

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА



МАТЕРІАЛИ
VII Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»

МАТЕРИАЛЫ
VII Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

PROCEEDINGS
of the 7 International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS
OF PHILOSOPHICAL RESEARCH»

19 - 20 квітня

ДНІПРО 2018



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І СОЦІОЛОГІЇ

**НАЦІОНАЛЬНИЙ ГІРНИЧИЙ УНІВЕРСИТЕТ
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І ПЕДАГОГІКИ**

**МАТЕРІАЛИ
7ої Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»**

**МАТЕРИАЛЫ
7ой Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»**

**PROCEEDINGS
of the 7th International Scientific Conference
« ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL
RESEARCH»**

19.04 – 20.04.2018

Дніпро – 2018

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 7-ої міжнародної наукової конференції, Дніпро, 19-20 квітня 2018 р. – Дніпро: ДНУЗТ, 2018. – 127 с.

У збірнику представлені матеріали 7-ої міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень», яка відбулася 19-20 квітня 2018 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, 2018
- © Вид-во кафедри філософії і соціології Дніпропетр. нац. ун-ту залізн. трансп. ім. акад. В. Лазаряна, редактування, оригінал-макет, 2018

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

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

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

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

Члени наукового комітету:

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

Шабанова Ю.О. – д-р філос. н., проф., зав. кафедрою філософії і педагогіки Державного ВНЗ «Національний гірничий університет».

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

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

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

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

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

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

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

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

СЕКЦІЯ 1.
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС
ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

**ВЧЕНИЙ У ЛАБІРИНТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ІСТИН:
ВІД МІСТИФІКАЦІЇ ДО ОБ'ЄКТИВНОСТІ**

*Линченко М.Д., Центральноукраїнський національний технічний
університет*

*Стежко З.В., Центральноукраїнський національний технічний
університет*

Наразі спостерігається певна зневага держави до ролі філософії у розв'язанні практичних завдань сьогодення, зокрема, і у вищій школі - при тому, що потреба у філософському супроводі конкретних дисциплін є незаперечною. Адже лише філософія формує універсальну культуру мислення та є інтелектуальною розвідкою у наукових дослідженнях. Тому включення дисципліни «Філософія науки» у програму аспірантського курсу можна лише вітати. Для майбутніх учених, безперечно, є необхідним методологічний супровід у вирішенні спільних для всіх галузей науки проблем - передусім проблеми істини та пов'язаної з нею проблеми співвідношення об'єктивного та суб'єктивного в пізнанні світу.

Істина – одна з головних категорій теорії пізнання та епістемології, яка міняє свої визначення у різних контекстах та в різні історичні періоди. Тривалий час наука керувалася класичним розумінням істини, яке вирізнялося абсолютизацією об'єктивної складової та раціональності, певною пасивністю у відображенні об'єкта. Проте ХХ століття дало багато нових когнітивних практик: лінгвістичний поворот, феноменологічний підхід, герменевтичний досвід, практики деконструктивізму та постмодернізму. Відповідно їм утвердились і неklasичні концепції істини - когерентності, конвенціональності, прагматичності. Вони виражають різні аспекти істинного знання, проте проглядається і спільне - неприйняття концепції об'єктивної істини та, відповідно, абсолютизація

суб'єктивної її компоненти: «...since all we need to do is remind ourselves that «everything really is subjective», that «nothing can be known objectively to be true...» [Bartlett S.J. The Objectivity of Truth, Morality, and Beauty, Willamette University Faculty Research Website / Essays in the Philosophy of Humanism, 2017. Vol 25, No 1, p. 7]. На достатньо різку зміну пріоритетів вплинула низка відкриттів, які істотно скоригували наукову картину світу. Це, зокрема, «розумна» поведінка квантових частинок, «витончене налаштування» Всесвіту, антропний принцип, принцип самоорганізації матерії, елементи суб'єктивізму в математиці (теорія потенційної та актуальної нескінченності) тощо. Не маючи можливості провести розлоге дослідження, виділимо головну проблему курсу філософії науки – як розмаїття когнітивних практик та концепцій істини перевести у русло конкретного наукового дослідження (особливо у технічних дисциплінах)? Перед курсом філософії науки постає проблема вибору методологічної стратегії для забезпечення продуктивної взаємодії між концептуальними та «технічними» аргументами. Ідея про синтез когнітивних практик та концепцій істини напевно не є можливою. Можна погодитись із Фейєрабендом у тому, що неможливо створити єдину емпіричну методологію, проте, як на нас, і плюралізм методологічних стратегій як рівноцінних для науки не є прийнятним.

Спробуємо провести короткий аналіз суб'єктивістських концепцій істини. Вони розроблені досить ґрунтовно, володіють філософським та певним науковим змістом. Їх можна розглядати у взаємодії: дійсно, знання має бути взаємоузгодженим, має корелювати з іншим знанням, бути системним та комунікативним. Кожна з концепцій має свої критерії істинності - від емпіричних до позаемпіричних (логічних, семантичних, соціокультурних тощо).

Також заслуговує на увагу уточнення розуміння раціональності сучасними когнітивними практиками. Було доведено, що раціональність та логічність не збігаються у повному обсязі: законам логіки підкоряються і змістовно помилкові, і навіть безглузді судження. І навпаки, є знання, несумірне з раціональністю (інтуїтивне, дологічне тощо), тобто ірраціональне. При такому підході ірраціональне позбавляється своєї негативної оцінки; воно може схоплювати фантазію, відчуттям, передчуттям неусвідомлювані грані самого розуму і бути присутнім як необхідний творчий компонент пізнавальної діяльності.

У сучасних когнітивних практиках значним є вплив аксіологічних чинників, якими у науці, звичайно, нехтувати не можна, адже ціннісні орієнтації впливають на розуміння сенсу і завдань наукового дослідження, задаючи йому

перспективу і оцінюючи ступінь прийнятності на практиці пропонованих наукових продуктів.

Таким чином, можна стверджувати, що сучасні когнітивні практики та суб'єктивістські концепції істини внесли помітний позитивний вклад у розвиток філософії. Епістемологічна проблема полягає в іншому – чи може експресивно, фантазійно, «карнавально» навантажена суб'єктивність виконувати конструктивні функції у науковому пізнанні? Як на нас, ні. А в галузі природознавства, на наш погляд, варто замислитись над розробкою методів для протидії проникненню суб'єктивістських істин у наукові дослідження. За приклад візьмемо «феномен Ньютона» та «феномен Пуанкаре». Ньютон, глибоко віруюча людина, створив першу наукову картину світу, слідуючи кореспондентській концепції істини - відповідності знання об'єктивній реальності. Пуанкаре, першим математично відкривши залежності теорії відносності, надав їм інтерпретацію конвенціональної істини, автором якої він був – і слава першовідкривача перейшла до Ейнштейна, який різко виступав проти «втрати» раціональної об'єктивності наукою. Справа в тому, що при всьому розмаїтті суб'єктивістських істин вони «пронизані» спільними рисами, які не дають можливості претендувати на провідну роль у природничонаукових дослідженнях. Мається на увазі ігнорування базових філософських принципів, зокрема: 1) ігнорується лінія міри: протилежна об'єктивізму суб'єктивна позиція абсолютизується; 2) абсолютизується власне бачення, яке базується на сьогодишньому рівні розвитку науки; 3) беруться до уваги (некритично) однобічні та поверхневі філософські сентенції видатних представників конкретних наук: таким чином міждисциплінарна методологія неправомірно піднімається до рівня філософської; 4) спостерігається фактична підміна онтологічних основ дослідження аксіологічними та експресивними аргументами, - відсутнє розуміння, що ціннісно-орієнтована суб'єктивність має спиратися на об'єктивні закони – тільки тоді вона стане вирішальним детермінуючим фактором і головною умовою отримання об'єктивно істинного знання.

Таким чином, на сьогодні є нагальна потреба у «діалозі» найбільш плідних ідей та їх синтезу у пріоритетну концепцію істини з виходом на конкретно-наукові дослідження та ефективне використання на практиці. Гадається, що це може бути матеріалістична (кореспондентська) концепція об'єктивності істини. Ігнорувати її не вважаємо за можливе, адже ключовим у науковій картині світу є поняття «матерія» як об'єктивна реальність, на яке виходили і виходять найважливіші проблеми фізики. Проте, дана концепція сьогодні вимагає конструктивного переосмислення, позаяк, ґрунтуючись на нормах класичної науки, ба-

гато в чому не відповідає сучасним науковим уявленням. З низки причин сталося так, що зі зміною уявлень про матерію в історії фізики (від атомістичних до континуальних та до сучасних квантових) класичне розуміння об'єктивності істини не осучаснювалось, а тому критика в абсолютизації об'єктивності, пасивності відображення тощо в основному відповідає дійсності. Натомість успішно розвивались альтернативні, суб'єктивістські концепції істини. Їх напрацювання могли б збагатити та осучаснити зміст кореспондентської концепції – адже ні вторгнення часу у фізику, ні незвідні до однозначності імовірності, ні потреба у спостерігачах аж ніяк не свідчить про втрату об'єктивності. Навпаки, вони відкривають шлях новим формам об'єктивної пізнаваності світу. Проте, це має стати темою окремого широкого філософсько-наукового дискурсу та дисертаційних досліджень.

КОНЦЕПТ ТЕХНІКИ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОД ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ І ПРИРОДИ

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

Специфіка сучасного філософського мислення визначається активним використанням концепту як когнітивного інструменту пізнання і результату пізнавальної діяльності. Як зазначали Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, філософське пізнання здійснюється «завдяки концептам і завдяки конструюванню концептів у можливому досвіді (чи інтуїції)» [Делёз Ж. Что такое философия? / Делёз, Ф. Гваттари – М.: Академический Проект, 2009. – С. 12]. У рамках некласичної та постнекласичної філософії було запропоновано методологію творчості концептів (Ф. Ніцше, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі). Вважаючи основним завданням філософів концептотворення, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі зазначали, що «філософія – це мистецтво формувати, винаходити, виробляти концепти» [там же, с. 6]. Концептотворення вони визначали як предмет філософії. Історія філософії дає яскраві приклади продукування концептів, які завжди «несуть на собі особистий підпис». Прикладами творення концептів є аристотелівська субстанція, платонівська ідея, атомізм Демокріта, декартівське *cogito*, ляйбніціанська мона-

да, кантівський апіоризм, потенціалізм Ф. Шелінга, гайдеггерівський «постав» і т. д. Сучасна філософія теж активно продукує концепти.

Не стоїть осторонь процесу концептотворення і філософія техніки. Починаючи з кінця XIX ст. і до сучасності у філософії техніки вироблено велику кількість технофілософських концептів. Зокрема, яскравими, оригінальними виявилися концепти техніки як органопроекції у Е. Каппа і П. Флоренського, евідемоністичний концепт техніки Ф. Бона, концепт філософії дії А. Еспінаса, концепт технічної творчості П. Енгельмеєра, концепт «четвертого царства» технічних ідей Ф. Дессауєра, біокультурологічний концепт техніки О. Шпенглера, есхатологічний концепт техніки М. Бердяєва, концепт «техніки влади і влади техніки» Б. Вишеславцева, концепт технократії Т. Веблена, концепт космізму М. Федорова та ін., концепт «принципу надії» Е. Блоха, концепт мегамашини Л. Мамфорда, концепт «відмови від влади техніки» Ж. Еллюля, концепт людини маси Х. Ортеги, концепт «досконалості техніки» Ф. Юнгера, концепт інструментального розуму М. Горкгаймера, концепт одномірної людини Г. Маркузе, концепт техніки як ідеології сучасного суспільства Ю. Габермаса, концепт «бути чи мати» Е. Фромма, концепт симулякра Ж. Бодрієра, концепт принципу відповідальності Г. Йонаса, концепт соціального конструктивізму Б. Латура, концепт техніки влади М. Фуко, концепт «кінця історії» Ф. Фукуями, концепт трансгуманізму та ін. Концепти складають основу філософських концепцій.

Ми вважаємо, що до визначення техніки у контексті постнекласичних, синергетичних досліджень слід підходити як до концепту. Концепт виступає як інструмент пізнання та засіб, який відображає і водночас організовує певний спосіб бачення світу. Він зумовлюється картиною світу автора концепту та існує в межах цієї картини.

Концепт на відміну від об'єктивного, строго логічного й однозначного поняття сприяє з'ясуванню смислу об'єкта, схоплює його в єдності мовного висловлення. Сучасна дослідниця концепту С. Неретіна зазначає, що концепт формується мовою як суб'єктивною актуалізацією смислу та функціонує в процесі мовної комунікації [див. Неретина С. С. Концепт // С. С. Неретина. – Новая философская энциклопедия. – М., 2000. Т. 2. – С. 307]. У концепті поєднується «сміслові коливання між поняттєвим і чуттєвим, образним полюсами», що робить його універсальною, гнучкою структурою, здатною реалізовуватись у різноманітних дискурсах [Зусман В. Концепт в системе гуманитарного знания / В. Зусман // Вопросы литературы. – М., 2003. – № 2. – [Электронный ресурс]. –

Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/voplit/2003/2/zys.html>]. Наприклад, концепт «техніка» успішно використовується у природничонауковому, технократичному, соціокультурному та гуманітарнонауковому дискурсах. Причина такого широкого використання концепту «техніка» полягає в континуальності смислів, які утворюють ідейне ядро концепту.

Якщо поняття для природничих і технічних наук є смислоутворюючим елементом наукових теорій, то концепт для гуманітарних наук – це елемент діалогу. Особливістю концепту є охоплення сфери соціального та індивідуального конструювання реальності. Соціальне структурування реальності здійснюється у формах або предметної діяльності, або створення інтерсуб'єктивного образу світу та ідеального ставлення до нього. Саме тут концепти відіграють важливу роль, впливаючи на всю повноту образно-емоційного стану індивіда, задають йому схему сприйняття об'єкта. В концепті міститься аксіологічна модель орієнтації стосовно об'єкта, ставлення до нього та дії з ним. За допомогою концептів здійснюється прагматичне та ціннісне структурування об'єкта дійсності, його трансформація з об'єктивного явища в елемент соціокультурного та індивідуального буття. Концепт конститує частину соціальної реальності, забезпечуючи кожному індивіду цієї культури інтеграцію його знань та емоцій, визначення власної позиції та ставлення. Ідея співвіднесення концепту з культурним світом людини допомагає осмислити концепт як поняття практичної філософії, постаючи результатом взаємодії життєвого досвіду, світоглядних настанов, системи ціннісних орієнтацій (релігія, мистецтво, мораль). Без концептів неможливо сформулювати суб'єктивний життєвий простір. Концепт відіграє значну роль у трансформації форм об'єктивно-реального буття у форми суспільної та індивідуальної свідомості.

Концепти, які існують у кожній культурі, ґрунтуються на парадигмах, завдяки яким зумовлюється сприйняття основних онтологічних і соціокультурних структур людського буття та вибудовується людська діяльність. Це виводить концепт у дослідницьке поле гуманітарних наук і робить його міждисциплінарним поняттям.

Концепти відображають відносно стійкі смислові структури, які існують здебільшого на підсвідомому рівні. Вони є цілісними духовно-практичними утвореннями, які синтезують домінантні культурні константи на всіх рівнях – образному, емоційному та дискурсивному. У концепті відбувається поєднання елементів різних пластів світорозуміння, а саме: культурних цінностей, стереотипів, уявлень, теоретичних поглядів і т. ін. Завдяки концептам техніки індивід

отримує взірці сприйняття світу, зокрема техногенного, його побудови. Концепт містить загальну ідею певного роду одиничних речей, явищ і процесів у контексті конкретної історичної доби чи наукової парадигми. Для більшості індивідів ключові концепти культури існують у вигляді образів, які переважно невідрефлексовані та невизначені, а тому кожен індивід може вкладати у концепт свій зміст.

Поєднання у концепті високої соціальної значущості з можливістю індивідуального сприйняття роблять його багатоваріантним, а отже високопотенційним, завдяки включенню великої кількості смислових відтінків. Технофілософські концепти техніки є яскравим свідченням великої кількості смислових відтінків в осмисленні феномену техніки.

Філософський підхід до трактування техніки як концепту сприяє переосмисленню техніки, відмові від її натуралістичного розуміння, дозволяє вийти за межі інженерного трактування, задає спосіб осмислення техніки, в якому відображаються соціокультурний та антропологічний коди взаємозв'язку людини і природи через технічні практики.

ПАРАДИГМА БЕЗПЕКИ СИСТЕМИ «ЛЮДИНА/ВОДІЙ–АВТОМОБІЛЬ–СЕРЕДОВИЩЕ»

Гончарова О.Є., Одеський національний політехнічний університет

Незважаючи на різний рівень автомобілізації і різні умови експлуатації, кількість ДТП, віднесена до кількості автомобілів (на 100 автомобілів), в різних країнах не дуже відрізняється. Спроби фахівців усіх країн вирішити проблему безпеки дорожнього руху у вузькій професійній області (вдосконалення інтелектуальних систем керування автомобілями, стану доріг, навчання водіїв та ін.) не впливають на кількість дорожньо-транспортних пригод (ДТП), а тільки зменшують ступінь важкості наслідків ДТП за рахунок поліпшення пасивної безпеки. Незважаючи на безліч підходів до дослідження складної макросистеми типу [В–А–С], на сьогоднішній день дана проблема безпеки дорожнього руху не вирішена і залишається актуальною для всіх країн. Проголошення Генеральною Асамблеєю ООН десятиліття з 2011 по 2020 роки десятиліттям дій щодо

забезпечення безпеки дорожнього руху свідчить про те, що це серйозна проблема міжнародного розвитку, що вимагає невідкладного рішення.

Україна має надзвичайно низькі показники безпеки дорожнього руху, що призводить до значних людських і економічних втрат через смертність і травматизм на дорогах. 22-23 червня 2017 року в Києві відбувся Перший міжнародний конгрес з питань реформування системи управління безпекою дорожнього руху в Україні під девізом: «Безпека на дорогах України заради життя людини», на якому зазначалося, що для збільшення рівня безпеки дорожнього руху в Україні та світі необхідно, щоб відбулися фундаментальні зрушення в філософії безпеки, які будуть сприяти формулюванню і використанню системних принципів безпеки в процесі прийняття рішень урядом і широкою громадськістю.

До цього часу немає методологічної бази, на основі якої можлива побудова ефективної теорії і експертних оцінок з питань безпеки. В існуючих підходах і принципах, розроблених для забезпечення безпеки дорожнього руху, не можливо бачити цілісності поглядів і методів, застосовуваних фахівцями, які працюють в цій галузі. В першу чергу це викликано тим, що в науковому світі ще не прийнята парадигма безпеки. Найчастіше дослідники і розробники, які забезпечують безпеку, використовують такі мало опрацьовані науковою теорією терміни як «ризик» (теорія ймовірності), «катастрофа» (теорія катастроф), «надійність» (теорія надійності), «збиток» і «вразливість», що нерідко веде до плутанини в їх практичному застосуванні. Незрозуміло, що ж є основою, базовим елементом у забезпеченні безпеки – ризик, катастрофа, надійність, вразливість чи збиток? Всі ці терміни застосовуються в різних галузях науки без інтегруючого початку. Зараз на їх базі сформовано самостійні і методологічно недостатньо інтегровані напрями наукового пошуку. Нестиковка методологій, на наш погляд, є головною перешкодою для вироблення загальних принципів теоретичної бази і з'ясування цілісної картини безпеки.

Звісно ж, що вагоме слово в цій справі має сказати постнекласика і сучасна теорія складності, або «мислення в складності», тому що вона дозволяє побачити проблему комплексно, у взаємозв'язку багатьох систем і процесів. Проблема безпеки складної макросистеми [В–А–С] у контексті основних принципів мислення в складності ще не була предметом окремого, глибокого, систематичного вивчення. Актуальність поставленої проблеми і недостатня розробленість зумовили необхідність нашого дослідження.

У представленій роботі вперше акцентується увага на методологічних аспектах рішення збільшення безпеки складної макросистеми типу [В–А–С] з позицій мислення в складності.

Провідний спеціаліст в галузі досліджень складних систем, теорії самоорганізації, теорії хаосу і штучного інтелекту зору Клаус Майнцер підкреслює, що методологія складних систем застосована до систем різної природи, тому що це «міждисциплінарна методологія для пояснення зростаючої складності і диференціації форм за допомогою фазових переходів». Розуміючи закономірності збирання еволюційного цілого з частин, закономірності нелінійного синтезу, можна вибирати і конструювати систему з бажаними її властивостями як цілого, передбачити те, що не піддається передбаченню, у крайньому випадку, в інженерній практиці. «В інженерних науках ми повинні прагнути до побудови систем, що самоорганізуються з контрольованою емерджентністю (controlled emergence) нових відповідних властивостей. Виявляючи глобальні тренди і параметри порядку складної динаміки, ми маємо шанс втілити в життя сприятливі тенденції. Кооперуючись у складних системах, ми можемо домогтися набагато більшого прогресу у виборі наших наступних кроків. Кооперація в складних системах сприяє прийняттю рішень і дій для забезпечення сталого майбутнього складного світу» [К. Майнцер, 2016].

Нами зроблена спроба описати методологію дослідження складної макросистеми [В–А–С] у контексті основних принципів постнекласичного етапу розвитку науки і «мислення в складності». В даному дослідженні поставлено завдання встановити, що вона є складною макросистемою, що з'єднує системи різного класу як самостійні «цілі», показати її відкритість, самоорганізацію, людино- і псіхомерність, нелінійність розвитку і нестабільність [Гончарова, 2011]. Ми вважаємо, що головною причиною ДТП є не «людський фактор» (як прийнято більшістю дослідників), а певна несумісність в межах макросистеми [В–А–С] поєднаних у ній систем (ОНС/водій – ЗНС/автомобіль – ОНС/Середовище) за показниками приналежності до різних класів (1) і виникнення критичної різниці при взаємодії таких складних систем різного класу (2).

Нами вводиться поняття макросистеми нового типу, в яку входять системи. Ці складові макросистеми характеризуються структурою, організацією. Системи бувають прості/складні, відкриті/закриті, такі, що само організуються/такі, що не самоорганізуються, лінійні/нелінійні, такі, що стали/такі, що стають. Сама макросистема характеризується зв'язками між системами/частинами / елементами, вона має макро- і мікро-рівні, керуючий параметр.

У структурі макросистеми [В–А–С] виділено два рівні:

- макрорівень, на якому, по-перше, з'єднуються системи різного класу [В], [А], [С] в єдину макросистему [В–А–С] і, по-друге, ці системи різного класу ми розглядаємо ні з позиції «частина – ціле», ні як частини одного цілого, а як самостійні цілі, включені в єдину цілу макросистему [В–А–С] (згідно з концептуальною моделлю психосинергетики «ціле в цілому»);

- мікрорівень, на якому існують окремі системи/«цілі» макросистеми [В–А–С]. Відбувається синергія мікро- і макро-рівнів макросистеми [В–А–С], де саме позначення мікро-макро є теж певна умовність.

Ми вважаємо, що макрорівень можна розглядати як самостійну цілісну систему, утворену взаємодією різнокласних систем і ступенем їх активності, що веде до рухливості прояву їх характеристик відповідно до керуючого параметра, що до цього часу не достатньо розглядалося і не враховувалося. Складові макрорівня в синергетиці називаються параметрами порядку. Те ціле, в якому виявилися характеристики керуючого параметра, управляє його складовими іншими цілими. Поведінка макросистеми [В–А–С] залежить від поведінки систем, які з'єднуються у макросистему, а поведінка систем залежить від класу цих систем. Клас системи диктує специфіку функціонування системи.

Застосування психосинергетичної концептуальної моделі «ціле в цілому», включаючи «нелінійне ціле в нелінійному цілому» (варіанти: «середовище в середовищі») на прикладі дослідження поведінки макросистеми [В–А–С] засноване на тому, що концептуальна модель «ціле в цілому» допускає можливість існування одного цілого у складі іншого цілого в різних режимах, у т. ч. нелінійного макроцілого. Відмінність даної постановки питання новітньої холістики (альфахолістики) [І.В. Єршова-Бабенко, 2005] від «нової холістики» С. П. Курдюмова з співавторами (1994) [Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, 1994] у тому, що модель С. П. Курдюмова зберігає відносини «частина – ціле», вводить нове розуміння в тому, що «ціле не більше і не менше суми частин, воно якісно інше» [Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, 1994]. Концептуальна модель «ціле в цілому» дозволить активувати відносини в режимі «нелінійне ціле в нелінійному цілому» як без впливу і взаємодії, так і з різним їх ступенем. Така модель дозволяє вийти за межі дихотомії «частина – ціле» або відомості до елементів (редукціонізм), а також частково за кордону нової холістики [Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, 1994], що зберігає світоглядну позицію «частина – ціле», бо в ній розглядається «залежність способів топологічно правильно об'єднаних струк-

тур і прискорення темпу розвитку цілого і його частин» [Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, 1994].

Відповідно до цієї ідеї пропонується нове постнекласичне трактування складної макросистеми $[B-A-C]$, що набуває такого вигляду: $[A^{fb}-C]$, де мається на увазі така зміна якості автомобіля і відносин в макросистемі $[A^{fb}-C]$ (2), щоб він перетворився в «дружній інтерфейс» (прийнятті позначення: В – водій, А – конструкція автомобіля, С – середовище, A^{fb} – автомобіль, конструкція якого враховує людино- і психомірність функції водія, її переваги і слабкості). Тоді, регулюючи ступінь відповідності (критичну різницю) можна впливати на безпеку принципово новим шляхом – шляхом наближення до узгодженості поведінки систем за показником відкритість/закритість, лінійність/нелінійність і їх з'єднання. Традиційно проектування спрямоване на створення автоматизованої системи $[A-C]$ (3), яка виключає увагу до людини, але зберігає, а часом і загострює, проблему безпеки.

ВИСОКОШВИДКІСНИЙ НАЗЕМНИЙ ТРАНСПОРТ І МОРАЛЬ: ГРАНІ ВЗАЄМОДІЇ

*Толстов І.В., Український державний університет залізничного
транспорту*

Динаміку сучасного світу багато в чому визначає транспортна система. Саме тому в умовах глобальних трансформацій сучасних суспільств зростає значення високошвидкісного наземного транспорту (швидкісної залізниці), який забезпечує потреби у внутрішніх та міжнародних перевезеннях. Високошвидкісний наземний транспорт за своїм функціональним призначенням є сукупністю результатів техногенезу людства, які спрямовані на задоволення потреб цивілізації. З цієї точки зору він виступає як знаряддя праці, транспортний засіб. З іншої сторони, швидкісна залізниця є потенційною силою, яка збільшує можливості як людства загалом, так і окремих держав, в досягненні поставлених цілей.

Нові засоби зв'язку і комунікації в поєднанні з високошвидкісним наземним транспортом стискають простір і час, надаючи можливість широких особи-

стісних контактів між індивідами та групами. Завдяки швидкісній залізниці проявляється мобільність соціальних груп, ущільнюються соціальні зв'язки, змінюється культура взаємин, складається територіальна цілісність поселенських формувань, утверджуються або руйнуються інтеграційні процеси. Роль швидкісної залізничниці в географічній мобільності неухильно зростає.

Стан розвитку швидкісної залізниці в конкретній державі значною мірою визначає її внутрішню і зовнішню політику, місце і роль у світовому процесі. Вона стискає соціокультурний простір і час, в якому існують і взаємодіють сучасні локальні цивілізації, інтенсифікує їхню взаємодію, сприяє обміну ідеями та інноваціями, прискорює процес дифузії культур різних цивілізацій. Сприяє збереженню територіальної, економічної та культурної цілісності окремих держав в межах локальних цивілізацій, стимулює науково-технічний прогрес, прискорює процеси міграції та створення діаспор.

Постійне вдосконалення швидкісної залізниці як транспортного засобу та інформаційних комунікацій є однією з важливих передумов ефективного функціонування сучасного суспільства. Однак розвиток залізниці справляє неоднозначний вплив на функціонування суспільних моральних цінностей. Взяти хоча б таку основоположну моральну цінність, як любов до Батьківщини. Сучасна залізниця сприяє збагаченню цього почуття, розширенню його емоційно-просторових рамок. Але підвищена транспортна мобільність населення може збіднювати це почуття, культивуючи поверхнєве сприйняття життя, послаблюючи прихильність людей до своєї малої батьківщини, місця, де людина народилася та виросла, що з часом негативно позначається на розвитку почуття патріотизму, духовної єдності народу. Транспортний бум, послаблюючи дію таких орієнтованих на сталий спосіб життя регуляторів як традиції, звичаї, нагляд родичів, сусідів, висуває підвищені вимоги до внутрішнього самоконтролю особистості, до виховання та самовиховання її моральних якостей – обов'язку, совісті, відповідальності.

Серед ситуативних моральних явищ, які пов'язані з розвитком залізничного транспорту, звертає на себе увагу формування своєрідної транспортної моралі або транспортного етикету, які емпіричним шляхом виробляють свої специфічні норми-заповіді. Туристичні довідники, рубрики газет та журналів, всілякі інтернет-сайти невпинно радять, як слід поводитися під час подорожі, як проявляти увагу до попутника тощо. Поява подібних норм транспортного етикету, їхнє закріплення в звичках здатні покращувати культурно-моральну атмосферу поїздок та подорожей. Важливо, однак, не тільки прагнення до вста-

новлення нових правил етикету, які відображають освоєння мораллю нових для себе «територій», а й дотримання в транспорті простих, перевірених часом норм моральності. Спостереження показують, що, наприклад, збільшення транспортних поїздок, посилення транспортної втоми часто служать виправданням порушення, наприклад, такого правила, яке вимагає поступатися місцем пасажиром з дітьми, інвалідам, людям похилого віку. Дотримання подібних правил – це своєрідний лакмусовий папірець, який дозволяє судити про стан суспільної моралі.

Як бачимо, високошвидкісний наземний транспорт справляє помітний вплив на формування та функціонування цінностей етикету і моралі в досить широкому діапазоні. Зупинимося на такій проблемі, як «транспорт і справедливість». Об'єднання цих понять союзом «і» здається неорганічним лише на перший погляд, проте така постановка питання не тільки правомірна, але й необхідна. Вона впливає з керівних положень про подальше вдосконалення транспортного обслуговування населення та відображає важливу особливість сучасного суспільства - посилення уваги до проблеми соціальної справедливості. Почуття справедливості є важливим моральним орієнтиром і критерієм, яким керуються люди в оцінці багатьох соціальних явищ, в тому числі і змін у розвитку транспортних комунікацій.

Наприклад, подолання ще актуальної транспортної роз'єднаності між містом і селом, між центральними і периферійними районами країни своїм наслідком має не тільки створення для всіх громадян незалежно від місця їх проживання більш сприятливих умов життя, але й зміцнення в їхній свідомості соціальної впевненості, почуття задоволеності громадським життям. Слід також відмітити, що транспортні послуги - це послуги повсякденного попиту. Стикаючись навіть епізодично з поганою роботою залізничного транспорту, людина за цим показником схильна давати узагальнену негативну оцінку діяльності державних органів в цілому, що буде сприяти зростанню радикальних настроїв в суспільстві.

Також сьогодні істотно піднялися вимоги до морального вигляду працівників транспорту. Багато організаційно-технічні негараздів в транспортній сфері є наслідком не слабкого технічного забезпечення транспортних перевезень, а – низької культури обслуговування, недостатньо відповідального ставлення працівників транспорту до задоволення потреб пасажирів. Тому зміцнення професійно-етичних якостей та підвищення соціальної відповідальності пра-

цівників транспортної інфраструктури є одним з першочерговим завданням держави.

Отже, враховуючи вище зазначене, слід відмітити, що розвиток швидкісної залізниці впливає не тільки на матеріальний добробут суспільства, але й на трансформацію суспільної моралі та формування транспортного етикету. Тому дослідження соціально-етичного значення високошвидкісного наземного транспорту та його функцій в умовах сучасного суспільства є актуальним.

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ІНТЕРНЕТУ: ІНТЕРНЕТ – ДОБРО ЧИ ЗЛО?

*Хлівний О.В., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Протягом останніх десятиліть стрімко розвиваються нові інформаційні технології, які використовують персональні комп'ютери і телекомунікаційні засоби. За словами Н.Вінера, інформація – це не матерія і не енергія, а щось інше. В. І. Корогодін вводить поняття інформації як динамічного образу навколишнього світу, який формується в потоці інтегрованих живою істотою відчуттів. В сучасному світі ми бачимо, що найпотужнішим джерелом інформації є інтернет і утворене їм, так званий кіберпростір. Інтернет в своєму розвитку пройшов шлях від професійної сфери спілкування програмістів до сфери вільного спілкування, реалізує ширші у порівнянні з професійними особистісні інтереси. Інтернет сьогодні – це не просто мережа взаємопов'язаних комп'ютерів, але спільнота людей - користувачів інтернету.

За той недовгий час, що Інтернет є загальнодоступним, він повністю перетворив не тільки інформаційний простір, але і спосіб життя більшої частини людства в цілому. І далеко не завжди його вплив стає благим – іноді зовсім навпаки. Отже, що ж таке Інтернет – добро чи зло?

