

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2008

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 КВІТНЯ 2008 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА VIII



Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **В.А. Бугров**, канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар); **Л.В. Губерський**, д-р філос. наук, проф., академік НАН України; **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **О.М. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 31 березня 2008 року)*

Дні науки філософського факультету – 2008 : Міжнародна наукова конференція (16–17 квітня 2007 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – Ч. VIII. – 135 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Секція
"ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ
ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

И.В. Абдраштова, канд. филос. наук, МордГИ, Саранск, Россия
irinaabd@list.ru

ПРОБЛЕМА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФИИ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Обращение к философии Ницше как философии в существенной мере затрагивающей осмысление бытия человека продиктовано следующими факторами. Во-первых, Ницше обозначает негативное и позитивное содержание человеческой сущности, во-вторых, раскрывая, смысл сверхчеловека, Ницше обозначает пути совершенствования личности. Таким образом, философия Ницше является попыткой дать всесторонне нравственное представление о человеке. Задача нашей работы состоит в анализе основных условий человеческого совершенствования, предложенных Ницше.

Построение сверхчеловеческой концепции, наблюдаемое в произведениях философа, происходит не отделимо от критики "морали рабов"; "мораль господ" имеет, по мнению Ницше, непреходящее значение. За "моралью господ" Ницше признает право человека на формирование истинных ценностей. При этом аристократ заведомо и спонтанно измышляет основное понятие хороший, лишь затем создает себе представление о плохом. Аристократический способ оценивания Ницше полагает как самоочевидный и безусловный, не вытекающий из существующих обычаев и привычек. Понятие "хорошее" аристократа не тождественно понятию "доброе" раба. Первое происходит из полноты жизни, жизнеутверждающей "воли к власти", второе – из скудости жизни, оно есть порождение ressentiment.

Термин "ressentiment" Ницше вводит в произведении "Генеалогия морали", здесь же он дает представление о путях его формирования и функционирования. Ressentiment – это инстинкт страждущих и неудачников против счастливых, который обеспечивает переворот ценностей аристократической морали. Основная составляющая феномена ressentiment – реактивный способ оценивания, которому следуют слабые люди.

Ницше, подвергая сомнению общеобязательность "стадной морали", строит некоторый положительный идеал, который должен преобразовать историю, культуру, самого человека. Этот идеал можно выразить через "любовь к дальнему" (в интерпретации Франка), или так называемое "золотое правило вечного возвращения" (в интерпретации Делеза). Ницше подвергает сомнению не сами нравственные нормы, а основания, на которых они были построены. Господство ressentiment не дает "пробиться" истинному в морали, в самом человеке. Ницше критикует "мораль рабов" в конкретно

историческом содержании. "Мораль господ" является, как выражением исторической динамики морали, так и вектором движения к личностному совершенствованию, где сверхчеловек является воплощением совершенства.

Сверхчеловек Ницше – участник космического действия, где быть или не быть господином зависит только от самого себя. Именно такой человек "не потеряется" в эпоху глобализации, когда быть человеком становится собственной задачей. Ницше признает, что такого человека необходимо воспитать. Этот человек будущего – философ, который способен критически анализировать и оценивать навязываемые индивидам извне нормативные ценности и тем самым противодействовать насильственной унификации человеческой "природы" граждан.

Сверхчеловек – это не смена прежнего человека, это преодоление его; это тот же самый человек, но с измененным видением окружающего мира, истории и культуры, с преодоленным прежним сознанием, где месть, злопыхательность и resentment не являются решающими в моральных оценках. Более того, поступок, наполненный нравственным содержанием, в сверхчеловеческой морали – это не ценностно или пространственно измененный поступок, а принципиально иное отношение к нему. Иначе открытие Ф. Ницше "вечного возвращения" было бы бессмысленным. В ницшеанской теории "вечного возвращения" человеческий поступок оказывается обреченным на бесконечное повторение. Только осознание человеком своей сверхчеловеческой сущности, то есть создающим законы активностью своих же действий, делает "вечное возвращение" не безвыходной реальностью, а вечно совершенствующимся воплощением человеческого бытия. Т.о., активность сверхчеловеческой морали определяется приращением мгновения, а не постоянным resentmentным оглядыванием на него. Поступок с точки зрения такого видения единственен и неповторим. При этом значимость истины в сверхчеловеческом пространстве, ее абсолютность и вечность остается и не может быть противопоставлена его временности.

