный (конститутивный) характер, а связь с конкретным другим – вторичный (производный) характер.

Она также открывает выход к аналитике повседневности, т. к. фигура Другого имеет прямое отношение к психоаналитической структуре «Сверх-я», которая показывает, что фоном любых межличностных отношений, является инстанция, находящаяся по ту сторону отдельного субъекта, т. е. социальная инстанция Другого.

Здесь Другой превращается в абстрактную персонификацию власти, под которую подпадает не только классическая для психоанализа фигура отца, но и авторитетная фигура закона, а субъект рассматривается как «естественный продукт» такой многоуровневой детерминации.

Соответственно, современное мышление (в частности, структурализм) провозглашает «смерть субъекта». Индивид, чье сознание служит «полем методологических операций», становится дивидом, расколотым, мозаичным «я». Исходное замещение реального другого символическим Другим формирует расщепленного или перечеркнутого субъекта (\$).

Таким образом, примеры Лакана позволяют нам увидеть трансформацию проблемы «другого / Другого» как в философском, так и психоаналитическом дискурсе, когда происходит смещение акцента с выявления властных структур на переоценку их ценности, в том числе – на подрыв любого авторитета власти.

Сегодня популяризация идей психоанализа приводит к тому, что субъект идет к врачу с «готовым диагнозом». Образованный индивид легко обнаруживает эдипову структуру в собственной психике или замечает наличие отцовского комплекса, т. е. осознает свою зависимость от Другого.

Но теперь, когда индивид прекрасно «подкован» в психоанализе, на первый план выходит новая проблема – проблема идентичности, поскольку

осознание своей зависимости от Другого, индивид воспринимает как поражение, провал, фиаско. Зная «формулу своего симптома», он чувствует себя изгоем в мире Другого.

Отсюда, – коротко резюмирует Лакан, – главной задачей современного психоанализа становится уже не разоблачение бессознательных мотивов пациента, а создание у него правильного отношения к идее императивного воздействия Другого. Только адекватный взгляд на функцию Другого позволяет субъекту обрести истинную свободу.

OSWALD SPENGLER AND HIS “THE DECLINE OF THE WEST”: CULTURE VS CIVILIZATION

*Danylova T.V., National University of Life and Environmental Sciences
of Ukraine (Kyiv)*

Yudina V.Y., National Aviation University (Kyiv)

A German representative of philosophy of life, a prominent philosopher of history Oswald Spengler introduced his cultural historical doctrine in the book “The Decline of the West”, in which he sought to reflect all the diversity of historical metamorphoses of humanity. For Spengler, it was essential to proceed from the situation of non-reflective experience and to formulate a set of representations that reflect the life cycle of the common cultural and historical genesis. In his book, Spengler attempted to determine the historical future of humanity and to trace the fate of the Western culture, which, according to researcher’s conception, was in the period of its completion. He tried to find out the logic of history, the features of individual life that underlie any historical process. According to Spengler, the decadence of the high European culture in the late 19th – early 20th centuries provoked the World War I and the socialist revolution in Russia. The thinker interpreted these events as signs of the fall of the Western world, and European socialism was declared as the phase of a decline in culture, similar to Indian Buddhism and Roman Stoicism.

To understand the process of the decline of the Western culture, Spengler first investigates what culture actually is; how it relates to history, life, soul, nature, and spirit; in which forms it manifests itself and whether these forms are symbols and how they can be interpreted. For German thinker, cultures represent nature; the plants, animals, and humans are subordinated to its organic logic. That’s why “birth – adolescence – youth – maturity – decline – decay” of cultures is not the expression of subjective assessments, but the objective definition of the organic state. Spengler represents the course of world history as the alternation of cultures – independent of

each other historical organisms. Each culture represents a spiritual individuality, which, according to Spengler, is characterized by a specific spatial symbolism. Each culture produces its unique way of representing space, which is its prime symbol. This prime symbol is the basis of external forms and defines the whole spiritual cultural structure.

Based on different prime symbols, cultures become impenetrable to each other (although the cultures have the same morphological structure). The development of each culture is guided by its own destiny, which cannot be proved and explained rationally. For a correct understanding of the historical process, it should be felt, experienced, and perceived intuitively. The specific content of a culture is determined by a particular soul, which defines the unity and unique originality of each culture.

There is no single world culture for Spengler, but there are different, independent from each other, cultural types: Egyptian; Indian; Babylonian; Chinese (Sinic); Classical (Greek/Roman); Mezoamerican (Mayan/Aztec); Magian (Byzantine-Arabic); Faustian/Western (European/American). As a future culture, Spengler highlights Russian Siberian culture. Each of these types has its own pace of development, its unique fate and period of existence within 1000-1500 years. All these types are a special form of life, all of them have certain phases: they are born, bloom, fade and disappear – that means they undergo the stages of childhood, youth, manhood, and death. Any culture experiences the age periods of an individual: “Each has its childhood, youth, manhood, and old age” [Spengler, O. (1993). *Zakat Evropyi* [The Decline of the West]. Novosibirsk: VO “Nauka”, p. 173].

Cultures are the higher type of organisms. In general, the term of high culture, the higher type organism is simultaneously a consequence of the higher plants’ Goethean analysis, as well as the legacy of Nietzsche’s concept of the “Overman”. Each culture imposes on its carriers a specific imprint – a mentality, therefore, cultures in all areas of spiritual creativity create their specific forms. According to Spengler, that’s impossible to speak about religion, art, science in general, because each culture has its unique forms, in which its soul is embodied. Each culture creates its special style in all areas of human spiritual and material activity.

Unlike the plurality of his predecessors, Spengler contrasts such phenomena as culture and civilization, seeing that civilization is not progress, but regress. If the culture for him is the creative force of a mighty young soul, the civilization is the extinction of creative energy, the constancy, and firmness of forms and contents, the transition of the living inner to the dead outer. O. Spengler says that the civilization is the completion, the result of the culture, each culture ends with its civilization. The decline of Europe is the inevitable destiny of the Western culture. The easiest way to

understand civilization as a decadence of this culture is on examples of degeneration of other cultures.

For Spengler, the civilization was a universal phenomenon, while the culture embodied the homeland and fireside. Spengler represented the power (political, economic, military, administrative, state, and legal) as the main sign of imperialism to the stage transformation of the culture into civilization. Therefore, the existence of Babylonian, Egyptian, Andean, Chinese, and Roman imperialism was undeniable for him.

Spengler emphasizes that we should not be misled by the illusion of the brilliant successes of civilization; imperialism is true civilization. The inevitable fate of the West lies in its emergence. The energy of a cultural person is directed inside, the energy of a civilized – outside. The modern world expansion is grand and majestic and is only a prelude to the future, which will eventually complete the history of the Western European humanity.

The opposition of culture as a creative principle and civilization that dies in technology, excess of intellectualism and rationality is very Spenglerian. However, with this opposition, Spengler contributed to the awareness of the crisis of Faustian culture, which became so obvious during the 20th century. Spengler provided a prediction about the world political development; he also developed a methodological apparatus of modern political science. His advanced concept of high cultures allowed him to approach the analysis of modern political processes from a historical perspective. The book “The Decline of the West” has already become an integral part of the European spiritual culture.

КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ: ГЕШТАЛЬТ-ПІДХІД У ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

*Количева Т. В., Український державний університет
залізничного транспорту (Харків)*

Як відомо, постмодерн виникає як спроба подолати директивність розуму. Представники постмодерну постулюють ідеї про панування свідомості у людському бутті, про інтерпретацію людиною світу. Тобто, постмодернізм пропонує антропологічний підхід до філософського знання.

Концепція людини у гештальт-підході висвітлюється з точки зору ідеї про розвиток людини у зовнішньому середовищі, про співвідношення фігури і фону у концепції теорії поля. Прискорений технологічний розвиток, що робить засоби зв'язку більш доступними, призводить до радикальної зміни якості

життя. Особливістю постмодерного суспільства є те, що людина втрачає відчуття стабільності власного буття, внаслідок того, що вона залучається до досвіду різних культур та субкультур, а також до результатів розширення інформаційного простору.

Також однією з характерних рис постмодерну є велика можливість виборів людини, але ці вибори активують діяльність різних частин особистості таким чином, що відбувається не гармонізація особистості, а її роз'єднання на різні підструктури. Тобто, гештальт-підхід у розгляді людини у філософії постмодерну повинен спрямувати погляд на взаємозалежність та взаємопроникнення різних частин особистості, які створюють гештальт.

Сучасна дослідниця М. Спаніоло Лобб, яка визначає нові стратегічні задачі гештальт-теорії, підкреслює, що «перед обличчям нового терапевтичного і соціального запиту гештальт-підхід, і, зокрема, гештальт-терапія, фокусують увагу на поняттях контактної інтенціональності і границі контакту як синтезі феноменологічної та прагматичної матриці життя» [Спаніолло Лобб М. Сьогодні ради потом в психотерапии: гештальт-терапия, рассказанная в обществе эпохи постмодерна. – Ростов н/Д., 2015. – с.32]. Іншими словами, постмодерністський розгляд гештальту будує свій спосіб сприйняття творчого пристосування до світу – термін гештальт-теорії «творче пристосування» змінюється в сторону спрямованості як на внутрішні особливості суб'єкту, так і на спрямованості одного суб'єкта на іншого.

Також, постмодерністський розгляд гештальту будує свій спосіб сприйняття творчого пристосування. Концепція людини в рамках гештальту постмодернізму заперечує чітко означені норми поведінки: «Немає поведінки зрілої та правильної, або поведінки помилкової та незрілої» [там же, с. 34]. Зокрема, Мерло-Понті у цьому контексті підкреслює, що у феноменологічному сприйнятті знання відбувається з участю інтуїції, тобто, загальноприйнята модель «норми-відхилення від норми» змінюється на модель інтенціонального сприйняття людини та її проявів. Автор В. Наріжна підкреслює, що ефективним у нашому суспільстві є «приймати варіативність реальностей, множинність картин світу, помічати розрізненість і розшарованість культурної норми, і досліджувати її і себе в ній» [Наріжна В. Модерно-постмодерне суспільство та психічна норма: труднощі діагнозу // Форма психіатрії та психотерапії, том 10, 2017, с. 43].

Навіть, у практичній психології завданням гештальт-терапевта є не те, щоб «клієнт досяг стандарту «здоров'я буття» та поведінки, а щоб він повернув собі спонтанність знаходження у контакті». Ця ідея виникла у зв'язку з

відсутністю стабільних світоглядних орієнтирів, які повинні декларувати певні цінності. З кінця XIX століття і по наші часи можна спостерігати різнобічну зміну зразків, парадигм, яка розповсюджується майже на усі сфери людського життя: соціальні норми, філософія, мистецтво, психологічні установки.

І. Погодін відмічає, що «у епоху постмодерну категорії «добре» та «погано» втрачають своє значення втрачають своє значення, і розчиняються у індеферентних до оцінок феноменологічних описах. Тепер симптом розглядається як спосіб організації контакту поряд з іншими формами контакту» [Погодин И. Постмодернизм в современной психотерапии: к критике традиционных модернистских положений.// ПСИ вип.1(2), 2008, с. 39].

Тобто, у сучасному підході до людини з точки зору гештальту в епоху постмодерну панує не оцінка, а феноменологічна констатація. Якщо у період модерністського розгляду людини як істоти, що потрібна змінювати себе, інших, та якість свого життя на краще, людина у епоху постмодернізму повинна «трансформувати способи організації контакту із середовищем» [там же, с. 40].

Гештальт-підхід передбачає розглядати людину у контексті її відносин зі світом. Передбачається синтетичне сприйняття загального гештальту взаємодії людини з конкретними елементами світу, а не аналіз конкретних ситуацій. Це характерно для гештальт-теорії у постмодерністський період. Поняття self, яке належить гештальт-теорії і означає процес спонтанного пристосування організму до середовища, у період постмодерну перетворюється на саме таке пристосування, яке носить оптимально екологічний характер, і не має у собі деструктивних елементів.

Таким чином, сучасна епоха постмодернізму відмовляється від ідеї остаточного пізнання людини, і це, у своєму сенсі, порушує ідею безпеки людини для суспільства та суспільства для людини. З цього логічно випливає, що контроль ззовні, або самоконтроль, є можливим тільки у певній мірі. Традиційний індивідуалістично-модерністський підхід до людини схиляється до надання людині певних характеристик: егоїзм, альтруїзм, агресія, доброта. На відміну від нього, постмодерністський підхід схиляється до розгляду проявів людини в актуальній ситуації у зв'язку з попереднім досвідом людини, що розкриває більш багатий простір для побудови нової концепції людини.

ПРОБЛЕМНИЙ АРЕАЛ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ: ПРОТИРІЧЧЯ І ПАРАДОКСИ НОМО POSTMODERNUS

Костючков С. К., Херсонський державний університет (Херсон)

XXI століття характеризується стрімкістю, мінливістю і стохастичністю соціальних, політичних і економічних процесів суспільного життя. Реальність стрімко змінюється, ампліфікуючи простір невизначеності та непередбачуваності, провокуючи прояви потужних контртенденцій в усіх сферах суспільного життя та дестабілізуючи впорядковані системи, збільшує кількість ймовірних сюжетів, сценаріїв і варіантів розвитку майбутнього. Сучасна людина, буття якої обмежено жорстким «прокрустовим ложем» реального і віртуального, прагне різними засобами реалізувати віртуальне або віртуалізувати реальне. Розвиток постмодерного суспільства генерує не лише масштабні зміни в усіх сферах суспільного життя, але й певні дифракції світогляду, світорозуміння й світосприйняття людини, активізуючи процеси формування нової комунікаційної стратегії в глобальному суспільстві, що дає підстави говорити про своєрідність «людини постмодерної» (*homo postmodernus*).

Як ми зазначали у своїх попередніх дослідженнях, зафіксована в постмодерному дискурсі «...фінальність людського буття підтверджується також його історичною детермінованістю – постмодернізм не скасовує поділу часу на минуле (потенційне), сьогодення (актуальне) і майбутнє (перпетуальне) – він змінює ступінь їх переважання. У «домодерному» (традиційному) суспільстві минуле панувало над сьогоденням і майбутнім, суспільний розвиток будувався на дотриманні законів, звичаїв і традицій минулого. Модерне (індустріальне) суспільство вірило в нескінченні можливості розуму, його прогностичні можливості, створювало сміливі футуристичні проекти, ідеалізувало майбутнє відносно сьогодення й минулого. Постмодерне (постіндустріальне) суспільство стверджує домінування теперішнього як над минулим, так і над майбутнім» [Kostyuchkov S. K. Different human images and anthropological colissions of post-modernism epoch: biophilosophical interpretation. Anthropological measurements of philosophical research. 2018. №13. P. 104].

Є підстави стверджувати, що в епоху постмодерна зникають усі відмінності, нюанси та напівтони: все стає можливим, зникає межа між неправдивим та істинним, ефемерним та етернальним, сакральним і профанним, евентуальним і перпетуальним, ситуативним і перспективним, цінним і

малозначущим. За подібних умов людина мала би позбутись «хімер» моральності – немає меж між «опозитами» – відсутні муки вибору; «Немає людей аморальних, є люди з гнучкою мораллю!» – характеризуючи себе, з гордістю промовляє Хевіланд Таф, герой роману Джорджа Мартіна «Зберігачі». Для homo postmodernus усе доступно – людина перестає бути проблемою для себе, оскільки реальною є можливість «грати» в будь-який спосіб життя з максимально широким діапазоном забарвлень та визначеностей: соціальних, політичних, економічних, культурних, моральних, релігійних, гендерних. Втім, подібні висновки виглядають дещо поспішними – як бачиться, саме в епоху постмодерна людина є проблемою не тільки для себе самої (за Е. Фромом), але й для оточуючого природного світу й техносфери – світу, створеного розумом людини та над яким вона неупинно втрачає контроль. Пластичність критеріїв вибору homo postmodernus парадоксально звужує межі для самовизначення, яке набуває характеристик асимптотичного насичення – максимальні зусилля призводять до мінімальних результатів.

Культура постмодерна є орієнтованою на амбівалентність, гру сенсів, стохастичність та евентуальність; філософія постмодерна, акцентуючи увагу на транзитивному і неоднозначному характері епохи, імпліцитно заперечує усталені в модерні патерни людського мислення, світосприйняття та існування. Філософська антропологія актуалізує уявлення про постмодерну людину в природничо-наукових напрямках психології, зокрема – рефлексології, у соціобіології, біхевіоризмі, необіхевіоризмі, а також у соціологічних і соціально-психологічних рольових концепціях особистості. Модерн характеризується, перш за все, непередбачуваними ризиками, трансформацією особистого, суспільними флуктуаціями, посттрадиціоналізмом, у той же час постмодерн набуває визначальних рис стійкої рефлексивності, необхідністю постійного вибору з широкого діапазону нерідко контрадикторних і знакозмінних альтернатив.