Народження всесвітньої мережі вже сьогодні перетворює світ, змінює свідомість людини – користувача інтернету. При цьому користувачем мережі себе можна називати тільки за умови, що у тебе є дійсно комп'ютер вдома. Насправді, користувач мережі, реально має персональний комп'ютер, не виходячи

з дому, в будь-яку хвилину може скористатися скарбами найбагатших музеїв світу і бібліотек, обмінятися думками з колегами, що живуть на різних континентах, та й просто поспілкуватися. У цьому сенсі можливості інтернету не обмежені, тому його справедливо називають трампліном в майбутнє. Дійсно, з одного боку, це сьогодні найбагатша всесвітня скарбниця знань, яка є надбанням всього людства, але з іншого – в інтернеті накопичена величезна кількість негативної інформації, яка також впливає на людину. Свого часу для пояснення феноменів пізнання відомий філософ Карл Поппер запропонував ідею трьох світів: світ I – світ фізичних речей, світ II – світ наших усвідомлених переживань, світ III – світ логічних змістів, зібраних в книгах. А інтернет, за аналогією, можна назвати світом IV, або так званої «кнопкової культурою». Для опису діяльності в світі IV інший філософ, В. В. Тарасенко, ввів термін «людина кликали», що позначає жителя світу медіа, на противагу «человек кликающий» – людині світу бібліотек (світу III). Світ IV досить стійкий, цілісний і навіть самодостатній. Він відділений від самотньої людини, яка пізнає його за допомогою комп'ютера і реалізує свої потреби в спілкуванні. Застосування нових інформаційних технологій в принципі не відрізняється від інших форм людської діяльності. Але в результаті їх застосування можлива деяка відчуження від свого соціального середовища. Тому, кажучи, що інтернет об'єднує людей, можна сказати, що він же і роз'єднує їх, тобто може привести до самотності – фізичному і моральному. Адже «самотність – спосіб захисту від страждань, що виникають від взаємин з іншими людьми» і сприймаються більш болісно, ніж будь-які інші страждання. Сучасна самотня людина, що відірвався від свого середовища, шукає собі подібних у віртуальному світі, де і знаходить їх. «Людина - чутлива, яка страждає і мисляча істота», а «історія людства - це історія постійного розвитку людини й одночасно зростаючого відчуження». Людина висловлює і стверджує себе через діяльність, як особливої форми ставлення до світу, але ступінь активності його життєдіяльності в деяких ситуаціях набуває свою протилежність: відбувається процес відчуження людини від самого себе, від праці, його засобів і результатів, аж до відчуження від самого життя. Залишившись наодинці з комп'ютером, людина відривається від реальності: весь величезний простір для неї стискається до простору, займаного ним комп'ютером на столі.

Друга важлива функція Інтернету – комунікація. Спілкування. Власне, і придуманий він був колись для забезпечення безперебійного зв'язку між військовими США. Зараз спілкування в Інтернеті – це добра сотня програм-комунікаторів, електронна пошта, чати, соцмережі і Бог знає що ще. Якись із

них досить прозорі. Інші – забезпечують повну (або часткову) анонімність. І ось тут-то якраз і впливає перша темна сторона Інтернету.

Спілкування за допомогою інтернету в цілому розширює сферу взаємодії людей, воно характеризується пошуком нових знайомств, встановленням кола друзів і однодумців. Цей процес пов'язаний з природною для людини потребою обміну знаннями, думками, емоціями. Робота в інтернеті дає людині можливість проявити себе і отримати оцінку з боку інших користувачів інтернету.

Спілкування в інтернеті одному дозволяє виділитися з натовпу, стати в пізнаванім, іншому, навпаки, – приєднатися до референтної групи, сховатися, розчинитися в ній, відчувати себе захищеним. Тобто комп'ютер допомагає йому змінити умови емоційного життя так, що він стає нездатним до сприйняття неприємного.

Таким чином, розвиток інтернету та сфери високих технологій висувають чимало проблем однією з яких, на мій погляд, є проблема самотності та відчуження. Феномен відчуження існував за всіх часів, він не є абсолютною приналежністю минулих епох. У кожній з них були свої причини для самотності (і його крайнього прояву – відчуження), і виявлялися вони в різних формах, що відображено в працях філософів, починаючи з Аристотеля і Платона. Традиційно розрізняють «відчуження як універсальну характеристику людського існування, як характеристику психологічного стану людини, нарешті, як характеристику певного соціального стану, коли творча діяльність людини обмежена, а сам він поневолений продуктом своєї ж діяльності. Різні підстави відчуження обумовлюють і різні форми його прояву. І в цьому сенсі відчуження багатомірне і багатоліке». Тому, як мені здається, необхідно осмислити причини і зміст відчуження на сучасному етапі, усвідомити сутність ймовірних нових форм прояву відчуження в житті суспільства і шляхів його подолання в зв'язку з розвитком і використанням інтернету; з'ясувати, в чому специфіка відчуження в сучасних умовах, чи можна його подолати.

Отже, що ж таке Інтернет, добро чи зло? На мій погляд, ні те, ні інше. Всесвітня Мережа – всього лише інструмент. А як ми будемо їм розпоряджатися – справа нашого розуму і совісті.

ФІЛОСОФІЯ ГРОШЕЙ

*Шаповалов О.С., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. академіка В. Лазяряна*

Гроші та грошовий обіг практично здійснюється в кожній країні світу і виконує важливу економічну роль. Гроші виникли в IX - III тисячолітті до н.е. , а грошові системи - тільки із зародженням капіталістичного способу виробництва.

Економісти довгий час не могли вирішити проблему походження й сутності грошей. З приводу цього відомий англійський політик минулого століття У. Гладтсон сказав, що навіть кохання не зробило стількох людей дурнями, як спроби розібратися в тому, що таке гроші.

З появою грошей весь товарний світ остаточно розколовся на два полюси: на одному полюсі гроші як втілення суспільної праці, на другому - всі інші товари як втілення індивідуальної, приватної праці. В результаті обмін товарів на гроші - це, по суті, визнання суспільством індивідуальних, приватних затрат праці.

Гроші – особливий товар, який є загальним еквівалентом (рівноцінністю) під час обміну товарів, їхньою формою вартості.

В якості грошей використовують металеві і паперові знаки, асигнації, банкноти, кредитки, бони, купони та ін. Економіка розглядає гроші як засіб обміну, що полегшує торгівлю, Своїм завданням вона вбачає з'ясування кількості необхідних для економіки грошей, особливостей і закономірностей процесу формування пропозиції грошей, її структури, факторів, що впливають на грошовий потік, функціонування грошового ринку тощо. Однак цього недостатньо для пізнання природи і ролі грошей у житті суспільства, Адже їх вплив на людину не вичерпується сферою економіки. Гроші впливають і на формування моралі, ієрархією людських цінностей, на психологію, світогляд людини і суспільства. Вони давно набули статусу універсальної категорії. Збагнути їх природу можливо тільки такими інструментами мислення, які здатні охопити всі форми вияву сутнісних особливостей грошей у їх цілісності. Здійснити це можливо на основі філософського підходу, чим і займається філософія грошей.

Філософія грошей - філософський аналіз системного впливу логіки грошей, грошових відносин на світоглядно-духовний світ людини і суспільства.

Щоб дати науково достовірне тлумачення суті грошей, потрібно перш за все дослідити їх походження. На жаль, світова економічна думка не дала однозначного пояснення цього процесу. Починаючи з Аристотеля і до 18 ст. в теорії грошей була широко розповсюджена думка, що гроші виникли внаслідок угоди між людьми або запроваджені законодавчими актами держави задля полегшення обміну товарів. Таке трактування походження грошей одержало назву раціоналістичної концепції.

Проте науковий аналіз походження та природи грошей, зроблений класиками політичної економії А.Смітом, Д.Рикардо, К.Марксом довів безпідставність раціоналістичної концепції. Адже гроші в їх найпростіших проявах виникли на ранніх ступенях розвитку суспільства, коли ні фактор взаємної домовленості, ні державна влада просто не могли відігравати істотної ролі в формуванні економічних відносин, тим більше конституювати таку складну їх форму як гроші.

Вивчення сутності грошей та еволюції їхнього розвитку становить базу монетарної теорії. Сутність грошей як економічної категорії проявляється в їх функціях.

Єдність усіх функцій дає загальне уявлення про гроші, їх роль у суспільному відтворенні. Важливою умовою теоретичного пізнання функцій грошей є послідовне забезпечення діалектичного підходу до їх аналізу. В процесі розвитку товарно-грошових відносин не лише ускладнюються дії функцій грошей, а й з'являються нові і відмирають старі форми та ознаки грошей. У цьому і проявляється діалектика розвитку грошей як процесу, що динамічно розвивається, вдосконалюється.

Міра вартості - це функція, в якій гроші забезпечують вираження і вимірювання вартості товарів, надаючи їй форму ціни.

Розглядаючи сутність грошей ми можемо прийти до висновку, що гроші, як економічна категорія, обслуговують всі сфери ринкових відносин, що базуються на еквівалентному товарному обміні, виконуючи при цьому чотири функції.

Сучасні гроші є засобом обміну й мірилом вартості, а також засобом збереження вартості і законним платіжним засобом. Цю останню властивість гро-

шам надає держава, яка через своє законодавство та спеціальні інститути керує грошовим обігом країни.

Гроші мають свою специфічну форму прояву. Тому в господарській практиці назву грошей можуть носити: національні грошові знаки; іноземна валюта; запаси на банківських рахунках (депозитні та електронні гроші); кошти витрачені на придбання цінних паперів; боргові зобов'язання, які використовуються для платежів тощо. Аналіз функцій грошей вимагає розгляду не тільки кожної функції зокрема, але і їх разом як єдиного цілого. У сукупності вони забезпечують реальний рух грошей тобто функціонування грошової маси.

СЕКЦІЯ 2.

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

ІСТИНА І ФОРМИ ІСТИНИ

Бондаревич І.М., Запорізький національний технічний університет

Наше положення в часі надає можливість узагальнювати здобутки культурних проектів людства, зокрема належно оцінити пізнавальний потенціал мистецтва, міфології, релігії, філософії, науки. Кожен з них – це певний спосіб, в який людина намагалась досягнути порозуміння зі світом. Кожен з них, в своїй мірі, виконує пізнавальну функцію і, відповідно, зберігає здобуту істину. Мистецтво шукає відповіді у кольорі, формі і звуці; міфологія – переважно за допомогою образу; релігія, за великим рахунком, покладає всі надії на слово; філософія і наука (в класичному форматі) апелюють до сутності – поняття. В кожному пізнавальному проекті людство ніби відточує певний пізнавальний інструментарій: чуттєвість, образність сприйняття, артикуляцію, здатність до рефлексії. Спосіб пізнання визначає варіацію форми здобутої істини. Вони такі різні, що не спадає на думку їх порівнювати. Пересічна людина зазвичай не шукає спільного в поезії, музиці, молитві, філософській теорії, алгебраїчному рівнянні, бо не розглядає їх, як варіативні форми істини. При тому багато людей знають, що художні і релігійні вияви своєю підставою мають підвищену чутливість, образність сприйняття, розвинуту інтуїцію, схильність до інсайту тощо, а заняття музикою розвивають математичні здібності й навпаки.

Наразі пізнавальна спрямованість науки і філософії не потребує коментарів, але гностична функція мистецтва, міфології і релігії знецінена. Мистецьке відображення – це одночасне пізнання людиною природи і своїх власних можливостей. Відтворення людиною форм, кольорів і звуків природи стало першими спробами пізнання світу й привело людину до осягнення Краси. Коли ми милуємось прекрасним пейзажем, портретом ми відчуваємо Красу як істину, що виявлена і досягнута зусиллями майстра. Мистецьке відображення стало одночасним випробуванням людиною свого сприйняття, вправності рук, активацією мисленнєвого процесу. Пізнання власних можливостей виявилось їх ро-

звітком. Вправність майстра розгортається у вмінні оформлювати і транслювати смисли. Ми зчитуємо їх, коли оглядаємо його витвір – будь-то споруда, статуя, картина, ювелірний виріб тощо. Смисли несуть послання, колись закарбоване митцем. Їх істинність визначається мірою наявних в них ідей, природності, краси, гармонії. Таким чином, пізнавальні потенції мистецтва виявляються у збудженні людського мислення, в народженні думки і в гармонійному її оформленні.

Міфологія, як пізнавальний проект, пов'язана з розквітом мовлення, артикуляцією часово-просторового виміру. Минуле як історія, найдавніше минуле як історія походження світу – це стрижень часу. Підземне, земне, небесне – це вимір простору. В лоні міфології визріває одна з матриць буття людини – часово-просторовий континуум.

В культурному проекті релігії допитливий погляд людства зісковзує з поверхні світу, стає прискіпливішим до його внутрішніх зв'язків. Анімізм, тотемізм, фетишизм є результатом сприйняття первісною людиною цілісності світу і фактом спроби заглянути за лаштунки його зовнішніх декорацій. Передбачаючи участь людини у внутрішній взаємодії світу, первісна магія виявляється аргументом на користь пізнавальної активності первісної людини. Первісна магія засвідчує не тільки уявлення людини про внутрішню регуляцію Цілого, його процеси обміну, а й намагання людини залучитись до них.

Потужне пізнавальне навантаження несуть в собі ранні національні (народні релігії). Образи богів всіх стародавніх релігій вміщують в собі і характеристики світу, і вияви характеру, поведінки людини, а також специфіку її занять. Пізнавальний результат, у даному випадку, з'являється в мисленнєвих процесах відокремлення, узагальнення, абстрагування.

В мистецтві, міфології, релігії, філософії, науці істина наявна в специфічних формах. Важливо не втратити розуміння їх наступності. В процесі чуттєво-образного сприйняття, в лоні мистецтва і міфології образ кристалізується у символі, який вирає в релігійній діяльності людини визначну роль. Разом з цим акумулюються форми логосу й поняття, що відточуються філософією і наукою. Інтелектуальні форми істини, що являються в релігії, філософії, науці проростають з її чуттєво-образних форм, які превалюють в міфології і мистецтві. Тонке переплетіння, розчинення чуттєвого, образного, символічного в інтелектуальному призводить до концентрації нашої уваги на значущості останнього. Але кожна з варіацій оформлення істини є важливою і сама по собі, бо є розвинутою пізнавальною можливістю людини. Ігноруючи певне оформлення істини, ми

знецінюємо певну свою пізнавальну здібність. Нехтуючи будь-якою з форм істини, ми віддаляємось від неї самої. Все одно, як нехтуючи вивченням мови ми втрачаємо людей, що нею говорять. На нашу думку, варіації оформлення істини будуть таким різноманітними, яким є і сам світ, й такими незвіданими, якими є можливості людини. А шляхи відкриття істини здаються такими безкінечними, яким є розвиток людини і світу.

МОВНА СЕМАНТИКА У ВИМІРАХ ФІЛОСОФІЇ ІНТЕРВАЛЬНОСТІ

Деменчук О.В., Рівненський державний гуманітарний університет

Актуальність обраної теми зумовлена загальним антропоцентричним спрямуванням сучасних семантичних теорій, тенденцією до поглибленого вивчення динаміки мовних одиниць, що пов'язано з усвідомленням і визнанням факту функціональної та когнітивної природи мови.

Теорія лінгвістичної семантики орієнтувалася й почасти продовжує орієнтуватися на ідею «безальтернативної картини світу» – узагальненої картини одновимірного типу, яка не передбачає взаємодоповнювальних і, на перший погляд, взаємно суперечливих процедур її інтерпретації. Така ситуація узгоджувалася із загальнонауковою методологією лінгвістичної теорії значення, яка, образно кажучи, стала заручником відношення строгої диз'юнкції, піднесеного у принцип «або... або...». Зміст предметного світу, відображений у семантиці мовного знака, пов'язували з умовою дискретної інтерпретації реальної дійсності, осмислення якої ґрунтується на уявленнях про такий світ, у якому матеріальне існування предмета є водночас виявом його властивостей через відношення з іншими предметами. Проте такий стан справ починає змінюватися з усвідомленням того факту, що світ, який оточує нас, не є одновимірним, оскільки виявляє себе в різних варіантах світосприймання.

Сучасна теорія лінгвістичної семантики декларує необхідність і доцільність моделювання змісту мовної одиниці або класу мовних одиниць за зразком концепту ситуації багатовимірного типу, який відтворює динаміку концептуалізації світу дискурсу (певної ситуації або її фрагмента) в аспекті різних варіантів світосприймання людини. З цього погляду семантика мовної одиниці осмислюється як багатовимірний феномен, який відображає концептуалізацію світу дис-

курсу з перспективи різних пізнавальних позицій – позицій різних мовних колективів.

Багатовимірний підхід до тлумачення мовної семантики спонукає до залучення відповідного інструментарію, покликаного не лише забезпечити загальнометодологічну основу для лінгвістичної теорії значення, а й вибудувати ефективний алгоритм її реалізації та верифікації. В аспекті задекларованих положень вважаємо за доцільне звернутися до принципів філософії інтервальності, в основі якої, як вважають, лежить уявлення про багатоінтервальну, багатовимірну реальність та про інтервальну природу пізнання. Для теорії лінгвістичної семантики такий підхід передбачає застосування методології, яка ставить за мету з'ясувати специфіку об'єкта дослідження в перспективі обраної пізнавальної позиції дослідника.

Екстраполяція принципів філософії інтервальності на мову-як-об'єкт пізнання (йдеться про змістову характеристику мови) дає можливість задекларувати методологічні постулати, які проголошують ідею багатовимірного влаштування мови, упорядкованої за моделлю багатовимірного семантичного простору.

Екстенсіональний постулат: *мова є багатовимірною, оскільки багатовимірним є об'єкт пізнання*. Максима обстоює ідею емпіричного аналізу мовних явищ, визначаючи зумовленість теоретичної настанови лінгвіста чинником «зовнішніх» (екстралінгвістичних) інформаційних даних. Постулюється, що семантика мовної одиниці кодує інформацію про об'єкт пізнання в певному екстенсіональному вимірі, який засвідчує обсяг пізнавальної цінності цього об'єкта.

Прагматичний постулат: *мова є багатовимірною, оскільки багатовимірним є пізнання (сприйняття)*. В такій інтерпретації максима корелює з так званою автопойетичною концепцією теорії пізнання, в якій визначальна роль відводиться спостерігачеві та сфері його взаємодії з частиною довкілля. Передбачається, що мовна семантика відображає особливості взаємодії суб'єкта з об'єктом в аспекті фонові (імпліцитної) інформації, яка оптимізує сприйняття відповідно до заданих умов пізнання.

Інтенсіональний постулат: *мова є багатовимірною, оскільки багатовимірним є мислення*. Максима обстоює ідею зумовленості теоретичних евристик лінгвіста чинником «внутрішніх» (ментальних) інформаційних даних. Об'єктом дослідження в цьому випадку стає певна ідеалізована когнітивна структура, яка презумптивно формує змістову конфігурацію мови.

Г. ЛЯЙБНИЦ ТА ПОШУКИ УНІВЕРСАЛЬНОЇ МОВИ

Чичков А.Г., Український державний хіміко-технологічний університет

Новоєвропейська філософія XVII-XVIII ст. виявила широке коло питань, що пов'язували пізнання та уявлення про світ з їхньою раціонально-логічною обробкою. Одна за одною з'являються системи різноманітних штучних універсальних мов. Мета досконалої мови полягає в тому, щоб адекватно висловити природну ієрархію понять у певній системі знаків. І лише Ляйбніц, який переніс проблеми мови у контекст універсальної логіки та розглянув цю логіку як передумову для будь-якої філософії, досягає значно більшої глибини в обговоренні питання універсальної мови.

Одна з основних «логістичних» його ідей полягала в тому, щоб звести до обчислення не тільки математичні, а й будь-які висновки взагалі. Саме з цією метою він перетворює абстрактну ідею «mathesis universalis» на логічно яснішу – «calculus ratorator», тобто ідею універсальної штучної мови, що формалізує будь-які міркування. В основі цього мовного ідеалу обчислення думок лежала вимога створення спеціального алфавіту та чіткого визначення сигніфікативного значення таких думок. Передбачалося, що кожне ім'я буде введено як фіксація властивостей речі і властивостей термінів, які разом з аксіомами є основою доказів; і це стане «способом віднаходження певних характеристичних знаків, які завдяки можливості їхнього використання стосовно речей, дозволяють судити, чи є справедливим аргумент з огляду на матерію або форму» (Лейбніц Г.В. Соч.: В 4 т. Т.3 – М.: «Мысль», 1984. – С. 538). Перекоаний у психологічній єдності людства, Ляйбніц вважає, що «всі людські думки, певною мірою, зводяться до деяких, начебто первинних»; і якби для цих «первинних» думок були віднайдені відповідні характери, то «з них могли б утворюватися характери похідних понять, з яких завжди можна б було видобути всі їхні реквізити та включені до них первинні поняття і те, що я називаю визначеннями або значеннями...» [там само, с. 502]. Вперше ця ідея була висловлена Г. В. Ляйбніцем у його дисертації про комбінаторне мистецтво. Йшлося про те, що відповідний метод має включати два теоретичних інструменти: штучну мову науки або «characteristica universalis» та обчислення умовиводів або «calculus ratorator».

Штучна мова науки, за Г. В. Ляйбніцем, має служити засобом вираження будь-яких думок, має усувати бар'єри різномовності, сприяючи, таким чином, поширенню наукових ідей і, водночас, бути знаряддям логічного аналізу будь-

яких проблем. І в цьому плані вона буде виявиться унікальним і досконалим ідеалом, до якого наше пізнання має постійно прагнути, щоб досягти таких цілей, як об'єктивність та загальновизнаність. Тому з плином часу, як пише Г. Ляйбніц, дії, що раніше були комбінаторними, стануть аналітичними, і «тоді для всіх, навіть найтугодумніших людей, мистецтво комбінаторики стане простою та доступною справою» [там само, с. 396]. І поступово, за умови подальшого вдосконалення роду людського, мистецтво аналітики стане всеосяжним і «буде завдяки філософській характеристиці, застосовуватися до всіх речей... і вже нікого не стануть вихвалити за точність судження... тому що все стане загальнодоступним» [там само, с. 396]. Вирази природної мови в універсальній мові науки мають бути замінені «характеристиками», тобто знаками, які всі розуміють лаконічно та однозначно. Мистецтво створювати такі «оптимальні» знаки або символи та користуватися ними і є «характеристикою». Якщо ж цими знаками-символами будуть позначені всі елементи людського знання, всі предикаменти понять та істин, то так ми отримаємо «загальну» або «універсальну» характеристику.

Після Ляйбніца уніфікація математичної мови і методу в символічній логіці отримала подальший плідний розвиток в роботах Буля, Фреге, Пеано, Пірса, Рассела та інших. І разом з цією новою логікою, за словами К.-О. Апеля, «виникли і передвіщені Ляйбніцем, раніше небачені можливості конструктивної символіки, але також і велика кількість семіотичних проблем, через які виникла необхідність наново обґрунтувати логіку і математику» [Апель К.-О. Трансформация философии. Пер. с нем./ Перевод В.Куренной, Б.Скуратов – М: «Логос», 2001. – С. 34].

Наукове новаторство Г.Ляйбніца було не просто передумовою висунення нових ідей у його теоретичній філософії та метафізиці, але й наслідком цієї метафізики, що обумовила його наукове новаторство. Нова філософська онтологія, плюралістичне вчення про монади, нові ідеї у філософській методології та раціоналістичній гносеології, ідеї аналітизму стали тим евристичним каталізатором, який в загальнонауковій та філософській картині світу дозволив йому нанести чутливого удару по односторонності механіцизму і метафізиці, а також розвинути діалектичне вчення про світ і пізнання в єдності з формальною логікою. Ляйбніц не лише далекоглядно вказав на величезні переваги, що даються людському знанню засобами формалізації, але й проклав шлях математичній логіці у філософію.

СЕКЦІЯ 3.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

ФІЛОСОФСЬКА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ К. ЯСПЕРСА

*Хміль В.В., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

При входженні України в європейський культурно-освітній простір передбачається, що вітчизняні філософи спроможні до самостійної філософської думки, тобто до використання загальноновизнаних теоретико-методологічних надбань, здатні осмислювати альтернативні підходи, піддавати їх філософській рефлексії, генерувати нові ідеї.

Редколегії українських філософських журналів, деякі з яких вже знаходяться у двох найвідоміших світових базах даних, мають справу з потоками непрофесійних статей, що більше нагадують реферативно-компіляційні опуси. Підвищена активність частини авторів, які претендують на філософський олімп, привела до помітного падіння якості статей, особливо історико-філософської спрямованості, з причини відсутності аналітики по відношенню до багатоманітних інтерпретацій, що стимулює занепад власне філософствування. Аналогічною є ситуація щодо рекомендацій статей до друку, яка свідчить про повну непрофесійність та безвідповідальність частини рецензентів. Як результат, з філософської творчості зникає інтелект, свіжа думка, зникає філософ як людина з широкою ерудицією, з безкомпромісним складом ума, позиція якої виходить за межі теоретичних принципів та установок суспільної свідомості.

Слушними є думки німецького філософа Карл Ясперс, котрий надав теоретичне підґрунтя як для поглиблення екзистенційних мотивів (конотацій) життя людини, так і до методологічних пошуків філософської творчості. Відомий у світі мислитель нагадує нам, що філософський аналіз здійснюється за парадоксальних обставин, тобто до знайомства з чужим твором у голові обізнаного читача вже іманентне присутній певний передбачуваний результат. А тому історія філософії постає діалогом між філософами минулого та сучасними, що утворює віртуальний зв'язок однодумців. Форми такого зв'язку і сьогодні забезпечують

простір для можливості здійснювати свої власні пошуки та спілкуватися. При відсутності широкої філософської культури та без власної точки зору цей пошук може перетворитися в безперспективну рутинну роботу, що загрожує перетворенням філософії в дескриптивну та маніпулятивну сферу. Часто забувається істина, що в гуманітарних науках існує не «дослідження», а особистісне судження та міркування, а тому будь-яке історико-філософське джерело є поштовхом для розвитку власних ідей, спрямованих на осмислення сучасного світу.

Сам Ясперс пише про «філософську історію філософії», котра є рефлексією історії та частиною сучасного аналітичного знання зі своїм альтернативним поглядом на ідеї, концепції та позиції попередніх авторів. Французький філософ Ж.Дельоз поглиблює означену позицію, висловлюючи її більш рельєфно. Історик філософії не повинен повторювати і відтворювати історично минулі смисли, а історико-філософське дослідження не повинне бути ідеальним дублюванням чужої творчості, розкриваючи усі «можливі модифікації оригіналу».

К.Ясперс справедливо зауважує, що деякі філософські твори за змістом викладеної в них думки настільки ж нескінченні, як і великі твори мистецтва. У них мислиться набагато більше, ніж знав про це сам автор. Істинне історичне розуміння передбачає обов'язковий глибинний аналіз, разом з тим і власне філософствування, сенс якого, – нагадує нам знову Ясперс, – в його сучасності: у нас є тільки одна реальність – «тепер і тут». Філософське мислення це завжди є рефлексія на сучасність, котра одночасно є станом пробудження від повсякденних життєвих проблем.

Доречно сказати, що ні К.Ясперс, ні Ж.Дельоз не звертають уваги на те джерело евристичності філософії, що стає важливим резервуаром філософського мислення через залежність філософії від мови та її структури, які іманентно відтворюють світовідчуття, впливаючи на світогляд націй та народів. Такі думки підтверджує спрямована на емпіризм англійська філософія, раціоналістичність німецької філософії, спрямованість сучасної французької філософії на постмодерністські розвідки. На окрему увагу заслуговує «філософський ген», який міститься у структурі української мови, котрий потребує свого розкриття у філософському мисленні та унікальних інтерпретаціях, невід'ємних від мовної складової буття.

«СОБЫТИЕ» В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ Ж.Ф. ЛИОТАРА

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

Событие – одно из ключевых понятий философии XX века. Наиболее плодотворно топика события развивается во Франции, где ее освещают Ж. Деррида («Подпись. Событие. Контекст»), А. Бадью («Бытие и событие»), Ж. Бодрийяр («Забастовка событий»), Ж. Делез («Логика смысла»), Ж. Ф. Лиотар («23 Марта») и другие мыслители.

Пристальный интерес к событию связан с осознанием того, что бытие не вписывается в рамки традиции, не замыкается в цикле исторических повторений. Фиксация момента индивидуального, уникального, сингулярного приобретает огромное значение для тематизации события.

Маркируя разрыв между прошлым и будущим, философы ставят вопрос о том, как и почему он возникает. Для того, чтобы увидеть специфику современности, необходимо понять, какие события влияют на пересмотр традиции, каковы их истоки, причины и последствия.

Во Франции внимание к событию появляется на волне грандиозных *les evenements* мая 1968 г., когда антиправительственные выступления граждан, которые сопровождались массовыми беспорядками, демонстрациями и забастовками, привели к отставке президента Шарля де Голля.

Волнения начались 22 марта 1968 г. в университете Париж – 10 (Нантер), а затем в Сорбонне, когда студенты активно выступили против системы образования, технократии и капитализма. Их протест поддержали многие преподаватели (Ж. П. Сартр, М. Фуко, Ж. Ф. Лиотар) и профсоюзы.

Позже к ним присоединились рабочие, недовольные экономической политикой государства. Всеобщая стачка, в которой приняли участие около 11 миллионов человек, вынудила правительство пойти на уступки. Пик событий пришелся на май 1968 г., когда пресса призывала народ к широкомасштабным реформам.

Майские события 1968 г. дали толчок к осмыслению события как исторического, социального и политического феномена. Событие обрело свое имя, сущность, истину и смысл. Оно предстало перед человечеством как особый

«живой организм», который, пребывая в истории, одновременно, трансформирует ее саму.

Социальный кризис 1968 г. оказал огромное влияние на Ж. Ф. Лиотара, который, как преподаватель Нантера, был активным участником событий. Лиотар решил посвятить книгу истории, или точнее, «анти-истории» движения 22 марта 1968 г., но, в силу обстоятельств, не завершил ее.

Тем не менее, Лиотар написал очерк, который назвал «23 Марта: неопубликованное введение к незаконченной книге о движении 22 марта» [Lyotard J. F. March 23 (Unpublished introduction to unfinished book on the movement of 22 March) // Lyotard J. F. Political Writing. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. – P. 60–67].

Эта книга, – отмечает Лиотар, – также должна была стать событием, – которое, подобно тому, что происходило 22 марта 1968 г., – призывает к изменению и усилению философской критики» [Ibid., p. 60]. «Данное событие имеет огромный критический заряд и служит реальным политическим оружием» [Ibid., p. 60].

Хотя Лиотар не создает развернутой теории события, как М. Хайдеггер или А. Бадью, его тематизация события довольно обширна и глубока. Подчеркивая связь между эпохой, мышлением и событием, Лиотар выдвигает оригинальные идеи, которые я кратко изложу в 14 тезисах:

1. *Событие – это то, что происходит внезапно, неожиданно, непредсказуемо.* Событие радикально меняет само настоящее. Подлинное событие является историческим, а не антропологическим фактом (как полагают, например, Х. Арендт или А. Бадью). Оно имеет эпохальный характер.

2. *Событие – это то, что превышает индивидуальное, субъективное, экзистенциальное.* Оно оказывает интенсивное воздействие на разум, волю и эмоции субъекта. «Событие высвобождает желание субъекта, позволяя человеку раствориться в стихии всеобщего» [Ibid., p. 65]. Событие переживается на уровне того, что К. Г. Юнг называет «коллективным бессознательным».

3. *Событие ощущается как восторг, ликование, экстаз.* Лиотар говорит о событии в терминах *anima minima*, т. е. особой восторженности, которая выходит за рамки отдельного чувства или аффекта, заполняя собой всю душу [Лиотар Ж. Ф. *Anima minima* // Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. – СПб. – М.: Machina, 2004. – С. 83–101].

Это «ощущение или даже аффектация, которую субъект, – мысле-тело, либо (как я называю) *anima*, – испытывает по поводу чувственного события» [там же, с. 92], есть знак «изначальной согласованности души с миром» [там же, с. 93]. Это «восторженное слияние души с окружающим миром» Лиотар сравнивает с известным понятием *Überschwängliche* у Канта.

4. *Событие обладает энергетической природой.* Событие – это взрыв, накал страстей который будоражит общество, лишая его покоя. Значимость события Лиотар описывает в таких терминах, как заряд, сила, мощь, напряжение. Энергетику события он противопоставляет социальной энтропии современного общества.

«Событие, подобно наводнению или цунами, обрушивает на систему свой поток энергии так, что система уже не в состоянии противостоять ему. Событие – это травматический опыт, столкновение, конфликт потока энергии с учреждениями, структурами, институтами» [Lyotard J. F. March 23 (Unpublished introduction to unfinished book on the movement of 22 March) // Lyotard J. F. Political Writing. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. – P. 64].