І.С. Алілова, студ., КНУТШ,Київ
www.malushka20@ukr.net

ЛЮДИНА – ОСОБИСТІТЬ?

З народженням людини, батьки мріють про те, що їхня дитина обов'язково стане особистістю. Але, яке значення вкладаємо в цей термін? Хто дійсно може називати себе особистістю? Чи можна говорити: "людина – це особистість"? Якщо ні, то чи кожна людина може досягти ступеня дійсної особистості?

Протягом життя людина постійно стикається з різними проявами соціальної активності, що спонукають її створювати ще деякі світи, які потрібні для існування людської особистості, для певного духовного росту. Кожен з світів: релігія, наука, культура, мистецтво, політика, побутова буденність таким чином чи іншим чином залишили певний відбиток на кожному з нас. Тим паче саме зараз, коли без кожного зі згаданих світів не можливо навіть називати себе людиною!!! Що ж впливає на формування особистості? Звичайно в першу

чергу сама людина, вона є певним поштовхом, так би мовити поривом. Певний бунт – такий стан коли індивід починає усвідомлювати себе не тільки як істоту, яка постійно каже "так", але і як людину, яка вже може сказати "ні"!!! "Мирившійся с компромисом раб вдруг ("раз уж на то пошло...") выбирает Всё или Ничего. Сознание рождается вместе с бунтом" [Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990]. Але коли людина вже здійнялася на цей рівень, то вже далі повернутися немає можливості. Можливо саме тоді, і починається формування в людині особистісного початку. Підтримуючи думку Н.Бердяєва, про те, що людська душа складається з двох частин: внутрішньої потаємної так би мовити ядра та зовнішньої відкритої (але лише тією мірою, на яку людина сама погоджується), оболонки, яка огортає ядро. Саме з діяльності душі починає формуватися світ, без якого не можливо стати справжньою особистістю. Людина соціалізується, потрапляючи в певне соціальне середовище, під впливом нього людина формує свої погляди на світ. "Социальный вопрос есть вопрос человечности" [Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2003]. Особистість має творити себе протягом усього свого життя. Це не одноразовий акт, це постійна праця над собою. "Личность не закончена она должна себя реализовать, это великая задача, поставленная человеку, задача осуществить образ и подобие Боже, вместить в себе в индивидуальной форме универсальное, полноту. Личность творит себя на протяжении всей человеческой жизни" [Бердяев Н. Проблема человека. – Л., 1991]. Потрібно наголосити, що певного одного, загального визначення людини не має, звичайно ми можемо говорити про певні сторони, конкретної особистості. Але універсального такого, що підійшло б усім немає.

Отже, для того щоб стати особистістю не достатньо бути лише людиною. Для того аби досягти цього рівня потрібна не тільки розумова але і духовна рефлексія. Шляхом принесення в жертву своїх природних, тваринних бажань, обмежуючи себе, людина і творить інший світ, світ гідний особистості. Але за якими критеріями визначається межа між людиною – індивідом у якій панують тваринні поклики та людиною – особистістю? Є сенс погодитися, що людина є самодостатнім мірилом власної особистісності, кожен для себе мусить самотужки визначити як і де відбувається становлення себе як особистості.

Г.Б. Бук, асп., НПУ ім.М.П.Драгоманова, Київ
ani4ka2212@ukr.net

АНАХОРЕТСТВО ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

Сьогодні в науковому філософському світі простежується цікава тенденція все глибше і глибше досліджувати екзистенціальні сторони людського життя, а саме проблеми самотності. Проте мало хто зупиняється на таких проблемах як усвідомлене самотництво, особливо, якщо воно пов'язане з релігійними переконаннями. Усамотнення, як певна усвідомлена мета згідно релігійних переконань в християнстві, знайшло своє вираження у монашесвіті.

Виділяють три види монашого життя, які з'явилися не одночасно, проте довгий час співіснували поряд, не змінюючи один одного. Це: 1) анахоретство; 2) лаври; 3) кіновії.