Підкреслимо, що в різні періоди розвитку цивілізації людством робилися, з різним ступенем успіху, спроби віднайти відповіді на питання про місце та роль людини в світі, її походження, історичну місію, планетарне призначення, сенс існування, а також про те, яким чином минуле, теперішнє й майбутнє зумовлюють характеристики буття людини, ступінь її взаємопов'язаності з собою, Богом, оточуючим світом, визначаючи межі особистісного вибору. Кожна історична епоха, намагаючись сформувати ставлення до людини, продукувала відповідні антропологічні теорії, які з різних ракурсів висвітлювали сутність людини, механізми засвоєння нею соціальних норм і

ролей, дослідження процесів соціалізації, формування її соціальних ролей, моральних установок, ціннісних орієнтирів, утвердження соціального й національного характеру людини як члена суспільства, котрий ототожнює себе з його символами.

Втім, так само як різного роду універсальні концепції, легітимуючи людське мислення, заперечують постмодерн, антропологія імпліцитно «дистанціюється» від свого начебто ініціального права на дистинкцію сутності особистості та індивіда: в подібному контексті евристичні перспективи філософської антропології набувають реальних обрисів полівалюативності та інсингулярності. Необхідно зазначити, що вельми широкий спектр дефініційних характеристик людини, що сформувався протягом XX-XXI ст., зокрема – homo consumer (людина-споживач), homo digitalis (людина цифрова), «одномірна людина», «людина збанкрутіла», «людина, котра грає», homo viator (людина подорожня), «людина відпочиваюча», «людина, котра біжить», «постлюдина» тощо, є відображенням реального антропокультурного процесу виникнення нових рис homo postmodernus. Соціокультурний вимір людини фундується на соціально-філософські та загальнотеоретичні передумови, зокрема – уявлення про циклічність суспільного розвитку, ініціальну багатомірність і різноманіття явищ і процесів суспільного життя.

Відтак, варіативність критеріїв вибору способу і стилю життя для homo postmodernus парадоксально звужує межі для його самовизначення, глобально технологізоване та інформатизоване суспільство генерує все нові й нові протиріччя, якими характеризується буття людини. Людина епохи постмодерна безжально й із фанатичною наполегливістю намагається змінювати себе й оточуючий світ, не замислюючись, наскільки доцільними й результативними є ці спроби. Несповідимі шляхи homo postmodernus, які супроводжуються фантомами, підмінами, втратами, але й у той же час – сподіваннями, очікуваннями та надіями на майбутнє.

КАРТЕЗІАНСЬКІ МЕДИТАЦІЇ ЯК РЕФЛЕКСІЇ ПРО УМОВИ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ

*Малівський А. М., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Наша епоха карколомних змін в культурі супроводжується радикальним переосмисленням усталених уявлень про минуле. До форм увиразнення належить революція в декартознавстві, котра триває впродовж останніх

п'ятдесяти років. Істотного перегляду зазнають освячені традицією стереотипи щодо техноморфності, знеособленості та дегуманізованості його переконань. Також посилюється увага до досі знехтуваних світоглядно-філософського та антропологічно-етичного мотивів його шукань.

Потребі людини в самопізнанні та розбудові себе як духовної істоти відводиться чільне місце. Увага до реабілітації метафізики в свідомості сучасних вчених відкриває можливість тлумачення метафізики Картезія як форми завершення розпочатої Коперником революції. Особливу цінність вона має сьогодні як форма вираження свободи як одного з граничних чинників та конститутивних моментів існування людини.

Істотною перешкодою на шляху розгортання означеного підходу до шукань Картезія є карикатурна форма їх тлумачення, пов'язана з пануванням людини над силами природи. Також до числа перешкод на шляху (д)осягнення свободи волі належать ті базові поняття філософування, котрі опираються на людський досвід та корелятивні йому. Основними серед них є бачення Бога по аналогії з людиною, а також переоцінка сил та можливостей людського розуму, абсолютизація потенціалу людини в вигляді атеїзму, культ природничонаукового знання та математики, хибні уявлення щодо можливості вичерпного знання про зовнішній світ, нехтування присутністю нерационального в природі та людині тощо. До числа найбільш небезпечних спотворень вчення Декарта про першу філософію належить редукція його метафізики до знання (тобто відсутність уваги до її змістовної спорідненості з вірою).

Наслідком дії означених чинників є усталені стереотипи стосовно укоріненості картезіанського вчення про свободу в тексті «Медитацій» та пов'язаний з ним нігілізм стосовно вертикальних вимірів свободи. А оскільки спадщина мислителя засвідчує його набагато більш ранній інтерес до проблеми свободи, то доцільним є їх критичний перегляд. Конструктивний варіант подолання означених вад пропонується вбачати в розмежуванні двох основних аспектів свободи.

Перший з них пов'язаний з внутрішньою свободою та передбачає опанування людиною власної природи (волі) за допомогою ума. Формою його вираження є теза про центральну роль раціональної компоненти людської природи як детермінанти пізнання та поведінки. Поширене в літературі припущення щодо її дієвості на всіх етапах творчості Декарта є істотною перешкодою на шляху осмислення вертикального виміру свободи. Доцільною є увага до факту істотної відмінності його підходу на сторінках «Дискурсії про

метод» та «Медитацій про першу філософію». При поверховому підході важко встояти проти спокуси розглядати останній текст як змістовне продовження та поглиблення тих міркувань, які викладені в першому. Уважне ставлення до означених текстів засвідчує – йдеться про радикальну зміну базової настанови щодо *cogito* та його варіацій, котрі в більш ранніх текстах виконують роль вихідного пункту та контрольної інстанції в процесі шукання істини. В більш зрілому варіанті *cogito*, як це не парадоксально, постає в вигляді істотної перешкоди на шляху реалізації свободи людини. Переконливою ілюстрацією цього є інтерпретація доказу існування Бога як центральної задачі тексту «Медитацій». Її розв'язання передбачає звертання до універсального сумніву та увиразнюється як шукання вихідного пункту філософування поза межами логічного мислення. До основних форм ґрунтовного увиразнення шукань Декарта належать критичне переосмислення уявлень про людину як розумну тварину, звертання до мислення в широкому значенні, котре включає в себе виображення та волю. Аналізуючи потенціал основних кандидатів на роль базової форми прояви божественного в людській природі, він послідовно перераховує та відкидає мислення, виображення та пам'ять. На його глибоке переконання, лише свобода волі відповідає цим високим вимогам та має бути підґрунтям доказу існування Бога. Інакше кажучи, картезіанський доказ існування Бога передбачає акцентування обмеженості *cogito* та створення сприятливих умов для прояви присутньої в людині богоподібності.

Уважне ставлення до текстів Картезія засвідчує принципову відмінність його доказів існування Бога від аналогічних доказів Фоми Аквінського, оскільки вони виходять за межі логіки та залучають в якості найбільш переконливого аргументу існування людини. Йдеться зокрема про досі недооцінену тезу автора «Принципів філософії» щодо безпосереднього залучення тривалості людського життя до числа основних аргументів на користь тези про існування Бога. (Дещо пізніше цей аргумент буде перевідкрито Блезом Паскалем.) Також безпосередня участь людського існування в філософських доказах проявляється як у звертанні до слабкості людської природи, так і в наголошенні на необхідності особистісних зусиль для доказу існування Бога.

Евристичність учення Картезія про свободу та пов'язаного з ним доказу існування Бога засвідчує спадщина пізнього Гайдеггера, котрий пов'язував подолання кризового стану з внутрішньою готовністю до пришествя Бога.

МІФ І МІФОЛОГЕМА В СУСПІЛЬСТВІ ПІЗЬНОГО КАПІТАЛІЗМУ: «ВИСОКА МОДА» І КАРЛ ЛАГЕРФЕЛЬД

*Новокшинова Н. О., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Класики сучасної філософії стверджують, що однією з найбільших труднощів, з якими ми стикаємося, є співвідношення філософських термінів з їх реальним соціальним і екзистенціальним сенсом. Звідси встановлення зв'язку між філософськими поняттями, з одного боку, і ситуативним сенсом, тобто сенсом життєвих ситуацій, з іншого боку, – і репрезентується сьогодні як завдання філософії (F. Jameson). Отже, зв'язок слів з явищами соціального і культурного життя у нашому «духовно порожньому» світі постсучасності представляється актуальною і цікавою метою дослідження.

Сама ідея міфу – у якості багатозначного терміну – у більшості визначень співвідносить його з особливо важливими аспектами людського досвіду (К. Юнг), або з деяким наративом екземіліфіциручим системи віри і вірувань в «часі і просторі» (С. Аверинцев). Міфи пропонуються нам як частина «археології знання» (М. Фуко), «археології» людей, які відділені від нас в темпорально і культурально, і, як правило, наше знання умов, що оточують «утворення» міфів, являється значно більше впливовим, ніж знання умов «споживання» міфів. В цьому зв'язку необхідно підкреслити таку сторону визначень міфу, як одну з форм «виконання бажань» (З. Фройд), що в постіндустріальному суспільстві споживання набуває форми «ідеології бажання» (Ю. Крістева, Ж.-Ф. Ліотар). Як стверджує Ф. Джеймсон, не важко показати, що сили бажання, які за визначенням підривають стійкість пізнього капіталізму, фактично є саме тим, що примушує систему конс'юмерізму оперативно працювати (М. Мамардашвили). Усвідомлюючи ризик термінологічного перевантаження цих тез, вважаємо необхідним зупинитися на терміні «міфологема», що означає запозичення у міфу мотиву, теми або її частини і відтворення їх в пізніших текстах – в найширшому значенні цього слова. Таке розуміння, як відомо, веде до свого роду культу міфу, визнанню його домінуючої ролі в культурі, що контрастує з його скромнішою оцінкою «материнського лона літератури» (Ф. Шеллінг). Завжди є і буде, за твердженням Ніцше, непомітне, імпліцитне, несвідоме впровадження ціннісних оцінок або ціннісних переваг в об'єктивні описи і оцінки (F. Jameson), і сьогодні «висока мода» є одним з яскравих тому прикладів.

Для людини міфологічна свідомість це реальність. Тому «висока мода» це не просто стиль, а мистецтво у світі культури з домінуючими темами тієї або

іншої екзистенції людства. Міф Карла Лагерфельда – це ціла епоха у світі «високої моди». Його ще за життя охрестили генієм і називали «кайзером високої моди». Відтепер Chanel і Карл Лагерфельд нерозривно пов'язані між собою. Він відродив Будинок, давши йому друге життя. За К. Юнгом і К. Керенї «міфологема» – це і міфологічний матеріал, і ґрунт для утворення нового матеріалу, а міфологія є рух цього матеріалу, здатний до трансформації (К. Г. Юнг). Яскравим підтвердженням цього саме і є внесок Карла Лагерфельда в культуру «високої моди». Він переосмислив класичні моделі, додав незвичайні деталі, сексуальність, і найголовніше – те таємниче і невловиме, що і стало міфологемою Карла Лагерфельда. Ні в кого немає сумніву, що створений Карлом власний образ: носіння темних окулярів і рукавичок-мітенків, одяг в чорно-білих тонах, строгий комірець, вузькі брюки – став не тільки його брендом, але і стильною міфологією сучасності. Карл Лагерфельд продовжував доводити з року в рік, що «висока мода», ґрунтована на класичних силуетах і історичному костюмі, може бути актуальна завжди.

«Раптово настав час змін, подобається вам це чи ні. Якщо ви цього не зробите, хтось ще зробить за вас...» – така філософія Лагерфельда, який тонко відчував «дух» постмодерну. Таким чином міф «високої моди» у суспільстві конс'юмерізму піддається певним трансформаціям, соціальним процесам суспільства споживання постмодернізму, що отримало відображення в культурній спадщині, залишеної великим майстром своєї справи Карлом Лагерфельдом. Самі німці називали його «eine Ikone der Modewelt» – «ікона світової моди». Таким чином Лагерфельд яскраво продемонстрував – цей "маятник" трансформацій постмодерну може рухатися і в обидві сторони: саме цей ренесансний поворот і складає основу міфологеми Карла Лагерфельда.

«ЗОЛОТІ ВІРШІ» ПІФАГОРІЙЦІВ

*Петрушов В. М., Український державний університет
залізничного транспорту (Харків)*

«Греки назавжди залишаться нашими вчителями». Цей відомий вислів Карла Маркса не викликає заперечень. Дійсно, стародавньогрецька філософія виявила себе як раціональне мислення, яке стверджує людину в якості мікрокосму і виводить її на широку дорогу пошуків сенсу свого буття. По цій дорозі йшли мудреці і їх імена, їх ідеї – безсмертні. Час для них відсутній. Піфагор належить саме до таких мислителів. Його послідовники розробили таке явище духовного життя як піфагореїзм, який наклав відбиток на всі сфери

давньогрецької культури. Цю культуру важко уявити собі без нього. Його вплив виявляв себе на протязі двох тисячоліть і багато його ідей співзвучні сьогоденню. Тому доцільно піддати ретельній історико-філософській рефлексії знамениті так звані «Золоті вірші», які набули широкого розповсюдження за часів Римської імперії і приписувались самому Піфагору. Питання про авторство Піфагора складне, але те, що вони створені у лоні піфагорійського філософування, не підлягає сумніву. Через віки вони дійшли до нас, хоча і не в повному обсязі. Багато чого втрачено безповоротно. Переклад віршів на російську мову було здійснено у Харкові і видано 1898 року під редакцією професора Г. В. Малеванського (Див.: «Золотые стихи пифагорейцев» с комментариями Гиерокла философа // Перевод с греческого языка под ред. профессора Г. В. Малеванского. Харьков, 1898). У контексті духовних пошуків тих часів піфагорійська мудрість, як то: «ти ж свою долю, яка випала тобі, неси без нарікань». (Як це співзвучно знаменитому висловлюванню стоїцизму: «Доля веде того, хто йде і волочить того, хто противиться»!); і далі: «Себе ж самого ти більш за все бійся», в усі часи викликала нескінченні наслідування і як результат ми маємо багато висловлювань, які приписуються Піфагору. Такими є «Піфагорові закони і моральні правила», які були перекладені на російську мову і видані у феодально-кріпацькій Росії 1808 року (Див.: Пифагоровы законы и нравственные правила. СПб., 1808). Міркування над проблемою виникнення і формування християнства приводить до висновку про доцільність дослідити той культурний контекст, із якого воно виростає. (Не дивлячись на те, що досліджень на цю тему вдосталь). Тому теза: християнство є результат духовних пошуків людини греко - римського світу 1-го століття нашої ери, заслуговує уваги. Це зустріч двох культур у царині римської плавильні народів. Ідеї вибраності і спасіння, яку ніс єврейський народ, здолали етнічні кордони і, збагатившись досягненнями грецької і римської культури, зумовили формування грандіозної духовної конструкції, яка розв'язувала (хоча й ілюзорно) суперечності соціального життя і возвеличувала дух конкретної людини створюючи простір подальшого суспільного поступу народів Середземномор'я. Ця конструкція не була зовнішнім компресором, вона визріла на ґрунті греко-римської культури як трансформація основних положень іудаїзму. Цей ґрунт містить у собі як органічну складову повчання і морально-світоглядні настанови піфагореїзму. Деякі настанови, які, на наш погляд, заслуговують ретельної історико-філософської рефлексії, наслідком якої може бути створення дискурсу корисного для сьогодення. Ці настанови наступні:

1. Людина! Не роби іншим тваринам того, чого не хочеш щоб робили тобі.

2. Зроби начертання твого життя і слідує йому незмінно до останньої хвилини твого життя. 3. Надай жерцям досліджувати сутність богів, а сам займайся пізнанням людського серця. 4. Якщо тебе запитують: у чому полягає благополуччя? Відповідай: бути у злагоді із самим собою. 5. Громадянин без власності не має вітчизни. 6. Утримай себе від вбивства тварин: пролиття їх крові привело людей до шаленства проливати кров подібних собі. 7. Землеробство з необхідністю потребує рук вільної людини. (Як це звучить актуально для нашого суспільства, яке ось уже чверть століття бореться із самим собою, долаючи догми про усупільнення, догми нав'язані після 1917 року). 8. Совість твоя хай буде єдиним твоїм божеством (Див. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991).

ТЕОЛОГІЧНА СИМВОЛІКА НАГОТИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА

*Тимофєєв О. В., Національний технічний університет
«Дніпровська політехніка» (Дніпро)*

Сучасного італійського філософа Джорджо Агамбена називають одним з самих популярних філософів нашого часу. Книги Агамбена останній час одночасно виходять як італійською, так і англійською мовами, що говорить про високу запитаність його творів. Актуальність звернення до філософського доробку італійського філософа підсилюється його «пророчими» політичними міркуваннями, але не менш актуальною темою філософських розвідок Агамбена видається його концепція «голого життя», що ґрунтується на переосмисленні ідеї «біополітики» (або «біовласті») Мішеля Фуко. Однією з визначних філософсько-теологічних розвідок Агамбена в контексті концепції «голого життя» є дослідження поняття «наготи», до якого ми звернемося у нашому повідомленні.