5. *Событие имеет место «до» события.* «Событие происходит еще до того, как нечто маркировано или обозначено в качестве события» [Lyotard J. F. The Differend: Frases in Dispute. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. P. 70]. Событие «всегда уже предвосхищает самого себя» и «всегда уже запаздывает по отношению к самому себе».

6. *Событие – это совершенно иное, чем материя языка и стихия бытия.* Здесь важно, в первую очередь, следующее: нечто *случается*; и только во вторую очередь – *что* случается. Прежде всего, интересно то, что нечто происходит, и лишь потом конкретика того, что происходит.

7. *Событие – это абсолютная сингулярность, смысл которой придает именование.* Имя создает эффект события. Без имени оно не существует, не обладает статусом события, не мыслимо в качестве такового. Имя выражает содержание события, порождает его формулу или концепт.

8. *Событие не тождественно вещи, но оно есть нечто, пребывающее в вещах.* Событие не материально, хотя оно имеет материальные признаки и атрибуты. Итогом события выступает новая «картина мира», которая требует интерпретации, истолкования, объяснения, пересмотра.

9. *Событие полностью трансформирует реальность.* Разные способы восприятия, переживания и осмысления события *вписывают* его в определен-

ный дискурс. Благодаря этому происходят резкие *изменения в самом дискурсе*, которые преобразуют наш способ видения действительности.

10. *Событие – это не вечная истина а la «эйдос» Платона, «Идея» Канта или «диалектика» Гегеля.* Оно может состояться либо не состояться. Событие можно упустить, безвозвратно потерять, утратить, предать забвению еще до того, как оно будет высказано, осмыслено, артикулировано.

11. *Событие сталкивает нас лицом к лицу с Ничто.* Разрыв, который производит событие, делит время на «до» и «после», обнажая всё то, что ассоциируется с Ничто: отсутствие, смерть, тайна, небытие. «Чувство, рождаемое событием, исходит из Ничто» [Лиотар Ж. Ф. *Anima minima* // Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. – СПб. – М.: Machina, 2004. С. 100].

12. *Событие – это откровение.* Само понятие «события» как того, что «случается», маркирует его как нечто случайное, непредвиденное, некалькулируемое. Событие разрывает с любой закономерностью. Нарушая исторический континуум, переворачивая социальный и политический порядок, оно также дезавуирует теоретические модели.

13. *Событие не поддается фабрикации.* Лиотар дистанцирует свое понятие «события» от «спектакля» Г. Дебора и «медиасобытия» Ж. Бодриера как всего того, что может быть сконструировано, запрограммировано, просчитано или сфабриковано с помощью медиа, PR-технологий, бизнеса.

14. *Событие оказывает сопротивление идеологическому присвоению.* Для оценки события важна не столько интерпретация события, сколько живой отклик на него. Сегодня есть множество технологий, которые «помогают» людям выработать свою *реакцию* на событие. Однако Лиотар считает такой отклик нерелевантным.

«Отклик релевантен лишь тогда, когда он событие затрагивает нас. Тогда открывается то, что конститутивно скрыто от нас в самом событии» [Lyotard J. F. *The Inhuman: Reflections of Time*. – Stanford: Stanford University Press, 1992. P. 26]. Живой отклик, – полагает Лиотар, – более адекватен для понимания события, чем прогнозирование того, как оно будет оценено в будущем.

В целом, предлагая свою версию события, Лиотар акцентирует его *процессуальность, структурность, имманентность, каузальную независимость*. Процессуальность связана с реализацией события. Структура фиксирует его длительность, пространственно-временную локализацию, динамику развития.

Имманентность демонстрирует, что событие, по своей природе, феноменально. Оно очевидно и, вместе с тем, неуловимо. Событие невозможно предсказать, вписать в какой-либо порядок потому, что оно обещает нечто радикально иное, невыразимое в терминах фактически данного.

Каузальная независимость означает, что событие принадлежит только себе. Оно отменяет все прежние дискурсы, трансформирует поле знания, преобразует индивида как субъекта истории. Изменяя конфигурацию социальных, политических и культурных институтов, событие дает новый взгляд на мир.

Таким образом, Лиотар утверждает *автономию* события. Хотя событию часто угрожают большие схемы и теории, которые стремятся его подчинить, приручить, включить в общее метафизическое поле, тем не менее, событие всегда избегает систематизации, классификации, формализации, сохраняя собственное, нередуцируемое измерение.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ТА СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНЕ ПІЗНАННЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

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

Складні соціально-культурні й політично-економічні процеси сучасного глобалізованого світу вимагають розумово адекватного ним інтелектуального інструментарію. Важливим елементом останнього виступає філософія історії у когнітивному діалозі з концепціями соціально-гуманітарного пізнання.

Філософія історії є сферою філософської думки, яка досліджує причини, сутність й можливі наслідки історичних процесів. Вона також осмислює шляхи когнітивного розвитку історичного пізнання. Вивчення різноманітної історичної та історіософської проблематики зазначеним напрямом філософії цілком природно орієнтує його на широкий міждисциплінарний діалог із спектром історичних наук. Вплив філософії історії на дані дисципліни об'єктивно має наслідком інтелектуальну інтенсифікацію, концептуалізацію та розумове поглиблення їх досліджень.

Він сприяє підвищенню рівня системності студій, пошуку надзвичайно різноманітних й розгалужених та заглиблених, імпліцитних причин, чинників та альтернатив розвитку як історії-процесу так і історії-науки, осмисленню історичною наукою системної та багатовимірної проблематики джерел, сутності й перспектив історичної динаміки на різних її рівнях. Філософський аналіз історичної динаміки створює розумові підстави ефективних досліджень суспільно-культурних та політично-економічних процесів сьогодення.

Відомо, що історична наука виступає інтелектуальним фундаментом, когнітивними підвалинами багатьох суспільствознавчих дисциплін, зокрема, соціології, політології, соціальної та етнічної психології, глобалістики тощо. Отже через вплив на історичне пізнання, філософія історії здійснює когнітивну дію та пізнавальний діалог і з пов'язаними з нею соціально-гуманітарними науками.

Зміст цього впливу полягає, зокрема, у осмисленні багатоаспектних й глибинних зв'язків історичних процесів та сучасної соціально-політичної динаміки, стимулюванні досліджень останніми каузальності та змісту суспільних процесів. Інтелектуальний досвід осмислення теоретичних основ й алгоритмів історичного пізнання, які також здійснює філософія історії, є актуальним і для дослідження розвитку наук про суспільство та аналізу сучасних суспільно-економічних й культурних процесів.

Вельми важливим чинником впливу філософії історії на модерне соціально-гуманітарне пізнання є і актуалізація його потужного прогностичного потенціалу. Осмислення причин, чинників й алгоритмів історичної динаміки й наук про останню дозволяє інтегрувати ці когнітивні елементи у інтелектуальних інструментарій соціально-гуманітарних дисциплін для удосконалення створення сценаріїв суспільного розвитку на різних рівнях та їх наукового аналізу, і для інтенсифікації футурологічних концепцій у суспільствознавстві.

Таким чином, слід відокремити наступні напрями інтелектуального впливу філософії історії на соціально-гуманітарне пізнання: сприяння підвищенню теоретичного рівня досліджень та їх концептуалізації; розширення пробного поля та орієнтація на аналіз глибинних основ суспільно-політичної динаміки; актуалізація осмислення перспектив та наслідків процесів соціально-культурного розвитку. Зазначені шляхи когнітивного діалогу філософії історії з теоріями суспільно-гуманітарних наук проявляють суттєвий інтелектуальний потенціал для розуміння багатоаспектної й суперечливої динаміки сучасного світу.

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ПОВОРІТ У ФІЛОСОФІЇ

Бартко В.І., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка Лазаряна

Найпотужнішим впливом на постмодернізм у ХІХ столітті є екзистенціалізм, зокрема, праці Сорен К'єркегора та Фрідріха Ніцше. На початку та середині ХХ століття такі філософи, як Едмунд Гуссерль, Мартін Гайдеггер та Вітгенштейн, також впливали на постмодернізм. Існують різні цінності та припущення, які ми отримали від модернізму. В їх основі лежить сутність людства, яка відрізняє людей від інших тварин, або що між різними формами урядів один є кращим, ніж інший. Постмодернізм дуже скептичний та нігілістичний щодо цих цінностей та припущень. Існує тісний зв'язок між постмодерністською філософією та істотною літературою критичної теорії.

У Енциклопедії культурної антропології Райан Бішоп у короткій статті визначає постмодернізм як різноманітний рух, який походить від естетики, архітектури та філософії. На основі обґрунтованих теоретичних поглядів він підтримує систематичний скептицизм.

Постмодернізм вважає, що неможливо правильно описати реальність. Це, безсумнівно, скептичний погляд. Серед відомих прихильників цього погляду - Ф. Ніцше, Л. Вітгенштейн, Карл Поппер та Томас Кун. Їх називають надзвичайними скептиками.

Згідно постмодернізму, очевидні реалії є лише соціальними конструкціями, а отже, вони не статичні і піддаються змінам. Вважається, що для формування ідей та переконань роль мови, влади, відносин та мотивацій є величезною. Цей підхід думки не вірить ні в яку абсолютну істину. Опис реальності залежить від людей і їх природи. Більше того, опис світу залежить від тих, хто його сприймає, і таким чином цей опис є суб'єктивним. На більшість культурних сфер включаючи релігію, літературу тощо впливає постмодернізм.

Постмодернізм відрізняється від модернізму за різними аспектами, такими як література, драма, архітектура, кіно, журналістика та дизайн. Наприкінці ХХ та початку ХХІ століття постмодернізм впливає на маркетинг, бізнес та право, культури та релігії. Таким чином, у цьому сенсі можна сказати, що хоча постмодернізм є особливо академічним рухом, проте він має величезний вплив на різні аспекти людської цивілізації і як такий це реакція на модернізм у гума-

нітарних науках. Основною проблемою модернізму є принципи ідентичності, єдності, авторитету та визначеності. Але постмодернізм, з іншого боку, часто виявляється пов'язаним з множинністю, текстуїзмом та скептицизмом. Таким чином, пояснюючи природу постмодернізму Фредрік Джеймсон, буквальный критик відмічає, що в пізньому капіталізмі постмодернізм є домінуючою культурною логікою. Під терміном "пізній капіталізм" означає фазу капіталізму після Другої світової війни, яку визначає марксистський теоретик Ернест Мандель. Період пізнього капіталізму також відомий як період глобалізації, багатонаціональний капіталізм або споживчий капіталізм.

Сучасна філософія припускає, що навколо нас існує об'єктивний світ, і цей світ не хаос, він працює у впорядкованому вигляді. Є закони природи, які проявляються різними шляхами, і ми, раціональні істоти, вміємо розуміти і розрізняти ці природні закони. Шляхом відкриття та використання цих законів люди здатні виконувати свої потреби. Більше того, ці закони мають важливу роль на користь людей. Саме з цієї причини сучасний світогляд називається просвітницьким проектом. Модерніст має реалістичний погляд на світ. Таким чином, розуміння наших знань про світ є основою сучасності.

Загальноприйнята теорія істини, яку ми знаходимо в модернізмі є теорія відповідності істині. Відповідно до теорії, якщо наші висловлювання узгоджуються з об'єктивною реальністю, знайденої у світі, то це правда, якщо ні – це невірно. Зберігаючи віру в цю теорію, люди вважають, що і наукова істина, і абсолютна істина рівні. Але постмодернізм вважає, що ці два типи істин не рівні. Таким чином, постмодернізм допомагає нам у розумінні меж нашого мислення і знання, і він коректує модернізм.

У нашому повсякденному житті об'єктивні уявлення про світ працюють дуже добре. Але реалісти просвітництва роблять крок за межі об'єктивістського припущення. Вони намагаються зробити цю теорію істини в загальну теорію. За їхніми словами, теоретично вся реальність може бути сприйнята людським розумом, і таким чином справжній і повний опис дійсного світу може бути розроблений ними самими. Ми можемо зрозуміти не тільки ті побутові об'єкти, які ми знаходимо в нашому оточенні, але й ті знання, які вивчають природні науки. Реалісти просвітництва твердо вірять, що ми можемо досягти знань про всю сферу людського дослідження, включаючи історію.

POSTMODERN AND PLURALISTIC IDENTITY

Danylova T.V., National University of Life and Environmental

Sciences of Ukraine

Salata G.V., Kyiv University of Culture

In the postmodern sense, everything that exists is an interpretation: we create our own reality interpreting the world around us. This reality emerges as a result of our interpretation of our personal meaning of the world. It is becoming increasingly obvious that there are alternative ways of thinking, perceiving the world around us, and self-determination of human being in it. This awareness leads us to the recognition and exploration of “alternate realities”. This expanded consciousness is changing the very understanding of human identity: the human “I” is no longer something unified and indivisible, but it rather consists of various, sometimes contradictory parts.

A stormy debate unfolded around postmodernism, attempts to describe postmodernist discourse and a new understanding of the human in this discourse. Critics of postmodern turn argue that the new worldview is just a fad, a fiction of intellectuals searching for a new discourse as the source of cultural capital or another ideology created to devalue the values of Modern epoch. Representatives of postmodernism stress that attacks on the classical rationality have a strong background. The dreams of the Enlightenment about the realm of reason have never become reality; this was evidenced by the terrible social political cataclysms of the 20th century: classical rationality turned out to be a tool of “the will to power” and a human transformed into an element of economic, social, political, ideological systems [Danylova T.V. (2017). Searching for the True Self: The Way of Nondual Wisdom. Anthropological Measurements of Philosophical Research, 12, 7-15]. At the same time, some researchers, in particular A. Kirby, claim that years of redundancy, pastiche and parataxis sunk into oblivion and state the decline and death of postmodernism [Kirby, A. The Death of Postmodernism and Beyond. Retrieved from: https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond]. Formed in any particular society, the model of the world (including the model of time) affects the perception and understanding of the human phenomenon. Postmodern thinkers opposed the traditional understanding of a personality as the sovereign being who consciously, actively, and independently determines his/her activities and position in life. They deny the existence of substantial, eternal, indivisible “I” in the center of the world introducing the con-

cept of subjectivity: “I” exists due to constant dialogue with others. Representatives of postmodernism are focused on linguistic structures which means decentration of the personality. The personality itself becomes variable, situational, constructed; his/her identity is constituted and reconstituted according to existing social reality.

One of the apologists of postmodernism, the French philosopher and psychiatrist J. Lacan radically redefines the classic notion of the subject/personality. The subject appears as the function of culture, the intersection of the various symbolic structures and the point of application of unconscious forces: culture is not an attribute of the individual, just the opposite, the individual is the “attribute” of culture that expresses itself through him/her. The subject him/herself is nothing, a kind of “emptiness” filled with the contents of symbolic matrices.

French post-structuralist G. Deleuze and French psychoanalyst F. Guattari proceeded from the assumption that homogeneous human does not exist at all, human is always ontologically heterogeneous. One unified personality as the center of him/herself does not exist. Subjectivity is always the result of a collective level that provides not only the existence of a number of individuals, but also a large number of machines, technological and economic factors. Any individual is a particular case associated with a particular type of culture and social life.

Postmodernist discourse suggests that absolute truth is unattainable through the lens of one and only point of view. In addition, any position/point of view is biased by the interests and needs of any given society. Postmodernism refuses to privilege any one perspective and to understand the human “I” as a deterministic, rational, indivisible individual. In the postmodernist worldview, the identity is losing his/her unitarity and “is more readily affected by powers that are not entirely rational, and pursues meaning through the following: myth rather than history; religion rather than science; and a sense of time that is cyclic rather than linear. Thus, the well-heralded fragmentation of society, coupled with renewed interests in a collective identity, myth, religion, and cyclical time all demand an idea more complex than the “death” of the private self. They demand acknowledgement of the rebirth of a divisible self” [Dunning, W.V. (1993). Post-Modernism and the Construct of the Divisible Self. *British Journal of Aesthetics*, 33(2), 132-141].

ПРОБЛЕМА СЕНСУ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

*Дерев'янка О.Й., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Питання про сенс людського життя протягом багатьох років викликає величезну кількість суперечок серед мислителів і стає особливо актуальним в епоху змін. Пережита нашою країною ситуація, пошуки національної ідентичності, необхідність вибору оптимальних шляхів розвитку та взаємодії з навколишнім світом знову звертають нас до даної проблеми, відкриваючи все нові її сторони.

Сенс життя постає перед людиною як одне із життєво необхідних завдань, які вона повинна вирішити. Пошуки свого місця у світі потрібно розпочинати із себе. Проте, звичайно ж, людина не повинна замикатись на своїй власній особі.

Аналізуючи проблему кінця буття в історії філософії, потрібно сказати, що така неоднозначна проблема, як проблема сенсу життя у всі часи займала розуми видних мислителів. Залежно від епох розвитку філософії, генезису світогляду, мінялися і поняття про смерть, але смерть залишалося тією ж. Пошуки сенсу життя - найважливіша проблема у філософії, яка направлена на людину. Багато поколінь філософів намагалися осмислити ці проблеми і, якщо не вирішити їх, то хоч би наблизити людину до рішення їх, допомогти людині справитися із страхом смерті, наповнити її життя осмисленим змістом.

Проблема безсмертя народжувалася в думках філософів давно. Різні варіанти безсмертя людини розглядалися в літературних і філософських творах староіндійських і старокитайських поетів, прозаїків і філософів, в старогрецькій міфології і філософії, а також і в сьогоdnішній час. Безсмертя бачилося, як заперечення смерті.

Вирішення проблем сенсу життя неоднозначні, суперечливі. Але від відповідей на ці складні питання залежить життя людини, її вибір. Тому продовжуватимуться спори, на ці проблеми дивитимуться з різних ракурсів, поповнюючи знання про них, продовжуватимуться пошуки сенсу – того, що зробить наше життя небезглуздом, повним, творчим і щасливим.

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ОСВІТНІХ ПРАКТИКАХ ПОСТМОДЕРНУ: АНАЛІЗ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

Камардаш Н.В., Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна

Сучасність вже звично аналізується в межах категорій, що орієнтують на неможливість і недоцільність презентувати дійсність в сталих образах, оціночних судженнях і дихотомічних поділах. Поліваріантність, індивідуальність та множинність, що апріорі є необмеженими, навіть якщо створюються певні кордони з метою їх сприйняття в соціальній реальності, стають відправними критеріями «справжнього» підходу до людського буття. Відмова від сталих координат модерну формує парадигму постмодерну, і хоча вже частіше говорять про поспостмодернізм (метамодернізм), термін «постмодернізм» все ще викликає низку зауважень і має альтернативи: постісторизм (Р. Рорті), пізній або високий модерн, текуча сучасність (З. Бауман), супермодерність тощо, але в будь-якому разі, ідея відмови від «метанарративів» (Ж.-Ф. Ліотар) і цікавість теперішнім та індивідуальним, що є характерною для фундаторів філософії постмодернізму, сприяла змінам і продовжує впливати на суспільну свідомість, що відображається на всіх сферах соціального життя, в тому числі, й на освіті.

Виходячи з основних функцій освіти, цей інститут може розглядатися як інструмент самовідтворення конкретної соціальної спільноти, забезпечення її існування через відповідні практики освітнього впливу. Отже, освіта впливає на «зростання» та прояв людської суб'єктивності, траєкторії і детермінанти генезису та презентацій якої викликають зрозумілий інтерес, що весь час активізується через динамічність соціальних процесів і прагнення досягнути феномен людського в контексті їх трансформацій. Цій проблемі в різних її аспектах приділено увагу з боку таких дослідників, як Л. Ваховський, О. Вербицька, І. Ілліч, В. Козачинська, П. Макларен, П. Павлідіс, І. Утюж, П. Фрейре, М. Фуко та інших, але важливість теми постійно мотивує її дослідження, тому і зараз метою є акцентуація уваги на відомій, але дещо знівельованій, проблемі духовності та її місцю в індивідуальному світі суб'єктивності, яка потрапляє під вплив освітніх практик постмодерну. В цьому контексті слід зауважити як на позитивних змінах, що представлені сучасними освітніми трендами (орієнтація на рівноправ'я, підтримку самобутності та розвиток критичного мислення), так й на тому, що «інноваційні» методи часто використовуються в «традиційних» умовах, а реалізація індивідуальних потенцій націлена на схвалення в «суспільстві споживан-

ня», в «масовому суспільстві», що легітимізують методи формування «одномірної людини» (Т. Адорно, Г. Маркузе), в системі того, що Ж. Бодрійяр називає «гіперреальністю», де образи поглинають реальність, а «символічний капітал» (П. Бурдє) дозволяє рухатися соціальними ліфтами, підвищуючи статус.

У більшості освітніх публікацій розглядається питання «формування» відповідних якостей, компетенцій і компетентностей, бо саме та модель освіти, яка забезпечуватиме реалізацію соціальних очікувань (так звана «педагогіка бажань» за П. Маклареном), є найперспективнішою на думку експертів (М. Квек). Інтерактив сучасних освітніх практик допомагає у розв'язуванні завдань, пов'язаних з вирішенням проблеми ідентифікації, сміливість та індивідуалізму в умовах глобалізації, але, на думку Б. Рассела, слід не формувати, а «підключатися», бути відповідальним за свій вплив на особистість.

Розглядаючи проблему «створення себе», М. Фуко наголошує на актуальності для нього питання взаємозв'язку суб'єкта та істини, що можна вирішити через розуміння практики «підключення про себе»: «Я думаю, що, можливо, питання *epimelcia heautou* занадто довго перебувало в тіні, куди його відсунув престиж *gnothi seauton*, та час його з цієї тіні вивести». «Реанімуючи» *epimelcia heautou*, М. Фуко актуалізує проблему духовності, яка пов'язана з ретельною роботою над собою, в результаті чого повинно відбутися перевтілення суб'єкта, націленого на розуміння глибинних основ власного «Я». Фуко також наголошує на особливій місії вчителя, високим покликанням якого є невтомно нагадувати на необхідності «підключатися про себе».

Отже, в протиріччях сучасності, важливим є розуміння того, що освіта, це не тільки отримання «перепустки» у «дорослий» світ, освіта – це місце набуття досвіду духовності, що опосередковується зіткненням суб'єктивностей - перш за все того, хто навчається і того, кого навчають. Цей досвід спілкування, взаємодії, практики особливої комунікації як обміну «енергіями суб'єктивностей» не може зводитися до засвоєння загальнолюдських цінностей у форматі формальності, відтворенні перевірених стратегій поведінки та надання «вірних» відповідей для «задоволення потреб», привчаючи до лицемірства, як фундаментальної соціальної ролі. Така «претензія» є викликом для освіти, бо справа не в технологіях і методах як таких, а готовності до певної жертвності в ім'я їх змісту, якості реалізації та наслідків. Людська суб'єктивність залишається феноменом, загадкою, не зважаючи на час, філософську, педагогічну, наукову спадщину, важливою детермінантою якої є духовність. В реаліях сучасності легко захопитися зовнішнім, але завжди залишається місце для мужності актуалізува-

ти потребу на освітні практики, що ґрунтуватимуться на принципах епімелсіа heautou, як основі особистої гідності, свободи та відповідної соціальної активності.

ІДЕОЛОГІЯ ЛИЦАРСТВА – ФЕНОМЕН СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВТІЛЕННЯ ІДЕЇ КАЛОКАГАТІЇ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

*Кобзєва І.О., Харківський національний педагогічний університет
імені Г.С. Сковороди*

Ідеали мають тривалу передісторію. Людській свідомості будь-якої епохи властива категорія ідеалу. Для осягнення особливості кожної культури, категорія ідеалу має глибоке значення для розуміння індивідуальної її специфіки, виходячи з властивих лише їй переваг і ціннісних орієнтирів. Продовж становлення людського суспільства неодноразово змінювалися погляди щодо ідеалу калокагатії. Поступово на зміну релігійно-міфологічному світогляду античності прийшов інший спосіб філософствування, пронизаний теологічною ідеєю. Теоцентризм (християнство) був основною рисою світогляду Середньовіччя. Людська особистість розглядалася в контексті ідеї Бога. Людина повинна була долучатися до Бога. У цьому мета і призначення людського життя, її виправдання і порятунок. Людина, яка пізнала Бога - отримує спасіння душі і така особистість зможе пізнати світ. Середньовічний соціально-філософський дискурс відрізняється від античного своєю морально-світоглядною парадигмою. Це була єдина епоха в історії розвитку людства, коли філософія, хай навіть і релігійна, придбала всесвітнє історичне значення, стала головною парадигмою і визначала весь хід історико-культурного розвитку цивілізації. Внутрішнє життя людини ставало основним предметом середньовічного соціально-філософського дискурсу, в якому вперше людська душа зводилася в ранг найвищої цінності. Внаслідок цього людська душа зводилася в ранг найвищого ідеалу. Антропологічна тематика християнської філософії, яка затвердила нові ідеали: віру, надію, любов, - проявилася в соціально-філософських концепціях А. Аврелія і Ф. Аквінського, які розкрили проблеми людської свободи,

внутрішнього екзистенціального світу людини і його взаємини з Богом, унікальності та цілісності людської душі. Бог у філософії Аврелія дуже персоналістичний і милостивий до людини. Гуманістичний ідеал Аврелія – свобода людської волі. Для Аквінського вищим ідеалом виступає благо.

Ідеологія лицарства – унікальний соціокультурний феномен європейського Середньовіччя, який формує антропологічний ідеал шляхетної людини та дослідження якого надзвичайно важливо в контексті досліджень різних аспектів середньовічного соціуму та втілення ідеї калокагатії.

Яким же повинен був бути лицар в епоху Середньовіччя? Ми виділили найголовніші риси які в сукупності визначають лицарський ідеал:

- 1) Лицар, завжди прислухався до внутрішнього голосу свого сумління, визнавав земну владу Бога, Святої Трійці та Діви Марії; як раз на цей благодатний ґрунт і спирається церква з XII століття.
- 2) Лицар повинен був бути юний, сильний і красивий. Ніяка фізична потворність не передбачалася у лицаря: ні в зрості, ні у вазі, ні в рисах обличчя, хоча «норма» і не була чітко визначена. Але ці якості розквітають лише при наявності свободи і ця свобода народилася в Середньовіччі, оскільки саме вона була рушійною пружиною лицарства. Обоожнювання тілесної привабливості в лицарському спорті та придворних модах, і було наполегливим культивуванням прекрасного життя у формах героїчного ідеалу. Шанування природи було занадто слабким, щоб можна було з повною переконаністю служити голій земній красі в її чистому виді, як те було властиве грекам.
- 3) Лицар повинен бути ввічливим і чемним за для пом'якшення суворості ратника. Ці риси закладалися в основу виховання молоді, яка прагнула до лицарського звання. Авжеж, це було наслідком впливу християнства.
- 4) Лицар завжди вірний своїм зобов'язанням по відношенню до рівних собі, тому серед лицарів були широко поширені різні лицарські обітниць, клятви, угоди, які супроводжувалися спеціальними жестами. При цьому лицарським клятвам і обітницям надавався характер публічності (спрямованість на зовнішній прояв).
- 5) Лицар повинен був підтвердити благородність свого родоводу, середньовічний лицарський ідеал був спрямований до благородного образу людської досконалості, спорідненої грецької калокагатії, який заслужено користується репутацією аристократичного ідеалу. Усі особи, що задовольняли генеалогічним вимогам, отримували лицарські звання. Але іноді в лицарі по-

св'ячували за виняткові військові подвиги. Крім того, можна було - і це траплялося все частіше у міру розвитку міст і посилення їх значення - купити цей привілей. Але в куртуазній літературі герой неодмінно блищав чудовим генеалогічним древом.

- 6) Лицарська ідея прагне бути і етичним ідеалом: середньовічне мислення здатне відвести почесне місце тільки такому життєвому ідеалу, який наділений благочестям і доброчесністю.
- 7) Лицар повинен бути закоханий в прекрасну даму. Любовне служіння, культ дами були свого роду релігією лицарства. Жіноча любов була тим палаючим жаром, який вносив живе тепло в цю складну єдність почуттів і ідеї. Середньовіччя вірило у виховну роль любові до дами серця. Любов до жінки повинна облагороджувати лицаря. Вона підносить лицаря, має його до ще більшої відваги, щедрості, педантичності в питаннях честі, до красномовства і поетичного дару, до вірності лицарським цінностям.

В подальшому тип відносин з Прекрасною Дамою з вищого суспільства отримало назву куртуазної любові. І саме торкаючись цієї прекрасної форми, як куртуазний (від фр. court – «двір») етос («ввічливість», «чемність» і правила їх вираження по відношенню до жінок) ми можемо бачити відродження античної ідеї калокагатії. Мораль і устої з'єднуються з естетикою, вишуканою формою зовнішньої поведінки. Вплив платонізму, аристотелізму, Цицеронізму відчувається у зближенні етики та риторики, моралі та освіченості, доброчесного і прекрасного, прагненні до гармонійного поєднання «дисципліни» і «декору», в підкресленні естетичних аспектів доброчесності. Куртуазна моралістика і філософія як би намагаються довести, що освічений придворний, володар «прекрасної душі», видимої і зовні, може грати політичну, представницьку, дипломатичну ролі.

Отже, ми бачимо, що Бог, честь і жінка стали девізом усіх лицарів, гідних захисників вітчизни.

З усього цього виходить, що Середньовіччя створило соціальний і моральний ідеал, прагнучи наблизитися до нього в житті: красивий лицар, сильний, хоробрий, вірний і великодушний, особливо по відношенню до поверженого ворога, що не зраджує даному слову навіть при загрозі життю, що поклоняється тій, кого любить і від якої чекає милості, - один із самих благородних людських типів, придуманий людським розумом. В Середньовічному лицарському ідеалі вбачається орієнтовність на античне досягнення ідеалів «калока-

гатії», класичної рівноваги тіла і духу, злитих в людині воедино в гармонійно розвинену особистість.

СОЦІАЛЬНІ КОМУНІКАЦІЇ У ПОСТМОДЕРНОМУ СВІТІ **Ж. БОДРІЙЯРА**

Корх О.М., Університет митної справи та фінансів

Стан сучасного – «постіндустріального», «інформаційного» тощо світу оцінюється з різних, нерідко діаметрально протилежних позицій. Своєрідним способом подолання зазначених протилежностей вважають власну позицію дослідники, які працюють у рідчизні «символу постіндустріального суспільства» (Габермас) – постмодернізму. Йдеться передусім про їхні цілком справедливі намагання більш зважено осмислити спадщину Просвітництва, передусім його віру в безумовний прогрес, торжество розуму, безмежність людських можливостей тощо і, водночас, продовжити його гуманістичні інтенції.

Для постмодерністів характерне достатньо неоднозначне відношення до сучасного суспільства, яке розглядається як втілення просвітницького проекту. Так, Ж.Бодрійяр характеризує його як «стан після оргії», розуміючи під останньою бурхливе і майже неконтрольоване вивільнення людини від раніш необмеженої політичної, соціальної, моральної, естетичної тощо регламентації. Таке вивільнення має вельми неоднозначні наслідки. Досить суперечливими, зокрема, є наслідки комп'ютерної революції, як одного з найбільш інноваційних «проривів» сучасності. Насамперед тому, що за всіма комунікаціями та інтеракціями, так високо поцінованими Тоффлером, Масудою та іншими вісниками комп'ютерної цивілізації, насправді, на думку Бодрійяра, ми втрачаємо головне – самостійні оцінки та особисті рішення. Будь-яке рішення, пов'язане з всесвітньою мережею, телебаченням, іншими засобами масових комунікацій є серійним, а відтак частковим і несамостійним, стверджує Бодрійяр. Адже і мережа, і все інше згадане перетворилися на «контактні лінзи спілкування», «прозорі протези», що утворили єдине ціле з нашим тілом і мозком, стали нашою генетичною частиною [Бодрійяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000. – с. 84-85]. У результаті ми все більше втрачаємо здатність до власних самостійних рішень.

Ми настільки звикаємо до такого стану, що з часом починаємо відкидати все, що вимагає особистого розуміння, оцінки та вибору.

Не менш суперечливими є наслідки політичної та сексуальної революції. Адже відомий радикалізм у ствердженні відповідних ідеалів (скажімо сексуальної свободи) призводить до їхнього фактичного заперечення, в межах якого право особистості на самовизначення набуває гротескно-гіпертрофованого характеру. Так, кожна пересічна людина, за наявності бажання і певних коштів, може змінити свою стать на протилежну. Рух трансвеститів – «перебіжчиків з одної статі до іншої» – набуває масових форм. Можливо, що в їхньому прагненні до самовизначення, у тому, що «кожний шукає своє обличчя» і немає нічого протиприродного, вважає Бодрійяр. Непокоїть, однак те, що в запалі цих пошуків особистість занадто часто потрапляє у стан невпевненості, невизначеності, більш того, у підсумку – втрати власної ідентичності. З огляду на це тривоги Бодрійяра цілком зрозумілі і слушні. Єдине, що певною мірою заспокоює, так це те, що підсумком будь-якої революції є невизначеність і тривога. До того ж свобода, за відомими словами Монтеня, – це їжа занадто важка для тих, хто не звикнув до неї. І лише тривалий досвід життя у стані свободи робить наші рішення менш афективними і більш поміркованими.