Першою формою і основою для подальшого розвитку християнського монашества відіграло анахоретство – аскетичне відречення, згідно релігійних переконань, світського життя з максимальним обмеженням зовнішніх зв'язків, відходом для проживання в віддалені пустинні місця [<http://en.wikipedia.org/wiki>]

Відлюдництво, не є чисто християнським феноменом, воно існувало у релігіях Індії, Китаю Японії, і інших країнах Сходу (буддизм, даосизм, іудаїзм і ін.). В різний час зустрічалися такі види монашества, як відлюдники Серапіса в Єгипті; аскети–буддисти; есеї, що жили подібно монахам біля Червоного моря приблизно в 150 р. до н.е.; іудейські аскети (терапевти), що проживали неподалік від Олександрії; гностики неоплатонівського тлумачення; аскети-прихильники бога Мітри і т.д.

Проте особливого поширення і розвитку відлюдництво набуває в християнстві. В християнському світі "відлюдник" означає, те ж, що і "анакорет", хоча спершу ці два поняття відрізнялись у відповідності з місцем перебування відлюдника – анахорет перебував в келії при храмі або поблизу від людського житла, а відлюдник – пустельник відходив далеко від цивілізації.

Відлюдництво в християнстві відомо з III ст., і пов'язується як з переслідуванням першохристиян з боку римських імператорів, так і з християнською ідеєю гріховності світу.

Одним з перших відомих анахоретів вважають Павла Тивейського, що відійшов у пустиню в віці 15 років у часи переслідування християн, та батьком анахоретства вважається Антоній Великий, який відійшов у пустиню з аскетичних мотивів і провів там усе своє життя. Проте, у Єгипті, ще до преп. Антонія і Павла Тивеського були анахорети, однак не чисельні та маловідомі. Вони подвизувались поблизу поселень і не поривали остаточно з попереднім способом життя.

Розпочинаючи уже з 7 ст. традиція зречення від світу відходом в пустелю розпочинає згасати. Монахи спершу живуть в кіновіях під керівництвом більш досвідчених монахів, а потім – для підсилення своїх звитяг чи в прагненні до більш досконалого служінню Богу – стають відлюдниками.

В анахоретстві виділяють декілька видів подвижництва: 1) *столпництво*; 2) *воски*; 3) *пустельники* [*прот. Михаїл Хитров. Введение // Иоанн Моск. Луг духовный. – Сергиев Посад, 1915. – С. 87*].

Окрім цього варто зазначити що було і жіноче анахоретство, яке також характеризується відходом в пустельні місця для проживання опісля утримання і навчання молитви у монастирі.

Щодо діяльності анахоретів, то варто зазначити, що незважаючи на своє відлюдницьке життя, деякі з них все ж підтримували мінімальний контакт з зовнішнім світом, поселяючись неподалік монастирів, лавр і навіть сіл. І посягається це необхідністю причащатися Христовими Тайнами. Анахорети, що проживали неподалік поселень займалися рукоділлям і роботою в полі, – заробляючи тим самим собі на життя. Все багатство анахоретів – їхня віра. Все чим вони володіли з матеріального – це був лише їх одяг. Вони носили плащі і власниці. В келіях в них знаходилося лише найнеобхідніші предмети, навіть інколи не було ікони. Харчувалися анахорети рослинною їжею, бобами, інколи хлібом.

Ведучи такий суворий спосіб життя, східні анахорети досягали абсолютного утримання, нестяжательності і молитви. Звичайно на своєму шляху подвижники зустрічали багато спокус, найпоширенішою з яких була спокуса блуду. Також Преподобний Іоанн Мосх зазначає, що інколи відлюдницьке життя анахоретів приводило їх до відходу від догматів Церкви і уклонінням в ересі [Іоанн Мосх. Луг духовный. – Сергиев Посад, 1915. – С. 98]. Анахорети, будучи відомими своїми подвигами мали одного чи двох учнів, які їх супроводжували, до них нерідко приходили люди за порадою, чи зціленням.

Таким чином на сучасному етапі актуальність філософсько-культурологічного дослідження феномену анахоретства обумовлена його усвідомленням як основою зародження чернечого життя.