Філософському прочитанню тілесності в контексті розкриття й деактивації теологічного диспозитиву, який визначає в західній культурі концепт «наготи», присвячено есе Джорджо Агамбена «Нагота» з однойменної збірки («Nudità», Nottetempo, 2009; рос. переклад «Нагота», М.: Видавництво Грюндриссе, 2014). В цьому тексті Дж. Агамбен намагається проаналізувати проблему наготи як «проблему взаємовідносин людської природи з благодаттю». За думкою італійського філософа, в західній культурі нагота людського тіла або «проста нагота» завжди постає в'язнем культурного і теологічного апарату – апарату влади, котрий ставить наготу тіла під сумнів і

робить немислимою. Тому теза Агамбена: «Нагота в нашій культурі невіддільна від теологічної символіки».

Підстави для обґрунтування своєї тези Агамбен знаходить в книзі Буття, а саме в теологемі гріхопадіння. Доки Адам і Єва не згрішили, вони не бачили своєї наготи, лише здійснив гріх, люди вперше відчували наготу: «І відкрилися очі у них обох, і узнали вони, що нагі» (Бут. 3:7). Те, що Адам і Єва після здійснення гріха сприймають феноменологічно та морально – їх нагота. Але нагота це не просто феномен. Нагота – це, насамперед, втрата вбрання благодаті, в яку були вдягнені Адам і Єва в Раю. Гріх позбавляє їх цього благодатного одягу і вони бачать і розуміють себе оголеними. Таке розуміння в історії відбувається всього двічі: після гріхопадіння Адам і Єва змушені прикритися листям смоківниці, а при вигнанні з Раю – приготованими Господом вбраннями зі шкур.

Так, нагота в епістемологічному аспекті видається чимось негативним, апофатичним знанням через відсутність: «як позбавлення одіяння благодаті та як призвістка одіяння слави, яке блаженні отримують у Раю». Тому, зауважує Агамбен, в західній культурі, заснованій на традиціях християнства, немає теології наготи, є тільки теологія одягу. Нагота завжди постає похідною від вбрання (благодаті), як метафора її втрати, а тому й гріха. Відсутність одягу була задумана Господом саме для того, щоб людина могла одягтися у вбрання слави. Якщо до події гріха людина повинна була носити одіяння благодаті, то сама по собі нагота вже виявляється гріховною, яку гріх тільки обнажив. В цьому вимальовується сенс теологічного апарату, який, утворюючи розрив (цезуру) між наготою й одягом, вводить в нього саму можливість гріха.

Розглядаючи августинівську доктрину первородного гріха (яка офіційно отримала підтвердження тільки на Оранському синоді в 529 році), Агамбен задається питанням: «Втрата благодаті призводить нас не до первісної – і в іншому невідомої нам – природи, а тільки до розбещеної природи (*indetenus commutata*), що виникає саме внаслідок втрати благодаті». Людська природа, втративши те, що її природою не було (благодать) відрізняється від природи, що існувала, перш ніж благодать їй була дарована. «Відтепер природа визначається через не-природу (благодать), якої вона позбулася, так само, як і нагота визначається через не-наготу (одяг), яку з неї зняли... Але це означає, що нагота і природа – як такі – неможливі: є тільки оголення, існує лише розбещена природа».

В книзі Буття сказано: «І були вони нагі обоє, Адам та жінка його, і вони не соромились» (Бут. 2:25). Тільки після гріхопадіння люди отримали знання

своїї наготи, а разом із знанням наготи й сором. За словами Змія-спокусника, плід, який ріс на дереві пізнання добра і зла повинен був «відкрити очі» і передати це знання: «в день, коли будете з нього ви їсти, ваші очі розкриються, і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло» (Бут. 3:5). І дійсно, очі Адама і Єви миттєво відкриваються, але те, що вони в той момент пізнають, Біблія називає лише наготою: «І розкрилися очі в обох них, і пізнали, що нагі вони» (Бут. 3:7).

Знання наготи в цьому випадку – це знання позбавлення, знання про те, що щось невидиме і несуттєве (одяг благодаті) втрачено. Проте, Агамбен стверджує, що ця відсутність, це позбавлення показує, що воно не знання чогось, а скоріше знання чистої обізнаності; знаючи наготу, ми не знаємо предмета, але тільки відсутність завіси, тільки можливість дізнатися: «Нагота, яку перші люди побачили в Раю, коли їх очі були відкриті, є відкриття істини, «розкриття» (a-letheia, «не-сокритість»), без якого знання було б неможливим. Те, що людина більше не одягнена у вбрання благодаті, приводить її ні до мороку плоті і гріха, а до світла пізнаваності». При цьому, спираючись на роботи видатного середньовічного містика Майстера Екхарта та його учня Бертольда з Моосбурга, Агамбен говорить про те, що нагота людського тіла є його форма, образ, пульсація, завдяки якій його можна пізнати, але яка при цьому сама по собі невідчутна. Нагота залишається «річчю в собі», тому істинну наготу – «нагу тілесність» дуже важко уловити та практично неможливо втримати.

Таким чином, для Агамбена нагота – це питання теології, епістемології і онтології. Витлумачуючи наготу життя як дещо невизнане, яке тим не менш позбавлене будь-якої таємниці, італійський філософ обмежується недоступністю самого життя та його матеріальності. Нагота, як те, що залишається непізнаваним образом первісної людської природи, самою її пізнаваністю, відрізняється від «голоного життя», яке виробляє теологічний диспозитив або апарат влади. Подібність полягає лише в наступному: нагая тілесність, подібно голому життю, – це лише смутний, невловимий носій провини. Так, стеження за особистим життям громадян (через соціальні сеті, мобільні пристрої, тощо), що відбувається у невідомих та незбагнених нам масштабах по всьому світу є тим, що позбавляє людину права на особисте життя – «вбрання благодаті». Тепер ми маємо «голе життя», яке чекає лише правосуддя, вироку, Судного дня. Сьогодні індивід прикутий до чисто біологічної і асоціальної ідентичності. Нова ідентичність заснована на відбитках пальців і генетичному коді є «ідентичністю без особистості»,

похідною голого життя. Тому теологічний апарат, що в сучасних умовах перетворився на апарат влади, працює в дві сторони – з одного боку виробляючі «голе життя», щоб безкарно його знищити, а з другого – виробляючі славу, щоб цим «славним одіянням» себе покривати.

Але справжня буденна нагота кожної людини, як чиста пізнаваність, образ, мабуть, і є тим тілом слави, «яке, звільнившись від чар, що відділяли його від самого себе, вперше досягає своєї істинності». Тому концепт «наготи» в філософській антропології Агамбена повинен розумітися не тільки в тілесному, матеріальному сенсі, але й в якості істинного образу людини як індивідуальної особистості.

ВІД ВИХОВАННЯ ЛЮДИНИ ... ДО КРАЩОГО МАЙБУТНЬОГО **(читаючи І. Канта)**

*Чичков А. Г., Український державний хіміко-технологічний
університет (Дніпро)*

Гаслом XXIV Всесвітнього філософського конгресу у Пекіні, що відбувся в 2018 р., було висловлювання Конфуція «Вчитись бути людиною». Проблема людини, проблематика людяності, її меж та можливостей, майбутнього людини, трансформацій через навчання, виховання, вплив соціально-культурного контексту завжди є актуальними, що і підкреслили дискусії на згаданому конгресі. Сучасний підхід до навчання і виховання як у новій школі, так і в університеті, ставить людину (школяра, студента, магістра) у центр педагогічних і виховних процесів. Ймовірно, це справедливо, адже навіть антропний принцип, сформований у середині XX століття, передбачає, що всі властивості Всесвіту виводяться з особливостей людини, а не навпаки. У той же час ми хотіли б підкреслити слова відомого культуролога М. Шелера про те, що наша епоха є першою, коли людина стала абсолютно проблематичною.

Україна сьогодні оновлюється у багатьох напрямках. Більшість українців розуміють, що зміни в економіці та житті на краще можливі тільки завдяки інтенсифікації виробництва, підвищенні рівня зайнятості та зміцненні ринкового продукту України у рамках світової економіки. Мотивація стосовно розвитку та становлення національного продукту, насамперед, полягає в активності людини, її свідомості, емоціях та меті. Водночас, нам відомо і те, що всім нам необхідний прорив в інноваційних технологіях, вхід до нової цифрової епохи, ознайомлення з новими хмарними технологіями, інформаційними технологіями, які можна використовувати в економіці, суспільстві, в побутовій

сфері, оздоровленні та освіті людини. Ми також знаємо і впевнені, що без навчання і виховання ми не отримаємо на «виході» зі школи або університету ті компетентності, які забезпечать цей прорив в майбутнє.

I. Кант написав невеликий трактат «Про педагогіку» (1803 р.), де сформував ідею, що краще виховання дітей «тим самим визиває до життя краще майбутнє» [Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. – М., Наука, 1980. – с. 452]. Він так вважав тому, що у вихованні прихована велика таємниця удосконалення людської природи, і це, скоріше або пізніше, відповідатиме ідеалу людяності. Це сподівання, за словами I. Канта, відкриває перед нами перспективу майбутнього та шлях до зрощування щасливішого покоління людей. Водночас, він розумів, що «мистецтво керувати та мистецтво виховувати» є найскладнішими серед людських винаходів. Зараз ми також маємо змогу підтвердити ці творчі думки. Це розуміє і теперішнє Міністерство освіти та науки України і саме суспільство. Кант наводить таке визначення виховання: «Виховувати – це виховувати особистість, виховувати істоту, яка вільно діє, може оберігати саму себе і стати членом суспільства, має внутрішню цінність у своїх особистих очах» [там само, с. 459].

Кант розгортає принцип мистецтва виховання, в якому стверджує, що «діти повинні виховуватися не для теперішнього часу, а для майбутнього» [там само, с. 451], тобто «для ідеї людства», що і є загальним призначенням, і що, в свою чергу, повинно «визивати для життя краще майбутнє». Але не всі це розуміють... Деякі батьки, за Кантом, піклуються тільки за соціальне та матеріальне влаштування дітей у сучасному житті, також і деякі правителі дивляться на своїх підданих як на «засіб для своєї мети». І ті, та інші не ставлять мети загального добробуту, до якого прагне людство. План виховання, за Кантом, має бути побудовано з «космополітичної точки зору», коли загальний добробут сприяє нашому особистому добробуту, тому що «добре виховання...є те, із чого виникає все добро на світі» [там само, с. 452]. І людство до цього має всі здібності. А людину виховувати треба, тому що в людині лежать лише зачатки добра.

I. Кант пропонує деякі поради у вихованні людини, які є актуальними і в сучасній Україні, що будує нову українську школу. Перше – це привчити до дисципліни, що є витримка та приборкування природної дикості людини, у рамках якої людина має навчитися, як користуватися власним розумом. Дисципліна не дає людині відійти від свого призначення та людяності. Дисципліна підкоряє людину законам людяності і змушує її відчувати владу законів соціуму. [там само, с. 446]. По-друге, людину треба розвивати в

розумності, що потребує навчання. Людині треба давати також і практичні навички, щоб вона володіла якоюсь здібністю, яка була б достатньою для планування особистої мети [там само, с. 454].

Третьою особливістю виховання, за І. Кантом, є те, що зветься володінням родом культури, який зветься «цивілізованістю». Для цього необхідні знання манер та вміння ними користуватися, ввічливість і знаний такт – все це разом дозволяє побудувати стосунки між людьми та просуватися до поставленої мети. І четверта порада – це виховання моральності. Людина має бути готова до формування різних цілей, але потреба виховання полягає в тому, щоб «виробити такий образ думок, щоб людина обирала виключно добрі цілі» [там само, с. 454]. Кант з деякою самоіронією підкреслює, що ми живемо в епоху дисципліни, культури та цивілізованості, але ще далеко не в епоху поширення моральності. Моральна культура має ґрунтуватися на принципах, не на дисципліні. Остання застерігає від зловживань, а перша – виховує спосіб мислення. І для розвитку морального характеру, за Кантом, це – «мудра помірність» [там само, с. 491], людина повинна володіти звісною внутрішньою гідністю, що придає їй благородство у порівнянні з усіма іншими істотами; її прямий обов'язок – не зрікатися від цієї загальнолюдської гідності в своїй особистості.

А як обов'язок по відношенню до інших людей, у вихованої людини має бути розвинуте почуття поважності та шани до прав людей. Головне те, що людина має ці якості також проявляти в житті.

Наприкінці свого короткого трактату І. Кант привертає нашу увагу і тим самим надає психолого-педагогічну і психоаналітичну пораду щодо необхідності щоденного звіту людини перед самою собою заради того, щоб в кінці свого часу можна було правильно визначити цінність власного життя [там само, с. 504]. І сучасні аналітики, психологи та вчені цілком слушно підтримують цю евристичну та актуальну пораду всім поколінням людства.

СЕКЦІЯ 3.

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНІ НАУКИ І СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ

*Айтов С. Ш., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Формування вільної особистості ґрунтується на засвоєнні людиною суми знань із цілої низки сфер соціально-гуманітарного пізнання, зокрема філософії, етики та естетики, історії, політології, соціології, психології тощо. Їх можна розглядати як важливі інтелектуально-евристичні елементи процесу виховання ментальних й соціокультурних основ спектру уявлень людини про свободу та розкриття багатоаспектного потенціалу останньої.

Вивчення концепцій та практичних студій наведених вище наукових дисциплін сприяє суттєвому підвищенню рівня й ступенів людської свободи у суспільному житті, професійних відносинах та різноманітних проявах творчості і самореалізації.

Так засвоєння теоретичних підходів й знань, що належать до проблемного поля наук про людину і суспільство особистістю, впливають на збільшення її можливостей в участі у різних проявах та формах соціокультурної реальності, функціонуванні багатоманітних соціальних інституцій. Досягнення зазначених когнітивно-ціннісних цілей може бути здійснено через посередництво рецепції людиною знань про альтернативні соціопсихологічні моделі поведінки та відповідні їм суспільно значущі дії.

Вивчення соціально-гуманітарних наук має наслідком формування у особистості широкого кругозору та створення інтелектуальних моделей, які виступають основою для генерування й розвитку навичок до розв'язання складних та нетривіальних завдань як у професійних, так і у будь-яких сферах діяльності.

Осмислення концепцій й засвоєння евристичних методик соціально-гуманітарних наук суттєво сприяють ефективній самореалізації людини, що реалізується завдяки оволодінню засобами багатофакторної логіки, властивій методологічним засадам та дослідницьким практикам соціогуманітаристики. Досягнення зазначених когнітивно-ціннісних цілей може бути здійснено через посередництво рецепції людиною знань про альтернативні соціопсихологічні

моделі поведінки та відповідні їм суспільно значущі дії. До останніх належать, зокрема, соціологія, політологія, соціальна й етнічна психологія, глобалістика тощо.

Поряд з формуванням розуміння інтелектуальної й духовної цінності свободи теоретичні підходи соціально-гуманітарних наук істотно впливають на створення у свідомості та світогляді індивідууму поняття про важливість ментальних засад відповідальності різного рівня. Адже без останньої свобода є неможливою й перетворюється на анархію. Так, вивчення історії формує розуміння особистістю відповідальності перед культурною спадщиною предків; відповідальності перед суспільством (соціологія, політологія); відповідальності перед близькими людьми та колективом (психологія, етика та естетика); відповідальності перед людством (філософія).

Таким чином трансляція у суспільство, через посередництво різних інтелектуальних шляхів, концепцій й практичних методик соціогуманітаристики сприятиме формуванню розумово та духовно свободної особистості, яка здатна творчо та ефективно вирішувати складні завдання у професійній, життєвій та науковій сферах.

ВИТОКИ ФОРМУВАННЯ ПРОБЛЕМИ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ

*Бондаревич І. М., Запорізький національний технічний
університет (Запоріжжя)*

В українській науці активно формується популярний напрямок міждисциплінарного характеру – гендерні дослідження. Започатковані, фактично, в просторі соціальних наук, вони ініціюють філософські, антропологічні, правознавчі, історичні, археологічні розвідки – у відповідності до аспектів гендерної проблематики. Предметна ємність гендерних досліджень обумовлює інтерес до їх буттєвих засад.

По-перше, питання зміни соціальних ролей індивідів очевидно пов'язано із питанням трансформації цінностей, що відбувається в часі і глобально пов'язано із переходом до постіндустріальної ери. Процес зміни предмету виробництва (товар на інформацію), безоглядно змінює обличчя світу, формує інакші умови буття людини, активуючі її нові можливості. Зміни в духовних ландшафтах індивідів пов'язані із зміною ціннісних орієнтирів. Важливі кореляції цього процесу відбуваються у відповідності до темпів крокування суспільства шляхом соціально-економічного розвитку. Гендерна ситуація помітно різниться в країнах з різним рівнем соціально-економічного розвитку.

Традиційно питання статі обговорюються в контексті цінностей виживання. А проблема гендеру оформлюється в процесі пошуку шляхів самореалізації. По-друге, проблема гендеру є похідною від проблеми розвитку демократії, як принципу гуманної побудови суспільного порядку, ладу в якому принцип інклюзивності (все для всіх, чи хоча б для якомога більшої кількості людей) стає наріжним в його організації. Демократичні засади, фундуючи можливість особистого самовираження, передрікають індивіду свободу вибору. Остання, використана як спосіб самореалізації, продукує чисельні наслідки. Один з них був визначений Дюркгеймом як стан «органічної солідарності» соціального простору, який пов'язаний із збуренням активності індивідів, пробудженням їх ініціативи до активної трансформації найближчого соціального простору спільними зусиллями і відомий широкому загалу як громадянське суспільство. Нові соціальні функції обумовлюють перегляд актуальних соціальних ролей, притому питання статі відходять на останній план.