Розходиться з Тоффлером та Масудою Бодрійяр і у своїй оцінці наслідків, що слідують із загального урізноманітнення і зростання вибору у світі речей. Якщо Тоффлер вбачає у цьому передумову загального зростання свободи вибору та індивідуалізації особистих рішень та вчинків, то, на думку Бодрійяра, зазначене урізноманітнення дає лише ілюзорну свободу та індивідуалізацію, оскільки вибір так чи інакше нав'язується з боку суспільства. «Наша свобода вибору вимушує нас вільно-невільно вступати в систему культури. Таким чином, вибір лише уявний: ми переживаємо його як свободу, але значно менше відчуваємо, що він нам нав'язується, а через його посередництво і ціле суспільство нав'язує нам свою владу» [Бодрійяр Ж. Система вещей. – М., 1995. – с.116-117]. Певний сенс у цих словах, безумовно, є. Маніпуляція потребами, зокрема через механізм реклами, дійсно має місце. Однак це не означає відсутності вибору як такого. Сам Бодрійяр визнає, що вплив реклами не такий безумовний, як то вважають інколи. Реклама «дуже швидко викликає перенасичення і реакцію відторгнення... рекламне навіювання має своїм наслідком усілякі як раціональні, так і ірраціональні різновиди контрмотивації і психологічного опору... – людина не хоче, щоб нею «володіли». До того ж, навіть з урахуванням ефекту маніпуляції нашими потребами, слід визнати, що міра сво-

боди вибору в суспільстві з розвинутим споживчим ринком значно більша, аніж у суспільстві загального, принизливого і знеособлюючого дефіциту.

Соціальні комунікації та інтеракції значно спрощуються і водночас ускладнюються станом невизначеності, своєрідної аномії, в якому знаходиться сучасна культура. «Добро не знаходиться більше по той бік зла, ніщо не має визначеного положення в системі абсцис і ординат. Кожна часточка, – стверджує Бодрійяр, – рухається у напрямку, заданому її власними імпульсами... переміщуючись повздовж ламаної лінії, лише інколи дотичної до траєкторій інших цінностей» [Бодрійяр Ж. Система вещей. – М., 1995. – с.11]. Ця невизначеність і гетерономія насторожують, оскільки викликають стан розгубленості й тривоги, і водночас обнадіюють, позаяк породжують необхідність та можливості для особистого вибору. У цьому зв'язку особливої актуальності набуває тема прав людини, у тому числі права на самовизначення, особисту відповідальність, самобутність або, за словами Бодрійяра, «прав Іншого» та «права на Відмінність». Адже без Іншого і Відмінного індивід виявляється незрозумілим і індиферентним навіть самому собі. Слід при цьому наголосити, що Бодрійяр ставиться скептично по відношенню до тих дослідників, які стверджують, що лейтмотивом сучасного суспільства є вже не конкурентний відбір, а персоналізація через урізноманітнення споживання. «Свобода бути собою» не зводиться до свободи володіння речами, – у дусі Еріха Фромма наголошує Бодрійяр.

ПРОБЛЕМА ВИНИКНЕННЯ ЖИТТЯ: КРЕАЦІОНІЗМ ТА ЕВОЛЮЦІОНІЗМ

Кузишин А.Я., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Основний факт історичного буття полягає в тому, що все живе і неживе приходить і потім зникає. Згідно сучасним уявленням життя є результат еволюції матерії. У сучасних дискусіях теорія еволюції стикається з серйозними труднощами в поясненні явищ живої природи і не в змозі вирішувати проблеми, що виникають тут. До таких проблем можна віднести, зокрема, реальність видоутворення і макроеволюцію, можливість

прогресивного удосконалення в еволюції, механізми формування і трансформації складних структур в еволюції, доцільність будови живих організмів.

Об'єкт дослідження – проблема виникнення життя.

Предмет дослідження – праці прихильників еволюційної теорії та представників креаціонізму.

Життя – одна з форм буття і одна з вищих форм руху. Однак при всій очевидності, здавалося б, і наочності феномена життя пізнання сутності життя, її критеріїв, закономірностей розвитку – справа надзвичайно складна. Показником цієї складності служить факт, що до цих пір відсутнє визначення життя, яке задовольняло б науковим вимогам. Сучасна наука в погляді на життя виходить з уявлень про якісне відмінності живого від неживого, про наявність загальних властивостей у рослинного і тваринного світу, включаючи людину.

Пізнання життя – першочергове в числі завдань, до вирішення яких людина приступила з моменту свого усвідомленого існування. Основою світогляду неодмінно є концепція походження світу і життя. Ставлення людини до життя і його значення, а також кінцевої мети неминуче залежать від того, що вона думає про його істинне зародження. Фактично існує дві основи світоглядних уявлень – еволюція і креаціонізм.

Всі стародавні культури мали свою космогонію (міфи про народження миру), що намагалися так або інакше осмислити появу всього, що оточує людей. В книзі Буття (перша книга Священного писання євреїв і християн) описується послідовність творіння миру Богом всього неживого і живого, що нас оточує.

Аристотель не був першим, хто досліджував тварин, але саме він відомий як «батько зоології». Його праці по зоології найдавніші, які до нас дійшли. Його «Виникнення тварин» – перша книга по ембріології а «Про частини тварин» – перша по порівняльній анатомії. В трактаті «Про частини тварин» Аристотель ясно виразив ідею єдності будови тварин: риби, звірі і люди влаштовані схоже

Аристотель був впевнений в існуванні самозародження, тобто в тому що організми можуть виникати крім процесу розмноження.

Впродовж 16–18 століть продовжувалася робота по опису тварин і рослин, по їх класифікаціях. Поступово були накопичені численні дані, що говорили про дивовижну різноманітність форм організмів. Ці дані потребували систематизації. Великий внесок в створення системи природи був зроблений

знаменитим шведським природодослідником К.Ліннеєм (1707–1778), якого справедливо називають творцем наукової систематики організмів. Слід зазначити, що Лінней послідовно дотримувався погляду про незмінність видів, створених Творцем. Він побудував найбільш вдалу штучну класифікацію рослин і тварин, описав близько 1500 видів рослин. У своїй основній праці «Система природи» (1735 р.), він сформулював принцип класифікації тварин і рослин. За одиницю класифікації він прийняв вид – сукупність особин, схожих по будові.

Першим ученим, який зробив справжній переворот в теорії еволюції Нового часу, був Чарльз Дарвін (1809-1882). У своїй основній праці «Походження видів шляхом природного відбору» (1859), узагальнивши результати власних спостережень і досягнення сучасної йому біології і селекційної практики, розкрив основні чинники еволюції органічного миру.

Теорія Чарльза Дарвіна, відома під назвою теорії природного відбору, є однією з вершин наукової думки XIX в. Проте її значення виходить далеко за межі свого віку і за рамки біології: теорія Дарвіна стала природно-історичною основою матеріалістичного світогляду.

Різноманітні відмінності, що коливаються, між особинами одного виду утворюють як би плавний перехід до стійкіших відмінностей між різновидами цього виду; у свою чергу, останні так же поступово переходять в чіткіші відмінності ще крупніших угруповань – підвидів, а відмінності між підвидами – в цілком певні міжвидові відмінності. Таким чином, індивідуальна мінливість плавно переходить в групові відмінності. З цього Дарвін зробив висновок, що індивідуальні відмінності особин є основою для виникнення різновидів. Різновиди при накопиченні відмінностей між ними перетворюються на підвиди, а ті, у свою чергу, – в окремі види. Отже, ясно виражений різновид може розглядатися як перший крок до відособлення нового виду.

Основні положення синтетичної теорії еволюції:

- головним джерелом спадкової мінливості є мутації;
- елементарною одиницею еволюції є популяції, в яких діють усі елементарні фактори еволюції;
- еволюційний процес відбувається у формах макроеволюції, видоутворення і мікроеволюції;
- рушійною силою еволюції є природний відбір, який є наслідком боротьби за існування в різних її формах;

- будь-яка систематична група організмів може або процвітати (перебувати у стані біологічного прогресу), або вимирати (стан біологічного регресу).

Слід зазначити, що наука має свої межі. Нормальна (діюча) наука має справу лише з повторюваними і спостережуваними процесами, які відбуваються сьогодні. Теорія еволюції, навпаки, абстрактна; вона має справу з минулим, яке неможливо спостерігати і повторити. Цікавою є позиція американського біолога Бена Хобринка, який висловився, що «ніхто не може відтворити акт народження Землі, і ніхто її не спостерігав. Це означає, що обидва вчення – як поступовий розвиток (еволюціонізм), так і спеціальне творення (креаціонізм) – відносяться до області віри». На сьогодні не існує достатніх незаперечних наукових доказів на користь ні однієї теорії. Тому було б логічно відносити еволюцію не до науки, а до філософії.

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ Г.С. СКОВОРОДИ

*Мозолевич В.О., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Становлення української державності видається неможливим без переосмислення свого минулого, усвідомлення особливостей формування національного менталітету, національної своєрідності й самобутності. Одним з найвидатніших українських мислителів заслужено вважається Григорій Сковорода. Він поставив у центрі своїх філософських роздумів людину, шукав шляхів до її порятунку саме як Людини – істоти вищої, богоподібної, котрій для відчуття щастя на землі не досить багатства, почестей і високих посад, а найбільше потрібний душевний мир та злагода в суспільстві.

В сучасному українському суспільстві особливої цінності набуває сукупність таких «вічних» питань, як сутність людини, сенс її життя, місце і статус у світі, суспільстві, виховання людини розумної, діяльної, такої, що може бути щасливою. У зв'язку з цим, всебічний розгляд в контексті сучасної етико-соціальної практики ідейних здобутків української ранньомодерної доби, зокрема філософського надбання Г.С. Сковороди а еволюції в ньому антропологічної проблематики, є актуальним і сьогодні.

Літературна спадщина філософа, письменника – просвітителя Сковороди, незважаючи на її певну обмеженість, загалом насичена прогресивними тенденціями і належить до важливих надбань української культури минулого. Він є одним із перших в українській літературі того періоду дав зразки філософської пейзажної лірики, вивів байку на шлях самостійного розвитку і цим самим вплинув на розвиток філософської антропології. Це дозволило йому предтечею нової української літератури.

Домінування філософських ідей та тем в усіх творах Сковороди, їх наскрізний характер, створюють враження перетворення творчого корпусу мислителя в єдиний гіпертекст, в якому розуміння основних організуючих ідей дає ключ до тлумачення будь-якого окремо взятого твору.

Філософія Григорія Сковороди не оформлена у вигляді традиційної категоріальної системи. В духовних пошуках його не стримують догматичні філософські та богословські традиції, поняття та принципи. Своє вчення Сковорода розвиває на основі власного бачення Бога, Світу та Людини.

Оскільки людина, смисл її життя та діяльності – центральні в творчості Сковороди, то можна стверджувати, що безпосереднім об'єктом його досліджень була людина.

Людина, думає Сковорода, розділяється на дві істоти: видиму та невидиму, внутрішню людину. Видима людина існує як машина, внутрішня – у вигляді слова, що втілює думку, як машина – хитрість механіка.

Людина в розумінні Григорія Сковороди безсмертна. Безсмертя у філософії Сковороди виражається в термінах «дійсне», «істинне». Безсмертя – це атрибут «дійсної людини», життя якої наповнює сенсом тілесну оболонку – тінь.

Філософ пише, що наше тіло є лише примара «дійсної людини». Ця людина має багато відбитків у житті, що виходять назовні і так само легко ховаються в оригіналі, «наче гілки в зерні своєму». «Дійсна людина» є присутністю Бога в людському бутті, саме ця присутність, на думку філософа, являє собою її глибинну сутність. Тому пізнання свого безсмертя є пізнання самого Бога.

Г. Сковорода одним із перших в українській педагогіці звертається до особистості вчителя. На його думку, педагог має, насамперед, дбати і сприяти розкриттю та формуванню в процесі навчання природних нахилів та можливостей дитини. Важливим з цього приводу є його положення про

взаємоповагу і дружбу між учителем і учнем. За Г. Сковородою, педагог має бути нерозривно пов'язаний із народом.

Отже, можна зробити висновок, що міркуючи про людину Г. С. Сковорода приходить до розуміння світу, природи людини і природи людського життя. Тим самим він вперше в історії вітчизняної філософії утворює область роздумів про людину, ідентичності собі в часі, про сутність людини, про сенс життя і т. ін., словом утворює коло антропологічних проблем, вивчаючи людину в онтологічному, гносеологічному, аксіологічному вимірах. Він виступає як мудрець, вчитель життя, а не тільки як мислитель, який прагне пояснити явища внутрішнього і зовнішнього світу.

ЛЮДИНА ПОСТМОДЕРНУ У ФІЛОСОФІЇ СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО

*Мороз О.В., Кременецька обласна гуманітарно-педагогічна академія
імені Тараса Шевченка*

Історико-філософські рефлексії в епоху постмодернізму апелюють до осмислення ракурсів антропологічних вимірів людської сутності крізь призму філософського аналізу варіацій людської екзистенції постмодернізму з посиленням на сюжетні лінії розвитку антропологічного дискурсу минулих століть. Наскрізними стрижнями такого осмислення залишають одвічні питання визначення істинної сутності людини у контексті діалектичних категорій «загальне—одиничне—особливе»: виокремлення «загального» у людській сутності, «одиничного» в кожному індивіді соціуму, «особливого» у ракурсі аналізу людини постмодерну. Дослідження «особливого» людини постмодерну найкраще спостерігати у творчості українського філософа-антрополога С. Кримського.

Людство третього тисячоліття переживає антропологічну кризу, пов'язану з крахом, нівелюванням людини, втратою людського в кожній особі. У своєму духовному розвитку процес «виживання» людство вбачає у поліпшенні економічно-політичних, технічно-інформаційних важелів розвитку соціальної спільноти, натомість вони не сприяють виходу людини із ситуації кризи її сутнісного ядра. Векторами відновлення та реабілітації людського в людині

залишаються «сродні» людській природі загальнолюдські цінності культури та релігії, якими пронизана і насичена творчість С. Кримського.

Серед філософів існували та існують представники нігілістичного напрямку, які всіляко заперечують загальнолюдські цінності культури (представники «філософії життя»), тому першочергово у контексті волонтаризму пропагують створення людиною власної сутності, свободу і незалежність, важливість емоційно-інтуїтивного осягнення смислонаповненості самого буття особистості, звільнення від «ниток» зв'язків з минулим світом повсякденного буття. Однак синергетична парадигма розвитку сучасної науки доводить кардинально протилежний факт – «минуле осучаснює майбутнє». Завдання сучасної людини – не кардинальна зміна своєї людської сутності у пошуках шляхів реалізації власної екзистенції, а вміння критичного аналізу історичного матеріалу минувшини з метою віднайдення наскрізних, «вічних» елементів, які представлені у надбаннях загальносвітової культури та релігії.

Серед найважливіших цінностей культури, відбитих у життєдіяльності людини постмодерну, є мораль з видозміненим контекстом свого інтерпретування згідно вимог сучасного антропологічного дискурсу. «Виявляється, мораль – це не просто правила гарного тону, поведінки, мораль – це і спосіб виживання». У сучасному жорстокому світі, позбавленому любові до ближнього та оповитому товарно-грошовими зв'язками соціальної сфери суспільства, мораль не стільки корегує поведінку та відносини особистості в соціумі, скільки виступає мірилом жорстокості та агресії людини, особливо, якщо вона відчуває свою правоту, владність над іншими.

Популізм і сенсаційність – характерні риси філософії постмодернізму в процесі теоретичного трактування антропологічної сутності людини втрачають свою істинність у контексті практичної життєдіяльності сучасної людини на шляху до створення власної сутності. «Створення своєї особистості. А це може бути найбільшим і найважливішим явищем сучасності. Особистість, тобто створення внутрішнього світу людини, є найвищим даром Бога. Творіння особистості – це створення мікрокосмосу, суб'єкта, відповідального перед собою за близькість до інших людей або навіть до однієї людини – якщо ти здатен зробити її щасливою». Тому першочергові завдання людини постмодернізму, на переконання С. Кримського, лежать у площині відродження внутрішнього, індивідуального світу людини, який безпосередньо пов'язаний з духом, душею, духовністю кожної особи. Дух як прагнення до Абсолюту, душа як реалізація любові до ближнього свого, духовність як здатність людини творити себе.

У процесі збагачення внутрішнього світу людина постмодерну апелює до духовності, яка не тільки виступає ареалом єдності духу і душі, але й допомагає людині стати людиною, скорегувати свій внутрішній світ відповідного до життєвих модусів сучасного світу. «Тут ще одна обставина: людина – це завжди проект – стати людиною; це завжди дорога, шлях, іноді – глухий кут. Реалізація людського проекту і є головною цінністю культури». Отже, постмодернізм поставив перед людиною завдання створення культу вільної, незалежної особистості, яка є творцем власної сутності у процесі екзистенції, де ключову роль відіграють загальнолюдські цінності культури та релігії – такий лейтмотив світоглядних пошуків С. Кримського у царині філософської антропології.

РОЗУМІННЯ БОГА У ФІЛОСОФІЇ Г.С. СКОВОРОДИ

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

Творча спадщина одного з найвизначніших українських філософів Григорія Савича Сковороди складає близько 50 віршів-пісень, 30 байок, та більше 17 філософських трактатів, в яких розкриваються основні філософські погляди та уподобання великого мислителя. В поданій роботі ми зробимо спробу коротко висвітлити сквородинівський погляд на питання віри, людини і Бога.

Якщо говорити просто, то філософська система Сковороди вкладається в один рядок. Основа цієї системи полягає в існуванні «двох натур» і «трьох світів». Він вважав, що світ складається з трьох світів: макрокосма (Всесвіт), мікркосма (Людина) і символічного світу (Біблія), та двох натур: видимої (матеріальної) і невидимої (духовної). Існування «двох натур» зображено в трактаті «Про Бога».

Питання про Бога, який складає першооснову усього суцього – «вищу всіх причин причину», внутрішню причину розвитку всього світу, є одним з основних питань в філософській системі Сковороди. Своїм уявленням про Бога він поставив себе в опозицію по відношенню до церкви, що дотримується біблійної легенди про створення світу Богом протягом шести днів. На відміну від церковного, його Бог - вічний початок – невловимий, невидимий, оскільки він, «бу-

дучи присутнім у всім, не є частиною, ні цілим, не має міри, часової просторової характеристики». Тобто, у Г.Сковороди Бог ототожнюється з природою, що визначає належності його теорії до пантеїзму.

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

Що до трьох світів. Першим, головним світом у Сковороди весь Всесвіт – макрокосм. Макрокосм включає в себе все народжене в цьому великому світі, складеному з паралельних незліченних світів. У цьому світі нема ні початку, ні кінця - він вічний безмежний. При цьому Сковорода вважає, що внутрішня невидима суть речей завжди пов'язана з видимою через зовнішню форму, яка визначається мірою, ритмом, симетрією, пропорцією. Другим з «трьох світів» малий світ – мікрокосм – світ людини. Сковорода ставить питання "А що ж таке людина? Що б воно не було чи діло, чи дія, чи слово - все те марнота, якщо воно не отримало свого здійснення в самій людині. ...вся оця різновида плоть, уся незмірна незліченність видимість сходиться в людині пожирається в людині".

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

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

Григорій Сковорода наголошував, що Біблія – це світ символів, що відкривається тільки обраним. Біблія має приховане значення, яке буде зрозумілим тим, хто сам себе пізнав. Він вважав, що Біблію зрозуміти важко, і тому треба знайти собі духовного наставника, який би допоміг розібратися в ній, а читати її треба в міру, добре роздумуючи над кожним словом. Так робив і великий фі-

лософ: за його словами він «жував», щоб добре розжувати біблійні істини, знайти ту найвищу істину, що ховається за буденними, земними словами, а в усіх його творах багато цитат з Біблії.

Говорячи про відносини людини і Бога, Г.С.Сковорода дотримувався християнської ідеї сходження людини до Бога і Бога до людини в разі, коли людина стане врівень з Богом. Г. Сковорода вважав, що справжнє щастя людини може знайти лише в поєднанні з Богом, а поєднання можливе при пізнанні самого себе через символічний світ Біблії.

Філософська спадщина Г. С. Сковороди багатогранна і охоплює самі різноманітні аспекти людського життя науку, релігію, культуру, мистецтво. Проте базис і основу світорозуміння місця людини у Всесвіті, самопізнання нею самої себе і Бога розкривається у філософських поглядах філософа про три світи і дві натури.

СИМВОЛ ВІРИ ЛЕВА ШЕСТОВА

*Петрушов В.М., Український державний університет
залізничного транспорту*

Л. Шестов як і С. Кіркегор, відкрито і рішуче виступив проти безоглядної та всеохоплюючої раціональності в мисленні людини. Концептуальне неприйняття Л. Шестовим класично-академічного стилю вираження метафізичних ідей слід визнати як його критичну метарефлексію над існуючою філософією, яка вибудовувалася ним на «досвіді адогматичного мислення». Адогматизм для мислителя стає методологічною формою інтелектуального самовираження, в якому він відкриває своє уявлення про світ життя людини парадоксальним способом мислення, що не виключає самого абсурду. Його адогматизм можна визначити як певну парадигму. Л. Шестов, критикуючи умоглядну філософію, протиставляє їй дійсну філософію, першим кроком до якої є вироблення байдужості до будь-якого світогляду. Філософія повинна бути принципово іншою. Вона має декларувати свою свободу від об'єктивної логіки незалежних від індивіда етичних і наукових норм. Правильнішим буде звернення не до знання, а до незнання, до невідомого, не до розуму, а до абсурду, ірраціонального. Ірра-

ціональне більш потужна реальність, ніж знання. При цьому невідоме нічого спільного з відомим мати не може. Треба визнати реальність абсурдного, ірраціонального, яке не вміщується в розум. Це розум породжує загальнообов'язкові істини, і вони втрачають силу, як тільки ми поглянемо на них з позиції невідомого. Невідоме, як і відоме, має статус реальності. Єдине, що відрізняє їх, - це неможливість невідомого бути одночасно і відомим, а відомого - невідомим. Але невідоме може раціоналізуватися, а те, що вважалось раціональним, раптом стає ірраціональним, яке не вміщується в розумі. Звідси і завдання філософії - навчити людину жити у невідомому. Така філософія, як прояв свободи, має охоплювати невідоме як таке, але не у знанні, а в якихось життєвих ситуаціях й актах. Завдання філософії — бентежити людей. Л. Шестов хоче показати відкритість усякого буття, у тому числі й буття людей, допомогти їм отримати свободу пошуку істини там, де зазвичай її не шукають і не хочуть шукати. Його філософія стверджує необов'язковість істини. Така філософія звернена до людини самотньої. Вона для тих, хто може пізнати безнадійність. Його філософія суперечлива. Це перш за все виявляється в суперечливості вживання Л. Шестовим термінів. Сам Л. Шестов уникав дискурсивності й системності, протиставляючи їм афористичність, іронію, образність. У цьому він своїми текстами наблизився до сучасної наративної філософії. Але його наративність полягає в доведенні думок до абсурду.

Сутнісним завданням філософії, згідно з Л. Шестовим, є підготовка людини до можливих пограничних ситуацій. Філософ неухильно еволюціонував до фідеїзму, і його погляди поступово стали вміщувати і трансцендентне. Завдання релігійної філософії — допомогти людині в приготуванні до свободи, невідомого і смерті. І не тільки звільнитись самим, а й звільняти людей від влади понять. Адже витoki буття в тому, що приховано, а не в тому, що виявлено. Релігійна філософія народжується в безмежній напрузі через подолання страху, того страху, який навіяв нам спокусник. Філософія є великою і останньою боротьбою за первозданну свободу і заховане у свободі «добре зело», яке розщепилося після гріхопадіння на наше немічне добро і наше все знищуюче зло.

Бог у Л. Шестова такий же ірраціональний і німий, як і глибина людської душі. Бог — це деяка таїна, абсолютно невідома сила, яка може відкритися у трансценденції, у пограничній ситуації. Вірний духу свободи, Л. Шестов стверджує, що той, хто не злякається ні Бога, ні диявола, не увійде в інший світ, який є справжнім. Цей світ лежить за межами буденності, і до нього людина може прорватися лише через певні перепони.

У житті людини дуже важливу роль відіграє випадок. Випадок – це вектор в інший світ, світ істини. Істина має творчий характер. Вона – втілення неповторності і в цьому розумінні пов'язана з ніщо, тому що тільки творчість із нічого має можливість давати нам небувале, неповторне; справжня істина подібна до таїни. Як тільки ми захочемо відкрити таїну істинного, загального і необхідного, ми миттєво забудемо те, що бачили.

Л. Шестов розділяє істини розуму і справжні «живі» істини. Однією з ознак справжньої істини є свобода і множинність. Мислитель виступає проти системності. Його філософія асистемна, але спрямована і цілісна. Центральною проблемою цієї філософії трагедії є людина та її ставлення до світу і Бога. Для Л. Шестова людина – це її існування в пограничній ситуації, це свобода і творчість. Людина гріховна, але не винна, тому безвідповідальна і пасивна. Саме життєві проблеми виступають у Л. Шестова пізнавальними орієнтирами, «емпіричними інтенціями» в катакомбах парадоксів, припущень і контрадикцій, які так майстерно він використовував у своїх творах. Теми буття, існування, їх достатність до метафізичних проблем перетікають до нас з алейрону мислення Л. Шестова у формі адогматичних апорій. Вони ж і є предметом філософських роздумів на тлі сучасності, дослідження горизонтів майбутнього, які відкриваються для людини з висот шестовської творчості.

На зміну критиці І. Кантом чистого розуму приходить ірраціоналістичний адогматизм С. Кіркегора і Л. Шестова, сповнений глибокого екзистенціального змісту. І саме в ньому ми знаходимо парадокс віри. Позиція Л. Шестова стосовно розуму заперечлива, а тому виникає парадокс: вихід там, де немає виходу для розуму людини. Парадокс цей витікає з питання: інакше для чого нам Бог? У Бога просять неможливого. Л. Шестов саме в абсурді бачить руйнацію наших надій. Для абсурду розум нікчемний, але існує щось вище за розум. Із неможливості все пояснити народжується абсурд. Л. Шестов робить висновок про марність розуму, з чого випливає крок до розуміння вищості ірраціонального. У філософських медитаціях С. Кіркегора і Л. Шестова є сутнісні моменти, які підкреслюють відкриття ними нового аспекту екзистенційного адогматизму. Він полягає в тому, що у критиці розуму з'явилася лінія, яка, виходячи з абсурду, спрямована у світлу сферу надії, де панує тільки віра (*sola fide*) і де та ж сама віра перекреслює всі надії на розуміння абсурду (парадокс віри).

Якщо сутність абсурду втрачається, то залишається лише віра, яка вища за розум. Віра є протидією абсурду, але в той же час вона його і створює. То ж перемога віруючого потребує його падіння (абсурду), але це і є те, що можна

назвати парадоксом віри. Отже, «парадокс віри» і «*sola fide*» стають знаковими символами в європейському адогматизмі, відкриваючи напрямок у сучасному екзистенціалізмі, в якому абсурд - цей апофеоз критики розуму - уже говорить від першої особи, власною мовою, семантика якої та наративи тісно пов'язані з цими символами.

Парадокс віри і *sola fide* існують лише під дахом абсурду і приречені не на мирне співіснування, а на специфічне екзистенціально-феноменологічне зіткнення саме на межі мислення, з одного боку якої знаходиться екзистенція «парадокс віри», а з іншого — феномен «*sola fide*». Чому так, а не навпаки? Тому що «парадокс віри» екзистенційно походить з відчаю С. Кіркегора.

Л. Шестов вслід за М. Лютером *sola fide* приймає як символ віри. На перший погляд здається, що у Л. Шестова *sola fide* протистоїть самій суті його «досвіду адогматичного мислення», адже адогматизм не може сприймати будь-який догмат, у тому числі і «лише вірою». До того ж для адогматизму висхідним джерелом філософування є сумнів, в той час як *sola fide* не допускає ніяких сумнівів.

Л. Шестов, йдучи від власної рецепції «парадоксу віри» до переконання «*sola fide*», обрав свій адогматичний шлях пошуку символу віри. І пролягає цей шлях через лабіринт розуму, віри, парадоксу й абсурду. Для нього віра започатковує і спрямовує мислення людини. Віра – це таїнство прилучення до абсолютно невідомого. Це таке невідоме, у сфері якого припустимо, що Бог вимагатиме від людини цілком неможливого, де немає місця не лише моральним, але й будь-яким іншим законам. Ми живемо у світі, де все можливе, але існує світ необмежених можливостей. Людина причетна до цього світу лише через віру поза будь-якими законами. Цього не можна знати, у це треба повірити, а тому воно невідоме і від людини Бог здатний вимагати «цілком неможливого». Для людини шлях у світ «можливості неможливого» пролягає лише через *sola fide*.

ПРОБЛЕМА БУТТЯ ЛЮДИНИ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

*Пивоварова Г.Б., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Змістом середньовічної філософії являється духовне ідеальне тлумачення реальності. Оскільки найдосконалішим втіленням мислиться Бог, то теологія (богослов'я) підносить за цих умов на рівень «найголовнішого» знання, здатного дати вичерпні відповіді на всі «загадки буття». Звертаючись до духовності як до вищого віднині критерію реальності, нова християнсько-середньовічна думка проголошує «неістотними», тільки тілесні характеристики людського індивіда, які раніше (в античності) оцінювались найзначніші.

Для середньовічної суспільної свідомості світ набуває характеристик певним чином «двоїстого» буття. Перш за все – це «справжній» (божественний, духовний, небесний, благий) і несправний (тваринний, плотський, земний, гріховний) світ, оскільки сама людина, будучи «твариною» (створеною Богом) істотою, належала до цього світу.

Починається середньовічна філософія періодом так званої «апологетики», представники якої виступали з обґрунтуванням і захистом християнства проти античної філософії. Затверджується ж період становлення і утвердження середньовічно-християнської філософії так званої «патристики», періодом формування найавторитетнішими християнськими мислителями – «отцями церкви» – вихідних принципів середньовічної християнської філософської думки.

Представниками апологетики досить агресивно виступають із критикою античної культурно-філософської спадщини. Що є спільною між філософом і християнином. Між учнем грецької мудрості і учнем неба? – риторично запитує Квінт Тертуліан. Логіка християнського світогляду (створення світу за сім днів, непорочне зачаття, воскресіння Христа, полюби ворога, як самого себе, усі люди є духовними братами) руйнувала сформовані стереотипи і будувала на їхньому місці новий світоглядний базис. «Абсурдність» християнства виявилась рятівною для людства, яке опинилося у критичній соціальній ситуації. Через духовну єдність людей, через утвердження абсолютних цінностей християнство шукало шлях спільного порятунку людства від саморуйнування. Квінт Тертуліан мав вислів «вірю, бо це абсурдне» - це відкриття і визнання надрозумової діяльності, яка пізнається не розумом, а вищою інтуїцією, одкровенням.

Тертуліан захищав християнство коли воно було ще релігією меншості населення Римської імперії.

І тут визначилась необхідність систематизування християнського віровчення, обґрунтування і роз'яснення його догм. Найвідоміший серед «отців» західної церкви був Августин Блаженний, якому вдалося систематизувати християнські світогляди, спираючись на принципи платонізму. Протиріччя людської історії – ось ті проблеми, які цікавили його понад усе. Етична проблема займає головне місце. Щодо проблеми стосунків людини і Бога, то Августина найбільше цікавило питання про гріховність людини перед Богом, причини і наслідки первородного гріха Адами і Єви. Гріх набуває в нього всесвітнього значення. Зло у світі, за Августином, - не помилка творця. Бог як вихідний і кінцевий пункт людських суджень і дій становить основу вчення Августина. Однією з центральних у вивченні Августина є проблема свободи волі, як основи людської особистості. Осягнути розумом людина може лише те, у що вірить, до чого прагне. Августин визначає душу, як розумну субстанцію, призначення котрої управляти тілом. На противагу Тертулліану він вважає доцільним використання людського розуму для підкріплення істини божественної мудрості, оскільки навчає тільки вмінню користуватися речами, а мудрість орієнтує на пізнання бога і його діянь. Людська історія за Августином визначається боротьбою двох божественно-людських інститутів Божого і земного царства. Всі погляди Августина справили великий вплив на всю середньовічну філософію і ідеологію.

Схоластика – це специфічна система середньовікової філософсько-теологічної думки, яка зародилась в монастирських школах. Вона була спрямована на раціоналізацію обґрунтування основ християнського віровчення, насамперед для осмислення і доведення буття Бога. Природа перестає бути головним об'єктом людського пізнання. Основна увага зосереджується на пізнанні Бога в людській душі. Вершиною її розвитку вважається XII – XIV ст.. Однією з центральних проблем схоластичної філософії є дискусія про універсалії (загальні поняття).