В.С. Бліхар, доц., ЛДУВС, Львів
blikharv@ukr.net

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ІРРАЦІОНАЛЬНОГО УСВІДОМЛЕННЯ ЛЮДИНИ

Я бачу дуже чітко, що для того, щоб мислити, треба бути
Рене Декарт

Логічно образ людини може бути сформований лише шляхом сходження від абстрактного до конкретного, виявленням та осмисленням суперечливих взаємозв'язків у системі. Тому філософські роздуми про людину розпочинаються з питання про її суть, виявлення багатоманітності суттєвих взаємозв'язків у системі.

Потреба людини в умінні бачити себе, аналізувати свої думки, вчинки та, врешті, пізнавати себе викликає бажання усвідомлювати головні засади особистого та суспільного буття. У цьому ракурсі обов'язково слідує, що поза притаманною людині трихотомічною гармонією неможлива й гармонійність суспільна тощо.

Суттєвою рисою людського буття є його здатність ставати проблемою для самого себе. Лише людина здатна задавати собі питання про своє покликання і, в залежності від відповіді на це питання, обирати спосіб самореалізації.

У принципі, сутність людини як об'єкт філософського аналізу на кожному етапі розвитку людської історії вона набуває нових форм. В історико-філософському контексті є такий варіант феномену сутності людини: а) людина є живою істотою, але їй притаманний своєрідний тип тілесної організації, тобто – сутність людини є сутністю першого порядку; б) людина є там, де її діяльність; це сутність другого порядку; в) людська діяльність реалізовується у системі суспільних відносин; це сутність третього порядку – суспільність людини; г) людська діяльність – це усвідомлений процес перетворення природи, суспільства і самої людини; д) людина – істота духовна, їй притаманна душа; на рівні суспільства – відбувається повернення до духовності не лише людини, а й самого суспільства. Тобто, зв'язок того чи іншого розуміння сутності людини з само собою сенсом людського життя, оскільки смисл людського життя має історичний характер з одного боку та й трактується по-різному. Смисл життя пов'язаний з розумінням мети життя як уявного чи очі-

куваного результату діяльності людини, з вибором життєвого шляху. Останній, у свою чергу, нерозривно пов'язаний з життєвою позицією та способом життя. Таким чином, життєва позиція людини реалізовується у її ж способі життя: заради чого та як людина живе, як діє і якими є її стосунки з іншими людьми, із суспільством. Фактично, тут відображається надзвичайно вагомий філософський твір австрійського мислителя Е.Фрома "Бути чи мати". В ньому філософ зазначив, що "... володіння і буття є двома головними методами існування людини, перевага якогось з них визначає різницю в індивідуальних характерах людей і типах соціального характеру" [Фромм Ерих. *Иметь или быть.* – М., 2000. – С. 98]. Зрештою, доречно буде згадати вірші з Нового Завіту, коли євангеліст Лука зазначає, що "Бо хто захоче спасти свою душу, той її погубить; а хто погубить свою душу задля мене, той її врятує. Яка ж користь людині, що увесь світ здобуде, себе ж погубить" (Лк. 9, 24-25).

Найперспективнішим підходом до гармонізації особистості є комплексний підхід, який поєднує в собі раціональні та ірраціональні методи самопізнання. Коли людина розширює діапазон знання про себе, то починає розуміти свої підсвідомі внутрішньо-особистісні тенденції, і може навчитися вибирати з них головний напрямок свого розвитку. А це є, без сумніву, запорука вирішення проблеми деструкції особистості.

І.М. Бондарчук, асп., НПУ імені М.П.Драгоманова
bambamko@ukr.net

ПРОБЛЕМАТИКА ПЕРВІСНОГО МИСЛЕННЯ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

В наш час зростає інтерес наукових кіл до вивчення первісних суспільств, особливостей їх культури, вірувань, обрядів тощо. Відомо, що філософія – це форма суспільної свідомості, в якій мислення та уявлення є головними компонентами. Без розуміння характеру мислення первісних суспільств неможливо отримати об'єктивні знання про їх культуру та соціальний устрій.