По-третє, фундаментальною підставою дослідження проблем гендеру є усвідомлення прогресу як гуманітарного розвитку людства. Критика технократичного характеру прогресу останніми десятиліттями виявилась доволі потужною і стосувалась диспропорції технічного й гуманітарного розвитку, а також дістала пропозицій відмови від самого поняття прогресу. Соціологічні дослідження виявляють прямий зв'язок між кореляцією витрат на соціальні виплати і державний апарат й гендерною рівністю в суспільствах відповідно. Також позначено зв'язок між новими технологіями і новими якостями, що необхідні індивіду для самореалізації в мультимедійному світі: такими як особиста незалежність і творчість. Останні, разом із цінністю гармонійної рівноваги людини і природи виявляються надійними орієнтирами на шляху гуманітарного розвитку людства.

Отже, усвідомлення об'єктивних причини формування гендерної проблематики дозволяє значно розширити і урізноманітнити аспекти її досліджень, адекватно вибудовувати їх логіку.

АНДРОГИННАЯ ДЕВИАЦИЯ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА: В. ВУЛФ И ФЕМИНИСТСКАЯ КРИТИКА

*Власова О. П., Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепро)*

*Костюк Н. П., Днепропетровский национальный университет
железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепро)*

В конце XX – начале XXI вв. дискуссии о трансформациях классических дихотомий продолжают занимать значительное место в различных философских школах Европы и Америки, что легко прослеживается в трансформации этой традиции от М. Виттиг до Дж. Райла и Дж. Эйера. «Биология» последнего столетия убедительно отражает изменения философских идей касательно одной из основных дуальностей «разум–тело» (О. Вейнингер, С. де Бовуар, М. Фуко, Ж. Деррида, Дж. Батлер, К. Джиллиган, Дж. Ллойд и др.). Необходимо заметить: в ходе постоянных дискуссий по философской проблеме разума и тела и связанных с ними постмодернистскими темами телесности и чувственности тенденция представить иерархию категорий и так называемое ценностно-иерархическое мышление (К. Уоррен) по-прежнему имеет своих авторитетных сторонников, полагающих, что можно найти «чистую», универсальную точку зрения, не отказываясь от претензий на системное господство. Отвергая онтологию, базирующуюся на дуалистических оппозициях, легко обнаружить некую тенденциозность в стремлениях доказать, что главным онтологическим началом является женское, что характерно не только для ученых-феминистов (А. Дворкин, С. де Бовуар), но и для таких классиков «маскулинных» подходов, как Ф. Ницше, К. Г. Юнг, И. Я. Баховен и др. И здесь, на наш взгляд, следует вспомнить В. Вулф, знаменитого автора программных произведений «Своя комната», «К маяку» и др. В последней главе «Своей комнаты» Вулф, затрагивая возможность андрогинного мышления, андрогинной личности, ссылается на Колдриджа, который сказал, что великий ум всегда андрогинен, утверждая, что когда слияние умов имеет место, то ум полностью оплодотворен, потому что чисто мужской ум не в силах создать более, чем чисто женский ум.

Следует отметить, что именно идея андрогинного мышления и андрогинной поэтики оказалась в центре жесткой феминистской критики. Исследовательницы-феминистки утверждали, что центральной для феминистской теории должна быть проблема «женского письма», особенность женской литературы, отличной по своей природе от канонической «мужской»

(Э. Шоуолтер и др.). С другой стороны, андрогинная поэтика и в наши дни имеет множество приверженцев, что создает определенный «конфликт» между писателями и критиками, хотя позиции андрогинной поэтики были сформулированы еще в конце 60-х – начале 70-х годов. М. Элман, К. Хейлбрун и другие ученые-феминисты убедительно показали пагубные последствия мышления сексуальными аналогиями и провозгласили; наше спасение в отходе от противостояния полов и выходе из тюрьмы гендера. Известная современная писательница Дж. К. Оутс также выступает против категорий «женщина» и «гендер» в искусстве, утверждая, что содержание определяется культурой, а не гендером, и воображение, само по себе лишнее гендера, позволяет нам «все».

Вывод, вытекающий из приведенных выше рассуждений, неоднозначен. С одной стороны, творчество В. Вулф, выдающегося писателя, до сих пор отклоняется феминистской теорией как «недостаточно феминистское». Действительно, критики, подобные Э. Шоуолтер, ставят себя в такое положение, с позиции которого едва ли можно рассматривать В. Вулф в качестве прогрессивно мыслящей феминистки. С другой стороны, несомненная заслуга В. Вулф заключается в том, что посредством осознанной эксплуатации чувственной природы языка она отклоняет метафизический эссенциализм, лежащий в основе патриархатной идеологии, перебрасывая «мостик» к андрогинному письму как к неэссенциалистской форме творчества. В. Вулф, обнаруживая глубоко скептическое отношение к концепту эссенциалистской идентичности человека, убеждает нас, что ни о какой «самоидентичной» идентичности не может идти речь, если «отсутствие» так же, как и «присутствие», лежит в основании значений.

СТВОРЮВАЛЬНЕ ЗНАННЯ ЯК ОСВІТНЯ ПРАКТИКА СВОБОДИ

Доннікова І. А., Національний університет «Одеська морська академія» (Одеса)

Павлова О. С., Національний університет «Одеська морська академія» (Одеса)

Інформаційне суспільство продукує інноваційні знання, розширюючи простір свободи, але водночас породжує кризові явища, що змушують людину змінювати спосіб мислення, шукати нові форми та засоби роботи з інформацією. Один з парадоксів інформаційного суспільства полягає в тому, що академічне знання втрачає свою цінність, а освіта, набуваючи масового характеру, залишається наукоцентричною. Орієнтована на зразки дисциплінарно організованої науки і класичну раціональність, вона втілює «парадигму

спрошення» і формує «мислення, що роз'єднує» (Е. Морен). Тому в контексті «перевідкриття гуманізму», «нового Просвітництва» актуалізується питання антропологізації освіти. Йдеться про перехід до освіти як специфічної сфери самопізнання та саморозвитку особистості, про створення сучасних освітніх антропопрактик, що сприяють «антропологічному перевтіленню» (Е. Морен).

За словами М. Култаєвої, заклики до свободи, креативності, самоздійснення покладені в основу сучасної педагогічної культури. Освіта генерує і підтримує свободу і водночас актуалізує критичну рефлексію, спрямовану на осмислення культури свободи та її освітніх імплікацій. Значущість сучасної освіти в становленні культури свободи полягає саме в повсякденних практиках свободи, оскільки свобода у її метафізичному, політичному і загальноцивілізаційному значеннях перетворилася на гасло з вимогою боротися, здобувати, страждати, відстоювати її. Педагогічна дійсність як одна з повсякденних практик репрезентує свободу «без парадного вбрання», і потребує «вміння виконувати необмежену кількість забаганок приватного, корпоративного загальносуспільного характеру» (М. Култаєва). Але саме цьому аспекту свободи приділяється найменш уваги.

На наш погляд, сучасні освітні практики стають практиками свободи якщо розкривають створювальний потенціал знання, визначають його культуро- і людиновимірність. Освіта покликана зорієнтувати людину, як залишатися вільною та жити в гармонії зі складним світом. В зв'язку з цим, одним з головних критеріїв освіченості слід визначити здатність людини осмислювати та узгоджувати різноманітні когнітивні практики, знімати їх агресивність і несумісність, діяти в ситуації соціальної невизначеності і зростаючих ризиків, створюючи, таким чином, умови для саморозвитку. З огляду на це слід розвивати культурно-освітні практики, що сприяють пошуку істини як особистої цінності та відповідній організації людського життя. Антропологізація освіти як створення простору свободи означає, що людина набуває навички вчитися протягом всього життя, тобто є внутрішньо готовою до соціальних змін і соціокультурної адаптації, не втрачаючи особистісної автономії. Таким чином, йдеться про нову інтелектуальну культуру і нові форми інтелектуальної комунікації – співтовариства інтелектуалів, що практикують, для яких знання є невід'ємним від життя, а самоосвіта – від навчання інших та з іншими «протягом життя». Поєднання в інтелектуальній комунікації знання і життя, самореалізація через самоосвіту може розглядатися як практика культури свободи, коли всі учасники освітнього процесу

усвідомлюють відповідальність не тільки за власне навчання, але й за навчання інших, за генерацію створювального знання.

Освітні практики свободи, виявляючи створювальний потенціал знання, стають спільним «конструюванням» необхідного фрейму знань в діаді «студент – викладач». Таким чином здійснюється перехід від традиційної технології накопичення і трансляції знання до більш ефективної в надмірному інформаційному просторі системі «фрейм-знань». Термін «фрейм», який був використаний Марвіном Мінським, вважається нами найбільш вдалим для демонстрації структуризації нового знання. Цільові установки для формування фреймів виникають в аудиторії по мірі рішення складних задач. При цьому суттєво змінюється роль викладача, який моделює, ініціює ефекти співтворчості. Не нав'язування вже відомих істин, а їх пошук і генерація; не монолог, а діалог (або полілог) роблять навчання практикою свободи.

Створення простору свободи також виявляє необхідність формування системи комплаєнс-контролю освітнього процесу. Це поняття досить часто використовують у бізнес-сфері, але ми пропонуємо розглянути його у широкому сенсі – як колективну згоду на принципах самостійного вільного вибору та відповідального дотримання якісних стандартів навчання. В освітньому процесі вибір здійснюють як студент так й викладач, сумісно будуючи механізм комплаєнс-контролю як евентуального вибору. Нажаль, практика сумісного комплаєнсу не досить поширена у вищій школі України, що впливає на розповсюдження інформаційної нерівності та обмежує інформаційну свободу.

Впроваджуючи нові технології навчання, освіта має генерувати нову інтелектуальну культуру, в якій знання набуває ціннісного змісту в створенні людиною власного життя.

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ГЕНДЕРНИХ АТРИБУТАХ ОСВІТИ

*Камардаш Н. В., Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна (Харків)*

Все розмаїття визначень поняття «освіта» можна об'єднати в узагальненому вигляді як системний структурний процес, метою якого є сприяння формуванню певних якостей і навичок у індивіда, що народжений в конкретному суспільстві. Етимологічно це поняття сягає Античності, сьогодення додає йому нові атрибути, які відображають актуальні аспекти соціального і культурного життя. Так, в умовах трансформації політичних

систем, економічних відносин і глобалізаційних процесів виховання в дусі толерантності, емансипації і креативності стає нормою. Саме меті формуванню визначних державною політикою компетентностей підпорядковані сьогодні всі реформування і дискурси в системі вітчизняної освіти. Визначені тенденції потребують сьогодні ретельного аналізу, осмислення, моніторингу, що ґрунтуватимуться на міждисциплінарному підході.

Філософський аналіз освітніх трансформацій завжди актуалізований важливістю питання, в тому числі, й щодо їх впливу на конкретну особистість. Як відомо, важливу частину соціалізації людина проводить саме в освітньому середовищі, де вона засвоює те, що складатиме зміст її суб'єктивного бачення світу, життєвого вибору, власного самопочуття тощо. Питання влади, дисциплінарних практик і гендеру, як взаємопов'язані і взаємообумовлені, стали основними в системі аналізу сучасності представників постмодерністської філософії. Гендерному питанню приділяли увагу Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко, рецепція ідей яких сприяла розгортанню програми реалізації «супротиву» гендерній дискримінації і сексизму.

Загальновизнаним початком емпіричних досліджень гендерного питання в системі освіти стали дослідження освітніх комунікацій, проведені Р. Холлом та Б. Сендлером, які і звернули увагу на примат маскулінності у засобах спілкування. Основним джерелом певних установок, важливим фактором соціалізації в процесі навчання, є так званий «прихований навчальний план», який «криється» в організації самого закладу, гендерних стосунках на роботі, гендерній стратифікації вчительської професії; сюди відноситься зміст предметів та стиль викладання, тобто це все, що засвоюється студентами (учнями) на додачу до змісту основної навчальної програми у процесі вивчення навчального матеріалу. Виходячи з цього, прихований навчальний план (курикулум) є одним із засобів соціального контролю, що сприяє формуванню суб'єктивності, яка транслюватиме відповідні установки в поле свого буття.

На жаль, попри всі «наголоси» і вимоги змін щодо гендерної складової освіти, ці процеси повільні, а часом й формальні. Так, ми прибрали сексистські гасла зі стін і малюнки з підручників, але стереотипи і традиційність освітніх практик підтверджує свою живучість на рівні суб'єктивності тих, хто їх продукує – самих викладачів. Юридична сила курикулуму змушує учнів коритися, монополізм конкретного освітнього середовища – «відмовитися від того, що в будь-якому випадку не станеться, та бажати того, що неминуче» (П. Бурде). Отже реальність відтворюється через засвоєні практики, а це означає, що для формування «нової» гендерної суб'єктивності не вистачає

живильного ґрунту. Це актуальне питання, бо гендерні відносини давно розглядаються через призму соціально організованих відносин влади, рівності, свободи і якщо ці цінності дійсно є важливими, то орієнтація на них повинна починатися саме з дитинства, з інституту освіти та відповідних освітніх практик, що мають реальний і прихований вплив на суб'єктивність.

За словами П. Фрейре, «Заперечення ваги суб'єктивності в процесі трансформування світу й історії є наївним і спрощеним. Це однаково, що визнати неможливе: світ без людей. Таким чином, потенціал впливу освіти на суб'єктивність зумовлює соціальне та індивідуальне «здоров'я», в тому числі, й через примат гендерної егалітарності.

ГЕНДЕРНЕ ЗАКОНОДАВСТВО ТА ГЕНДЕРНЕ УПЕРЕДЖЕННЯ: ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ ГЕНДЕРНИХ СХЕМ

Коросташова І. М., Університет митної справи та фінансів (Дніпро)

Рівень забезпечення рівних прав та можливостей жінок та чоловіків у суспільстві є одним з факторів, що впливає на ефективність функціонування суспільства та економіки держави. Сьогодні в Україні правове регулювання (нормативно-правове забезпечення) гендерної рівності характеризується певною наповненістю.

Норми національного гендерного законодавства базуються на міжнародних стандартах із забезпечення гендерної рівності та боротьби з дискримінацією за ознакою статі. Серед основних: Європейська Конвенція «Про захист прав людини і основоположних свобод» 1950 року; Конвенція ООН «Про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок», 1979 року, «Європейська хартія з питань рівності між жінками та чоловіками у суспільному житті» Ради європейських муніципалітетів, 2006 року; Конвенція Ради Європи «Про запобігання насильству стосовно жінок і домашньому насильству та боротьбу з цими явищами» 2011 р. (до якої Україна поки не приєдналась) та ін.

В національному законодавстві норми, що мають забезпечити гендерну справедливість та недискримінацію за ознаками статі містяться в Конституції України (ст.ст.24,51), Сімейному кодексі, низці норм Кодексу законів про працю України, а також Законах України: «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків» (2005 року); «Про політичні партії в Україні» (п.10 ч.1 ст.8); «Про запобігання та протидію домашньому насильству» (2017 року); «Про внесення змін до Кримінального та Кримінального

процесуального кодексів України з метою реалізації положень Конвенції Ради Європи про запобігання насильству стосовно жінок і домашньому насильству та боротьбу з цими явищами» (2017 року); «Про внесення змін до деяких законів України щодо забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків під час проходження військової служби у Збройних Силах України та інших військових формуваннях» (2018 року) та має місце у державних соціальних та муніципальних програмах забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків та ін. Однак, у ряді випадків зазначені норми все ще залишаються декларативними (носять формальний характер).

Мельник Т. М. зазначає, що гендерні відносини в Україні значною мірою побудовані саме на звичаєвому праві. Таке право виникає з практичних потреб, з традиційної поведінки статей, з етичної нормативності соціально-статевих стосунків. Їх продукують усталена свідомість жінки та чоловіка, реальна ситуація в країні. Правові аспекти гендеру [Основи теорії гендеру: Навчальний посібник. – К.: “К.І.С.”. 2004. – с. 283.]. Те саме стверджують і закордонні автори. На думку Д. Маерса, уявлення про психологічні та поведінкові відмінності статей є основою формування й відтворення гендерно-рольових стереотипів. Усталені стереотипи набувають якості норм для чоловіків і жінок, стають моделями для гендерно-рольової соціалізації дітей [Майерс Д. Социальная психология. Интенсивный курс. – Спб.: Прайм-Еврознак. 2002. – с. 158]. Зазначене обумовлене людською суб’єктивністю, що являє собою самий загальний принцип існування людської реальності. У гендерних відносинах суб’єктивність здебільшого базується на фізіологічних та психологічних відмінностях жінок та чоловіків (фемінність і маскулінність) та уявленнях, про соціальні ролі жінок і чоловіків, що склалися історично й укорінилися у свідомості людей.