Відомим систематизатором середньовічної схоластики був Фома Аквінський, який пристосував вчення Аристотеля до католицизму. Найвідомішим його твором є «Сума теології». За часів Фоми Аквінського значно зросла роль наукового і філософського пізнання. Тому було вже неможливо ігнорувати і не помічати досягнення розуму і науки. Аквінський намагався створити таку доктрину, яка дала б можливість контролювати філософське і наукове пізнання цер-

квою. Фома Аквінський чітко визначає сферу науки і віри. Щоб довести буття Бога він запропонував п'ять доведень, які стали класичними в західноєвропейській теології.

Таким чином, ми бачимо, що для середньовічної суспільної свідомості світ набуває характеристик певним чином «двоїстого» буття. Світи ці з самого початку тлумачились як принциповою «непорівнянні». Необхідність їх співставлення породжувала нераціональні, а то й надраціональні містико-ірраціоналістичні способи і шляхи їх контактів.

Одним з найбільших надбань релігійного світогляду була ідея індивідуального безсмертя, одноразовості, і тому, самоцінності людської особистості. Вперше в людській історії ставиться питання про сенс життя.

РЕМИНИСЦЕНЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО УЧЕНИЯ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЯХ В ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА

Тимофеев А.В., НТУ «Днепровская политехника»

Как известно, представители современной постмодернистской философии фактически отказываются от классической метафизики. Американский академик и литературовед Брайан Мак-Хейл (Brian G. McNale) отмечает присущий культуре постмодерна своего рода «запрет на метафизику (unlicensed metaphysics)». В данном контексте нам представляется значимым проследить воззрения представителей постмодернизма на проблему индивидуации, которая, по словам выдающегося медиевиста Э. Жильсона, является центральной не только для философии Средневековья, «индивидуация – сама суть метафизики». В данной статье будут показаны точки соприкосновения постметафизического мышления постмодернизма в концепции «любого бытия» современного итальянского философа Джорджо Агамбена и метафизической парадигмы средневековой философии.

В XIII веке основатель францисканской школы при Парижском университете Александр Гэльский на основании деления всего сущего на физическое, рациональное и моральное, провел различие между субъектом, индивидом и

личностью. Каждая личность это и субъект, и индивид, однако, только обладание особым достоинством делает субъект личностью. Это положение, в свою очередь, опирается на учение о трансценденталиях: сущее (*ens*), единое (*unum*), истинное (*verum*), благое (*bonum*) — это наиболее общие характеристики сущего. Впоследствии к перечню трансценденталий (единое, истинное, благое) добавлялись понятия «совершенное» (*perfectum*) или «прекрасное» (*pulchrum*), «вещь» (*res*) и «нечто» (*aliquid*). Утверждая в учении о трансценденталиях идею благодати всего творения, схоластические авторы стремились опровергнуть дуализм манихейства, возродившийся в эпоху высокого Средневековья в ереси катаров. У истоков разработки учения о трансценденталиях стояли такие мыслители как Гильом Оссерский, Филипп Канцлер, Александр Гэльский, Бонавентура.

«Неопровержимый доктор» (*doctor irrefragabilis*) Александр Гэльский, ассоциируя иерархию трансценденталий с аристотелевскими первопричинами (кроме материальной), в «Сумме теологии» («*Summa fratris Alexandri*») писал, что единое соотносится с действующей, истинное — с формальной, а благое — с целевой причинами. Добавляя к этому теорию апроприации (поскольку все эти виды причинности свойственны и Троице), Александр полагал, что единое подобает Отцу, истинное — Сыну, а благое — Св. Духу [2, р. 28vb]. Цель Александра Гэльского заключалась в том, чтобы дать определение, которое по своему охвату могло бы относиться в равной мере и к людям, и к Богу. По мнению Александра, сущность Бога заключается не только в том, что он является высшим существом (Аристотель), но прежде всего в том, что он является высшим личностным благом. Таким образом, через благодать Бог лучше всего может передать себя другим существам (*ubi est summum bonum, ibi est summa diffusio*), потому что благо по своей природе имеет склонность быть переданным (*bonum est diffusivum sui*). Поскольку вещи, т.е. каждое отдельное сущее, соотносятся с человеческой душой в соответствии с тремя ее «августинскими» способностями (памятью, разумом и волей), то именно благодаря целевой причине в каждой вещи присутствует благодать (т.е. нераздельность акта и потенции), по этой же причине она желанна волевой способностью и любима душой. Основной принцип метафизической концепции Александра — способ передачи благодати от Бога зависит от способности того, кто ее принимает пропорционально степени любви. Таким образом, согласно Александру Гэльскому, личность индивидуализируется благодаря действию логически отличного начала (Бога), который является по отношению к ней совершенным и вместе с тем конкретным идеалом. Поэтому в эсхатологическом горизонте личность как образ Божий

может быть индивидуализирована только в перихоресисе (др.-греч. *περίχρησις* — «взаимопроникновение») трансценденталий. В свою очередь, обладая особым достоинством — благостью, личность должна быть любима. В полном смысле это возможно лишь по отношению и утверждению безусловной ценности духовно-личностного бытия Другого (Бога). Экстраполируя теологический контекст средневекового учения в плоскость социальных взаимоотношений, представляется, в данном случае можно говорить о предвосхищении современной проблематики философии диалога.

Выпускник юридического факультета Римского университета, итальянский философ Джорджо Агамбен связывает современную концепцию идентичности с появлением в конце XIX века полицейских методов, где индивидуальность «больше не связана исключительно с общественным признанием и престижем человека, а обеспечивает иной вид признания, а именно опознание преступника-рецидивиста». Человек в данном случае не индивидуализируется, а напротив, путем апофатического отрицания всех масок, присутствующих в Интернете (рецидивистов, террористов, коммунистов, исламистов и т.п.), превращается в ничто в плане личности. Теперь «объект признания — не человек, а цифровое обозначение».

В попытке переосмысления принципа индивидуации в контексте релятивистского понятия «любого бытия» постмодернизма, Дж. Агамбен предлагает эсхатологическое видение грядущего сообщества, «лишенного, однако, общего». Рассматривая значение понятий в схоластическом перечне трансценденталий (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum* — «любое сущее цельно, истинно, благо и совершенно»), Дж. Агамбен приходит к выводу, что прилагательное *quodlibet* («любое») «обуславливает значение всех остальных терминов, тайным образом в них присутствуя». «Любое, — пишет Дж. Агамбен, — это фигура единичного как такового». При этом «любое» не подразумевает под единичным нечто любое, взятое помимо его общих качеств, но оно именует бытие, такое, какое оно есть. По словам итальянского философа «единичное ускользает от ложной дилеммы, принуждающей познание выбирать между невыразимостью индивидуального и интеллигибельной природой общего». Бытие-такое всегда остается сокрытым планом принадлежности, не являясь неким реальным предикатом. Единичное, таким образом, предстает как «то-какое-(ни)-пожелаешь», то есть любимое. Здесь нам видятся явные коннотации средневекового учения о трансценденталиях, где вещь (*res*) должна обладать особым достоинством — благостью и быть любимой. Дж. Агамбен считает, что любовь никогда не следует за теми или иными качествами любимого человека, но так-

же ніколи і не абстрагується від них во ім'я пресної універсальної всеобщності (всеобщей любові). По тому будь-яка єдиничність (любиме) не є знання того чи іншого властивості чи сутності, але знання, розкриваюче саму понятність.

Таким чином, есхатологічне бачення Дж. Агамбеном «грядущого союобщества», де єдиничне отримує ідентичність як «любого», представляється нам спробою подолати розкол між індивідом і його маскою (чи «цифровим означенням»), між етичною і юридичною особою. Таке подолаття ґрунтується на усвідомленні присутності в кожній індивідуальності (без якої не існує реальної особи) доброти-любви, невідомої до універсальності. Екстраполюючи «любое» буття до буття «любимому», Дж. Агамбен говорить про есхатологічне рішення антропологічної дилеми «ідентичності без особи», відкриваючи для сучасності продуктивні концепції середньовічної філософії.

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ В ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ

*Федоренко Є.М., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Проблема людини є однією з найважливіших для всієї філософії, але особливо актуальна вона в переломні періоди розвитку історії, коли найгостріше постає питання про сенс і мету існування не лише окремого індивідуума, але і всього суспільства. В ході побудови фундаментальної онтології філософом були осмислені найважливіші питання людського життя.

«Дух існує не лише як єдинична дійсна свідомість» – цей постулат гегелівської філософії автоматично поширює всі численні винагороди, що розглядають в гегелівській системі абсолютної ідеї, на людину – поза нею вона ніщо.

Специфіка антропології німецького мислителя в тому, що до проблеми людини він підходить через фундаментальну онтологію. Він не вважає за правильне і можливе вирішувати основні антропологічні проблеми безпосередньо, простими дефініціями. Кожного разу виявлення антропологічних переконань

Гегеля з'являється як експлікація з цілісного концептуального каркасу, створеного мислителем.

Єство людини в гегелівській концепції – дух, і це коротке посилення веде до вельми розгорнутих наслідків. Людина нескінченно внутрішньо глибока і складна, так само складна, як сам світ, як сам Абсолют. У зв'язку з цим антропологія розширює свої звичні межі і простягається на весь соціально – історичний простір, на весь смисловий універсам.

«Формою, в якій існує істина, може бути лише наукова система її» - це знаменита фраза з «Феноменології духу» присутня у всіх підручниках з історії філософії. Даний принцип в повній мірі може бути застосований до антропології мислителя. Лише з цілісної системи знань про людину і соціально-духовну дійсність може бути отримана відповідь на питання про людину, його природу і сенс буття.

Гегелівська антропологія має своїм предметом не різноманітність типів людської суб'єктивності, а поняття людини, «людини взагалі». В центрі уваги – питання про природу людини, його сутнісні загальні риси.

При цьому Гегель розглядає людину як складну, багатовимірну істоту, детермінація діяльності і сама діяльність якої розгортаються не в одній площині, а на багатьох рівнях. У людини є і суб'єктивне, і об'єктивне, і абсолютне. Він і конкретний суб'єкт зі своїми індивідуально-природними особливостям, і елемент системи суспільних відноси, продукт соціалізації, і частина Абсолютного, медіум бога. У знаменитій гегелівській тріаді – «суб'єктивне – об'єктивне – абсолютне» - знайшлося місце для розгляду майже всіх значущих соціально-історичних і природних феноменів, але ніде немає окремої сходинки, яка так і називалася б, - «людина». Немає і бути не може, тому що людина глобальна, вона «вміщує в себе все, але сама не вміщається ні в що», як свідчить відомий афоризм. Людина вбирає в себе всю вказану тріаду і являє собою складний конгломерат різних сутностей і природ. В зв'язку з цим справедлива та точка зору, що Гегель багато в чому переосмислив саме поняття людського індивіда, якісно ускладнивши його в порівнянні з попередніми етапами німецької класичної філософії, втім, як і в порівнянні з попередньою філософією взагалі.

Одночасно вся гегелівська система необхідно центрована на людині. Кожен рівень сходження – це певний рівень розвитку людської свідомості.

Суть гегелівської методології – вплітання антропології в онтологію. Аналіз проблеми людини неможливий без включення її в ширший, причому грани-

чно широкий, контекст – в загальне розуміння світу, його природи і його Абсолюту.

У Гегеля культура як і раніше виступає як реалізація розуму, але це вже реалізація світового розуму або світового духу. Цей світовий дух розгортає своє єство, реалізуючи себе в долі цілих народів, втілюючись в науці, техніці, релігії, мистецтві, формах суспільного устрою і державного життя. Цей дух переслідує свої загальні цілі, які не можна пояснити як суму задумів окремих людей або як індивідуальну мету сильної історичної особи.

В гегелівській теорії все, що роблять люди, є здійснення цілей світового духу, який незримо диригує історією. Гегель не лише виявив надіндивідуальні закономірності світової культури, але і зумів виразити їх в логіці понять.

Культура є політичним ядром історії. Гегель вважав, що в основі розвитку культури, історії - лежить духовний початок – світовий дух, розум. Гегелівська позицію у відношенні до культури в загальному вигляді, то «історія культури» є для Гегеля ніщо інше, як розвиток світового духу, розуму, в цьому-то і є сутність історико-культурного процесу.

Головна мета для людини – свобода, він трактував свободу як «усвідомлену необхідність», – це здатність приймати рішення і здійснювати дії з врахуванням реальної ситуації, тобто не емоційно, а раціонально розуміти ситуацію, що склалася.

У історії філософії не так багато прецедентів, коли інтерпретація творчості будь-якого мислителя зустрічала б настільки суперечливі оцінки, як це сталося відносно гегелівської філософії людини. Гегелівська філософія, і у тому числі філософія людини пройнята величезною вірою в прогрес.

Зіставлення поглядів Гегеля з провідними філософами сучасності і недавнього минулого дозволяє не лише поглибити вивчення творчості німецького філософа, але і сформулювати такі пропозиції, які можуть бути враховані сучасною філософською наукою вже не у історико – філософському, а в проблемному плані, при аналізі питань, що стоять на вістрі уваги сучасного наукового знання.

З'явившись спробою підстави нового типу гуманізму, гегелівська філософія не лише завершила собою німецьку класику, але і проклала міст в ту проблематику, яка гранично загостриться в епоху модерна.

СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА МІФОЛОГІЇ ЯК ІСТОРИЧНИХ ТИПІВ СВІТОГЛЯДУ

*Янченко Д.А., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспортів ім. академіка В. Лазяряна*

Актуальність теми. Міфологічна складова є первинною складовою для зародження людського мислення, як у буденному так й у філософському відношенні. Міфологічне мислення, притаманне античній людині, також використовуються у повсякденному житті і сучасною людиною. В міф людина закладає таємниці та явища вивчення або досягнення яких важке, ускладнене чи не можливе. На розповсюдження міфу впливають таємниці свідомості, особливості світовідчуття та світосприйняття людини, тобто фактори, що перебувають у залежності з філософським мисленням людини.

Мета дослідження. Встановлення залежності у співвідношенні філософського мислення людини та міфологічної складової у повсякденному мисленні. Встановлення рівня взаємної залежності різних типів світогляду (міфологічного та філософського).

Завдання дослідження.

1. Провести аналіз поняття міфології та міфологічного мислення людини. Встановити причини та наслідки існування міфу і міфології.
2. Провести історичний аналіз присутності міфу та міфології у різних історичних епохах. Визначити відношення людини до міфології та фактичне місце міфу у житті людини. Встановити причини зміни відношення людини до міфу та міфологічного мислення.
3. Встановити характер відношення між філософським та міфологічним типами світогляду. Прослідкувати причини, наслідки та характер взаємного впливу типів мислення.

Для вивчення даної теми були використані книги, пропонують історичний підхід та порівняльні методи, для пояснення та опису існуючих тенденцій. Книги, які у систематичній формі представляють філософію міфології як галузь духовної культури, аналізують її історичну еволюцію від античності до епохи романтизму. У використаній літературі розвиток філософії та міфології вивчається в конкретно-історичному контексті, як панорама

духовних пошуків і творчих ідей в сфері осягнення сутності міфу.

Термін «міф» має індоєвропейський корінь *meudh-*, *mudh-*, який в давнину означав «підклаватися про щось», «пристрасно бажати чогось». У ранній давньогрецькій культурі цей термін мав широкий спектр значень: від думки або поради, до легкого обману, або навіть до навмисної брехні. Надалі відбуваються звуження спектра значень терміну «міф». У Середньовіччі термін «міф» зводиться лише до позначення язичницьких вірувань або форм плебейської фольклорної творчості і наділяється він суто негативними відтінками. У Новій час і в епоху Просвітництва, «міф» - це довільна вигадка, примха уяви, суб'єктивна фантазія, що звичайно до кінця XIX ст. У XX в. відродилась тенденція полісемантизації терміна.

Починаючи з античності, протягом всієї тривалої історії філософської думки концепцію філософії міфології чинила значущий вплив на розробку фундаментальних гносеологічних, етичних, релігійних проблем, включаючи проблеми буття та його організації, чуттєвого і раціонального, свідомості та несвідомого, тощо.

Аналіз історичної еволюції ідей і поглядів в галузі філософії міфології дозволяє представити особливу точку зору: як рефлексію над однією з великих таємниць духу – міфологічною тайною. Таємниця – особливий стан людського духу, що відтворює певний тип відносин людини зі світом. Містичність несуть в собі ті універсальні відносини в системі Світ – Людина, в яких проявляється глибинне внутрішнє єдність людини і світу, природи, суспільство і людина безпосередньо виступають взаємозалежними частинами єдиного цілого. У тій мірі, в якій такі універсальні відносини переломлюються через буття людини, їх таємниця з неминучістю стає таємницею людини, знаходячи при цьому форму міфу.

В історичному розвитку міфології від античності до епохи романтизму склався цілий ряд трактувань сутності міфу, концепцій міфотворчості, таких як: справжня реальність, божественна одкровення, поезія давніх і поезія взагалі, алегорія, безглуздий політ фантазії та пуста уява, неправильно витлумачена подія, історична пам'ять про діяльність стародавніх великих людей, що стала фактором владно-ідеологічних відносин суспільства, та інші тлумачення та трактування.

Всі ці концепції міфу відображають закономірні перетворення з боку міфотворчості. Разом з тим рівень філософії міфології, досягнутий до першої половини XIX ст., не дозволив розкрити зміст і структуру підстав первісної

міфотворчості, що додають їй внутрішньої цілісності, єдності, закономірно визначають її наступні історичні трансформації. Історичні етапи розвитку філософії міфології дозволяють ставити питання про міф, як про особливу форму свідомості, виняткова функція якої полягає в породженні і відтворенні конкретно-чуттєвої образності, яка відчувається свідомості, але не пояснюється.

Первісна міфологія – історично перша, але не єдина форма прояву такої образної діяльності свідомості. До числа таких форм відносяться фольклорно – міфопоетичних структур, особливо сучасних, не можна забувати, що вони мають у якості домінуючою не пізнавальну, а художньо-образну основу.

На початку Нового часу, багато в чому завдяки активності романтиків, філософії міфології остаточно вичерпала свої можливості філософсько-теоретичної раціоналізації міфу як таємниці. Міф з таємниці перетворився ще й на проблему конкретно-наукового пізнання. А філософія міфологія придбала нові функції: формулювання світоглядних і методологічних передумов конкретно-наукового вивчення міфів. З цього часу такі функції стають основними для філософії міфології.

СЕКЦІЯ 4.

ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ В КОНТЕСТІ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

НАСИЛЬСТВО ЯК ДОКАЗ НАЛЕЖНОСТІ ДО ЧОЛОВІЧОЇ СТАТІ: ПЕРЕОЦІНКА

*Березіна В.В., Національна медична академія післядипломної освіти
імені П.Л. Шупика*

Протидія насильству в сім'ї була започаткована феміністичним рухом, боротьбою жінок за свої права у світі, де панують чоловіки. Гендерна нерівність розумілась як вертикаль влади, де безправні жінки експлуатуються повновладними чоловіками. Перші керують, а другі підпорядковуються. Виглядає так, що в патріархальному суспільстві влада зосереджувалась винятково в руках чоловіків. Поки ми залишаємося в площині правового регулювання відносин між статями, йде боротьба за владу між «панами» і «рабами». Раби оголошують себе жертвами. Бути жінкою означає бути жертвою, мазохісткою. «До 1960-х років увага феміністичної критики була зосереджена здебільшого на проблемах правового (законодавчого) обмеження жінок і домашнього насилля. Способи подолання нерівностей були очевидними: слід змінювати закони, робити їх гендерно чутливими, боротись за рівну представленість жінок в органах влади, перерозподіляти владу між тими, хто її мають, і тими, хто її позбавлені» [Гендер для медій / За ред. Марії Маєрчик. – Київ: Критика, 2017. – С. 36-37]. У зв'язку з цим виникає два питання: (1) чи пішла «зрівнялівка» на користь? (2) чи всі чоловіки насильники і звідки виникло таке уявлення?

Жінки у своїй нереалізованості звинувачують чоловіків, ба більше: звинувачують чоловіків у тому, що вони чоловіки, і заздрять чоловікам, що вони народилися не чоловіками. Як бачимо, гендерні стереотипи діють досі, коли чоловіче підноситься, а жіноче знецінюється, вони протиставляються один одному. Іншими словами, йдеться про мізогонію патріархального світогляду. «...перебільшення поляризації гендерних ролей, очевидна мета якого довести те, що не потребувало б доказів, якщо не було б сумнівним, а саме – «чоловіки є чоловіками, а жінки – жінками, і ніколи між ними не буде нічого спільного»»

[Джилліген Джеймс. Запобігання насильству / Пер. з англ. В.В. Штенгелов. – К.: Сфера, 2004. – С. 73].

Фуко у своїй теорії дискурсивних влад стверджує, що чоловіки – насправді, не ті, хто має владу, а ті, через кого ця влада виявляється. Йдеться про горизонтальний/дискурсивний вимір влади (гендерні міфи та стереотипи). Але чи можливо скинути владу, коли вона горизонтальна? Чи можлива протидія гендерним владам, коли вони дискурсивні? Фуко стверджує, що де б не існували владні стосунки, їх можна змінити. Коли окремі люди роблять неконвенційні, нетипові, вільні вибори щодо власного життя – вони чинять опір дискурсивним владам. Набувають консервативних ознак і перетворюються на частину влади [Гендер для медій / За ред. Марії Маєрчик. – Київ: Критика, 2017. – С. 29-40].

«Горизонтальна» асиметрія гендерних ролей обумовлена патріархальними культурами, внаслідок чого чоловіки відчувають сором і гордість у зв'язку з відмінними, часто протилежними, формами поведінки, внаслідок яких відчувають сором або гордість жінки. Традиційно чоловіки отримують досвід самоповаги, будучи об'єктами насильства, а жінки – об'єктами чоловічого бажання. Наприклад, чоловіків піддають ганьбі за те, що вони не дуже схильні до насильства (таких називають боягузами і навіть розстрілюють як дезертирів). Для чоловіків насильство є стратегією успіху. Через те, що насильство є складовою частиною поняття мужності, перебільшення чоловічих якостей може призвести до гіпертрофованих проявів насильства. Передбачається, що тільки чоловіки (в деяких країнах закон це дозволяє чи робить обов'язком) можуть брати участь у війнах (ця теза тільки останнім часом піддається сумніву). Захисне надмірне перебільшення важливості чоловічої гендерної ролі у формі гіпермаскуліності або «мачизму» та постійні загрози чи здійснення насильницьких дій – чиста культура патріархальних поглядів, «мачизму» та гомофобії. [Джилліген Джеймс. Запобігання насильству / Пер. з англ. В.В. Штенгелов. – К.: Сфера, 2004. – С. 63-74.].

Жінки в умовах патріархального отримують шану не за насильство, а за жіночу гендерну роль тотожну ролі «секс-об'єкту» (мати, мадонна, повія). Жінок ганьблять, коли вони дуже активні і агресивні (називаючи стервами і відмовляючи їм у жіночості) та хвалять за пасивність та покірність – насильство рідше допомагає їм позбутися почуття сорому. Насильство з боку жінки розглядається, згідно з патріархальними поглядами, як нежіноча якість. Сучасні жінки відмовляються від рабства нашого патріархального спадку. Інтерналізовані гендерні ролі – влада чоловіків – вимагають деконструкції дискурсивної влади. Будь-які дії, що оприявнюють владу, роблять її видимою чи долають структурні

обмеження до соціальної рівності для інших груп, є опонуванням дискурсивним владам. Жінка без активності та ініціативи (риси, які приписувалися чоловіку) не має ні бадьорості духу, ні завзятості, ні інтелекту. Вона просто матка для виробництва дітей і руки для приготування їжі на кухні. Отже, тепер жінка використовує великий потенціал в самій собі і отримує досвід самоповаги не лише будучи об'єктом чоловічого бажання.

Насильство не є запрограмованим специфічним для тієї або іншої статі засобом позбавлення почуття сорому для жінок чи чоловіків – просто у жінок воно виглядає по-іншому. Жінки інколи використовують чоловіків для реалізації своїх агресивних імпульсів. «Навіть леді Макбет, коли вона готувалась вчинити насильство, зверталася з молитвою до богів руйнування позбавити її статі, тому що жінка не могла скоїти вбивство! І навіть у такому випадку вона була здатна тільки на субститутивне вбивство, використавши свого чоловіка як інструмент її бажання, присоромлюючи його тим, що він буде подібним до жінки, якщо з боягузтва не зможе вбити Дункана» [Джилліген Джеймс. Запобігання насильству / Пер. з англ. В.В. Штенгелов. – К.: Сфера, 2004. – С. 66.]. На думку засновниці судової психоаналітичної психотерапії Естели Уелдон, основна відмінність між насильницькими (первертними) діями у чоловіків і у жінок стосується цілі цих дій. В той час як у чоловіків дія спрямована на зовнішній частковий об'єкт (об'єкт насильства), у жінок вона спрямована зазвичай на себе: або на своє тіло, або на об'єкти, які сприймаються як власне творіння – на своїх дітей. В обох випадках і тіло, і діти використовуються як часткові об'єкти (об'єкти насильства) [Уэллдон Эстела В. Мать. Мадонна. Блудница. Идеализация и обесценивание материнства. – М.: Издательство «Перо», 2016. – 204 с.].

Отож, яку ціну платять чоловіки за свою владу в гендерованому суспільстві? Вони роблять об'єктом насильства частіше всього іншого чоловіка або самі стають об'єктом насильства, а вже потім це поширюється на жінок та дітей. «Саме ця, гендерна, поведінкова причина понадсмертності чоловіків залишалася поза увагою вчених, а відтак, превентивні заходи не завжди були ефективними. Для мільйонів чоловіків привілеї супроводжуються високою смертністю в молодому віці, ризиками, яким чоловіки піддаються, і проблемами зі здоров'ям» [Гендер для медій / За ред. Марії Маєрчик. – Київ: Критика, 2017. – С. 39]. У чому полягає подолання гендерних стереотипів для чоловіків? Розвивати свої почуття, які не дозволяють більшості вдаватися до насильницької поведінки, зокрема, почуття емпатії, любові і співчуття до інших людей, а також вміти підтримувати самооцінку в напружених ситуаціях ненасильницькими методами, зокрема, такими засобами, як освіта, знання, вміння і досягнення.

СЕКЦІЯ 5.

АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

АНТРОПОЛОГІЧНА МЕТАФІЗИКА ДЕКАРТА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ДИСКУСІЙ

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

У сучасному світі відбувається перегляд та переосмислення усталених в філософії оцінок та тлумачень з метою визначення орієнтирів та цінностей майбутнього. На перший план виходить питання про долю та своєрідність метафізики як форми увиразнення вічних та абсолютних цінностей, котре набуває драматичного звучання в ситуації постмодерну. В означеному контексті метафізика взагалі (як і метафізична складова спадщини Рене Декарта) кваліфікується як істотна перешкода на шляху історії. Інакше кажучи, оскільки силове поле нинішньої перехідної епохи унеможливорює монополію на істину та проблематизує усталені та освячені авторитетами підходи, то проблематичним є характер та спрямованість метафізики Картезія.

Метафізика Декарта – одне з найважливіших надбань філософії Нового часу, котре викликає все більший резонанс у сучасних мислителів. Питання про її автентичний смисл та імплікації постійно та є об'єктом напружених дискусій. Неупереджене осмислення цієї метафізики в наші дні передбачає дистанціювання від усталеної традиції вузького тлумачення ідейного багатства мислителя, тобто лише в ракурсі потреб та інтересів техногенної цивілізації. Метафізика тут – концентрована форма фіксації редукованого та дегуманізованого образу світу, котра є перешкодою на шляху саморозбудови людини як духовної істоти.

Нинішній етап дослідницької літератури увиразнює тенденцію руху від наївної рецепції позиції мислителя до її більш глибокого бачення. В першому випадку йдеться про вузькі рамки техноморфної рецепції, де природа людини приймається до уваги частково та фрагментарно (тобто лише в тій мірі, в якій це необхідно для процесу технічного опанування світу), а тому основна увага

зосереджується на знеособлених знаннях та мисленні. Перехід до більш широкого контексту зумовлює включення в предметне поле метафізики феномену людини, внаслідок чого посилюється увага до індивідуально-особистісних вимірів вчення Декарта.

До числа істотних перешкод на шляху сучасного досягнення антропологічної метафізики Картезія належить домінування в європейській традиції філософування упередженості стосовно її можливості, а саме – той факт, що антропологія традиційно залишалася поза межами метафізики у Аристотеля, Аквінського, Гегеля тощо.

Серед тих ключових чинників, котрі актуалізують задачу сучасного бачення спадщини Картезія крізь призму антропології, належить революція в декартознавстві, що відбувається впродовж останніх півстоліття. Її результатом є істотні методологічні новації, пов'язані з унікальністю та самобутністю картезіанської метафізики, оригінальність якої неможливо досягнути за допомогою усталеної методології та уваги до загальних чинників епохи.

Змістовне окреслення виклику Нового часу на розбудову антропології передбачає звертання до біографії мислителя для прояснення та осмислення тих особливих чинників, котрі значною мірою детермінували глибину та масштабність означеного аспекту його спадщини. Важко не погодитися з тезою щодо укоріненості своєрідності позиції мислителя стосовно метафізики в започаткованому Коперником перевороті. Останній проявляється в радикальній зміні начала координат, а саме – перенесення його (начала) з Бога на мислення окремого індивіда. Яким же є її автентичне розуміння? Нині до числа авторитетних та впливових варіантів рецепції метафізики Картезія належить тлумачення її як способу радикального переосмислення теології середньовіччя. Автор означеної концепції Ж.-Л. Марйон справедливо наголошує на укоріненості метафізичного вчення Декарта в започаткованій попередниками традиції, без уваги до якої неможливо досягнути його глибинні виміри. Формою оприявнення здійсненої Картезієм революції пропонується вважати онто-тео-логічну концепцію метафізики, яка з позицій сучасної науки виглядає дискусійним, оскільки недостатньо враховує саме новочасовий характер картезіанської метафізики, котрий оприявнюється у вигляді антропологічної метафізики.

Антропологічний аспект метафізики актуалізується Декартом у трьох основних формах, по-перше, – в ході осмислення світоглядно-філософських питань, по-друге, – як засіб обґрунтування об'єктивної картини світу, по-третє, – в процесі змістовної розбудови етичного вчення. До числа ключових передумов

автентичного досягнення антропологічної метафізики Картезія належить критичне переосмислення усталеного стереотипу щодо редукованості природи людини до її раціональної компоненти.

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ЗАСТОСУВАННЯ КОНЦЕПТУ ПЛИННОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПСИХОЛОГІЇ

Бойченко М.І., Київський національний університет ім. Тараса Шевченка

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

Хоча концепт плинної ідентичності психологи почали спеціально застосовувати відносно недавно, однак сама проблема невизначеності ідентичності особистості досліджується ними доволі давно. Так, психологія виявляє випадки зміни ядра ідентичності особистості – переважно у випадках життєвих криз та як результату психічних захворювань. Перші випадки аналізуються за допомогою концепції лімінальності, тобто перехідного стану, під час якого особистість або тимчасово втрачає свою буденну ідентичність, або ж в результаті виходу з цього стану взагалі змінює її. Ці стани, зокрема, докладно аналізував Віктор Тернер у своїх дослідженнях релігійних ритуалів переходу, а також вивчення ідентичності неофітів як лімінальних істот [Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер; пер. с англ. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.]. Особистість при цьому тимчасово втрачає однозначну визначеність свого ядра, більше того, деякий час вона характеризується як старими, так і новими характеристиками, що припиняється після завершення обряду і виходу зі стану лімінальності. У випадках же психічних захворювань особистість ніби «зависає» у стані розщеплення свого ядра ідентичності, втрачає контроль над переходом від одних своїх характеристик до інших, або набуває ту ідентичність, яку сприймає як чужу і ворожу. Ці стани, зокрема, докладно аналізував ще Зігмунд Фрейд [Фрейд З. Я и Оно: сборник / З. Фрейд; пер. с нем. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2012. – 288 с.], а згодом – інші представники психоаналізу. Втім, у сучасному високо диференційованому суспільстві, у якому інтенсивні соціальні зміни є швидше нормою, аніж винятком, ситуація уточнення, а то й зміни власної ідентичності постає типовою і мало не повсякденною для кожного члена суспільства.

Філософія пов'язує визначеність у власній ідентичності передусім з визначеністю у цінностях, які захищає особистість. Такі цінності мають формуватися передусім у ранньому віці, свідомо коригувати їх можна найбільш ефективно під час навчання – особливо під час набуття вищої освіти: «Визначеність у цінностях – це визначеність у цілях, а відповідно і у належних засобах досягнення цих цілей. Все це дає підстави для набуття студентами ідентичності – фахової, громадянської, особистої та загалом соціальної» [Бойченко М. Критика концепції плинної ідентичності як передумова визначення світоглядних засад сучасної гуманітарної освіти / М.Бойченко // Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії: Матеріали VII Всеукр. наук.-практ. конфер. – Рівне, 2017. – С. 9]. Втім, сучасна гуманітарна теорія пропонує низку концепцій ідентичності, серед яких однією з найбільш дискутованих є концепція плинної ідентичності. Ця концепція має свої безумовні переваги, однак її застосування, зокрема у сфері гуманітарної освіти потребує чіткого розуміння меж її продуктивності. Зокрема, приклад медичної психології засвідчує ті випадки, коли плинна ідентичність перешкоджає ефективному функціонуванню психіки.