Раннім суспільствам характерне пралогічне мислення, яке є нелогічним, але його не можна вважати нижчим, менш розвиненим, ніж логічне, воно є іншими за якістю. Цим твердженням Леві-Брюль поставив під сумнів описані ще Аристотелем закони мислення.

Найважливішу роль у свідомості первісної людини відіграє психологічна сторона, зокрема велике значення мають емоції та афекти: "Те, що ми називаємо природною причинною залежністю між подіями і явищами, або зовсім не вловлюється первісною свідомістю, або має для нього мінімальне значення. Перше місце в свідомості первісної людини, а часто і всю його свідомість займають різноманітні види містичної партиципації. Ось чому мислення первісних людей можна назвати пралогічним з таким самим правом, як і містичним" [Леві-Брюль Л. *Первобытное мышление* // Психология мышления / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер и В.В. Петухова. – М: Изд-во МГУ, 1980. – С. 142].

Пралогічні уявлення не відділені від вольових актів та емоцій, а включають їх в себе. А колективні уявлення діють різко збуджуюче на психіку: "Не важко зрозуміти, наскільки вражаючою була для людей пізнього па-

леоліту обрядова дія, що здійснювалась за таких обставин, наскільки сильні емоції викликав акт обрядової дії, яке значення це могло мати для формування релігійних вірувань, наскільки могутній і глибокий вплив все це здійснювало на психіку людини".

Особливості пралогічного мислення характерні тільки для колективних уявлень, а не мисленню первісних народів взагалі, адже в індивідуальному повсякденному житті вони використовували подібні сучасним людям логічні мисленнєві операції.

1. Множинність у мисленні первісних суспільств сприймається не як сума одиничного, а як "розмита" сукупність зі слабо вираженими елементами: "Тому чисельність невидимої сили не лякає їх, бо сприймається просто як невизначена сукупність ("багато"). Звичайно, роздрібненість не означає рівність всіх невидимих сил – одних бояться більше, інших – менше, а отже певна диференціація існує" [Анисимов А. Ф. Исторические особенности первобытного мышления. – Л.: Наука, 1971. – С. 124].

2. Перехід від пралогічного до логічного мислення здійснюється через індивідуалізацію понять про навколишній світ: "Зустрічаючись з фізичним явищем один на один, ми шукаємо закони, що керують ним, а первісна людина хоче лише знати, як застерегтись від його негативного впливу. Якщо західна людина шукає в знаннях про закони природи вигоду, то первісна людина ніколи не має цього на увазі" [Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – С. 328].

Специфіка мислення якісно змінюється з плином історичного часу, а на свідомість впливають різні соціальні інститути. Тому в мисленні різних народів важливою складовою є філософсько-антропологічна особливість, яка і є основною призмою відмінностей у мисленні первісних і сучасних суспільств.

Л.М. Брайнис, МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия
lilia.brainis@gmail.com

СЛОЖЕНИЕ СУДЬБЫ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА: НА ПРИМЕРЕ СИСТЕМЫ КАРТ ТАРО

Ключевое место в практической философии занимают два соотносительных понятия – судьба и истина. Первое объединяет термины, интерпретирующие то, что происходит с человеком, второе, – то, что человек думает о сущности мира и событиях, в нем происходящих.

Понятие "судьба" интересует нас потому, что оно относится к жизни человека, к тому, как человек себя ощущает в мире. Чтобы говорить о сложении судьбы, нужно сначала понять, что такое судьба. В Толковом Словаре Ожегова это понятие имеет следующее определение: стечение обстоятельств, не зависящих от воли человека, ход жизненных событий. Получается, что сложение судьбы – формирование причинно-следственной цепи из независимых событий. То есть существует некий порядок, который совершенно не зависит от человека, но влияет на него. С древних времен человек пытался познать

судьбу, научиться управлять ею. Судьба – нечто мистическое. И познана она может быть только с помощью мистических же действий. Чтобы познать ее, научиться управлять ею, необходимо познать мир высших сил.

Однако это невозможно сделать с помощью обычных механизмов. Гадаание – инструмент познания иного мира, возможность узнать о событиях, которые произойдут в будущем. С одной стороны, в гадании присутствует рациональная обработка данных, считывание с этих данных информации (как легли карты, как идут линии на руке), с другой, – мистической и иррациональной является связь между данными, из которых извлекается информация, и событиями, о которых эта информация свидетельствует.