У законодавствах багатьох країнах міститься комплекси правових норм, призначенням яких є забезпечення рівних прав і можливостей жінок та чоловіків та подолання гендерної нерівності у різних сферах суспільного життя, включаючи норми, що передбачають різні види відповідальності за порушення норм про недискримінацію за ознакою статі. Наявність вказаних норм, обумовила зміни форм і проявів гендерної дискримінації, що стало предметом подальших наукових досліджень цієї проблеми науковцями.

«Тіньові відносини в царині гендеру, регульовані різними неписаними правилами, тобто нормами інфраправа, проявляються в різноманітних сферах. [Основи теорії гендеру: Навчальний посібник. – К.: “К.І.С.”, 2004. – с. 283.]. Те саме стверджують і закордонні автори. Так, Єстерли Д. та Ричард С., пишуть –

«Дослідження показують, що гендерна упередженість існує не відкрито, як у минулому, але через гендерні схеми або несвідоме упередження. Несвідоме упередження відбувається в кожній частині життя. [Easterly D. M., Ricard C. S. Conscious efforts to end unconscious bias: Why women leave academic research // Journal of Research Administration. 2011. №42(1). – p. 69.]. Спірним у цьому висловлюванні представляється тільки думка про несвідомий характер упередженості, оскільки, на думку автора, гендерне упередження може бути, як не свідомим так і свідомим.

Отже, тіньові гендерні схеми існують у всіх сферах суспільного життя, однак, аналіз наукових робіт та результатів соціологічних досліджень свідчить про те, що інтенсивність проявів «гендерної упередженості» залежить від країни та сфери, в якій вони існують. Наприклад, в дослідженнях зроблених на підставі аналізу даних Євростату та Держастату України, зазначається, що якість зайнятості чоловіків і жінок на ринку праці є різною. А проблема забезпечення рівності чоловіків і жінок у трудових відносинах є найбільш актуальною, оскільки в жодній сфері такого роду дискримінація не сприймається так гостро, як у сфері праці.

За глобальним індексом гендерної рівності, Україна серед 149 країн посідає 65 місце (0,70% подолання гендерної нерівності). Однак, якщо за індексом досягнень в освіті Україна посідає 26 місце, то по розширенню політичних прав і можливостей жінок – лише 105 (0,10% подолання гендерної нерівності). Слід сказати, що за останнім показником, Україна сьогодні знаходиться поряд із Сінгапуром (103 місце), який відноситься до країн східної традиції де форми прояву дискримінації жінок на протязі тисячоліть мали найбільш гостру форму, і, трохи випереджає африканську країну – Гамбію (106 місце). Зазначене свідчить, про те, що доля участі (представництва) жінок у політичному житті України сьогодні є незначною у порівнянні з іншими країнами.

За останнє десятиліття велика кількість публікацій західних науковців концентрується на проблемі дискримінації жінок у науці (в тому числі погалузово) і стосується широкого кола питань (прийняття на роботу на посади викладачів, виплаті винагороди, отримання наукових ступенів, обіймання керівних посад у Вищих навчальних закладах та ін.).

Досліджуючи проблеми, пов'язані з лідерством жінок у вищій освіті М. Мадера наприкінці 2017 року висловила сподівання, що ліквідація гендерної нерівності, знову стає стратегічним пріоритетом в американському суспільстві.

Зазначене свідчить, що задля подолання гендерних схем, сьогодні існує нагальна потреба застосування цілого комплексу юридичних, економічних, виховних, і навіть ідеологічних заходів та інструментів. Серед юридичних: удосконалення правових механізмів реалізації рівних прав та можливостей жінок і чоловіків шляхом закріплення в національному законодавстві мінімальних квот (бажано паритетних) щодо участі жінок у політиці (в ЗУ «Про політичні партії», «Про вибори народних депутатів», «Про вибори Президента України» та ін) та державному управлінні й на локальному рівні (на рівні окремих державних підприємств, установ, організацій і, в тому, числі закладів освіти і науки, в органах місцевого самоврядування) та контролю з боку держави і громадськості за додержанням норм законодавства у цій сфері; введення юридичних та економічних санкцій за невиконання вимог законодавства за недодержання гендерних квот, тощо. До економічних – розробка та запровадження інструментів економічного стимулювання гендерної рівності. Також потребує активізації робота у площині культурно-просвітницької і виховної діяльності серед населення, що вбачається у: розробці та подальшій реалізації плану заходів з розширення просвітнянського простору (від початкової школи до вищих навчальних закладів); роз'яснення усім верствам населення засад гендерної рівності та її популяризація; виховання культури відносин між статями у дусі гендерної справедливості, в тому числі за допомогою засобів масової інформації.

ГЕНДЕР, ПИСЬМО ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ

*Кретов П. В., Черкаський національний університет
імені Б. Хмельницького (Черкаси)*

*Кретова О. І., Черкаський національний університет
імені Б. Хмельницького (Черкаси)*

Завданням розвідки є з'ясування присутньої кореляції між деривативною фемінізацією узусу мови, становленням жіночого письма (Ю. Крістева) і філософським осмисленням проблематики людської ідентичності та метафізичними інтерпретаціями поняття гендеру [4]. Останні, наприклад, підходи Ж. Лакана або Л. Ірігаре видаються спорадичними та аспектними. У цьому сенсі видається важливим визначити модель детермінації: чи мовний узус, культивований інтелектуальними й академічними спільнотами, масовими медіями (електронними й традиційними), соціальними мережами як глобальними комунікативними платформами, обумовлює філософські підстави

картини світу включно з аксіологічною системою, ідеологічними кліше, мотиваційними та поведінковими моделями тощо, чи навпаки – комплекси ідей, інтенційованих масовою ідеологією як певні соціально-філософські доктрини, змінюють і формують слововжиток як відображення світоглядної, соціальної та культурної практики? Консерватизм соціальних спільнот передбачає необхідність значних зусиль для подолання мовленнєво-соціальної інерції і входження в побутування нових норм. У цьому сенсі превалювання «маскулінізмів у генералізувальній функції на позначення осіб жіночої статі за професією, родом діяльності, соціальною функцією чи статусом» (А. Архангельська) вимагає не просто осмислення неактуальності застарілих норм, але й світоглядного закріплення адекватності та істинності нових, точніше, тієї картини світу, що вони відображають. (Тобто, недостатньо просто замінити «філософа» на «філософиню»). Ідеться, отже, про вже згадувану метафізику статі, яка відштовхується не від об'єктності тіла людської істоти (в біологічному вимірі гендеру), або об'єктивності соціальних ролей чи функцій (в соціально-економічному вимірі), чи то символічного виміру гендеру або об'єктивності мовного узусу, але від суб'єктності та суб'єктивності людини, що є предметами її вибору і джерелом усвідомлення самототожності, фіксується в свідомості і закріплюється в мовних формах і мовній картині світу. Тому коли йдеться про подолання андроцентризму у царині, наприклад, наукових дискурсів, то слід з'ясувати, чи є тут вихідним міркування щодо досягнення справедливості як рівності та рівноваги між гендерними ідентичностями, вираженими в традиційному узусі, та, на противагу, дискурсі, насиченому фемінітивами. Тобто чи подолання таких характеристик андроцентризму мови, як застосування загального чоловічого роду, лексичних лакун на позначення жіночого, асиметричних образів статей, пейоративізації іменників жіночого роду, а також таких виявів мовного щоденного сексизму, як застосування гендерних стереотипів, гендерних метафор і сексистських висловлювань, є важливим і необхідним саме з метою досягнення умовного стану справедливості як усунення нерівності між чоловіками та жінками, чи є насамперед модусами формування нового типу світогляду, нового типу гуманізму, що ґрунтувався б на відмінній від наявної метафізиці статі. У першому випадку подолання мовного сексизму здійснюється через реалізацію певних програм мовної політики (як-от програма нейтралізації граматичного роду у Великій Британії або програма фемінізації як культивування вживання фемінітивів та уникання загального чоловічого роду в Німеччині), але відповідь на питання, яким чином впливати на трансформацію суспільної свідомості, не

видається аж настільки очевидною. За аналітичною точкою зору, кількість вживання фемінітивів, контент, типи дискурсів формують нову картину світу, отже, відповідно і філософські підстави гендерної ідентичності. Яким чином це засвідчує відсутність у описаних стратегій і програм більш-менш притомної філософської бази, підґрунтя, системи вихідних положень і понять, які б дозволяли описувати й визначати, насамкінець здійснювати мовний дейксис реальності назагал? Якщо ми виходимо з того, що стимулом і мотивом до дії зі зміни актуальних форм мовлення є, наприклад, положення-констатація, що «чоловіча форма слова не тотожна жіночій» (М. Вербовська), і за законами силогістики, якщо гіпотетичний Микола є громадянином, а гіпотетична Мар'яна громадянкою, а громадянин не тотожний громадянці, то відтак «громадяни не асоціюються з жінками» (М. Вербовська), то постає питання не просто про коректність прямої проекції формально-логічних структур мови на соціально-політичну реальність, а про певний імпліцитний тотальний спротив самій гендерній специфікації. Як каже, коментуючи кореляцію гендеру з текстом Ю. Крістева: «Вважати, що «ти» – жінка – майже не менше безглуздя та обскурантизм, ніж вважати, що «ти» – чоловік...» (Ю. Крістева). Це призводить до ситуації, коли використання загального чоловічого роду чи фемінітивів може тлумачитись цілком амбівалентно аж до повної суперечливості та паралогізму як імпліцитного стану мовної системи за замовчуванням. В мовному дискурсі через принципове уникання меж поділу між родовими специфікаціями взагалі може бути втрачена можливість ідентифікувати специфіку статі не на рівні біології, соціальної ролі чи функції, а на рівні смислу, на рівні ціннісних і прагматичних вимірів мови як семіотичної системи, тобто на рівні філософського світогляду. Йдеться не просто про скерованість гендерних ролей, позначених в різних типах наративу та дискурсу як своєрідну структуру у структурі, жіночу та чоловічу риторики в межах мовлення назагал, (коли ці предикації фемінінного та маскулінного можуть довільно взаємозамінюватись залежно від етнічних, соціальних, філософських, владно-ієрархічних, релігійних, насамперед особистісно-суб'єктивних чинників), а про ситуацію, за якої, наприклад, контекст мовлення, його адресат, мовець чи мовчиня визначають статус жіночості чи чоловічості (як не згадати платонівські ейдоси) поза реальною статтю. Бачимо, що такий шлях веде нас до призабутого постмодерного децентрованого простору світу як тексту, в якому фукіанські коди незалежні від референтів, померлий автор давно зітлів, суб'єкт давно відспіваний, а лишилися лише дельозівські ризома та складка, фукіанські решітка та перехрестя безкінечності, лабіринт Еко, хіазм

і «розвилка» Дерріди, хора (згадаймо довгий шлях трансформації смислів цієї філософеми: від платонівського розуміння хори як колообігу буття в собі самому («Тімей») до розуміння її як саморуху тексту і мовлення у Крістевій), яка є жіночою в тому сенсі, що передусє будь-яким формам суб'єктивності та фалічної ідентичності) тощо, тобто до безкінечної авторекурсії смислів, які копіюють і відображають, вільно взаємопереходячи, один одного, *danse macabre* означень як симулякрів смислу. Підсумовуючи, зауважимо, що розуміння обмеженості і недостатності дескриптивних і дефінітивних практик у сучасному науковому і маскультурному дискурсі щодо гендерних студій в царині філософської антропології, соціальної філософії, когнітивної лінгвістики і мовознавства загалом, свідчить, на нашу думку, про острах метафізики та її актуальність для теорії гендеру, а отже, можливо, і про її відставання від профільних спеціалізованих гендерних досліджень, що є для сучасної епохи пошуків людиною і людськими спільнотами ідентичності вельми тривожним симптомом.

АКТУАЛЬНІ НАПРЯМКИ ПРОВЕДЕННЯ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ

*Кривець Л. В., Національний університет оборони України
імені Івана Черняхівського (Київ)*

Актуальність необхідності проведення гендерних досліджень у секторі безпеки та оборони України не викликає сумнівів. У контексті соціально-політичних потрясінь 2014-2019 рр., анексії Криму та проведення операції об'єднаних сил на Сході України, національна та соціально-політична самосвідомість українців зазнала фундаментальних змін. Підвищився рівень патріотизму військовослужбовців, значно збільшилась кількість жінок, що продемонстрували готовність і здатність відстоювати національні інтереси зі зброєю у руках.

Прийшов час, коли жінку-військовослужбовця в Україні почали спокійно і без зайвого пафосу сприймати не як певний соціальний феномен, а як звичайного професіонала, що добровільно опановує обраний фах. Засади гендерної рівності в Збройних Силах України успішно втілюються та еволюціонують. Зокрема й завдяки практичній реалізації Національного плану дій з виконання резолюції Ради Безпеки ООН 1325 “Жінки, мир, безпека” на період до 2020 року.

В українському війську нині проходять службу близько 25 тисяч жінок, з яких 3,4 тисячі є офіцерами. У бойових діях на сході України з брали участь більше 7 тисяч. Ще приблизно 31 тисяча жінок працює у Збройних силах України на цивільних посадах. Якщо порівнювати ці дані із тими практиками, які існують у країнах-учасниках НАТО, то слід визнати: у ЗС України служить такий же відсоток жінок, як і в арміях Альянсу. В українському війську 10,6% особового складу – це жінки, а в НАТО такий показник у середньому становить 10,9%.

Підвищення мотивації із вступу жінок на військову службу, а також їх подальшої готовності до захисту Батьківщини набуло нового змісту у зв'язку з ухваленням у вересні 2018 року Закону «Про внесення змін до деяких законів України щодо забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків під час проходження військової служби у ЗСУ та інших військових формуваннях». Тож нині українки нарівні з чоловіками беруть безпосередню участь як у розбудові нової армії, та в її осучасненні, освоюють військові професії і специфічний функціонал там, де ще донедавна було важко уявити жінок. Тепер жінок можна залучати до виконання ширшого кола військових завдань і бойових дій. Вони отримали рівний доступ до військової кар'єри – водночас з однаковим із чоловіками обсягом відповідальності під час виконання обов'язків військової служби. Також, у Збройних Силах України скасовано обмеження щодо служби жінок у військовому запасі і проходження ними військових зборів.

Міністерство оборони – відомство, яке повністю взяло на себе виконання цілей партнерства із НАТО в гендерних аспектах військової служби. Створено якісний алгоритм, який охоплює всі аспекти, що відповідають згаданому національному плану. Передусім це забезпечення жінкам перспективи кар'єрного зростання відповідно до рівня освіти, досвіду і результатів службової діяльності. Національний університет оборони України імені Івана Черняхівського, як провідний вищий військовий навчальний заклад країни, що здійснює підготовку військових офіцерів оперативного-тактичного та оперативного-стратегічного рівнів має всі необхідні умови для того, щоб жінки проходили в його лавах військову службу, вступали до нас учитися, підвищували рівень фахової компетентності та продовжували офіцерську кар'єру. На сьогоднішній день в університеті працює і проходить службу 445 представниць жіночої статі - 328 працівників Збройних Сил України та 117 військовослужбовців.

Міністерством оборони України і Генеральним штабом Збройних Сил України, разом з Національним університетом оборони України імені Івана

Черняхівського було заплановано та здійснено чимало заходів з реалізації Національного Плану з виконання резолюції Ради Безпеки ООН № 1325 “Жінки, мир, безпека” на період до 2020 року. проведено всебічний аналіз національної нормативно-правової бази, системи підготовки військовослужбовців Збройних Сил України до участі в міжнародних операціях з підтримання миру і безпеки, з точки зору відповідності вимогам зазначеної резолюції Ради Безпеки ООН, сучасній гендерній політиці, принципам дотримання прав жінок. Було внесено зміни до програм навчальних дисциплін з метою включення тематики з питань гендерної рівності і гендерної політики.

Окремо слід зазначити, що у Національному університеті оборони України імені Івана Черняхівського розпочато роботу щодо імплементації в освітній процес директив НАТО, в тому числі: 2017: BI-Strategic Command Directive (BI-SCD) 040-001 (INTEGRATING UNSCR 1325 AND GENDER PERSPECTIVE INTO THE NATO COMMAND STRUCTURE), що дозволить підвищити якість професійної підготовки фахівців оперативно-тактичного і стратегічного рівня підготовки.

У 2018-19 навчальному році нами впроваджено новий факультативний курс «Військове лідерство» для слухачів університету, куди включено тему: «Формування ментальності сучасного військового лідера на засадах демократичних цінностей. Гендерні аспекти формування ментальності», що включає дослідження гендерної ментальності як базового демократичного принципу сучасного суспільства, вивчення актуальних аспектів формування гендерної ментальності та актуалізацію принципу гендерної рівності у процесі реформування сектору безпеки та оборони; визначення актуальних напрямків інтегрування рівних прав та можливостей жінок і чоловіків в секторі безпеки та оборони та усвідомлення необхідності здійснення оцінки гендерного впливу на сектор безпеки та оборони України.