Концепт плинної ідентичності з філософської точки зору можна вважати похідним від більш широкого концепту Зігмунта Баумана «плинна сучасність» [Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності / З.Бауман; пер. з англ. А.Марчинського. – К.: Критика, 2013. – 176 с.]. Цей концепт плинної ідентичності «стоїть поруч з іншими характеристиками окремих соціальних явищ і процесів, які називають «плинними» внаслідок того, що вони виражають все більшою мірою набуття ними якостей загального тренду «плинності» як характеристики сучасного, а, можливо, ще більше – майбутнього суспільства» [Бойченко М. Критика концепції плинної ідентичності як передумова визначення світоглядних засад сучасної гуманітарної освіти /М.Бойченко // Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії: Матеріали VII Всеукр. наук.-практ. конфер. – Рівне, 2017. – С. 9]. Соціальні процеси при цьому, як правило, розглядають як визначальні щодо психічних.

Варто звернути увагу, однак, на підхід Нікласа Лумана, який вважає соціальні системи, так само, як і психічні аутопоетичними, однак такими, що при цьому відрізняються у засадах забезпечення аутопоезису: самовідтворення психічних систем, якими є окремі особистості, базується на сприйнятті, яке може бути і не підключеним до комунікації, тоді як соціальні системи без комунікації неможливі і функціонують спираючись не на сприйняття, а на смислові коди

[Luhmann N. Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? / N. Luhmann. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986. – S. 266-269]. Таким чином, можливо, плинність соціальної ідентичності з точки зору соціальних систем є узгодженою з плинністю ідентичності особистості, однак, найбільш імовірно, що це відмінні типи плинної ідентичності.

Втім, все ж варто зауважити, що єдиною ланкою, яка забезпечує взаємодію між соціальними та психічними системами, можна вважати цінності. Вони функціонують у обох типах систем, однак у різному функціональному прояві: у соціальних системах цінності виступають як спосіб легітимації соціальних функцій різних соціальних інститутів, тоді як у психічних системах цінності відповідають за механізм надання переваг і мотивації особистості до дії. Таким чином, саме аналіз цінностей дає можливість не лише узгоджувати мотиваційну та легітимаційну сфери, але й виявляти можливість збереження ефективності як соціальних систем, так і психічних в умовах режиму їхньої плинності – а саме завдяки синхронному переході на інший тип мотивації при переході на іншу легітимність – і навпаки. Це дає можливість розглядати цінності як ключову категорію аналізу плинної ідентичності.

ДЕСТРУКЦІЯ ЯК АТРИБУТ ЛЮДСЬКОСТІ

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

Антропологія, як наукова, так і філософська, підпорядкована *етологічно-*му передсуду, згідно з яким людськість – це не більше, ніж ознака особливої тварини. Те, що здається в людині особливим, виводиться із поведінки приматів. Усі науки про людину є похідною областю знання від зоології.

Це уявлення стосується не тільки теорій, що безпосередньо розвивають логіку дарвінізму (еволюційна епістемологія, зоопсихологія). Воно також впливає навіть на ті метафізичні медитації, що кажуть про «чисту мисленнєву форму» свідомості, не звідну ні до чого «психосоматичного» (Tabula Rasa, Cogito,

Dasein тощо). Абстрагування від всього людського у видовому сенсі, мовляв, не має жодного значення для самоконструювання суб'єкта.

Наприклад, коли Ніцше, як ніби пророк, віщає про прийдешню яву «надлюдини», то при цьому саме теорія еволюції виступає для нього смисловим контекстом. Так само і певні християнські теологи, борючись з Дарвіном, по суті виступають його ж апологетами.

Натомість ми вважаємо, що не можливо пізнати людину, умисно чи ненавмисно ігноруючи її яву, прецедент. У причиново-наслідковому континуумі суцього мається певна *безодня*. Людина є тим, що вона є, остільки, оскільки *одного разу* відбувся її безпрецедентний випадок. Антиномічний розум колись, без нагоди, раптово стався, а відтак, має історію. Узгоджуючись з думкою Августина Аврелія, цей випадок слід було б назвати загальним іменем «адам». І саме «адамологія» має бути підґрунтям для антропології.

Людськість людини, ідея або задум людства, можливості суб'єкта, способи присутності, акти екзистенції криються власне в адамі. Втім, і психічні феномени, і тілесний устрій треба розуміти, виходячи із нього ж. Поза розумінням адама існування людини позбавлене історичності, тобто є безцілним і безсюжетним. Із дескрипцій його «тут і зараз» ми не виявимо його смисл.

А відтак, на відміну від етології, що прагне нівелювати казус адама, антропологічна думка, навпаки, має бути спрямована на розрив позірної еволюційності, тобто – на феноменально унікальне у людськості. У цьому плані традиційна філософська думка, значною мірою під впливом християнської дидактики, веде мову про «духовність» людського призначення, під якою маються на увазі творчі і жертвовні здібності людини. Справді, сфера артефактів є достатньою підставою для засвідчення людського існування. Однак, ми хочемо звернути увагу на те, що як раз відбраковується в якості людськості як «гріховне», «невласне» буття людини, передусім, – деструктивні інтенції. Вони являють себе у найрізноманітніших формах насильства, як-от: бійня, гвалтування, грабіж, здирництво, прокляття, пригноблення, – але найбільш виразним їх проявом є елементарний акт убивства.

З точки зору етології цей акт аналогічний і вивідний із агресивної поведінки тварин. Так здається. Але споживання тварини і убивство людини не тотожні і навіть не співвідносні. Оскал і гнів – не одне і те ж. Убивство – це інтенціональний акт, а не реакція на стимул. Зворотна сторона свободи. «Духовність» не народжується внаслідок подолання «звірячості», – як розповідав Заратустра. Навпаки, конструктивне і деструктивне в адамі є явищем не послідовним, а од-

ночасним. Це – акциденції свободи, гра протилежних можливостей. Людськість адама – у борінні. Для археологічної науки будь-які *означені* факти насильства мають ту ж саму вагу, що й артефакти.

УКРАЇНЬСКА ЛЮДИНА ЯК «НОМО ANTEMURALE»

Воропаєва Т.С., Київський національний університет ім. Тараса Шевченка

В інформаційному глобалізованому світі, який здійснив колосальний вплив на політику, економіку, право, культуру, науку, освіту, а також на кожну окрему людину, виникає гостра потреба вироблення оновленого вчення про людину, що буде базуватися на поєднанні гуманітарного й соціального підходів, на універсальному баченні розвитку суспільства, культури і людини, що поєднує класичну й некласичну раціональність. Проблеми людини й людської сутності займають особливе місце в рамках соціальної, культурної та філософської антропології, які націлені на створення нової онтології людського буття, на досягнення біо-психо-соціальної природи людини та фундаментальних засад її цілісності.

Витоки уявлень про Номо antemurale (людину передмур'я) сягають антської доби. Відомо, що М. Грушевський вважав, що етнонім «анти» є своєрідним етимологічним попередником етноніма українці. І це повністю підтверджують сучасні дослідження. Етнонім «анти» має іранське походження й більшістю дослідників тлумачиться як «край», «рубіж», «кінець», «крайній», «окраїнний», «окраїнна територія», що у смисловому розумінні означає порубіжних жителів (в ті часи слов'яни-землероби були для іраномовних скіфів і сарматів окраїнним народом). Саме в такій формі й перейняли цей етнонім візантієць у VI–VII ст. Проте антські терени і для скіфо-сарматів, і для слов'ян були «окраїнними», але для слов'ян вони були крайніми східними теренами, а для іранців – крайніми західними теренами. Таким чином, етнонім «анти», який постав на подвійно порубіжних теренах (де сходяться кінець Сходу (тобто Азії) і початок Заходу (тобто Європи)), уособлює не тільки споконвічну межу між земле-робським і кочовим світом, але й європейський цивілізаційний кордон (по річці Дон).

Відомо, що у Візантійській імперії аж до середини XIII ст. існував особливий стан – акрити (акріти). Це були організовані громади вільних селян-воїнів (своєрідних «прикордонників»), які були захисниками східних кордонів імперії. Поняття «акрити» походить від грецького слова *akron/akra*, яке означало кордон. Офіційні візантійські документи називали таким чином всіх захисників східної прикордонної зони. Н. Яковенко підкреслювала, що в кінці XVI – на початку XVII ст. довкола київської домінанти оберталась вся історія «Імперії Русів», що Київ був ядром (серцем) цієї імперії, а сама «Імперія Русів» у сприйнятті автора «Дніпрових Камен» (1620) була квінтесенцією «християнського передмур'я». Саме слово «передмур'я» (*antemurale*) виразно окреслює порубіжність України-Руси з азійським, номадським світом. Українські козаки також були репрезентантами людей передмур'я, оскільки «покинути рало їм не давав голод, а кинути шаблю не дозволяв татарин» (цей відомий вислів популяризував філософ Є. Зарудний).

Категорія «*Homo antemurale*», яка також опрацьовується сучасним польським філософом С. Симотюком, пов'язується з історичним простором Центральної та Східної Європи. Вчений доводить, що на теренах «передмур'я» Європи існує інший тип екзистенції та креативності, він надає терміну «*antemurale*» характеру метафори, яка пояснює специфічне «буття на передмур'ї», де «*ante*» має три значення: 1) просторове («біля чогось»), 2) часове («раніше чогось»), 3) аксіологічне («перед», тобто краще, передове, більш цінне місце). Всесвітньо відомий історик Норман Дейвіс підкреслював, що ім'я України дуже близьке за своїм смислом до англійського слова «*frontier*» («порубіжжя»), що слова з морфемою «*front*» мають у германських мовах ще одне значення – «перед», «передня частина». Отже, в імені України зафіксовано, що вона представляє передове, східне порубіжжя Європи (у зв'язку з цим Україну можна було б назвати «Передньою Європою»). Отже, для людини передмур'я характерне граничне буття (на межі життя і смерті).

Відомо, що поняття «українська людина» використовували у своїх працях М. Грушевський, О. Кульчицький, І. Лисяк-Рудницький, В. Липинський, Є. Маланюк, В. Старосольський, Д. Чижевський, М. Шлемкевич; І. Грабовська, М. Попович, Є. Сверстюк та ін. Майже всі дослідники зараховували до категорії «українська людина» як етнічних, так і політичних українців. Зокрема, М. Шлемкевич у своїй праці «Загублена українська людина» здійснив історико-феноменологічний аналіз духовної кризи тогочасного українства і проаналізував різні типи української людини: гоголівську, сковородинівську, шевченківську людину; порядну людину, ідейну людину, революціонера, ге-

роя, духовного творця. Намагаючись знайти вихід із скрутного становища тогочасної України, М. Шлемкевич виявляє зовнішні й внутрішні чинники духовного та соціального занепаду, кризи української нації, кризи людини і кризи людських взаємин. Автор зазначає, що основою спорідненості українців є «загублена українська людина», яка була віками пригнічена і майже загнана у небуття, але вона живе в душі кожного українця і є причиною живучості української нації.

Використовуючи методи соціальної та культурної антропології, наша дослідницька група простежила ментальні й характерологічні трансформації української людини, які відбуваються упродовж останніх 26 років. У постколоніальній Україні триває деструктивна майнова й фінансова переструктуризація суспільства; продовжується політична плюралізація і демократизація соціуму; в колективній ментальності суперечливо поєднуються залишки соціалістичних установок і патерналістських уявлень з потягом до вільного підприємництва; актуалізується готовність до ризику та конкурентної взаємодії; повільно зростає особиста відповідальність, колективна та індивідуальна суб'єктність; зміцнюються демократичні орієнтації та горизонтальний колективізм; починається переорієнтація від пристосування, самообмеження і виживання до саморозвитку й індивідуальних досягнень, проте неоголошена гібридна війна, нестабільність соціально-економічного й суспільно-політичного розвитку країни, економічна криза, подорожчання життя населення, нескінченні політичні баталії, відсутність конструктивних дій опозиції, падіння довіри до всіх гілок української влади не сприяє консолідації українського суспільства. Найбільш деформованими є суб'єктні риси українського національного характеру.

На основі методів соціальної та культурної антропології (основні з яких базуються на виявленні ментальних, характерологічних, ціннісних, ідентифікаційних та світоглядних параметрів) були виявлені різні типи української людини. В українському соціумі сьогодні чітко окреслюються кілька основних типів української людини: Радянська людина, Європейська людина, Підприємницька людина, Людина опору, Патріотична людина, Кризова людина, Маргінальна людина, Людина споживання, Розчарована людина, Конформна людина, Закрита (унікаюча) людина, Постколоніальна людина.

Людина, відчужена від своєї держави та нації, дистанційована від довкілля, людина, яка втратила базові цінності й обереги та «розмила» етнокультурні обшири свого існування, людина, яка тікає від відповідальності, яка зорієнтована лише на мас-культурний варіант Постмодерну, і є споживачем виключно

матеріальних благ, не може бути соціокультурним репрезентантом Української Перспективи. Така людина може виступити лише чинником істотного поглиблення загальної кризи в сучасній Україні. Найважливішими для української перспективи є Патріотична людина, Людина опору, Європейська людина, Постколоніальна людина та Підприємницька людина. Доволі важливими для Української Перспективи і досить піддатливими для конструктивних соціокультурних трансформацій є Кризова людина, Маргінальна людина та Розчарована людина. Найбільш байдужими до української держави, нації та української національної ідентичності є Людина споживання та Радянська людина. Позитивними соціокультурними трансформаціями є збільшення кількості респондентів, які представляють Патріотичну людину, та зменшення кількості респондентів, які репрезентують Радянську людину. Негативними соціокультурними трансформаціями є збільшення кількості респондентів, які репрезентують Кризову людину, Маргінальну людину, Розчаровану людину, Конформну людину, Закриту людину. Загалом результати теоретико-емпіричного дослідження типів української людини показують, що в період незалежності (упродовж 1991 – 2018 рр.) відбуваються активні трансформації української людини від типу «Homo sovieticus» до типу «Homo post-colonialicus» («Post-colonial man»).

PANOPTICON EFFECT IN SOCIETY PROGRAMS

*Dedyulina M.A., Institute of Management in Economic, Environmental
and Social Systems*

Today, most aspects of our daily life are mediated, supplemented, manufactured and regulated by software-enabled technologies. The term 'Panopticon' was first introduced by the philosopher Jeremy Bentham. Rethinking this metaphor is carried out in the works of the French philosopher Michel Foucault, who examines it as a laboratory of power.

We live in the world of three generations of the Panopticon. The first includes surveillance cameras, which are used to make us behave, so as not to violate the law. The second is centered around the consumer, for example, credit cards, mobile phones. Anyone who uses them is convinced that by sharing their personal data, they

'behave' in accordance with the norms and rules of society of the programs, but actually they do not realize that by passing all their personal information through networks, shops or cards, they are easy to identify, and their personal data will be sold and be used for different purposes by other companies, organizations, banks, etc. Third generation panoptikuma appears on the Internet. Using this option, you can 'spy' people daily with surveillance cameras, photos and videos when we are online when we identify our location via GPS.

With the advent of the Internet, this term acquires a new meaning. The Internet becomes an information panopticon. In the works of economists A. Anish and Sh. Zuboff, studying the problems of management and economics in the Internet environment, the topic of Panopticon is being updated. The modern society of programs they propose to study as problems of algocracy and surveillance of capitalism.

More and more aspects of our daily lives are mediated, supplemented, manufactured and regulated by software-enabled technologies. Social networks (Facebook, Twitter, etc.) can be called Panoptic machines, because they are based on the identification, classification and evaluation of a large number of user data. Social media can be studied as a form of the reverse Panopticon. However, in social networks, the controlled user is alone in the middle of the 'prison', and the controllers are around it. Informational panopticians show low cohesion. They are difficult to maintain, difficult to verify, and even harder to understand. For example, in Facebook, algorithmic manipulations are performed regularly. They range from goals, such as mundane, as the color of a button, to solutions that are significant, like what a news article can be shown to the public. These decisions are at the center of attention of social, political and civil processes. Consequently, the algorithmic harm that can arise from such a computational form is an entirely new category, including the spectrum of questions from slander to coercion to some kind of action. In the case of Facebook, algorithmic 'editing' is dynamic, viable and individually adapted. So, a study in Facebook showed that this network is capable of recording mood changes, at least, relying on repeated publication of users through algorithmic manipulations. It is impossible to imagine an advertiser thinking about whether they can use such finely tuned and scientifically proven affects to induce people more likely to buy products from advertising. Algorithms not only make decisions in social and interpersonal spheres, but also in political and civil spheres. Algorithms can operate as the latent, extremely powerful gatekeepers who are not accompanied by a transparency and visibility.

So, we can conclude that firstly, society programs Panopticon as a conceptual framework can be applied to any social network, secondly, panoptikuma model elements in nature exist in the structure of the Internet; Thirdly, the Internet is a structure that is essentially similar to the panopticon is that Internet service providers may at any time monitor online activities of their clients without knowing the clients. The Internet and social networks are used as an information gateway that would allow the governing body (be it corporate, national or international) to control the flow of information through the Internet. Information panopticon is a marketing tool used by corporations in wanting to know their customers better, but it is still an invasion privacy.

КУЛЬТУРОГЕННАЯ ПРИРОДА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СЛОЖНОСТИ

Донникова И.А., Национальный университет «Одесская морская академия»

Для науки и философии завершение эпохи модерна ознаменовалось открытием сложности природы, человека и общества. Разрабатываемая современной наукой парадигма сложности предлагает междисциплинарную методологию для понимания свойств сложных самоорганизующихся систем, к которым относятся человек, общество и культура. В центре внимания оказываются взаимодействия «равномощных сложностей, которые взаимно рекурсивно обуславливают друг друга, возникают и творятся в этом процессе, выступая одновременно и причинами, и результатами, следствиями взаимодействия» [Аршинов В.И., Князева Е.Н. Предисловие // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». – М., 2011. – с. 9-10].

К. Майнцер, задаваясь вопросом о человеческих перспективах в достижениях динамики сложных систем, подчеркивает, что «настоящим вызовом для нас является задача улучшения и расширения инструментов моделирования от систем с небольшим количеством измерений до высокоразмерных систем» [К. Майнцер, Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». – М., 2011. – с. 34]. Полагаем, что существующие научные трактовки сложности (И. Добронравова, К. Майнцер, Э. Морен, И. Пригожин, В.С. Степин, И. Стенгерс,

Г. Хакен и др.) могут быть дополнены философско-культурологическими и антропологическими интерпретациями. Сложность появляется тогда, отмечает Э. Морен, «когда различные элементы целого становятся неотделимыми друг от друга и когда существует взаимная интерактивная и взаимная ретроактивная ткань между ... частями и целым, целым и частями, частями между собой... Поэтому сложность представляет собой связь между единством и множественностью» [Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М., 2007. – с. 49]. Продуктивным представляется использование концепта антропологической сложности, который раскрывает специфику взаимодействия человека и культуры как со-творчества, в процессе которого возникает специфическая организация жизни – социокультурное бытие.

Концепт позволяет рассматривать отношения человека и культуры вариативно, по принципу взаимодействия «сложного со сложным» (как равноправных сложностей) или «сложного в сложном» (как «вложенных» друг в друга, соподчиненных сложностей). В первом случае можно говорить о сетевой модели взаимодействия, во втором – системной, предполагающей определенную иерархию частей и целого. В обоих случаях сложности (человек и культура) мыслятся процессуально. Это предполагает анализ самого процесса взаимодействия как сложности, поскольку «взаимодействие элементов внутри системы или систем друг с другом сложнее взаимодействующих или, по крайней мере, не менее сложно, чем они сами и их количество. Кроме того, во взаимодействии адаптируются, приспособливаются друг к другу активные сущности, которые могут изменяться и изменять другие системы и окружающую среду» [Аршинов В.И., Князева Е.Н. Предисловие // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». – М., 2011. – с. 10].

Возникновение (складывание) антропологической сложности происходит через наложение и «переключение» разных моделей отношений человека и культуры, например, человек может рассматриваться как сложность, «вложенная» в культуру (в определенной культурной среде), или культура – как «вложенная» в человека сложность (его творческий потенциал, усвоенный культурный опыт и т.д.). Возможны модели, свидетельствующие об ослаблении или даже разрыве связи человека и культуры (маргинальность, девиация, антикультура и др.).

Концепт антропологической сложности позволяет учитывать как отношения со-творчества человека и культуры, так и присущую этим отношениям

неоднозначность и противоречивость. В онтологическом плане человек и культура никогда полностью не совпадают. Человек избыточен / недостаточен по отношению к культуре. Поскольку человек – это «проект», ищущий новые способы и формы самовыражения, всегда имеет место априорная неактуальность уже созданного им, выраженного в культуре. Поэтому человек – и создатель, и разрушитель культуры. Культура же, стимулируя человека к творчеству, расширяет границы человеческого бытия, и в тоже время, устанавливает эти границы через нормы и ценности. Тем самым, в культуре всегда есть неучтенное (невыраженное) человеческое, а в человеке – неучтенное (невыраженное) культурное. Это определяет неустойчивость и нелинейность антропологической сложности, которая всегда «предрасположена» к неожиданным трансформациям, либо приводящим к обновлению, либо угрожающим ей распадом.

В антропологической сложности выявляется культуротворческий потенциал человека (культурогенность человека) и человекотворческий потенциал культуры (антропогенность культуры), что определяет ее как самоорганизующуюся сложность. Вопрос о том, как возникает культура, предполагает осмысление того, как возникает и сохраняется собственно человеческое, и наоборот. Тем самым, антропологическая сложность выражает экзистенциальную связь человека и культуры.

Все, что имеет сложную природу, обязательно взаимодействует с другими сложностями, но совсем не обязательно объединяется, «складывается» с ними в новые сложности. Очевидно, существуют в принципе нескладываемые сложности, в том числе, и в социокультурной реальности. Современная социальная реальность представляет множество культурных «миров», способов бытия, которые глубоко проникают друг в друга, а иногда не состыкуются настолько, что создают жесткие границы, вступают в конфликты и открытое противостояние. Важно выявить факторы, снижающие конфликтность и возможность разрушения взаимодействующих сложностей.

Становление антропологической сложности как части сложного мира возможно при создании, воспроизводстве и обновлении специфических человекоберегающих, защитных «технологий», которые создаются самим же человеком для неконфликтного, неразрушительного сосуществования с миром. Культура и является таким защитным «механизмом», иными словами – *способом самоорганизации* антропологической сложности. Активизируя творческий потенциал человека и, вместе с тем, устанавливая границы его свободы и творчества, культура не только создает разнообразие индивидуальных культурных

форм, но также генерирует способы их неконфликтного (толерантного) взаимодействия.

ВИПРОБУВАННЯ ІСТИНИ СУЧАСНІСТЮ І СУЧАСНОСТІ ІСТИНОЮ

*Загрійчук І.Д., Український державний університет залізничного
транспорту*

Уся тривала історія людства так чи інакше може бути названа нами історією боротьби за істину. Власне, була це віра, чи навіть зневіра в її можливість, визнання чи невизнання останньої було свідченням небайдужості наших предків до основи, твердого ґрунту свідомої діяльності. Врешті-решт, мова завжди йшла про сенс людського існування, визначитись з яким неможливо без попереднього прорахунку результативності активного ставлення людини до світу.

При всій багатогранності проблеми істини зосередимось на аналізі умов її можливості та на тому, як цей процес відбувався в історії, які основні віхи людству прийшлося подолати, перш ніж ми отримали сучасне її розуміння. Визначившись з основними вузловими моментами освоєння людиною можливостей істинного пізнання, спробуємо в загальних рисах відповісти на питання, чи реалізує сучасна суспільно-політична практика здобутки гносеології, які так важко, з такими величезними інтелектуальними зусиллями дістались нашим сучасникам.

Згадаймо перші потуги мислителів сивої давнини, які, вилучаючи з міфологічної свідомості фантазії первісної людини, творили знання, що отримало назву філософії. Саме вирізнення в міфах реального та такого, що не витримувало раціональної критики, стало основою знання, нащадками якого ми є сьогодні. Не можемо сказати, що це був перший крок у намаганні усвідомити світ, у якому опинилась людина. Вже міфи, хоч і не в зовсім коректній формі, були таким усвідомленням. Виникнення ж філософії, критичне ставлення її представників до міфологічної свідомості стало новим словом у пізнанні світу,

якщо його розглядати у відношенні до попередньої форми суспільної свідомості, якою був міф.

Антична філософія, особливо її класична доба, збагатила людський інтелект новими відкриттями у сфері пізнання істини. За короткий історичний проміжок часу усвідомлення природи істинного знання пройшло від суб'єктивного його розуміння у софістів до філософії істини у Аристотеля, вчення якого і по сьогоднішній день в багатьох випадках служить основою міркувань стосовно закономірностей пізнання. Трансформація уявлень в цей час про істинне знання є вельми повчальною.

У софістів були підстави трактувати істину суб'єктивно, оскільки вони уgliedили певну відмінність між законами природи і законами, за якими живе суспільство. Однак цю відмінність вони абсолютизували, що й викликало критику з боку Сократа. Відданий істині Сократ, який ставив її вище за власне життя, поклав всю силу свого інтелекту на відстоювання істини об'єктивної. Скажемо відверто, йому це не вдалося. Адже закликаючи шукати її в собі, невідомо, кожний, хто буде це робити, знайде істину спільну для усіх, загальну, чи знову ж таки, кожен свою. Але його розмисли про існування об'єктивної істини і необхідність її шукати, якби не було важко це робити, підготували філософію Платона, що стало по суті основою однієї із світових релігій.

Стосовно вчення Платона про ідеї: важливо зрозуміти його дуже земне, надто земне походження. Хоча основні позиції його філософії викликали і викликають критику по сьогоднішній день. До речі, як і захоплення. Важливо зрозуміти те, що якими б дивними інколи не виглядали деякі положення філософської позиції Платона, вона є усвідомленням реальних життєвих ситуацій, що зустрічаються на кожному кроці.

Наведемо один із можливих прикладів. Коли ми зустрічаємо протейськи мінливу людину, завжди виникає питання: якою ця людина є насправді, або, якою вона є істинною, чи навіть, є вона істинною, справжньою людиною, чи ні. Пошуки істинності будь-якого предмету чи істоти в таких випадках з необхідністю виводять на шлях визнання того, що істинним в предметі може бути те, що є незмінним, хоча сам предмет знаходиться в постійному русі. Виходячи з такого і подібних прикладів та життєвих обставин, маючи в якості негативного прикладу заклик Сократа шукати об'єктивну істину в собі, Платон цілком логічно не бачив іншого виходу як винести її предмет за межі світу.

Винесення Платоном ідей за межі світу матеріальних речей, наділення їх статусом нематеріальних, вічних та досконалих дозволило йому розв'язати

проблему незмінності предмету істини. Ідеї при цьому були предметом істинного знання тому, що вони виступали одночасно сутністю речей. Однак вирішення однієї проблеми, з якою не вдалось належним чином справитись Сократу, а саме зафіксувати умови можливості єдиної, спільної, загальної істини для усіх, до якої він закликав, потягло за собою появу іншої. Такою проблемою став дуалізм, розполовинення єдиного світу на дві частини, два світи: світ матеріальний та світ ідеальний.

Відразу виникло питання: а яким чином вони пов'язані між собою? Адже така пов'язаність конче необхідна, інакше пізнання ідей не буде пізнанням речей. Платон вийшов із цього становища, увівши до свого вчення три форми зв'язку між ними: наслідування, причетність і присутність. До речі, причетність як зв'язок між матеріальним та ідеальним світами, нехай навіть у дещо трансформованому вигляді, збереглась у християнстві як церковне таїнство до сьогоднішнього дня і називається воно «причастям». Полягає воно у символічному споживанні тіла та крові Ісуса Христа, що має на меті якраз вивищення людини над буденністю, єднання її з Богом і, як наслідок, очищення, звільнення від гріхів.

Як бачимо, позиція Платона стосовно істини також не є «безгрішною». Даний недолік у філософії свого вчителя помітив Аристотель, який піддаючи критиці дуалізм попередника, звертає увагу на сократівське розуміння істини. З цього приводу він пише, що натяк на протиставлення загального та одиничного зробив уже Сократ, але він їх не роз'єднав і «правильно вчинив». Необхідність розглядати світ матеріальних речей, виходячи з нього самого, реалізована Аристотелем у його «діалектиці матерії і форми», яку він до кінця не витримав, визнавши існування «чистої форми». Однак, – дана обставина лише свідчить, наскільки складною є проблема взаємозв'язку загального та одиничного.

Середньовіччя вирішило проблему загального та одиничного в ракурсі істинного знання та пізнання з домінантою загального. За тисячу років європейської історії було все: від зневажливо-іронічного питання Пілата: «а що є істиною?» до повного нехтування одиничним і його гвалтуванням в ім'я загального, нібито істинного. Тим не менш, Гегель для цього відтинку історії знайде позитивні слова для, за його визначенням, «нещасної свідомості», носієм якої є християнин. Хоч ця свідомість є розірваною, амбівалентною: людина одночасно причетна до Бога і в той же час занурена у гріхи. Однак у ній, в цій свідомості все ж досягається певний зв'язок рухливого одиничного з незмінним загальним.

Гегель не тільки дав у міру позитивну оцінку середньовічним досягненням у пізнанні істини, але й удосконалив теоретичне розуміння істинності, довів його до інтелектуальної вишуканості. Від Гегеля, висловлюючись лапідарно, вважається, що істина повинна бути не лише пізнана, але й утверджена. Маємо діалектику теоретичного і практичного. Ці дві сторони людського буття є «живими» і взаємо обумовлюють одна одну.

Та навіть після Гегеля, вже у XX столітті в суспільно-політичній практиці маємо приклади абсолютизації загального на шкоду індивідуальному. Причому таке вивищення загального здійснювалось на різних теоретичних засадах, а найбільше на ґрунті поняття нації та пролетаріату. Результати в усіх випадках були плачевними.

Сьогодні ми переживаємо нові випробування. Ситуація в різних частинах світу досить неоднозначна. З одного боку, існує тенденція до повзучої емпірії, що проявляється у відсутності «великих» ідей, нехтування істиною як необхідністю практичної реалізації тенденцій, що містяться в глибинах суспільства. Таким «гріхом» хворіє Україна, але не тільки вона.

З іншого, в різних частинах світу зароджуються і міцніють рухи, що вивищують загальне, нехтуючи інтересами одиничного, що уже привело і, очевидно, не виключено, може призвести до ще більших бід та нещасть людських одиниць, яких можуть бути мільйони... Це так звані рухи, що ґрунтують свої дії на ідеях фундаменталізму. Такими ідеями можуть бути релігійні ідеї та ідеї імперського націоналізму. Завдання причетних до суспільної науки – запобігти розвитку окремих суспільств і світового цілого в напрямку нехтування істиною, яка в найбільш широкому плані є теоретичною і практичною узгодженістю одиничного і загального.

«ЧЕЛОВЕК НАВИГАТОР» & «ЧЕЛОВЕК ПОГРАНИЧНИК»: НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ГРАНИЦЫ

*Мальченко В.В., Южноукраинский национальный педагогический
университет им. К.Д. Ушинского*

Современный философско-антропологический дискурс обращается к антропологии границы, которая выстраивается в контексте различных онтологий человека и культуры с использованием разных методологических программ.

Украинский философ В.Г. Табачковский, осмысливая ситуацию в современной философской антропологии, поставил вопрос о новых способах и средствах осмысления человека и человеческого существования, о «неевклидовой рефлексивности», призванной прояснить вопрос о сущности и существовании человека.

Аналогичным образом ставит вопрос российский философ С.А. Смирнов, рассуждая о двух сложившихся подходах в антропологии. Первый исходит из того, что «человек обладает готовой природой, он детерминирован ею и встроен в целом в природные естественные процессы». Второй подход «допускает отсутствие предустановленной сущности у человека, готовой природы;... отказ от готовой модели поведения субъекта;... от готовых мыслеформ; ...от предустановленной модели иерархии и матрицы». В связи с этим возникает вопрос об онтологических пределах человека (а соответственно и культуры), актуализируется тематика границы, пограничности, переходности человека, его транзитности.

На наш взгляд, продуктивным в контексте заявленной проблемы является использование концепта сложности, если под сложностью понимать то, что «...возникает ...одновременно как относительность, соотнесенность, разнообразие, несхожесть, двойственность, двусмысленность, неопределенность, антагонизм, и в объединении этих понятий, которые являются по отношению друг к другу дополнительными, конкурирующими и антагонистическими» [Морен Э. Метод. Природа Природы — М., 2013. — с. 191].