З метою інтегрування принципів рівних прав і можливостей жінок та чоловіків у процесі службової підготовки у гуманітарному інституті Національного університету оборони України проведено аналіз філософських та історико-феноменологічних поглядів на природу формування гендерної ментальності; розроблені пропозиції щодо змін у військових статутах щодо формування ментальності особового складу на засадах європейських цінностей. Авторським колективом опрацьовано Навчальний план-програму курсів підвищення професійного рівня військовослужбовців-жінок Збройних Сил; розроблено та впроваджено в освітній процес навчальний посібник і порадики

для командирів структурних підрозділів з питань гендерної рівності та гендерної ментальності.

АГЕНДЕРНІСТЬ ЯК ВИКЛИК БІНАРНІЙ СИСТЕМІ

Лазарева М. Л., Львівський національний аграрний університет (Львів)

Первинна особливість, на основі якої ми приписуємо людині певні моделі поведінки – це стать. Сформовані протягом багатьох тисячоліть образи чоловічості та жіночності дають нам орієнтир, за допомогою якого ми взаємодіємо з іншими. Однак сьогодні ситуація стрімко змінюється, адже з'являється усе більше людей, які не бажають миритись з усталеною бінарною гендерною системою; усе частіше трапляються випадки, коли ми дивимось на людину, яка йде попереду, і не можемо визначити її стать.

Сьогодні ні стать, ні гендер не є чимось назавжди встановленим. Косметичні засоби, одяг, спортклуби і пластична хірургія дозволяють докорінно змінювати зовнішній вигляд та більш точно ідентифікувати власне Я. Мережеве суспільство, у свою чергу, звільняє людину від умовностей, забезпечує свободою самовираження, дозволяє створювати нові образи, міняти поведінку і висловлювати найпотаємніші думки, не наштотвхуючись при цьому на стіну нерозуміння і осуду. Наприклад, Facebook під час заповнення профілю пропонує своїм користувачам на вибір 50 гендерних визначень і розширене коло гендерно-нейтральних займенників, за допомогою яких кожна людина може максимально точно визначити себе. Програміст зазначеної компанії Б. Гарісон висловив думку, що "буде багато людей, для яких це нічого не значитиме, але для деяких це дійсно внесок, це означає світ" [2].

"Гендерквір, не-бінарність і гендерний нонконформізм – деякі терміни, які використовуються для опису людини, чия гендерна ідентичність не відповідає бінарній моделі гендеру" [1]. Більш того, сьогодні є й такі, які не асоціюють себе із жодним гендером – агендери. Бажання останніх вирватись із закостенілих рамок традиційного суспільства стає основою для численних рухів, одним із яких є постгендеризм – напрям, який за допомогою новітніх технологій і репродуктивних практик має на меті звільнити суспільство майбутнього від гендерних стереотипів, соціальної стратифікації за гендерними ознаками і обмеженості гендерних ролей.

З одного боку, такі спроби подолати гендер манять свободою, омріяною рівністю, новими можливостями і відчуттями, світом, який не буде ділитись на жінок та чоловіків із притаманними їм поведінкою, слабкостями і перевагами. З

іншого боку, є ймовірність, що ми плодимо нові метафізичні поняття, у яких самі ж і захлинемось. Вже сьогодні ці сміливці стикаються з дискримінацією, труднощами із визначенням свого місця в суспільстві, нездатністю пояснити оточуючим особливості свого внутрішнього світу через гендерне забарвлення мови. Психіатр М. Чепмен зазначає, що підлітки, які визначають себе як трансгендерів і гендерних нонконформістів частіше страждають на депресію, схильні до суїциду та вживання психотропних речовин, а також є у групі підвищеного ризику стати жертвами фізичного та сексуального насилля. Маніпуляції зі статтю та гендером часто нашоувхуються на критику і ворожість, оскільки, не знаючи, як розпочати розмову, на яку реакцію очікувати, які поведінкові моделі використовувати, людина із бігендерними уявленнями опиняється у невідомій ситуації, виходом із якої часто стає агресія.

Дати однозначну оцінку вищеописаним тенденціям досить складно, проте вони змушують нас замислитись над тим, чи не забагато уваги приділяють цій біологічній характеристиці, чи не варто людству припинити стереотипно визначати моделі поведінки жінки і чоловіка, поставившись натомість до них як до рівних між собою і побачити у них перш за все людину. Так, дівчина підліток, яку інтерв'ювали щодо агендерності, зазначила, що на її самовираження погода впливає більше, ніж стать, й, можливо, саме вона стане провісником нового типу суспільства, вільного від дуальності та гендерної дискримінації.

РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

*Мірошниченко О. В., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Загалом людині притаманно пишатися своєю належністю до культури, а отже, здатністю сприймати світ у нормах своєї релігії. Адже світ релігійних уявлень – це певна школа мислення, норма розуміння та пояснення світу. Ще задовго до появи системи освіти релігія виконувала її функції, від яких не відмовляється і нині.

Ще А. Печчеї, зауважував, що накопичуючи знання про різні речі людина, залишається невігласом в тому, що стосується змін у ній самій. Італійський вчений перший зосередив увагу на цьому небезпечному, майже самогубному невігластві.

У середині ХХ сторіччя в суспільствознавстві була поширена думка, заснована на авторитеті позитивістської науки, про релігію як компенсаторне

явище, – наслідок слабкості людини перед грізними природними явищами. Науково-технічний прогрес, зважаючи на його досягнення, поставив людину «над природою», «заразивши» її надмірним пізнавальним та праксеологічним оптимізмом. Одночасно із ідеологічним «похороном» релігії, найменш ангажовані сциєнтистською парадигмою дослідники у 60-70 роках XX сторіччя представляють неочікуваний підйомом релігійності. Більшість дослідників підвів не стільки невиправданий оптимізм, як брак достовірного прогнозування напрямів розвитку соціального явища, вираховування ризиків, позитивних та негативних наслідків сциєнтизму. Релігія не тільки «зміцніла», а й запанувала в ідеологічно запустілій «країні войовничих безбожників», що пророкувала релігії швидку загибель. Виявилось, що питання зникнення релігії через занепад її підґрунтя потребує уточнення. Дійсно, кризовий стан релігійної свідомості можливий, але не загальний, він стосується лише окремих релігійних напрямків (наприклад старовірів). Інші релігійні форми навпаки активізувалися, з'являються нові релігійні течії, неорелігії, нетрадиційні напрямки в християнстві, індуїзмі, буддизмі, синкретичні релігії.

Релігійна культура – категорія релігійної свідомості, соціально-філософська і релігієзнавча категорія для позначення історично складеної форми релігійних відносин, відповідної їй системи релігійних знань, мотивів, форм, способів та методів релігійної діяльності віруючих, створюваних ними релігійних організацій та інституцій, матеріальних та духовних результатів, цінностей та оцінок, з необхідністю приналежних народу, нації, іншій соціальній групі, конкретному суспільству, людству в цілому, а також, окремій особистості на певному етапі розвитку. Сутність, що постійно втілюється в різних формах релігійної свідомості, полягає в усвідомленні людиною взаємозв'язку світу реально існуючого, сприйманого органами відчуття та пізнаваного, і світу божественного, непізнаного і разом із тим гранично бажаного, та, виходячи з цього взаємозв'язку, прагненні наближення і злиття людини із її ідеалом.

В якості ведучих причин релігійного підйому початку XXI століття, у пострадянському просторі виділяються: руйнування базових засад стабільності життя пострадянської людини, страждань, поневірянь, втрату смисложиттєвих орієнтирів старших поколінь, перерваність культури: неможливість повноцінної спадкоємної передачі власного життєвого досвіду наступникам, що певною мірою полишає традиційного сенсу життя попереднього покоління. У Західній Європі: розчарування у дієвості морально-світських, гуманістичних регулятивів людства; відчуття абсурдності, несправедливості, відчаю, образи,

болю, які супроводжували усвідомлення, вивільнення від ілюзій контрольованості щастя забезпеченості благами НТП; системна екологічна, соціально-культурна, економічна та політична кризовість; людина воює на протязі всієї своєї історії, локальні війни ніколи не завмирили, крім того, особисті людські життєві драми, психологічні кризи, самотність та ін., все це засади звернення людини до релігії, тому релігія буде існувати і надалі.

Суспільно-культурним явищем характерним для пострадянського культурного простору є зниження культурних стандартів, редукція, примітивізація, тобто «масовізація» культурного загалу. Капіталізм в економіці, демократизація та лібералізація суспільного життя з одного боку, відкривають шлях різного роду підприємницькій ініціативі, з іншого — знімають будь який контроль у сфері моральності такої ініціативи, що, звісно, апелює до особистісної моральної зрілості. У більшості випадків моральність є сумнівною, бо сформуватися їй перешкоджає відсутність системних заходів з боку держави, підводячи до того, що перехід до традиційних засобів формування моральності актуалізує досвід, накопичений у релігійних культурах. Відповідаючи комерціалізації життя, зберігаються умови до комерціалізації церков, що не залишає у соціумі останнього «острівка» матеріально незацікавленої доброчесності, та сприяє розвитку сектантського руху. Атомізація, технологічне оснащення життя, зростаюча побутова незалежність пересічної людини, закладає зростання проблем самотності та пошуку родинних заміників у формі клубів, гуртків, релігійних об'єднань. Зважаючи на людське бажання прихистку, розради та розвитку здібностей, приймаючи до уваги суспільні тенденції до тоталітарності, існує ймовірність утворення різних релігійних об'єднань на кшталт відомих у ХХ сторіччі релігійних рухів під проводом О. та М. Рерихів, О. Блавацької, Дж. Крішнамурті, Раджніша, Шрі Ченмоя, які будуть спрямовуватися харизматичним лідером, в напрямі еклектичних вчень, після смерті якого будуть зникати.

Соціум стає все більш некерованим, залишаючи без жорстких норм все більше сфер життєдіяльності. З іншого боку, розрізнення понять «глобалізація» (об'єктивні, незалежні від людини зміни в світі) та «глобалізм» (суб'єктивні внутрішньо особисті адаптивні зміни, що формуються у вигляді комплексу ідей та емоцій) розкриває ці процеси у категоріальному аналізі об'єктивного та суб'єктивного. Світ стрімко змінюється. Відносно соціального майбутнього завжди існує вірогідність справдження або не справдження прогнозу, що значною мірою залежить від зусиль, що докладаються після того як прогноз було зроблено.

Таким чином, релігійна культура не є ізольованою від соціальної дійсності, тому при її прогнозуванні необхідно приймати до уваги загальноцивілізаційні тенденції, які полягають, насамперед, у тому, що західна цивілізація заглиблюється у процес роздрібнення, лібералізації, виглядає культурно вразливою і незахищеною. Глобалізація духовного простору через особистий рівень відносин людини із богом, сімейні моральні цінності цілком прийнятна і не суперечить сучасним тенденціям загального соціального розвитку, протиставляє політичне протистояння з релігійною у світську, політичну, поліцейську, військову площину. Загалом же ж, релігійна культура у майбутньому визначається тенденціями до спрощення релігійних доктрин та лібералізацією внутрішнього устрою церков, розвиток нетрадиційної релігійності значно зменшив свою динаміку, «неформальна» релігійність стабілізувалася на рівні 2%, увага переміщується до традиційних та світових релігій, але оглядаючи накопичені та нові проблеми церков, якість традиційної релігійності зростатиме уповільнено, що визначає релігійну культуру важливим важелем суспільних процесів сучасності.

СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ ТА ОСОБИСТІСТЬ В СВОБОДІ: РЕАЛІЇ ПОВСЯКДЕННОСТІ

*Паращевіна О. С., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Це солодке слово «свобода» захоплює особистість з перших кроків свідомого життя. Діяти в межах власних бажань, планів, міркувань, запитів, мотивів і почуттів – ідеал існування людини. Це нічим не вгамоване бажання самостійно організовувати себе і оточуючий світ «під себе», викликане особливостями розвитку особистості в ранній період формування, яскраво проявляється в роки її професійного і особистісного становлення.

Проте життя в соціумі коректує і змінює установки «під себе, для себе і я хочу». Свобода як філософський, соціально - психологічний і історичний виміри має свої інтерпретації, розуміння і характеристики відповідно часу та історичного виміру.

Питання свободи особистості стикається з факторами як психологічного, соціального, культурологічного, релігійного, етичного так і правового характеру. Так що ж це таке «свобода»? Які її витоки і корені. Історично першим в антропологічному розумінні з'являється поняття «свобода особистості», яка в міфічному розумінні трактувалась як благо. Коли герой

певних міфічних подій мусив робити вільний вибір шляхів і засобів в боротьбі зі злом. Проте рамки завдань герою все ж окреслювались богами і вийти за них не дозволялось. Приклад з Прометеем показав, що непокора богам суворо каралась.

З появою філософської думки міфічні уявлення свободи замінюються розумінням свободи від пресингу богів і виходять на рівень свободи особистості.

Свобода особистості в суспільстві, її реалізація неможлива без розв'язання питання дихотомії понять: індивідуальна свобода і соціальна детермінованість. Так, примат індивідуальної свободи над соціальною, чи навпаки? Ці питання породжують коло проблем, які необхідно розв'язувати при виборі форм і зразків поведінки особистості в соціумі, які мають різні трактування і прояви відповідно до певних історичних епох. Так, Платон в розрізі своєї філософії ідеальної держави вбачав її в позбавленні громадянина свободи вибору сфери власної діяльності, родинних стосунків, особистого життя в ім'я суспільного блага. Ідея тотального контролю соціального над індивідуальним була продовжена і в філософії Арістотеля. Сенека і стоїки наголошували, що основний шлях до свободи – це свідоме підкорення долі. У стоїцизмі головним визнається безапеляційне панування принципу необхідності як безперечне визнання внутрішньої, духовної свободи, як функції розуму та волі.

В філософській думці виокремилось декілька напрямків трактування свободи: фаталістичний, емпіричний, екзистенційний, тощо. Так, Б. Спіноза говорив про фаталістичний характер свободи, коли відповідальність перекладається з людини на якісь зовнішні обставини – «свобода є пізнана необхідність». Свободу з точки зору емпіричного трактування показав І. Кант – людина є першопричиною нового причинно-наслідкового зв'язку. Свобода дає людині право самостійно починати ряд, змістивши природний ряд подій на другий план. Свобода у екзистенційному розумінні викладена філософом С. К'єркегором як вибір людиною варіантів і можливостей, які не пізнаються розумом, а творяться до раціонально, завдяки творчій вірі.

Особистість, визначаючи на підсвідомому рівні свою неповторність, бажаючи реалізуватись в соціумі, намагається сьогодні обирати самостійно моделі поведінки та інтерпретації свого розуміння свободи. В повсякденному житті вона пов'язує її, перш за все, з питаннями соціальної захищеності та справедливості, рівності можливостей та проявів потенціалу особистості, свободи совісті, віросповідання, професійної і творчої діяльності, особистого

та інтимного життя, тощо. Відсутність ідеалів свободи породжує в суспільстві соціальну напругу, активність мас, демонстрацію різноманітних видів і проявів свободи від поміркованих до радикально правих і анархічних.

З аналізу активізації народних мас та окремих особистостей в найбільш революційні періоди історії видно, що якраз в ці часи активізується пасіонарна частина соціуму. Вони об'єднуються в групи, організовані стихійно або адміністративно і направляють свою енергію на встановлення прав і свобод громадян, своїх законів, правил, порядків, іноді кардинально руйнуючих традиційні стереотипи суспільної поведінки. Так, під час майже всіх революцій в Європі, окрім соціальних і політичних проблем, переглядалось питання віроповідання, положення статей, сімейні і родинні відносини. За часи Великої Французької революції повстанцями була створена своя власна церква і релігія (лозунг: «наша релігія – свобода»), руйнувались церкви, зокрема Собор Паризької Богоматері, пропагувалась свобода сексуальних відносин і статей.

Багато хто з істориків вважають, що початком сексуальної революції в Російській імперії став більшовицький переворот 1917 року. Поряд з першими декретами радянської влади «Про мир», «Про землю» стали декрети «Про відміну шлюбу», «Про громадянський шлюб», «Про відміну покарання за гомосексуалізм». Підтвердженням того, що революційними породженнями бувають церковні перетворення, є гоніння більшовиків на православну віру та утворення нової, обновленої церкви в 1920-х рр., яку, до речі, визнав на той час Константинопольський патріарх.

Найчастіше смутні і революційні події стирають грані між добром і злом, нормами і аномаліями, законом і злочином, шляхетністю і безчестям. Так, під час Української революції 1917 – 1918рр. спостерігалась грандіозна корупція в армії.

Вибір особистістю моделей свободної поведінки має специфічний і суто ситуативний характер. Відхід від старих (консервативних) і встановлення нових моделей може змінити саму суть не тільки етично-моральних норм, а, навіть, політичних і владних інститутів, породжуючи нові інтерпретації свободи.

Отже, поняття свободи особистості безперечно пов'язане з її соціальною детермінацією та політичною ситуацією. В повсякденному житті потяг особистості до власної індивідуальної свободи може мати різні прояви і форми, але все ж таки визначається і контролюється суспільством, історичним моментом, мотивацією, культурними і етичними традиціями та рівнем пасіонарності.

MORALITY AND POLITICS IN MODERN AND CLASSIC HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL DISCOURSES

*Usov D. V., Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of
National University of Civil Defense of Ukraine (Cherkasy)*

Life itself is constantly actualizing the problem of politics and morality relations, which has many different aspects. Among them a philosophical aspect is certainly the most important one. It was on this famous German philosopher Otfried Höffe emphasizes in the introduction to his classic work "The Ethics and Politics. Basic models and problems of practical philosophy". Given our current national experience we again recall the prophetic words of the same O. Höffe that justice as the major public virtue (in its various dimensions - from the personal to the global) - is not just a fad or a wish, but a fundamental condition of social life, as protests and revolutions force not only to recognize the courage of the rebels, but also blame those in power for the absence of moral sense - sense of justice. The presence of common interest and based on mutual trust concord will help people (better than any contract) act in coordination to achieve a common goal, to stay in the area of justice and morality. The integrity of those looking for care hangings to hide their selfish interests in public should be also questioned. The interpretation of politics as a special individual and institutional activity, directed to achieve and consolidate the power, and as a certain essential dimension of human existence in general, its special form with only its inherent trends and features is worth being researched further in this context. So understanding the policy as a way of human being, the criteria of legitimacy of the government, the nature of the political morality of relationships through consistent reconstruction of morality and politics in modern and classic historical and philosophical discourses is the subject of this article.

The lack of a clear strategy for the development of Ukrainian society and the dangers of its tragic, often connected with incompatibility of politics and morality, more and more suggests the idea that the development of moral and ethical principles and their consistent adherence not only by politicians, but also by all of our citizens are able to hinder the individualistic and pragmatic interests of governors who, under cover of the idea of common good, protect primarily not the public but narrow corporate interests. To find the answer to the problem of interaction between ethics and politics we will appeal to both modern and classic historical and philosophical thought. We must answer the question if it is enough, as thought was considered by I. Kant "mentally put yourself in the place of another person," and for the proper functioning of a complex modern society cherish moral standards and values? An important feature of the latter is that on their basis we decide the question of the

recognition of the legitimacy of our social life, and also whether to leave it as it is or change significantly. Special methodological sense for adequate understanding of defined in article problems gains an understanding of the universal moral norms and values as those that constituted through the internal representation of each particular ethnos or culture. Therefore, the social life appears in front of us not only in its institutional dimension, but also as a search for their own life, and freedom generated sometimes even stronger than death right to be themselves, which relate not only to the individual, but also to a separate nation or to the whole nation.

Even in the era of formation of the Greek democracy appeared the problem of contradictions between the public good and the good of the individual, which led to the idea that a single individual inherent ethical value not only as members of certain community, but also on his own. And this is fundamentally important for the European outlook social intuition and theoretical thesis enabled the understanding that the validity of morality can't be maintained only by force of law, because of not enough realized essential meaning for the flow of the process and the subjective position of the individual. We note that the development of ancient philosophy to some extent characterized by the confrontation between the two trends, one of which removed from life moral principles, and the other - summed the life under moral principles. Socrates should be considered one of the first antique philosophers of ancient morality and founder of political ethics (in its today's sense). After all, he sees the moral of individual the basis of social activity, and social responsibility, which is the main characteristic of the existence of individual. Under the influence of Socrates' ethics the main idea of antique and later humanistic ethics was developed – a man deserves happiness and is able on his own to achieve it. But immediately arose the question in what way should a person build relationships with other people, how to relate the desire of pleasure and duty, the public good and private profit, will and mind? Thus, the problem is, the correlation of cooperation and conflict that, O. Höffe for example, considers as the first fundamental issue of political anthropology and political ethics is naturally complemented by the problem of freedom to act primarily according to their own interpretation of not only good, but also happiness. In addition, the actual functioning of ancient democracy has set a target of organizing of social life on the principles of normative unity and universally valid moral values. The solution to this problem of the creation of a system of intelligent general social values that would have forced power for all free citizens, took over Plato and Aristotle. The basis of social and ethical ideas of Plato became the principle of unconditional submission of public interests to the interests of state, which is formed on the basis of the idea of the unity of a man and the state, the full identity of the individual moral

consciousness and public order. It should, in our opinion, draw attention to a characteristic feature of social and fair Platonic's state as a complete exclusion of freedom and individuality by authoritarianism. All questions are solved rulers sages who by the way of watching of ideal sphere are able to bring to the state a heavenly harmony. The individual should not be guided by their own good but the welfare of state, allowing a person to go beyond the private life and fill up the individual activity by generally significant social contents. A similar attitude to a person determines the priority of the spiritual over the sensual flesh, but in the social sense there is the priority of the state over the personally- pragmatic. The ideas correlation of personality's good and state's good of justice were systematized and rationalized in the thought of Aristotle, based on the doctrine of virtue. Aristotle proposes the concept of a moral person, which is a measure of morality of a society. There are no general rules for certain specific actions. The presence of certain human virtues, the moral of a person itself, substitutes the rules. A moral identity focused on moral actions, that each person has a number of criteria and virtue. A moral individual strives to the greater good, but not only for himself. He seeks communication with similar moral people, which allows everyone to improve themselves through the experience of social activity, performance of civic duties. The ethical teachings of Aristotle outlined the ways of the development of the ideal democratic society in which each person is aware of their own moral responsibility for each action, which each personality realizes their own responsibility for the morality of every action, which becomes the basis of forming a highly moral state.

After the destruction of classical ancient democracy and the formation of a military - bureaucratic monarchy, the orientation of ethical and social ideas changed dramatically. There was a dramatic alienation of a personality from the state, leading to restriction of the implementation of the individual in his social activities. In the philosophy of Modern times there have been two fundamental for the political project of a new times, the direction of understanding the moral nature of man. If Machiavelli and Hobbes relied on the postulate of distorted human nature that is evil and grossly selfish, then Th. More and J.-J. Rousseau considered the human nature originally good and humanistic. Representatives of the ethical and political thought of Modern times regarded a man as being selfish and considered it normal manifestation of human nature. The view that the struggle for power permeates the life of any society, and the desire of power and domination is a natural property of a person was formed. Firstly Machiavelli in the "The Prince", and later Hobbes in his "Leviathan" justified the notion of selfishness as the absolute authoritarian of repressive organized social order. Hobbes believes that everyone is deeply different from the others and

tends to isolation (people - atom selfishness). Everyone wants their own interests to be satisfied, but it is necessary to meet the interests of others, and the consequence is violence - "the struggle of all against all" - to destroy the other, to arrange a place for yourself. But in such a situation, a person is at risk of losing the main benefit, which is their own life. Therefore, a person finds a way out of this situation with the help of two things: the instincts and common sense. An instinct is the desire to stop the constant struggle to save life; common sense allows you to create "natural laws" that rationalize selfishness and embody in the reality the instinct of self-preservation. There are nineteen laws by Hobbes in "Leviathan", but the law is not enough to build a humane society. The power that will force to obey the laws is needed.

The counterweight of atomization of human individuality faced social and ethical doctrine of Rousseau, which was aimed to overcome the moral alienation. Good and evil are recognized by other philosophers as essential elements of the will of a man, while Rousseau underlines how social relationships that can be understood only from the point of understanding the relationship property. Rousseau emphasizes his attention on the innate senses of social feelings of a person, which, unlike physical, not divide but unite people. Moral virtues, goodness - the way of individual's behavior in the circumstances of social equality, inequality breeds selfish morality. A treatise "On the social contract" becomes the project of restoring equality, morality and the planning of universal social subject of the process of social life, but as a natural state, as guaranteed by the Constitution. Rousseau justifies democratic republic as the kingdom of the specific virtues of solidarity and love of country, where everyone can find themselves in the overall public affairs and take care of you, only caring about others. Everyone must obey the law, which is sacred for everybody as a result of acts of collective will identify.

We find the continuation of this tradition in Kant's theory, who believed that the individual's behavior, which uses his own private purposes, can't be required as it subjects to the laws for his own benefit. Kant refers to an individual with the requirement to go beyond his own finality of existence and look at himself from a position of a mankind.

As for the latest philosophical arguments in favor of a combination of morality, ethics, and politics, to distinguish the essential ways to solve this problem, can be real referring primarily to the creation of E. Tugendhat. Answering the question about the why we should subordinate our behavior and ultimately our life to the moral norms and values Tugendhat claims that morality is a free regulatory system, and a man belonged to a moral community freely acknowledges this system of mutual sanctions for confidence that others do the same. So, true justice is based on the relationship of

rights and duties, respect for them, which is more significant than conventional or compulsive recognition of social norms and values. Thinking further Tugendhat specifies his thoughts of the thesis that the primacy of equality concerns not some special morality, and morality in general, is essential for the latter. Moreover morality is such a regulatory system that is not based on violence and punishment, but is internally recognized "every member of the moral community voluntarily recognizes the mutual internal sanctions". Modern philosophers offer different approaches to the problem of justification of moral norms: some think that there is no such justification at all, while others, like Habermas, claim that it is something like the justification of statements. Tugendhat also believes that when we talk about the justification of norms, it is most similar to the justification of actions, through the motivation of the latter. Moreover, in the actions the internalized norms or moral principles appear in the most clearly way to which a person voluntarily obeys. Defending human rights as moral ones E. Tugendhat primarily focuses his attention not on the contractual, but on the existential dimension of justice. Especially to him belongs the thesis that shame and guilt is the evidence of unfair behavior. Stressing on the personal dimension of justice, Tugendhat not just continues the famous Aristotle's idea of basic human virtues; it wants to interpret justice as a way of being human in its personal and social dimensions and the implementation of not only legal but moral obligation. However, it should be mentioned that our rights and our responsibilities are recognized through their intrinsic relationship with the nature of our complex and contradictory life.

УЧАСТЬ ХРИСТИЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ У ГЕНДЕРНОМУ ДИСКУРСІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Филипчук С. В., Національний університет «Острозька академія» (Острозь)

До 1960-х років в англійській мові термін «гендер» вживали здебільшого в лінгвістиці на позначення граматичного роду. В українську мову термін увійшов доволі стрімко: в академічному словнику він з'явився в 1990-х роках, а в 2005-му термін було зафіксовано в Законі України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків». Панівною на сьогодні в гуманітаристиці є думка, що стать, а не тільки гендер є соціально конструйованою.

Усі українські Церкви зосібна, а також через майданчик Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій однозначні в оцінці «гендерної проблематики». Так, предстоятель ПЦУ митрополит Єпифаній зазначив: «Є людина, до якої ми ставимося з любов'ю. А є гріх, який ми повинні припиняти і

говорити про нього відкрито. Є спосіб життя, який несумісний із християнськими поглядами. ... Ми не можемо як Церква назвати гріх добром». Глава УГКЦ Святослав наголосив: «Я не проти жодної особи. Але я проти гріха. Людина, яка так живе, яка грішить, руйнує себе. Тому Церква виступає проти гріха, захищаючи особу, її гідність».

Дискурс розвивають також документи Церков, в яких окреслюються засадничі цінності в проблематиці гендерного дискурсу. Так, 3 грудня 2016 року вийшло «Послання Синоду Єпископів УГКЦ стосовно небезпеки гендерної ідеології», в якому, зокрема, зазначається: «Українське суспільство назагал не обізнане в питаннях теорій гендеру, а це сприяє процесу тихого і підступного нав'язування йому гендерної ідеології. ... Пропаганда та поширення цієї ідеології приховано ведеться на різних рівнях – законодавчому, інформаційному, освітньо-виховному... При цьому свідомо замовчуються незаперечні факти про шкodu гендерної ідеології для психічного та психічного здоров'я...».

Християнські конфесії напрацювали чимало форм реабілітації ЛГБТ-людей. Зокрема, 13 червня 2018 року у рамках Школи консультування «Відновлення цілісності» (рух «Територія відповідальності», Асоціація «Емануїл») відбувся круглий стіл «ЛГБТ. Гнати, визнати чи допомогти?» за участі 80 (зокрема й онлайн 300 учасників) вітчизняних та зарубіжних практиків: посторів, консультантів та душеопікунів. Головні тези, які було виголошено на заході, зводяться до наступного: 1) Гомосексуали – головна група ризику СНІДу, це загроза національній безпеці, а також руйнування інституту сім'ї (Руслан Кухарчук, рух ЛПГ); 2) «Важливо як Церква поводить себе з ЛГБТ. ... Важливо назвати гомосексуалізм гріхом і водночас простягнути руку допомоги» (пастор Денис Подорожній); 3) ЛГБТ-людям потрібна всебічна допомога: консультації фахівців, опіка й менторство в церкві, турбота й прийняття рідних і друзів, а також групи підтримки.

Рух людей із майбутнім «Любов проти гомосексуалізму» (ЛПГ) виник 2003 року із вуличної акції в Києві на Майдані Незалежності проти проведення гей-параду. У «Маніфесті людей з майбутнім» наголошується, що людство живе в ситуації «розпалу гомореволюції, мета якої – «встановити тоталітарний режим», «гомосексуалізм – це культура вимирання, бо він як явище виживає винятково в гетеросексуальній більшості». Відтак активність ЛПГ базується на двох стовпах: «відкрите протистояння гомодиктатурі й протекція інституту традиційної гетеросексуальної сім'ї», а також захист фундаментальних прав людини – на свободу віровизнання, свободу слова, жити і розвиватися в

щасливій гетеросексуальній сім'ї. Протягом своєї діяльності ЛПГ працював через такі публічні форми: акції проти узаконення одностатевих шлюбів, марш-карнавал «Свято людей з майбутнім», «Фестивалі сім'ї», «Сімейні карнавали», мітинги і флешмоби проти всиновлення дітей гомосексуалами, соціальний фестиваль «Всі разом – за сім'ю!», звернення до Президента та мера Києва щодо недопущення проведення КиївПрайду2014, вуличний захід «Не вирізайте сім'!» та ін. Діяльність ЛПГ та «Всі разом!» з 2012 року (офіс руху почав вести статистику) поступово поширилася на всю Україну. Так, 2015 року понад 10 міст провели вуличні сімейні свята, 2016 – 23 міст, 2017 – 36 міст, 2017 – 57 міст України.

За словами очільника руху за сім'ю та проти гомосексуалізму Руслана Кухарчука, рушійною силою вуличного сімейного руху є протестанти в усіх регіонах України, окрім Львівщини, Івано-Франківщини, Закарпаття, де домінують греко- та римо-католики. Фестивалі «Всі разом – за сім'ю!» в усіх містах – це: сімейна хода, тематичне концертне шоу, фестивальне містечко з локаціями сімейного сервісу: для батьків, для малечі, для дорослих, для літніх людей; поради лікарів, дошлюбна і шлюбна консультації, вагітність, народження, плідність. Обов'язковий спорт, смаколики і вечірня молодіжна шоу-програма. Також протягом року відбуваються масові протестні акції біля стін Верховної Ради (так, у травні 2018 року така акція відбулася через видалення петиції з ініціативи Віктора Танцюри з сайту Президента на захист сім'ї та сімейних цінностей).

Християнські конфесії для актуалізації перед українським суспільством теми сім'ї, яка завжди була пріоритетом позакультової діяльності церков, вводять її в контекст гендерної проблематики. Так, християнські конфесії спільно з ГР «Україна за сім'ю», «Всі разом!», коаліцією «Батьківство-Україна» за підтримки Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій і Міжфракційного депутатського об'єднання Верховної ради «За духовність, моральність і здоров'я України» ініціювали всеукраїнський просімейний рух, який містить такі форми роботи: Всеукраїнські (наприклад, 14 березня 2018, 1 березня 2019 року м. Київ, «Український дім»), обласні форуми сім'ї (у більшості областей України), Всеукраїнська Хода на захист прав дітей і сімей «Щаслива родина – здорова Україна!» (4 червня 2018 року), спільна міжконфесійна молитва за збереження християнських сімейних цінностей на Майдані Незалежності, Софіївській площі та поруч з Верховною Радою (17 червня 2018 року), загалом за 2018 рік в 60 містах країни відбулися марші «За сім'ю», учасниками яких було понад 210 000 громадян, програма «Основи

сім'ї» отримала схвалення Науково-методичної комісії з проблем виховання дітей та учнівської молоді Науково-методичної ради з питань освіти Міністерства освіти і науки та рекомендована для викладання у 10-11 класах закладів загальної середньої освіти, близько 70 рад різних рівнів звернулися до Президента України, КМУ, ВРУ, РНБО з вимогами захисту інтересів сім'ї, 17 грудня Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій оголосила 2019 рік Роком сім'ї.

Отже, позиція християнських конфесій, артикульована через церковні документи, її очільників, громадські організації, громадських активістів-християн однозначна в засудженні способу життя ЛГБТ, утім емпатійності й реабілітації самої людини. Риторика християнських конфесій окреслена поняттям «захист традиційних сімейних цінностей».