В современных трактовках сложности объединяются две основные идеи, на которые мы будем опираться: несмотря на внутренние, разрушающие ее противоречия, сложность проявляет себя как целостность; сложность обладает способностью к самоорганизации. Концепт сложности позволяет исследовать,

каким образом осуществляются взаимоисключающие, противоположно направленные взаимодействия. Применительно к нашей проблеме представляется возможным размышление об антропокультурной границе как феномене устойчивом, ограждающем, разъединяющем и одновременно подвижном, неустойчивом, динамичном, связывающем. Действительно, устанавливая границы, культура стабилизирует смысловое пространство человеческой жизни, создавая ситуацию антропологической определенности, заданности способов и путей самореализации человека. Вместе с тем, только выходя за границы заданного культурой, человек способен обновляться, хотя при этом возрастает риск саморазрушения его ценностно-смыслового универсума. Таким образом, человек потенциального готов к «разрыву» с культурой, созданию ситуации антропокультурной неопределенности, размыванию границ человеческого и культурного.

В разнообразии антропологических «проектов» В.Г. Табачковский, ссылаясь на Г. Марсея, особо выделил «человека-путешественника» – Homo Viator. «Невроз путешественника» – одно из сущностных свойств человека, подчеркивает он, поскольку разные ситуации, в которых оказывается человек, путешествующий миром, высвечивают те или другие его сущностные признаки.

Как «существо путешествующее», человек сталкивается, по крайней мере, с двумя проблемами экзистенциального характера – сохранения себя и человеческого в себе, а также поиска себя, самореализации. Путешественник оказывается перед выбором – либо остановиться, либо продвигаться вдоль границы, либо пересечь ее. В такой ситуации возникает экзистенциальное переживание границы, требующее от человека, по словам С.А. Смирнова, «практики по навигации», «установления предельных опор и ориентиров». Для «человека навигатора» границы антропокультурного прозрачны и подвижны, контекстуальны и ситуативны, «границы пространства навигации «плывут» и всякий раз передвигаются вместе с актом навигации».

Очевидно, «человеку навигатору» можно противопоставить «человека пограничника», который не может не замечать, не считаться с границами антропокультурного, для которого любое их нарушение всегда болезненно, и также сопряжено с экзистенциальным выбором. Слово «пограничник» имеет двойной смысл, обозначая человека, находящегося на границе, и человека, охраняющего границу. Пограничье – это зона, территория, жизненное пространство, требующие особого внимания, предельного напряжения, защиты и преодоления «изо всех сил». Разворачивая себя как сложность, создавая куль-

туру як «карту навігації», человек вынужден сохранять и оберегать то, что создал.

Сложность человека и его существования обнаруживается в диалоге «человека навигатора» и «человека пограничника», несмотря на то, что они движимы разными жизненными программами и целями. И для одного, и для другого «точкой отсчета» является культура как «ценностно-смысловой универсум» (С.Б. Крымский) с постоянно расширяющимися горизонтами и глубоким смысловым центром.

Движение «вглубь» и к горизонтам обнаруживает множество культурных границ, которые парадоксальным образом исчезают и появляются вновь, стоит только изменить масштаб «культурной карты». Для человека как сложности важным является ориентирование в культуре как «проторивание, простраивание маршрута, часто – в незнаемое, в котором нет готовых ориентиров, или они оказались стёртыми, забытыми, поставленными под вопрос». Человек – навигатор/пограничник и раздвигает и охраняет границы антропокультурного.

Собственно человеческое разворачивается в культуре и благодаря культуре, а культура – в человеке и через человека. Антропокультурный поиск, предполагающий выход за границы культуры, в то же время означает ориентацию на культуру как ценностно-смысловой универсум, удерживающий человека от саморазрушения. Благодаря культуре становится возможным диалог «человека навигатора» и «человека пограничника», и только в процессе этого диалога может осуществиться культурная навигация.

НОМО ECONOMICUS ЕКОНОМІЧНОГО МЕЙНСТРИМУ

*Петінова О.Б., Південноукраїнський національний педагогічний
університет імені К.Д. Ушинського*

В умовах формування глобальної економічної системи посилюється роль соціально-філософської проблематизації знань про людину, що включає пошуки нових форм, методів її вивчення та презентації не тільки в науковому дискурсі, а й у соціально значущих контекстах. Дослідження форм економічної поведінки людини спирається на побудову моделей як аналогів реальних взаємодій

суб'єктів. Проблемна ситуація, пов'язана з формуванням економічної людини в сучасних соціальних, ідеологічних, господарських, політичних, науково-технічних і культурних контекстах як економічного суспільного суб'єкта, є надзвичайно актуальною в умовах глобалізаційних процесів в Україні. Домінують теоретичною передумовою для моделювання економічної людини як суспільного суб'єкта, в якій розвинені та інтегровані найбільш значущі смисли попередніх і сучасних підходів, є неокласичний мейнстрим.

Економічну людину ми виокремимо в цілому як раціонального суб'єкта, націленого на максимізацію корисності, що на основі інформації приймає оптимальні рішення та мінімізує ступінь ризику. В історичній еволюції моделі економічної людини від «розумного егоїста» до «раціонального максимізатора вигоди», який прораховує ризики, враховує невизначеність і робить усвідомлений вибір на основі наявної інформації та такого способу втілення, що рекомендований певним суспільством, представлені різні версії економічного суб'єкта в трактуванні багатьох шкіл і напрямків наукової думки. Простежується думка про те, що людина завжди є складнішою за ту функцію, яку виконує в суспільстві. В даному випадку – функцію економічну, адже, насамперед, виділяється її економічна поведінка в суспільстві та всіх сферах життєдіяльності – як індивідуальні та суспільні дії в процесі створення різних матеріальних і духовних благ, їх розподілу та використання. Ми вважаємо, що, прагнучи до досягнення мети, раціональна економічна людина підраховує необхідні витрати, і витрати невикористаних (втрачених) виробничих можливостей, тобто альтернативні (змінні) витрати. Індивідуальні ж цілі відрізняються різноманітністю, від аскетизму до гедонізму в крайніх проявах. Але при цьому важливою є не стільки кінцева суб'єктивна мета, яка наділяється цінністю, скільки відповідні засоби для її досягнення. Для економічної людини засоби мають цінність тільки в значенні їх корисності для досягнення цілей.

В економічному мейнстрімі неокласичного зразка сформувалася модель економічної людини з такими компонентами, як сукупність переваг і обмежень в ситуації обмежених ресурсів і необхідності вибору; здатність до оцінки альтернативних благ на підставі їх взаємозаміни і тези, що «все має ціну»; нейтральність і байдужість до добробуту інших людей як трансформований у власний інтерес егоїзм. Однак загальний аналіз переваг і обмежень не торкається важливого пункту: слід враховувати різницю ролей, в яких виступає економічна людина. Це власник, покупець, продавець чи виробник. Одна людина, наприклад, підприємець, може поєднувати в собі ряд цих іпостасей і реалізувати їх в економічній поведінці. Свобода економічної людини як споживача не безмежна

в обмеженому ресурсному контексті. Обираючи, індивід-споживач змушений враховувати не лише особисті межі переваг, але і власний прибуток, ринкову кон'юнктуру. У дослідженнях поведінки споживачів, не зважаючи на їх різноманітність, виявляються дві фундаментальних установки, що розрізняються за методологічними параметрами. Одна з них – модерністська, націлена на вивчення споживача як раціонального суб'єкта економічної діяльності із залученням позитивістських методів дослідження, друга – постмодерністська, в якій споживач розглядається (розуміється) як ірраціональний, непослідовний, суперечливий.

На основі аналізу ряду вітчизняних та зарубіжних джерел і власних теоретичних розробок ми прийшли до висновку, що неокласична модель економічної людини представлена як раціональний максимізатор корисності та відображає основні аспекти поведінки споживача, включає психологічні компоненти (потреби, переваги та обмеження, здатність до оцінки, мотивація) та когнітивні (знання і раціональність). У мейнстрімі економічної теорії (неокласичний синтез) в контексті коеволюції економічної та соціально-філософської думки виокремлено модель економічної людини з такими компонентами, як сукупність необмежених потреб в ситуації обмежених ресурсів, переваг та обмежень, необхідність вибору, здатність до оцінки альтернативних благ на підставі їх взаємозамінності, мотивація, інформація та раціональність. Моделювання передбачає як необхідне абстрагування від множинних подробиць життя людей, так і занурення в нього з точки зору поставлених цілей і заявленого ступеня «екзистенціальних зобов'язань». Концепція раціональної, поінформованої, цілеспрямованої людини, що вміє здійснювати розумний вибір, є затребуваною в теоріях про вільне конкурентне суспільство. Потреби суб'єктів господарювання залежать від мети діяльності: споживач прагне до задоволення своїх потреб, підприємець до прибутку, держава – до народного добробуту. Економічний вибір, націлений на досягнення максимального задоволення потреб при певних (мінімальних) затратах розуміється як оптимальний з доступних обмежених ресурсів і варіантів їх використання. У науковому дискурсі широко представлений такий елемент неокласичної моделі економічної людини, як мотивація у вузькому (егоїстичному) і широкому розумінні, що поєднує особисте і суспільне благо. Соціально-філософський ракурс дослідження дозволив виявити переваги моделі раціонального максимізатора. Ідея максимізації завжди була суттю поняття «раціональна економічна людина». І які б зміни і уточнення не зазнавала теорія, «економічна людина», як і раніше, залишається в основному суб'єктом, який максимізує та оптимізує.

КОМУНІКАТИВНА ЗГОДА ЯК ВОЛЯ ДО ІСТИНИ

*Снітько Д.Ю., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. академіка Лазаряна*

Чому люди не завжди можуть дійти згоди в спілкуванні? І чому все ж таки іноді можлива згода між людьми щодо певних речей і явищ, стратегій і цілей?

Звичайно, ми маємо видалити з поля дослідження ті випадки комунікації, коли згода в спілкуванні досягається шляхом примусу чи навпаки, через пасивну позицію одного із учасників, що некритично сприймає всі положення опонента. Ці випадки стосуються іншого предмету (пригніченої волі і волі до влади), тому – це зовсім інша тема дослідження, оскільки про воління і прагнення до взаємного порозуміння тут в принципі не йдеться.

Справді дивно, люди взагалі можуть досягати згоди щодо чогось, адже ніхто не заперечуватиме, що кожна особистість має свою індивідуальність, свій світогляд, своє індивідуальне уявлення про істину, добро і зло. Більше того, плюралізм істин і світоглядів у наш час відстоюється багатьма філософами.

З іншого боку, не менш дивним виглядає і той факт, що усі люди, які належать до певного суспільства і постають в якості громадян, попри всі свої індивідуальні вподобання й уявлення, підлягають однаковому набору прав і обов'язків. Тобто, з точки зору закону індивідуальні вподобання щодо істини і неправди є незначними.

Іншими словами, закон у державі принципово відкидає індивідуальне право на встановлення норм поведінки, добра і зла. Закон апріорно спростовує принцип «скільки людей стільки й істин» невідворотністю своїх каральних санкцій.

Ще більш дивно, що громадяни переважно не заперечують проти цього, навіть часто вважають закон справедливим і необхідним. Саме це стає запорукою того, що більшість членів суспільства свідомо досягають згоди на основі закону. Звісно, деякі громадяни виконують приписи правового характеру через страх, але якщо запитати, то більшість людей скаже, що закон в державі є необхідний для підтримання порядку і сталого існування суспільства, забезпечення усіляких благ і природних прав людини. Закон сприймається почасти як вираження істини і необхідності.

Чому ж принципово відмінна ситуація спостерігається в інших сферах людської життєдіяльності, не регульованих законом. Чому в приватному спілкуванні люди продовжують наполягати на тезі про відмінність уявлень про істину і навіть про відсутність самої істини? Погоджуючись на існування істини і необхідності у вигляді закону, вони заперечують існування істини самої по собі.

Для розуміння цього феномену звернімось до ідей античного мислителя Геракліта. Він давно помітив певний зв'язок закону в державі з істиною та необхідністю, закликаючи громадян більше стояти за закон, аніж за мури міста. Державний закон розумівся Гераклітом як вияв і подоба всесвітнього закону буття, що його філософ назвав словом «*Логос*». Оскільки закон у державі розумний, то він дотичний і всесвітньому розуму. У Геракліта закон, що панує у світі виступає також в якості розуму. Тож, чому люди схильні шанувати розумні закони в державі, натомість заперечують існування єдиного розумного закону буття?

За Гераклітом, людський розум, індивідуальний, відокремлений від загальної розумності, від Логосу – це хибна і самовпевнена ілюзія, адже Логос (розум, мудрість) – одні на всіх. Чому ж тоді одні люди сприймають Логос і виходять у вчинках і спілкуванні із загальної розумності, уявлення про об'єктивну істину, а інші – не сприймають Логос і залишаються в омані власної суб'єктивності?

Геракліт відповідає на це питання наступним чином: *«поганими свідками є очі й вуха тих, хто має варварські душі»*. Іншими словами, Логос не може увійти в людину (=людина не може долучитися до Логосу), хоч та і чує, і бачить речі і Логос у них, оскільки людина має душу грубу, нечутливу, несприйнятливую. В результаті цього в людині зростають самовпевненість, нечутливість, негнучкість і невігластво. В даному контексті не будемо зачіпати тему вроджених здібностей чи впливу суспільства на формування особистості. Нагадаємо, що розумний закон у державі апіорі виходить із можливості усіх правоздатних громадян розуміти, знати і виконувати приписи права. Тобто, закон виходить із тотожного гераклітовому переконання про спільність, однаковість розуму і здатності розуміти в усіх громадян.

В такому випадку грубість душі ми не можемо сприймати як щось нездоланне, таке, що не залежить від волі самої людини.

Саме таке «прогресивне» ставлення до невігластва ми зустрічаємо й у Сократа. Його діалектика була побудована таким чином, що могла долати па-

сивність «грубої» душі, розбудити розум в людині і заставити людину мислити. Комунікативна згода, що досягалася учасниками сократівського діалогу представляла собою ніщо інше як спільне бачення речей, тобто усвідомлення істинного знання. Це ставало можливим лише за одної передумови – вільне, самостійне визнання співбесідниками свого незнання, свідоме прагнення відкритися у діалозі, тобто зробити свою розумну душу чутливою, сприйнятливою, проявивши свою волю до істинного знання.

Подібне бачення процесу «правильної» комунікації можна знайти і в Ю. Габермаса. Зокрема, він визначав «успішну» комунікацію як таку, що пов'язана із вольовим зусиллям учасників комунікації, що направлене на подолання поведінкових, комунікативних і світоглядних стереотипів з метою спільного зі співбесідником бачення речей і ситуацій. Для досягнення комунікативної згоди, учасникам комунікації необхідне воління щодо досягнення спільного знання, що вони усі зрештою визнають істинним, - тобто, волі до досягнення істини.

РЕІФІКАЦІЯ У КООРДИНАТАХ МЕДІАКУЛЬТУРИ

Стецюра К.О., НТУУ «КПІ імені Ігоря Сікорського»

Сучасне суспільство зіткнулось з руйнівним феноменом – глобалізацією. Технічний прогрес сприяє економічному розвитку на нових умовах та встановлення домінування у виробництві не фізичної, а інтелектуальної праці. Так, нові засоби виробництва мали б звільнити людину від перенавантаження та вивільнити час для дозвілля та відпочинку. Позаяк спостерігається протилежний феномен. Людина перенавантажена, безсила перед економічним тиском розвинутого капіталістичного ладу. Вивільнений час поглинається медіапростором: людина розчиняється у сонмі віртуальних ідентичностей, а у дихотомії вибору «бути чи здаватися» все більше перемагає складова «здаватися». Медіакультура стає новим контекстом поглиблення відчуження та утворення його нових форм.

У сфері медіавідносин можна знайти відображення всіх класичних форм, на які вказував К. Маркс: від загального розуміння відчуження від сутності праці (як зазначає Ж. Бодрійар, існує певний сценарій праці, який існує для того, щоб «приховати, що реальна праця, реальне виробництво вже зникли»), відчуження людини від результатів своєї праці (автор медіатексту як постачальник інформації у процесі самої комунікації відчужується від результату своєї праці),

відчуження людини від своєї праці (дигіталізація медіа призводить до ще більшої влади формату, регламенту над творчістю), самовідчуження людини в процесі праці (відмова від відповідальності, психологічні особистісні проблеми, що виникають в результаті самовідчуження, причиною якого є відчуження людини в процесі праці і від своєї праці) тощо.

Від марксової теорії відчуження походить і розуміння реіфікації, що у класичному варіанті мало на увазі «оречевлення», «перетворення у річ». Так, реіфікація фіксується як суб'єкт-об'єктна інверсія: речі, які створює людина, отримують подібність незалежності, самостійності, можливості підкорювати людей, володарювати над ними, підпорядковуючи власній «речовій» логіці. Таким чином, дискурс відчуження, зокрема, реіфікації повинен розкриватись у площині проблематики суб'єктності-об'єктності. Подальше розширення тлумачення реіфікації відбувалось у контексті наділення незалежними та сугестивними характеристиками не речі, а колективу, певній системі осіб, яка отримувала статус «дійової особи».

У координатах медіакультури обидва виміри набувають особливого значення. Можна спостерігати наділення незалежними характеристиками як самих медіа як технологічних інструментів, речей, так і наявність певного «колективного розуму», логіці якого підкорюються людина у своїх діях в умовах медіакультури. У загальному, реіфікація і є основою існування медіареальності як деякого незалежного від існування людини світу. Дане тлумачення походить із робіт П. Бергера та Т. Лукмана, які, продовжуючи традицію К. Маркса, визначили реіфікацію як сприйняття у якості речей феноменів створених людиною, тобто це об'єктивація сутностей, які належать «природному світу» з його правилами та законами, незалежними від людини: «Реіфікація – це сприйняття людських феноменів в якості речей, тобто в нелюдських і, можливо, в надлюдських термінах. Те ж саме можна сказати інакше. Реіфікація – це сприйняття продуктів людської діяльності як чогось абсолютно від цього відмінного, начебто природних явищ, наслідків космічних законів або проявів божественної волі. Реіфікація означає як те, що людина може забути про своє авторство у справі створення людського світу, так і те, що у нього немає розуміння діалектичної зв'язку між людиною-творцем і його творіннями. Реіфікувати світ, за визначенням, світ дегуманізувати. Він сприймається людиною як чужа фактичність, як *opus alienum*, яка їй не підконтрольна, а не як *opus proprium* її власної продуктивної діяльності».

Так, створений та об'єктивований світ медіакультури перестає сприйматись як людський продукт, творіння, він стає чужим, наділеним об'єктивно-розпорядчими функціями. Реіфікованим може бути все – відносини, ролі, структури сприйняття. Сама суть сучасної медіареальності і полягає у її реіфікуючій природі, що визначає її онтологічний статус та незалежність від діяльності людини, у тому числі щодо сигніфікації. Так, як влучно зазначає В. Семиколєнів, «..незважаючи на велику кількість інформації і досягнення науки, людина живе в ще більш міфологізованому світі, ніж у доінформаційному суспільстві». Реіфікований світ медіакультури стає дегуманізуючим світом для людини.

SOFT-POWER КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В ПОСТМОДЕРНЫХ РЕАЛИЯХ

Стовпєць О.В., Одеський національний морський університет

Принимая во внимание длительную и богатую историю в области концептуализации власти и конфуцианское наследие, начало развития стратегий и тактик «мягкой силы» (Nye J. soft-power) в Китае было лишь вопросом времени. Однако здесь стоит учитывать и то, что традиционная культура Китая, насыщающая своими ценностями официальную идеологию, имеет свою специфику и нередко предстаёт элементом консервативным, и даже фактором стагнации. Более того, следует брать в расчёт авторитарную опеку властей КНР над сферой СМИ и минимальный процент распространения влияния при помощи негосударственных организаций, что препятствует эффективному наращиванию «мягкой силы» государства.

Soft-power китайской культурной политики заключается, прежде всего, в стремлении к повсеместному культурному присутствию. Именно с этой целью и учреждаются в разных уголках земного шара Институты и «классы» Конфуция – международная сеть культурно-образовательных центров, создаваемых Государственной канцелярией по распространению китайского языка за рубежом. По состоянию на конец 2010 года в мире уже действовало 322 института и 369 классов Конфуция в 96 странах мира [Лю Яньдун. Совместная работа для устойчивого развития институтов Конфуция: Программная речь на V съезде Институтов Конфуция // Институт Конфуция. 2011. № 1. С. 10]. Это при том,

что первый Институт Конфуция был учреждён не так уж давно, в 2004 (в Сеуле). По последним оценкам, на начало 2018 года Китай обеспечил своё постоянное культурное присутствие в 142 странах и регионах мира, в которых совокупно действуют 516 институтов Конфуция и 1076 классов Конфуция, с общим количеством слушателей около 7 млн. человек. В самом Китае действуют порядка 1800 школ Конфуция [Zhou Xin. NEWS.cn Xinhua.net, 2018-03-15. URL: http://www.xinhuanet.com/english/2018-03/15/c_137041573.htm].

Надо признать, что далеко не везде появление Институтов Конфуция однозначно приветствуется. В некоторых государствах эти китайские структуры воспринимаются как плацдарм для идеологической пропаганды и потенциальный инструмент политического вмешательства. К. Браун, профессор китайской политики в Сиднейском университете, акцентирует внимание на том факте, что концепция Института Конфуция ориентирована на патриархальные, иерархические и консервативные ценности, что в общем-то не очень совместимо с либеральными стандартами образовательной политики [Kerry Brown. The case for eliminating Confucius from China's Confucius Institutes // South China Morning Post, 2 June 2014].

Тем не менее, упомянутая культурно-образовательная структура выполняет свою миссию – содействовать глобальной популяризации китайских духовных ценностей, сделать Китай более понятным и менее пугающим для остального мира, мягко лоббировать китайские интересы повсеместно. В рамках конфуцианского мышления моральное лидерство также является частью «мягкой силы». Эта концепция явно находит отклик в китайской традиции. Основу парадигмы китайской системы государственного управления составляет конфуцианство. Несмотря на свою иерархичность, конфуцианская парадигма выстроена на принципах этичности. От правителя ожидают морального превосходства, принятия мудрых решений для поддержания безопасности и процветания государства. До тех пор пока правитель и его действия соответствуют критериям морали, он считается достойным «мандата неба» и всеобъемлющей поддержки своих подданных. Если же он отклоняется от моральных норм, то считается, что он более недостоин небесного покровительства и теряет право на обладание «мандатом» [Chan J. Democracy and Meritocracy: Toward a Confucian Perspective // Journal of Chinese Philosophy. 2007. Vol. 34, № 2. P. 179].

Далее следует вопрос о степени включённости Китая в постмодерную реальность.

Если говорить о таких признаках постмодерна, как децентрализация, деидеологизация, размывание национально-государственного суверенитета, чрезмерный индивидуализм, то сегодня мы не видим достаточных оснований говорить о смене современной парадигмы на постмодерную в Китае. Причин тому две – конфуцианство и марксизм. Действительно, в экономической сфере Китай сделал скачок в направлении постиндустриальной формации (что приближает китайское общество к «постмодерности»). При Ху Цзиньтао, в первом десятилетии нынешнего века, продолжалось укрепление статуса Китая как экономической сверхдержавы. Внутриполитический курс Ху Цзиньтао имел две главные составляющие: продолжение реформ в экономике и сохранение традиционной политики Компартии Китая в общественной сфере. Экономическая либерализация сочеталась с достаточно жёстким социальным контролем, цензурой и пресечением любых угроз власти Компартии. Большое внимание Ху Цзиньтао уделял ограничениям принципа свободы информации в Интернете, был инициатором активной фильтрации интернет-контента, противоречащего официальной китайской идеологии.

Этот курс получил продолжение с приходом в 2013 году к власти в Китае Си Цзиньпина. Он даже несколько ужесточил ограничения в отношении гражданского общества и усилил идеологическое давление, выступая за интернет-цензуру в Китае как концепцию «сетевого суверенитета». В то же время, Си Цзиньпин принял во внимание успешный опыт своих предшественников. Если Ху Цзиньтао концепцию «социалистического гармоничного общества» дополнил концепцией научного развития (основываясь на достижениях Дэн Сяопина и Цзян Цзэминя), то Си Цзиньпин принял на вооружение концепцию «комплексной мощи государства».

Упомянутая концепция, разработанная китайским научным сообществом, внесла немалый вклад в развитие дискурса теории «мягкой силы». Она возникла в процессе адаптации известной теории Д. Ная. В работе «Теория комплексной мощи государства» Хуан Шофэн заявляет, что комплексная мощь эта состоит из «жёсткой силы», «мягкой силы» и координирующей силы государства. Последнее (через социально-политические структуры) получает рычаги для более прагматичного использования «мягкой силы» [Callahan W., Barabantseva E. China Orders the World: Normative Soft Power and Foreign Policy. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2011. P. 231].

Почему мы считаем, что модерн с явной очевидностью доминирует над постмодерном в жизни сегодняшнего Китая?

Китай (как и другие ключевые страны Азии) переживает подъём национального самосознания. Отодвинув марксизм на второй план, гражданский национализм (не этнический) фактически интегрировался в государственную политику Китая. Не случайно Си Цзиньпин провозгласил «великое возрождение китайской нации» в качестве основного лозунга своего правления. Аппелляция к идее «великой нации» – характерный признак мировоззрения эпохи модерна, в которую и состоялась концептуализация «национального государства». Как известно, пик строительства системы суверенных наций наблюдался в довоенной Европе конца XIX – начала XX вв. По мнению некоторых исследователей, сегодня именно азиатские страны в наибольшей степени близки к т.н. вестфальскому типу государства [Alagappa M. Constructing Security Order in Asia // Asian Security Order: Instrumental and Normative Features. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 87]. Отсюда и соответствующие метанарративы.

Желая уменьшить влияние глобализации на китайское общество и притормозить его структурные изменения, китайское руководство во главе с Си Цзиньпином разработало теорию «китайской мечты» [Xi Jinping and the Chinese dream // The Economist, May 4th 2013. URL: <http://www.economist.com/news/leaders/21577070-vision-chinas-new-president-should-serve-his-people-not-nationalist-state-xi-jinping>]. Концепция «китайской мечты» – социокультурный, политико-идеологический и социально-экономический гибрид. Она вобрала в себя как черты индивидуализма (в стремлении поощрять частное индивидуальное предпринимательство), так и провозгласила коллективные идеалы «большой китайской семьи» во имя достижения больших общих целей. Фактически «китайская мечта» направлена на этико-идеологическое обоснование дальнейшего экономического роста Китая, и весьма далека от либеральных идеалов и стандартов «американской мечты». Следовательно, и трактовать понятия индивидуализма и гражданского общества в Китае необходимо с учётом китайской специфики. Эпоха постмодерна, которая, вполне вероятно, начнётся для Китая в будущем, покажет остальному миру «постмодерн с китайской спецификой». Не исключено, что он будет весьма отличаться от его западных эталонов.

ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В СИСТЕМІ ОСВІТИ ІНОЗЕМНИХ СТУДЕНТІВ В УКРАЇНІ

*Тесленко Т.В., Дніпровський національний університет залізничного
транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

В сучасній геополітичній ситуації Україна є постачальником освітніх мігрантів в інші країни, що зумовлено зростанням доступності освіти за кордоном (головним чином, у країнах ЄС, що межують з Україною), розширенням міжнародної співпраці українських вузів і поглибленням економічних зв'язків із ЄС. Водночас Україна є і стороною, що приймає на навчання закордонних студентів в заклади освіти за різним фахом: цікавою для багатьох є медицина, технічні напрями тощо. Безумовно, що навчання в Україні багатьох іноземних абітурієнтів приваблює в першу чергу вартістю контрактів, яка, у порівнянні із європейськими університетами, є набагато меншою. Необхідно підкреслити, що у спілкуванні із викладачами багато студентів висловлює думку про те, що українські вузи є таким собі «плацдармом», проміжним пунктом для отримання кваліфікаційного рівня «бакалавр» з метою подальшого продовження навчання в Європі. В умовах демографічної та економічної кризи в Україні, наслідками яких, особливо останньої, є стабільна міграція молоді за кордон з метою не тільки отримання освіти, але й подальшого працевлаштування, автор хотіла б підняти проблему та проаналізувати причини відтоку певної частини молоді, переважно жіночої статі, – на Схід.

Необхідно зазначити, що Україна, приймає багато молоді, що приїждить на навчання із азійських та африканських країн (Індія, Іран, Пакістан, Кот-Дівуар та інші). Безумовно, що під час навчання або простого знайомства та спілкування у вільний час із закордонними студентами з країн Азії та Африки виникають особисті стосунки із українськими дівчатами. Результатом такого вільного спілкування в сучасному соціумі, як правило, є офіційне оформлення стосунків із обов'язковим переходом, у більшості випадків дівчини, в інше віросповідання.

Спираючись на загальновідомий, хоча і не завжди прийнятний науковцями принцип Парето (20/80), можна стверджувати, що принаймні при незначних зусиллях з боку чоловіка ісламського віросповідання або будь-якого напрямку протестантизму, поширеного в африканських державах, переважна більшість

українських дівчат, які мають особисті стосунки із закордонними студентами, із легкістю, що практично межує із легковажністю, приймають інше віросповідання, не зважаючи на відсутність у таких стосунках гендерного паритету. Нас вже практично не дивує зовнішній екзотичний вигляд українок-мусульманок, що дотримуючись мусульманського «дрес-коду» надівають хіджаб. Останній не є характерним для сучасних європейських жінок-християнок тому, що підкреслює гендерну конфліктологію, в першу чергу в мусульманстві. Автор вважає, що причиною такого явища у сучасному суспільстві постмодерну є певна бездуховність, завдяки якій у духовну скарбничку сучасних Роксолан, як у чистий аркуш паперу, можна «вписувати» іслам, буддизм, протестантизм, індійські «-веди» або «-яни» – будь-що, приваблюючи в першу чергу можливістю виїхати в іншу країну.

Відсутність родинного духовного виховання в пострадянському суспільстві, коли духовно-моральна оцінка молоддю літератури, музики, історії, мистецтва, філософії, науки і, звичайно, життя і релігії не йде від сім'ї або Церкви – в багатьох випадках і підштовхує юних красунь не до зміни, тому що нічого змінювати, а до прийняття чужинної релігії і моралі.

Необхідно зазначити, що особливість даного процесу полягає в тому, що протягом понад двохтисячолітньої історії формування світогляду людини, релігія і Церква завжди відігравали важливу роль у створенні передумов автономності духовної сфери, забезпечували первинну ідеологічну основу будь-якої держави. Безумовно, що іноземним студентам необхідно створювати відповідні умови для задоволення своїх духовних потреб (наприклад – виділення окремих приміщень для мусульман), але не за рахунок спілкування з тією частиною української молоді, яка не має чіткої непохитної духовної платформи, а за рахунок формування платформи спільних духовних цінностей. Для цього в навчальних закладах, де набувають розвитку програми щодо освітньої міграції, необхідно проведення просвітницької роботи щодо розкриття особливостей різних національних культур і віросповідань, що співіснують у межах світової культури, розкривають себе в духовному житті людини та його народу, знаходять своє втілення в літературі, живопису, архітектурі, науці, техніці, побутовому та родинному устрої. Формами такої роботи можуть бути і виховні години, і Дні або тижні культури саме тих держав, представники яких навчаються у відповідному навчальному закладі із залученням до проведення таких заходів усіх охочих студентів.

MODERN DISCOURSES OF PHILOSOPHY OF FREEDOM

Usov D.V., Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes

The consistent reconstruction of the answers of leading contemporary philosophers to the question of how modern society should be organized in order to ensure honest cooperation of its citizens as free and equal persons, as well as theoretical elucidation of the mechanisms proposed by them for the interrelation of moral universalism and pluralistic ethics requires both a historical and methodological considerations. Thus, the subject of the article will be the study of the basic models of freedom in contractualistic philosophical discourse. First of all, it is about understanding the conditions and principles for the free achievement of genuine agreement, not distorted by external and internal compulsions, but by the constituting force of a better argument. And also about the way one can find the possibility of such an embodiment of the principle of freedom, which would contribute to a responsible respect for the dignity of everyone, and a fair solution to the conflicts taking into account the needs not only of our nearest and dearest but also distant people?

To answer these questions, it is necessary to take into account several fundamentally important circumstances that determine both the main directions of research and its methodology. The point is that the freedom is "not only the cornerstone of human life, but also an absolute characteristic of man, the metaphysical, ontological component of his life". That allows us to preserve the hope of returning to the human content of being, the important dimension of which is freedom, which is inherent in various components, have been partly analyzed in the works of native and Western philosophers. For instance, M. Popovich, when analyzing "freedom from" and "freedom for", emphasizes the romantic conservatism and liberal strategies of freedom, making a point that "for liberalism, the freedom of an individual is limited by the freedom and existence of other people, whereas romantic conservatism principally comes from the individual's own internal capabilities. So, freedom, in a conservative way, is transferred to the sphere of the subjective and private life of a man, and all social and public life is limited by order and discipline".

So the extremes of liberal and romantic interpretations of freedom testify that there can be "problems", both with negative, directed toward individual self-affirmation, and with positive freedom, often carried away not by open public space, but by a limited space of community. What do K.-O. Apel, and O. Heffe, and Ch. Taylor pay attention to? Ch. Taylor in his work "Ethics of Authenticity" speaks

about "undesirable consequences of individualism and instrumental thinking for political life", which, in his opinion, lies in the fact that "the institutions and structures of the industrial and technological society strictly limit our choice, that they compel societies, just like individuals, to give strength to instrumental thinking, which we would never have done with a serious moral examination ...".

The main destructive consequence of the described danger is the imposition of a loss of personal and collective, political freedom. Ch. Taylor addresses to the interpretation of freedom by A. Tocqueville, to his studies of danger of losing freedom in the society, where "people turn into personalities" closed in their hearts", few of them want to actively participate in self-government. They will prefer to stay at home and enjoy the benefits of private life". The consequence of the "soft despotism" described by A. Tocqueville and the paternalism of the government, which enjoys the inclination of individuals to concentrate and communicate within the framework of "their own but not strangers" communities, there may be a danger of losing political control over our destiny when our civil dignity is jeopardized.

Today it is necessary to talk not only about freedom and equality, or about friendship and solidarity, but also about the moral and legal foundations of a worthy life. In one of the best-known discourses of freedom, in A. Sen's work "Development as Freedom", the concept of the main criterion of a truly fair human being, formulated in the postwar "Universal Declaration of Human Rights" the idea of the main criterion of a truly fair human existence: this should be a space that is not only characterized by freedom of speech, but also by the absence of humiliating and unworthy people of poverty and deprivation, and each individual and social organization will promote observance of basic human rights and freedoms. Offering his comprehensive understanding of freedom, A. Sen justifies the concept of "value" and "effectiveness" of freedom. In his opinion, "freedom belongs to the main place in the development process for two reasons: 1. The value of freedom: the development process is evaluated, first of all, by the extent to which the human rights in the society have expanded and strengthened; 2. Efficiency of freedom: the level of development directly depends on the free activity of society members.

And the main thing is that in A. Sen's work, rights and freedom are not only the main goal, but also the main means of development, which is synonymous with the expansion of real rights and freedoms, that is, a process rooted in the growth of the gross national product, in society political and civil rights and freedoms.

Deep, often even tragic, existential and theoretical awareness of freedom as an essential manifestation of the responsibility of human existence, additionally updates

the new philosophical discourses of freedom. Therefore, it is necessary to attempt to reconstruct and formulate (already within the theoretical and ontological context) the correlation of its general and special characteristics, which are both a socio-philosophical and a metaphysical embodiment of the complementarity of the openness and monadic autonomy of human existence that has been little explored in the considered channel.

Despite the classicity of the freedom models studied by I. Berlin in his days, the German philosopher A. Wellmer also proposed a clear definition of the individualistic and communalist concepts of freedom and linked them to his version of political anthropology. Wellmer begins his reflections with the statement that the comprehension of the implementation of freedom conditions is characteristic of the classics of the political philosophy of the past (among them Locke, Russo, Kant, and Hegel). Also, Wellmer tries to outline the basic differences for the basic models of freedom that he singled out, the concepts of political anthropology. He characterizes the liberal-contractualist interpretation of man proposed by Ch. Taylor: "individualistic concepts come from isolated individuals who have certain natural rights and purposeful rationality: these theories tend to interpret political institutions (as they can be considered legitimate) as a consequence of a particular transaction (contract) between autonomous individuals". And then follows an important, actually philosophical clarification: we are not talking about any real deal, not about the origin of political and public institutions, but about recognizing the latter as legitimate: "they are legitimate if they can be interpreted as a result of a transaction between free and equal individuals".

Successively reconstructing these models of freedom, Wellmer (which makes his concept relevant to us) determines the role and place of the social contract as a definite metaprinciple, affecting in this way the problem of the metaprinciples of freedom as a whole. He speaks of the actual philosophical interpretation of freedom, based on certain methodological principles, "which determine only the formal conditions of a free society without any concrete content embodied in institutional structures, way of life, types of associations". If we turn to his analysis of negative freedom, then we will see in it a definite, (directed, as Ch. Taylor noted, against the loss of political freedom) a positive vector, developed by A. Tocqueville. This understanding is vital for modern society. In other words, "negative" freedom, materialized in the structures of civil society, is transformed here into a "positive" freedom of citizens, coordinating their actions". But the most valuable thing in "positive" or "rational" freedom is that it constitutes or restores, nourishes those social ties between peo-

ple that they lose in the role of only private owners who (in the style of Hobbes) view the world around them.

The comprehension of the basic models of freedom, by Wellmer, is impossible without a comprehension of the discussion of liberalism and communitarism, especially in the context of ideas about the nature of man. The latter, as is known, ascribe to their opponents-liberals the interpretation of human being as being of isolated, selfish and rational individuals, most eager for their own and unlimited freedom. And the next step of communitarists for them is a logical step towards a critical interpretation of liberal contractualism as a justification for the need to observe a certain social contract that sets itself the task of limiting "negative" freedom. Highlighting the two models of freedom, based on the reflections of Nozick and Habermas, Wellmer notes that they both work with the "metaprinciples of freedom" defined above, the conditions of freedom that enable us to understand the problem of legitimizing public institutions, that is, what "conditions must be met to ensure that the specific content of public relations were recognized as legitimate. And if these conditions are met, then any content (institutional mechanisms, life forms, individual choice, methods of actions, etc.) will be legitimate ", that is, lawful.

Emphasizing the rootedness of communalist concepts of solidarity in the space of negative freedom, the German philosopher notes that "negative freedom, in the sense of the universal institution (institutionalization) of abstract law is a precondition for collective freedom in the modern world, just as it is a condition under which individuals have the right not to be completely rational", and also supports Hegel's point of view on the rootedness of collective freedom in equal negative freedom for all. Wellmer also defines the difference between the metaprinciples of rational thinking by Habermas and the metaprinciples of individual rights as the principles of negative freedom. Defining the first principles as "the principles of the development of institutions that ensure public freedom and democratic decision-making," A. Wellmer insists on the essential relationship between freedom and law, makes it possible to understand the negative and positive rights to the freedom of O. Heffe in his work "Democracy in the era of globalization". Finishing his reflections with the thesis about the relationship between "negative" and "positive" freedom, Wellmer (which is relevant today) notes that the true meaning of Hegel's critique of the "romantic utopias of universal reconciliation" is that "no collective freedom in the modern world is possible if it does not rely on recognition of equal negative freedom for all enshrined in public institutions".

In the theoretical discussion of the problem of freedom, it is necessary to emphasize that when we talk about freedom, we also have in mind its moral dimension, which is synonymous with fair, unencumbered by the authorities and selfish interest in actions and deeds, and also by devotion to freely adopted decisions and a tolerant attitude towards such decisions of other people. It is about the principle of equality, that is, the duty of equal consideration of the interests of all people, an impartial and fair defence of the needs and interests of people that are worthy of this, the morality of "universal and equal respect for all". Only on the basis of the existence of such an understanding, in all (where the power belongs) of citizens, it is possible to form fair social relations.

In conclusion, it should be concluded that modern philosophy requires and seeks an answer to the next question, rooted in the desire to act fairly freely and agree: why are we ready to give our lives for freedom and dignity? After all, "freedom, like other higher values, is not something directly given, it is a product of high cultural development, a largely rational and legal regulator. But such regulators can be value-neutral only for extreme, radical liberalism". In fact, freedom is a fundamental condition for a fair and dignified life, originating in the absence of humiliation and poverty, in honesty with oneself and with other people.

МЕДІА-ПРОСТІР ЯК РЕФЛЕКСІЯ КУЛЬТОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ

Филипчук С.В., Національний університет «Острозька академія»

Сучасна інформаційна епоха викликає радикальні трансформації християнства в праксеологічній сфері. Культурна діяльність сучасних християнських конфесій рефлексує в медіа-простір. Відтак актуальним є аналіз та виявлення особливостей представлення церков у конфесійному та світському медіа-середовищі через вузлові теми суспільно-релігійного дискурсу. У сфері гуманітаристики працює чимало науковців, які пропрацьовують взаємовідношення релігії та медіа. Так, А. Бойко досліджує багатовекторну сферу релігійної журналістики, М. Балаклицький вивчає медіатизацію протестантизму, Ю. Гавриш студіює релігійний діалогізм у нових медіа України, О. Задоянчук відстежує особли-

вості сприйняття УПЦ МП у медіа, Г. Гадьо вивчає медіа-стратегії католицької церкви в інтернеті та ін.

Поняття медіа-простору є міждисциплінарним, відтак у гуманітарних науках аналізуються різні смислові відтінки цього феномена. Актуальним є звернення саме до філософського визначення (В. О. Ільганаєва), адже такий підхід забезпечує вивчення медіа-простору в контексті поняття медіа-діяльності – це багаторівнева соціально-комунікаційна (інформаційна) структура, особливим чином організована соціальна система, що складається з різних рівнів і виконує функцію інформаційного супроводу всіх сторін життя суспільства всіма можливими медіа-засобами [Грицай С. В. Визначення поняття "медіапростір" з позицій міждисциплінарного підходу / С. В. Грицай // Вісник Харківської державної академії культури. – 2012. – Вип. 36. – С. 235-243. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/hak_2012_36_27].

Людська діяльність та міжособистісне спілкування в суспільстві реалізується в соціальному просторі, який є їхньою фундаментальною умовою і має чимало сегментів, підпросторів, зокрема релігійний та інформаційний. Діяльність християнських конфесій у її культових сферах характеризується рефлексією в український та світовий медіа-простір. Це закономірний процес, адже релігійна діяльність посідає особливе місце в системі суспільної діяльності. Вивчення феномену медіа-простору і його релігійного, християнського, сегменту тільки стає предметом дослідження української релігієзнавчої науки.

Культова діяльність християнських конфесій зосереджена навколо її засобів: храму чи молитовного будинку та всього, що знаходиться в його просторі. Формально вона представлена літургією/богослужінням, молитовними практиками, церковним співом, здійсненням таїнств тощо. Рефлексією в медіа-простір цієї сфери діяльності християнських конфесій є прямі трансляції богослужінь, що властиве всім християнським конфесіям.

Так, православні віряни УПЦ МП мають можливість слухати онлайн-трансляцію через різні носії з інтернет-ресурсів Свято-Успенської Почаївської та Києво-Печерської лавр. Святкові літургії – різдвяні, пасхальні – транслюються в прямому ефірі телеканалами «Інтер» та «Глас», а також розміщені на їхніх **YouTube-ресурсах**. Безсумнівно, що важливим засобом релігійної діяльності є культова будівля. Знаходячись у ній, хай навіть через посередництво технічних засобів, людина потрапляє у специфічну зону соціального простору, опиняється в кардинально іншій життєвій ситуації. Результатом релігійної діяльності має бути задоволення релігійних потреб індивіда. Утім чимало присутніх на літургії через онлайн висловлюють невдоволення коментуванням

священнодії, адже, на їхню думку, голос коментатора заважає їм чути хоровий спів і перебувати в молитві та нівелює їхній духовний настрій. Така індивідуальна культова діяльність, хоча й не безпосередньо з групою вірних у храмі, доступна віруючим із високим рівнем релігійних переконань, із хорошим знанням релігійних текстів, видів і способів культової діяльності.

Прямі трансляції урочистих богослужінь у Свято-Володимирському кафедральному соборі Києва, які очолював Предстоятель УПЦ КП Патріарх Філарет, вели більшість загальноукраїнських телеканалів. Такі трансляції фіксують від 5 до 20, а деякі навіть і 115 тисяч переглядів, що засвідчує секулярну тенденцію до віртуалізації релігії. Релігійні мотиви та стимули участі в такій формі культової діяльності є ті ж самі, що й для вірянина, який фізично присутній на літургії в храмі: релігійна віра, релігійні почуття, потреби, прагнення, очікування, але реалізуються вони з іншими мірами глибини й зануреності в культову дію.

УГКЦ також здійснює свою медіа-діяльність у культовій сфері через пряму трансляцію богослужінь. Зокрема, різдвяне богослужіння з Патріаршого собору Воскресіння Христового та проповідь Глави УГКЦ Святослава наживо транслювали «5 канал», «Zik» та «ЖивеТБ» (кількість переглядів на YouTube-каналі 1,5 – 15 тисяч, що залежить, зокрема, від часу запису). РКЦ в Україні через власну інформаційну структуру КМЦ організовує й готує проведення трансляцій, надає коментаторів для різдвяних і пасхальних богослужінь із Ватикану на українському телебаченні «UA: Перший», «5 канал», а також на греко-католицькому «ЖивеТБ». Навіть у такій дистанційованій формі засобами культової діяльності є храм, релігійне мистецтво тощо. Водночас через таке споглядання може діяти прагнення індивіда задовольнити в релігійній діяльності й нерелігійні потреби – естетичні, комунікативні тощо.

Українські протестанти з-поміж інших християнських конфесій лідирують у використанні прямих трансляцій богослужінь із душпастирською та місіонерською метою. **Відомо, що** культ із погляду змісту – це «драматизація релігійного тексту», що характеризується вірувальним відношенням та повторювальністю. Для протестантів особливо характерно особисте занурення в текст Біблії, адже це вірність реформаторському принципу *Sola Scriptura*, а також головний засіб місіонерської форми діяльності в культовій сфері. Відтак засадничим у протестантському богослужінні є саме проповідь – тлумачення Писання, практичне застосування біблійних постулатів для ситуації «тут і тепер», яка є реальністю для вірних.

Відомо, що в культовій діяльності відбувається спілкування віруючих один із одним, вона є засобом згуртування релігійної спільноти. Найбільш наповнені храми вірянам саме під час християнських свят Різдва, Хрещення, Стрітення, Пасхи, Святої Трійці та ін. Так, соціологічні дослідження фіксують цю тенденцію: тільки на релігійні свята з 2000 по 2016 рр. храми відвідувало 52 % українських громадян, щотижня присутні на літургії - 17,7 %. Водночас на 2016 р. віруючими себе вважають 70,4 % українців, православними 65,4 %, греко- і римо-католиками 6,5 % і 1 %, протестантами 1,9 %, а 24, 3 % ідентифікують себе «просто православними» [Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження [Текст] // Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану. – К.: Центр Разумкова, 2016. – С. 27, 31-32]. Приватна, «домашня» релігійність, коли «віра глибоко в серці», знаходить вияв у дистанціюванні від безпосередньої присутності в храмі, відтак перегляд трансляцій святкових та інших богослужінь задовольняє потреби секуляризованої людини.

Отже, культова діяльність християнських конфесій здебільшого представлена через прямі трансляції (і архівування їх на інтернет-ресурсах) літургій/богослужінь у храмах. Віряни УПЦ МП, УПЦ КП та УГКЦ, які через ті чи інші обставини знаходяться в своєму просторі (домашньому, офісному тощо), але безпосередньо не присутні в храмі, через інтерактивну трансляцію богослужіння через сайт, національні радіо- та телеканали мають можливість задовольняти свої релігійні потреби й із тією чи іншою мірою інтенсивності переживати релігійні почуття. Така форма індивідуальної культової діяльності, коли вірянин безпосередньо не присутній у храмі, дозволяє з іншим ступенем інтенсивності та глибини переживати й висловлювати релігійну віру, почуття, потреби, прагнення, очікування, а спогляданням через сучасні технічні засоби комунікації індивід може задовольнити естетичні й комунікативні потреби. Українські протестанти використовують прямі трансляції богослужінь не тільки для задоволення релігійних потреб своїх прихожан, але й із душпастирською та місіонерською метою для зовнішньої аудиторії. Принцип *Sola Scriptura* реалізується через особисте вивчення біблійного тексту, відтак проповідь як тлумачення Писання – це головний засіб місіонерської форми культової діяльності протестантських конфесій.

ДУХОВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК УНИВЕРСАЛИЯ СОВРЕМЕННОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Шабанова Ю.А., НТУ «Днепровская политехника»

Исследование проблемы идентичности в современной гуманитаристике представлено содержательным многообразием в виде социокультурной, национальной, профессиональной, политической, гендерной и других форм идентичностей. С одной стороны многообразие этих подходов содействует пониманию специфических черт, условий и факторов осуществления каждой идентичности, с другой – порождает вопрос об универсальном мировоззренческом конструкте всеобщего примирения и единства.

Европейская культура демонстрирует интенсивное становление интеллектуальных способностей человека. Но интеллект – лишь инструмент, благодаря которому человеку предстоит осуществить более высокую задачу, чем совершенствование сервисных технологий и создание комфортной среды обитания. В этой связи сознание, как хранитель вековой мудрости, управляет и направляет интеллектуальный процесс, как условие для перехода на более высокий, духовный уровень развития человека. Многовековой опыт духовной культуры, сохранённый человечеством через произведения искусства, многообразие религий и духовных практик, национальных этносов, философско-этических учений является богатейшим фундаментом для расширения смыслополагания и формирования универсальной идентичности. Пришло время «собирать камни». Пришло время обобщения опыта и перехода на более высокий уровень эволюционного развития, в котором духовные модусы становятся коррелятами индивидуального и общественного существования. Универсальным конструктом эволюционного перехода на уровень общества практической реализации духовных ценностей представляется духовная идентичность. Методологической основой данной категории – выступает понятие Духовность, определяемое как степень приближения к Трансцендентному, выходящему за границы сознания, но имплицитно присутствующее в нём в качестве Абсолюта, «божественной искры» (Мэйстер Экхарт), «не как предмет знания, а как предмет веры» (И.Кант). В связи с этим, не «человек-разумный», а «человек целостный», как прообраз абсолютного в его трансцендентной полноте, является ориентиром мировоззренческих идеалов и эталоном духовной идентичности.

Таким образом, духовная идентичность, как отождествление полноты человеческой бытийственности с трансцендентным, абсолютным бытием в его экзистенциальной актуализации является универсальным конструктом, позволяющим примирить противоречия мира множественности, сохранив разнообразие его составляющих (структурных идентичностей духовного).

Место и значение духовной идентичности в современном социокультурном пространстве:

- Расширяет смыслополагание человека до трансцендентного первоначала
- Содействует пониманию единства мира и универсальных закономерностей всеобщего развития
- Консолидирует разнообразие культурных процессов
- Расширяет представление о человеке как носителе трансцендентного истока и возможности его имманентной реализации
- Содействует расширению предметного поля науки и формированию её постматериалистической парадигмы
- Формирует понимание Человека-Целостного
- Позволяет решить проблему примирения национальных, религиозных, культурных противоречий исходя из принципа трансцендентно-имманентной дуальности.
- Оптимизирует эко-сознание в контексте космической этики
- Формирует концепт толерантности на основе позиции «принятия Каждого» - что ведёт к объединению, в отличие от позиции «принятия Иного» - дифференцирующего мир множественности.
- Формирует этический принцип **альтруизма** как нормы существования: Принцип духа (самодостаточности Абсолюта) – безосновное и бесцельное творчество исходя из своей полноты как альтернативу **эгоизма** – кризисной позиции современности: Принцип материи (несовершенство всех конечных форм) – потребность постоянного восполнения, потребления как глобальная проблема
- Формирует футуристические модели общества на основе взаимодополняемости, сотрудничества и обмена как альтернатива обществу разделения, потребления и конкуренции
- Способствует переходу от линейного мышления к голографическому, от исторического к метаисторическому, от рационального к интуитивному

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

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

Суспільні відносини сьогодення вийшли за національно-державні межі і набули характеру транснаціональних. Глобалізація стирає традиційні форми ідентичності, вимагає все більшої інтеграції особистості в світовий економічний, політичний та культурний простір, орієнтації на міжнародні стандарти. Умови самоідентифікації особистості, особливо у національній сфері, докорінно змінилися, що робить дослідження питань ідентичності досить актуальними.

Нині в Україні ми бачимо глибоке розшарування мовно-культурних, світоглядних та політичних орієнтацій громадян. Втрата звичних життєвих орієнтирів, норм, цінностей спричинили кризу суспільної свідомості, породили ностальгію певних категорій громадян за минулим.

Кризовий стан свідомості – це явище не лише українське. «Ідентифікаційна катастрофа», «ера індивідуалізму без індивідуальності» – так характеризують нинішній стан суспільних відносин дослідники. Безвідповідальність, споживацькі настрої, страх, апатія, корисливість, закритість до пізнання, духовне зубожіння – це риси сучасної масової людини (обивателя).

Ідентичність є відчуття, усвідомлення і переживання індивідом своєї належності до певних спільнот, зокрема до національної спільноти. Євроінтеграція, стирання кордонів, залучення до європейської культури ставлять під питання існування національної ідентичності, поширюють настрої космополітизму. Ще на початку ХХ ст. М. Бердяєв підкреслював, що почувати себе громадянином світу зовсім не означає втрачати національне почуття і національне громадянство. Без опори на національне неможливо повноцінно долучитися до всесвітнього життя. Шлях у світову співдружність пролягає не через зречення своєї культури, а через запровадження власних унікальних механізмів життєтворення, поступальний цивілізаційний розвиток з опорою на світовий досвід.

Національна ідентичність формується через ототожнення себе з нацією, визначними діячами національного руху, українським народом. Багатовекторність впливів сучасності потребує значної трансформації суспільної свідомості. Дискусії останніх десятиліть привели до розуміння, що основою формування

сучасної національної ідентичності має стати українська політична нація. На відміну від етнічної нації вона має об'єднувати громадян України, незалежно від етнічного походження, конфесійної приналежності та культурних вподобань. Тих громадян, які визнали Україну своїм спільним домом і готові боротися за її національні інтереси. Процес формування політичної нації ще не завершений, він породжує конфлікт ідентичностей, приводить до їх певного протистояння та взаємопроникнення. Безумовно, закоріненою ця ідентичність має бути в національну культуру, звичаї, традиції, історичну пам'ять та мову українського народу як державотворчого титульного етносу сучасної України.

Важко не погодитися з точкою зору професора Розумного М. щодо національної ідентичності: «Несформована ідентичність – це те саме, що імунодефіцит, в умовах якого будь-яка криза суспільного організму може стати смертельною». Відсутність національної ідентичності у певних спільнот створює пересторогу інтеграції їх з інонаціональними ідентичностями, що яскраво показали події у Криму та на Сході України

Упродовж віків українці змінювали форми своєї самоідентифікації, завдяки чому, Україна розвинулася і адаптувалася до світової конкуренції. Перед сучасним українським суспільством стоїть завдання сформувати цілісний національний організм, життєстверджуючу, консолідуючу національну ідентичність. Сформована національна ідентичність стане запорукою формування розвиненої, мирної, правової європейської держави.

СПИСОК УЧАСНИКІВ

наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень»

№	Ф.І.О.	Організація
1.	2.	3.
1.	Азарова Юлія Олегівна	Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
2.	Айтов Спартак Шалвович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
3.	Бартко Віталія Ігорівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
4.	Березіна Вікторія В'ячеславівна	Національна медична академія післядипломної освіти імені П.Л. Шупика
5.	Бойченко Михайло Іванович	Київський національний університет імені Тараса Шевченка
6.	Бондаревич Ірина Миколаївна	Запорізький національний технічний університет
7.	Варшавський Олександр Павлович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
8.	Воропаєва Тетяна Сергіївна	Київський національний університет імені Тараса Шевченка
9.	Гончарова Ольга Євгенівна	Одеський національний політехнічний університет
10.	Данилова Тетяна Вікторівна	Національний університет біоресурсів і природокористування України
11.	Дедюліна Марина Анатоліївна	Інститут управління в економічних, екологічних та соціальних систем Південного федерального університету
12.	Деменчук Олег Володимирович	Рівненський державний гуманітарний університет
13.	Дерев'янка Олексій Олександрович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
14.	Доннікова Ірина Анатоліївна	Національний університет «Одеська морська академія»
15.	Загрійчук Іван Дмитрович	Український державний університет залізничного транспорту
16.	Камардаш Наталія Володимирівна	Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

17.	Кобзева Ірина Олександрівна	Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди
18.	Ковтун Віра Володимирівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
19.	Корх Олександр Миколайович	Університет митної справи та фінансів
20.	Кузишин Андрій Ярославович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
21.	Линченко Максим Дмитрович	Центральноукраїнський національний технічний університет
22.	Малівський Анатолій Миколайович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
23.	Мальченко Володимир Вікторович	Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського
24.	Мозолевич Вікторія Олександрівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
25.	Мороз Олена Василівна	Кременецька обласна гуманітарно-педагогічна академія імені Тараса Шевченка
26.	Парашевіна Ольга Степанівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
27.	Петінова Оксана Борисівна	Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського
28.	Петрушов Володимир Миколайович	Український державний університет залізничного транспорту
29.	Пивоварова Ганна Борисівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
30.	Пітулей Вікторія Вікторівна	Івано-Франківський національний медичний університет
31.	Салата Галина Володимирівна	Київський університет культури
32.	Снітько Дмитро Юрійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
33.	Стежко Зоя Василівна	Центральноукраїнський національний технічний університет

34.	Стецюра Катерина Олександрівна	Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут ім. Ігоря Сікорського
35.	Стовпець Олександр Васильович	Одеський національний морський університет
36.	Терешкун Оксана Федорівна	Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
37.	Тесленко Тетяна Вікторівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
38.	Тимофєєв Олександр Володимирович	НТУ «Дніпровська політехніка»
39.	Толстов Іван Вікторович	Український державний університет залізничного транспорту
40.	Усов Дмитро Володимирович	Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
41.	Федоренко Єлизавета Михайлівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
42.	Филипчук Світлана Василівна	Національний університет «Острозька академія»
43.	Хлівний Олександр Валентинович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
44.	Хміль Володимир Васильович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
45.	Чичков Анатолій Григорович	Український державний хіміко-технологічний університет
46.	Шабанова Юлія Олександрівна	НТУ «Дніпровська політехніка»
47.	Шапавалов Олександр Сергійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
48.	Янченко Дмитро Ананійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

ВЧЕНИЙ У ЛАБІРИНТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ІСТИН:

ВІД МІСТИФІКАЦІЇ ДО ОБ'ЄКТИВНОСТІ

Линченко М.Д., Стежко З.В. 4

КОНЦЕПТ ТЕХНІКИ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОД

ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ І ПРИРОДИ

Терешкун О.Ф. 7

ПАРАДИГМА БЕЗПЕКИ СИСТЕМИ

«ЛЮДИНА/ВОДІЙ–АВТОМОБІЛЬ–СЕРЕДОВИЩЕ»

Гончарова О.Є. 10

ВИСОКОШВИДКІСНИЙ НАЗЕМНИЙ ТРАНСПОРТ І МОРАЛЬ:

ГРАНІ ВЗАЄМОДІЇ

Толстов І.В. 14

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ІНТЕРНЕТУ: ІНТЕРНЕТ – ДОБРО ЧИ ЗЛО?

Хлівний О.В. 17

ФІЛОСОФІЯ ГРОШЕЙ

Шаповалов О.С. 20

СЕКЦІЯ 2. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

ІСТИНА І ФОРМИ ІСТИНИ

Бондаревич І.М. 23

МОВНА СЕМАНТИКА У ВИМІРАХ ФІЛОСОФІЇ ІНТЕРВАЛЬНОСТІ

Деменчук О.В. 25

Г. ЛЯЙБНІЦ ТА ПОШУКИ УНІВЕРСАЛЬНОЇ МОВИ

Чичков А.Г. 27

СЕКЦІЯ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

ФІЛОСОФСЬКА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ К.ЯСПЕРСА

Хміль В.В. 29

«СОБЫТИЕ» В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ Ж. Ф. ЛИОТАРА

Азарова Ю.О. 31

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ТА СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНЕ ПІЗНАННЯ

У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Айтов С.Ш. 35

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ПОВОРІТ У ФІЛОСОФІЇ

Бартко В.І. 37

POSTMODERN AND PLURALISTIC IDENTITY

Danylova T.V., Salata G.V, 39

ПРОБЛЕМА СЕНСУ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ	
Дерев'янюк О.Й.	41
СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ОСВІТНІХ ПРАКТИКАХ ПОСТМОДЕРНУ:	
АНАЛІЗ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ	
Камардаш Н.В.	42
ІДЕОЛОГІЯ ЛИЦАРСТВА – ФЕНОМЕН СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ	
ТА ВТІЛЕННЯ ІДЕЇ КАЛОКАГАТІЇ:	
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ	
Кобзєва І.О.	44
СОЦІАЛЬНІ КОМУНІКАЦІЇ	
У ПОСТМОДЕРНОМУ СВІТІ Ж.БОДРІЙЯРА	
Корх О.М.	47
ПРОБЛЕМА ВИНИКНЕННЯ ЖИТТЯ:	
КРЕАЦІОНІЗМ ТА ЕВОЛЮЦІОНІЗМ	
Кузишин А.Я.	49
ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ Г.С. СКОВОРОДИ	
Мозолєвич В.О.	52
ЛЮДИНА ПОСТМОДЕРНУ У ФІЛОСОФІЇ СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО	
Мороз О.В.	54
РОЗУМІННЯ БОГА У ФІЛОСОФІЇ Г.С.СКОВОРОДИ	
Паращєвіна О.С.	56
СИМВОЛ ВІРИ ЛЕВА ШЕСТОВА	
Петрушов В.М.	58
ПРОБЛЕМА БУТТЯ ЛЮДИНИ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ	
Пивоварова Г.Б.	62
РЕМИНИСЦЕНЦІЇ СРЕДНЕВЕКОВОГО УЧЕННЯ	
О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЯХ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ	
ФІЛОСОФІЇ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА	
Тимофєєв А.В.	64
ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ В ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ	
Фєдорєнко Є.М.	67
СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА МІФОЛОГІЇ ЯК ІСТОРИЧНИХ ТИПІВ	
СВІТОГЛЯДУ	
Янчєнко Д.А.	70

СЕКЦІЯ 4. ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ В КОНТЕСТІ ҐЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

НАСИЛЬСТВО ЯК ДОКАЗ НАЛЕЖНОСТІ ДО ЧОЛОВІЧОЇ СТАТІ:	
ПЕРЕОЦІНКА	
Бєрєзіна В.В.	73

СЕКЦІЯ 5. АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

АНТРОПОЛОГІЧНА МЕТАФІЗИКА ДЕКАРТА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ	
ДИСКУСІЙ	
Малівський А.М.	76

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ЗАСТОСУВАННЯ КОНЦЕПТУ ПЛИННОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПСИХОЛОГІЇ	
Бойченко М.І., Пітулей В.В.	78
ДЕСТРУКЦІЯ ЯК АТРИБУТ ЛЮДСЬКОСТІ	
Варшавський О.П.	80
УКРАЇНСЬКА ЛЮДИНА ЯК «НОМО ANTEMURALE»	
Воропаєва Т.С.	82
TRANSPORTICON EFFECT IN SOCIETY PROGRAMS	
Dedyulina M.A.	85
КУЛЬТУРОГЕННА ПРИРОДА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СЛОЖНОСТИ	
Донникова И.А.	87
ВИПРОБУВАННЯ ІСТИНИ СУЧАСНІСТЮ І СУЧАСНОСТІ ІСТИНОЮ	
Загрійчук І.Д.	90
«ЧЕЛОВЕК НАВИГАТОР» & «ЧЕЛОВЕК ПОГРАНИЧНИК»: НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ГРАНИЦЫ	
Мальченко В.В.	94
НОМО ECONOMICUS ЕКОНОМІЧНОГО МЕЙНСТРИМУ	
Петінова О.Б.	96
КОМУНІКАТИВНА ЗГОДА ЯК ВОЛЯ ДО ІСТИНИ	
Снітько Д.Ю.	99
РЕІФІКАЦІЯ У КООРДИНАТАХ МЕДІАКУЛЬТУРИ	
Стецюра К.О.	101
SOFT-POWER КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В ПОСТМОДЕРНЫХ РЕАЛИЯХ	
Стовпець О.В.	103
ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В СИСТЕМІ ОСВІТИ ІНОЗЕМНИХ СТУДЕНТІВ В УКРАЇНІ	
Тесленко Т.В.	107
MODERN DISCOURSES OF PHILOSOPHY OF FREEDOM	
Usov D.V.	109
МЕДІА-ПРОСТІР ЯК РЕФЛЕКСІЯ КУЛЬТОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ХРИСТИЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ	
Филиппчук С.В.	113
ДУХОВНАЯ ІДЕНТИЧНОСТЬ КАК УНИВЕРСАЛИЯ СОВРЕМЕННОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА	
Шабанова Ю.А.	117
НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	
Ковтун В.В.	119
СПИСОК УЧАСНИКІВ	121

Наукове видання

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Матеріали 7-ої міжнародної наукової конференції

(Дніпро, 19-20 квітня 2018 р.)

Комп'ютерна верстка *Н.В. Чумак*

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

Тираж ____ пр. Зам. № ____.

Видавництво Дніпропетровського національного університету
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності ДК № 1315 від 31.03.2003

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