КОНЦЕПТ СІМ'Ї В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ

Харченко Л. М., Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди (Переяслав-Хмельницький)

Минуле століття в історії людства позначилося рядом історичних подій, які відбулися у різних сферах діяльності. Наприкінці ХХ століття характер загальнонаукових і найрізноманітніших теорій суттєво змінився. З появою нових напрямів наукового знання відбувається відхід від визнання і домінування однієї позиції в обґрунтуванні суспільних та культурних феноменів. Натомість прийнятними стають ідеї толерантності та балансу: «Наприкінці ХХ ст. межі наук стали розмитими, ідея інтегративних, міждисциплінарних, інтернаціональних досліджень набували все більшої популярності» (Н. Пушкарьова). У контексті феномену сім'ї відбулися тотальні зміни, наслідком яких стало нове уявлення про сім'ю та шлюб, певного оновлення зазнали образи чоловіка та жінки. Зміщення акценту в сприйнятті цінності сім'ї вплинуло на розвиток сімейно-шлюбної сфери.

ХХ століття принесло людству колосальні перетворення у соціальній структурі. Закладений у сім'ї ціннісний потенціал реалізується за власним вибором окремої особистості, на противагу усталеному баченню, що сім'я є обов'язковим елементом життєвої стратегії. Нові форми сімейної організації презентують широкий вибір для формування власного бачення сімейності. Характеризуючи сучасну сім'ю, можна з упевненістю зазначити, що в ній усе більше присутній паритет у міжособистісних стосунках. Стереотип сімейного розподілу на чоловіка-годувальника і жінку-берегиню сімейних цінностей та

затишку вже не є загальноприйнятим і втрачає свою актуальність, тому професійна та особистісна реалізація обох партнерів є нормальною картиною побудови сімейних відносин. «Ухвалення важливих рішень у молодих сім'ях, на відміну від розподілу інших сімейних обов'язків, відбувається найчастіше за участю як жінок, так і чоловіків. Особливо збереження гендерного паритету спостерігається при прийнятті рішень, які стосуються найвагоміших (стратегічних) питань для сім'ї» (Л. Юрченко). Вимоги партнерів один до одного в сім'ї не є жорстко регламентованими, більше присутній егалітарний стиль спілкування для визначення статусу в сім'ї та виконуваної ролі, можливе колегіальне прийняття рішень, ситуативні домовленості. Це свідчить про незначний вплив культурних та суспільних гендерних стереотипів, орієнтацію на комфортне існування, із урахуванням бажань та можливостей обох членів сім'ї. «Якщо протягом більш ніж двох тисячоліть домінувала відома теза античності, що «дім – це світ жінки, а світ – це дім чоловіка», то в постмодерному суспільстві відбувається активне вторгнення жінки в публічні сфери життєдіяльності суспільства. Однією з найважливіших тенденцій сучасної цивілізації є тенденції до індивідуалізації та особистісної самореалізації, в які залучена сьогодні і жінка» (Н. Орлова). Сучасна жінка вимушена вирішувати дилему і робити вибір на користь соціально активної за межами сім'ї або обрати сценарій материнства і сімейності. Проте сценарії сімейного життя є неоднозначними та суперечливими: «пріоритетною сферою діяльності жінки все ще вважається сім'я та виховання дітей, але рольовий репертуар жінок передбачає й успішну професійну самореалізацію та фінансову незалежність» (Л. Юрченко). Зміни позиції жінки та зміщення акценту в бік її соціальної активності, самовдосконалення, професійного та кар'єрного росту, змушує чоловіка змінити вектор своєї ролі в сім'ї в бік активної турботи, готовності замінити жінку в разі необхідності. Дослідники визначають внутрішню атмосферу сучасної сім'ї із переважно традиційними позиціями партнерів, але з помітними змінами. Це дає надію консервативно налаштованим членам суспільства на те, що традиційна сім'я завжди буде потрібна людству і навряд колись зникне зовсім.

Якщо звернути увагу на структури повсякденного буття сім'ї, то вони різняться у ситуації модерну та постмодерну. У модерні об'єднувальними факторами були: сумісна територія, житло, спільне майно, їжа, побут. У постмодерні цей перелік змінюється через включення одних факторів і відсутність інших у різних формах сім'ї (наприклад, дистантна сім'я, або

гостьовий шлюб, заснований на відповідній формі сім'ї, виключають сумісне проживання, спільну територію, і навіть спільне майно).

«У сучасному кризовому суспільстві сім'я стає найбільш вразливою. Саме вона несе на собі колосальні навантаження» (Л. Ожигова). На цій підставі актуалізується дослідження гендерних вимірів буття особистості, які безперечно позначаються на сімейно-шлюбному просторі. Міждисциплінарна гендерна проблематика надзвичайно популярна в сучасних філософських, культурних та антропологічних дослідженнях (переважно у феміністичній течії), на такому тлі виникають нові теорії (гендерна соціологія, гендерна стратифікація тощо). Інтенсивний інтерес науковців свідчить про загострення статево-рольової та гендерної проблематики в соціумі. Гендерні дослідження набули цивілізаційного розмаху.

Гендерна проблема аналізу сфери сім'ї є широкою та охоплює індивідуальні проблеми особистості, кризові стани, з якими стикаються члени сім'ї в процесі власної реалізації в просторі сімейного існування, а також ті проблеми, які виникають на міжособистісному рівні в сфері сім'ї та шлюбу.

THE REQUESTED MODES OF CULTURAL DIALOGUE

Shabanova Y. O., National Technical University «Dnipro Polytechnic» (Dnipro)

Dialogue of cultures is especially requested in the modern world. The 21st century, which demonstrates the increase in the scale and number of wars on the planet, has shown that civilization development not only does not reduce the threat of humanity destruction, but, through technical and informational achievement, increases conflict. Humanity has not heard Lao Tzu's warning that starting to act to overcome chaos, a person is able to make even more chaos. The reason for this, in my opinion, is egocentric intentions domination, which took fixed forms of material-market dominant in the world of life construction. The results of cultural development have posed a threat to the leveling of man cultural principle. It is no coincidence that in the philosophical and culturological environment there is a position of recognition of "post-culture" state by modern society [A. Flier] And with it the days of the postman as a crowd (Ortega y Gasset), where in the information manipulation day, the person does not have a chance for cultural development. An issue is raised about the existence of a non-subjective culture (J. Baudrillard), where, instead of an active entity, a faceless "agent" arises. The question of reconstructing the experience of classics is redrawn, the key mode of culture disappears - the co-creation of the immanent and transcendent actors.

The reason for the trends in post-culture is the loss of traditional values, which source is man's spiritual potential. The second half of the 20th century develops the cultures fragmentation tendency. French culturologist Abram Mole accurately expresses the peculiarity of our time as a "cultural mosaic", which seems to be in the picture, but not every piece of it is carried out in integrity. This is one of the causes of cultural wars that arise on the background of attempts to assert the absolute significance of individual cultures.

In search of cultural dialogue, various modes of cultural space have been asked. But in the context of urgent inquiries, such as the Russian-Ukrainian dialogue, the traditional reference to historical, religious, ideological sources of cultural affinity in present-day conditions serves rather as a provocative factor in separation and a growing misunderstanding. The question arises, what is the possible construction of a cultural dialogue of countries with a close Slavic mentality? Where are the sources of constructs of consciousness capable of forming the conditions of cultural discourse, and as a derivative and social reconciliation?

Humanitarian sphere capable of implementing cultural dialogue is aesthetics, which today is a contrast to pragmatism and the conjuncture of consumer society. It's time to wear aesthetic glasses to look at barbarism in the era of developed civilizations.

The game principle, as free creativity existence, includes the possibility of getting out of barren statics of the crowd and bringing the mass of renewed individualization, initiating breakthroughs of the era of "culturelessness." In this regard, aesthetics is a cognition and self-knowledge of art as an expression of the spirit of the game, and not of utilitarian interest. The purpose of the Kant aesthetics is the Epicurean hedonism rehabilitation, therefore, the game as creativity contains a protest against formalization and technologies.

Proceeding from the foregoing, the ways of realizing intercultural dialogue in the present form are formulated:

- recognition of any culture value, without distribution to small and large, main and derivative cultures. Culture is not measured by quantitative categories, but through unique content, the distinctive aspects development, which serve as a substantive enrichment of cultural exercise;

- the worldview of any culture is the consciousness and level of its spiritual maturity. So dialogue is carried out on the basis of understanding the deepest, generated values of the consciousness, which should not be confined to ideological or political boundaries;

- on the basis of the fact that culture acts as a sign-semiotic system (Y. Lotman), cultural dialogue should be carried out on the basis of its actualized manifestations, that is, in the language of contemporary world-view symbolism;

- the key to the implementation of cultural dialogue and the opportunity to overcome the threat of cultural warriors is a meaningful orientation to higher values, such as life, freedom, human dignity, the guideline of which is the transcendental-immanent dialectic, in the form of metaphysical-existential definition;

- At the present stage of cultural contradictions, a productive construct of dialogue is neither religion nor history, nor politics or ideology. The art directed towards universal values can, in the language of abstraction and artistic images, aspire to the human eidos and the universal good (Plato), intensify the underlying foundations of both individual and social consciousness for the intercultural communication implementation and the conditions for reconciliation formation;

- The ethical construct of cultural dialogue is the ethics of non-violence (M. Handi), based on the concept of perception of the Other, as equal and unique to Everyone, from the preservation of implicit cultural significance.

СПИСОК УЧАСНИКІВ

наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень»

№	ПІБ	Організація
1	2	3
1.	Абизова Лариса Віталіївна	Донбаський державний педагогічний університет
2.	Азарова Юлія Олегівна	Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
3.	АйтовСпартак Шалвович	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
4.	Аль Саїд Мохамад	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
5.	Бойченко Михайло Іванович	Київський національний університет імені Тараса Шевченка
6.	Бондаревич Ірина Миколаївна	Запорізький національний технічний університет
7.	Варшавський Олександр Павлович	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
8.	Власова Ольга Петрівна	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
9.	Гончарова Ольга Євгенівна	Одеський національний політехнічний університет
10.	Данилова Тетяна Вікторівна	Національний університет біоресурсів і природокористування України
11.	Доннікова Ірина Анатоліївна	Національний університет «Одеська морська академія»
12.	Загрійчук Іван Дмитрович	Український державний університет залізничного транспорту
13.	Какуріна Ірина Іллівна	Український державний хіміко-технологічний університет
14.	Камардаш Наталія Володимирівна	Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
15.	Ковтун Людмила Володимирівна	Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»
16.	Количева Тетяна Владиславна	Український державний університет залізничного транспорту
17.	Коросташова Ірина Миколаївна	Університет митної справи та фінансів
18.	Костюк Наталія Петрівна	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
19.	Костючков Сергій Карпович	Херсонський державний університет
20.	Кретов Павло Васильович	Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького

21.	Кретьова Олена Іванівна	Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького
22.	Кривець Людмила Володимирівна	Національний університет оборони України імені Івана Черняховського
23.	Лазарева Марина Леонідівна	Львівський національний аграрний університет
24.	Малівський Анатолій Миколайович	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
25.	Мірошніченко Оксана Володимирівна	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
26.	Новокшоновна Наталія Олександрівна	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
27.	Осадча Лариса Василівна	Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв
28.	Павлова Ольга Сергіївна	Національний університет «Одеська морська академія»
29.	Парашевіна Ольга Степанівна	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
30.	Петрушов Володимир Миколайович	Український державний університет залізничного транспорту
31.	Снітько Дмитро Юрійович	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
32.	Стежко Зоя Василівна	Центральноукраїнський національний технічний університет
33.	Стояцька Ганна Михайлівна	Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ
34.	Тимофєєв Олександр Володимирович	Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»
35.	Толстов Іван Вікторович	Український державний університет залізничного транспорту
36.	Усов Дмитро Володимирович	Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
37.	Филипчук Світлана Василівна	Національний університет «Острозька академія»
38.	Харченко Лариса Миколаївна	Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди
39.	Хміль Володимир Васильович	Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
40.	Чичков Анатолій Григорович	Український державний хіміко-технологічний університет
41.	Шабанова Юлія Олександрівна	Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»
42.	Юдіна Валерія Ярославівна	Національний авіаційний університет

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

ФІЛОСОФІЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ДОБИ	
Абизова Л. В.	4
МЕТАМОРФОЗИ СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ	
Аль Саїд М.	6
ЧОМУ «ПОВОРІТ ДО МОВИ» НЕ Є «ВТЕЧЕЮ ВІД СВОБОДИ»	
Бойченко М. І.	9
ПЕРШІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ	
Варшавський О. П.	12
ПЕРСПЕКТИВИ І УГРОЗИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ	
ЧЕЛОВЕКА И ТЕХНИКИ В ЭПОХУ ЭКСПОНЕНЦИАЛЬНОГО	
СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ТЕХНИЧЕСКОЙ СРЕДЫ	
Гончарова О. Е.	14
ПІЗНАННЯ. СВОБОДА. СУЧАСНИЙ СВІТ	
Загрієчук І. Д.	18
ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО	
ИСКУССТВА	
Какурина И. И.	21
ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕКСТУ	
В КОНТЕКСТІ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	
Ковтун Л. В.	23
СВОБОДА В КОНТЕКСТІ БУТТЄВИХ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ ЛЮДИНИ	
Осадча Л. В.	25
СУТНІСТЬ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ	
Снітько Д. Ю.	28
СВОБОДА ТА СВАВОЛЯ В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ПАРАДИГМІ	
Стежко З. В.	30
КРИЗА ЛІБЕРАЛІЗМУ ЯК ІСТОРИЧНИЙ ВИКЛИК	
Стояцька Г. М.	32
ГРОМАДЯНСЬКА НЕПОКОРА ЯК ПРОЯВ СВОБОДИ ЛЮДИНИ	
Толстов І. В.	34
СВОБОДА ЛЮДИНИ: ПРАГМАТИЗМ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ	
Хміль В. В.	37

СЕКЦІЯ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

КОНЦЕПТ «ДРУГОЙ» В ФИЛОСОФИИ Ж. ЛАКАНА	
Азарова Ю. О.	40
ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР І ЙОГО «ПРИСМЕРК ЄВРОПИ»:	
КУЛЬТУРА VS ЦИВІЛІЗАЦІЯ	
Данилова Т. В., Юдіна В. Я.	45
КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ: ГЕШТАЛЬТ-ПІДХІД У ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ	
Количева Т. В.	47

ПРОБЛЕМНИЙ АРЕАЛ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ: ПРОТИРІЧЧЯ І ПАРАДОКСИ НОМО POSTMODERNUS	
Костючков С. К.	50
КАРТЕЗІАНСЬКІ МЕДИТАЦІЇ ЯК РЕФЛЕКСІЇ ПРО УМОВИ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ	
Малівський А. М.	52
МІФ І МІФОЛОГЕМА В СУСПІЛЬСТВІ ПІЗНЬОГО КАПІТАЛІЗМУ: «ВИСОКА МОДА» І КАРЛ ЛАГЕРФЕЛЬД	
Новокшонов Н. О.	55
«ЗОЛОТІ ВІРШІ» ПІФАГОРІЙЦІВ	
Петрушов В. М.	56
ТЕОЛОГІЧНА СИМВОЛІКА НАГОТИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА	
Тимофєєв О. В.	58
ВІД ВИХОВАННЯ ЛЮДИНИ ... ДО КРАЩОГО МАЙБУТНЬОГО (читаючи І. Канта)	
Чичков А. Г.	61

СЕКЦІЯ 3. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНІ НАУКИ І СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ	
Айтов С. Ш.	64
ВИТОКИ ФОРМУВАННЯ ПРОБЛЕМИ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ	
Бондаревич І. М.	65
АНДРОГІННА ДЕВІАЦІЯ В ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ: В. ВУЛФ І ФЕМІНІСТСЬКА КРИТИКА	
Власова О. П., Костюк Н. П.	67
СТВОРЮВАЛЬНЕ ЗНАННЯ ЯК ОСВІТНЯ ПРАКТИКА СВОБОДИ	
Доннікова І. А., Павлова О. С.	68
СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ГЕНДЕРНИХ АТРИБУТАХ ОСВІТИ	
Камардаш Н. В.	70
ГЕНДЕРНЕ ЗАКОНОДАВСТВО ТА ГЕНДЕРНЕ УПЕРЕДЖЕННЯ: ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ ГЕНДЕРНИХ СХЕМ	
Коросташова І. М.	72
ГЕНДЕР, ПИСЬМО ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ	
Кретов П. В., Кретова О. І.	75
АКТУАЛЬНІ НАПРЯМКИ ПРОВЕДЕННЯ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ	
Крimeць Л. В.	78
АГЕНДЕРНІСТЬ ЯК ВИКЛИК БІНАРНІЙ СИСТЕМІ	
Лазарева М. Л.	81
РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ	
Мірошниченко О. В.	82
СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ ТА ОСОБИСТІСТЬ В СВОБОДІ: РЕАЛІЇ ПОВСЯКДЕННОСТІ	
Паращевіна О. С.	85

МОРАЛЬ І ПОЛІТИКА У СУЧАСНИХ І КЛАСИЧНИХ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУРСАХ	
Усов Д. В.	88
УЧАСТЬ ХРИСТИЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ У ГЕНДЕРНОМУ ДИСКУРСІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ	
Филипчук С. В.	92
КОНЦЕПТ СІМ'Ї В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ	
Харченко Л. М.	95
ЗАПИТАНІ МОДУСИ КУЛЬТУРНОЇ ДІАЛОГІЧНОСТІ	
Шабанова Ю. О.	97
 СПИСОК УЧАСНИКІВ	 100