Таро – одна из древнейших систем знаков, разработанных для познания судьбы. Комплексный массив гаданий, интерпретаций, рисунков, сложившийся за длительный период развития карт, представляет собой огромный пласт представлений о судьбе.

Вечным остается вопрос о соотношении предопределенности и свободы воли человека. Любая карточная игра не игра, а способ, чтобы судьба победила. Ведь это самый что ни на есть яркий пример "стечения обстоятельств". В момент тасования карт события концентрируются в одной точке. Еще неизвестно что произойдет, как выпадут карты. Но именно в этот период происходит завязка всей последующей ситуации, разворачивание которой и проявит зависимость событий друг от друга.

Момент тасования карт – самый концентрированное проявление "неразрывной и непостижимой предопределенности", то есть судьбы.

Тот же самый механизм судьбы работает и в гадании на картах Таро.

Взаимодействие в Таро происходит между картами, интерпретатором и человеком, который задает вопрос. Понятие взаимодействия здесь очень важно. Поскольку в этой ситуации оно отражает взаимное влияние "независимых обстоятельств" друг на друга. Каждый участник этих отношений самодостаточен. Карты представляют собой одну независимую реальность, вокруг которой и строятся все отношения.

Судьба – это цепь событий, которая постоянно формируется внутри причинно-следственных отношений, где каждое событие связано с другим. Осуществляется взаимное влияние обстоятельств. Однако человек волен делать выбор во времени. Только этот выбор ограничен, так как он будет делаться в рамках имеющихся событий. Нельзя делать независимый выбор. Выбор историчен. Смысл гадания заключается в том, чтобы наделить человека знанием, с помощью которого он может быть не просто игрушкой в руках судьбы. Он наделен информацией о том, как совершаются события. То есть перспектива его взгляда на мир становится другой. Человек вырывается за пределы привычного "горизонтального" взгляда, получая возможность взглянуть на мир "вертикально", то есть извне. Знание – инструмент, встроенный в процедуру гадания. Знание – основная цель гадания. Но это не знание ради знания, оно направлено на изменение формирующейся действительности.

Получение этого знания осуществляется благодаря особой системе знаков карт, где используются символы, общие для всего человечества. Употребление этих символов в каждом случае сугубо индивидуально и может

быть расшифровано лишь при подборе индивидуального ключа. Гадание на Таро – своеобразный психологический тренинг, похожий на фрейдовский метод свободных ассоциаций. Основные архетипы составляют неотъемлемую часть подсознания любого человека.

В процессе обретения цивилизованности человек все более отделял сознание от глубоко лежащих инстинктивных слоев психики. Они не были утрачены, но стали частью подсознания. Таро, имеющие в основе архетипический язык, говорит с человеком на языке общедоступных символов, встречающихся в сказках, мифах и легендах.

В.П. Будз, доц., ПНУ ім.В.Стефаніка, Івано-Франківськ
budzwol@ua.fm

ТІЛЕСНІСТЬ ЯК ПІДҐРУНТЯ СЕНСУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Питання про сенс людського буття не є суто теоретичним, бо його ініціатором виступає не сам "чистий розум", але його продукують соціальна та біологічна природа людини, соціальні та тілесні потреби. Воно також не є порожнім та непотрібним теоретизуванням, так само як такими не є морально-етичні питання людського співжиття, оскільки вони безпосередньо торкаються буття людини, а звідси є більш значущими ніж всі інші галузі знань.

Філософські ідеї у їх морально-етичних та антропологічних вимірах, а саме ті, які вирішують ціннісні орієнтації людського буття є, на мій погляд, більш достовірними знаннями, ніж ті, які дають нам точні науки, оскільки знання у галузі моралі, права, етики та антропології можна перевірити безпосередньо на власному досвіді, між тим як безпосередньо не перевіряються фіктивні закони та поняття точних наук, які у більшій мірі ніж філософські твердження потребують віри.

Знання про себе, на мій погляд, як би це не здавалося парадоксальним – є найбільш достовірним та істинним знанням, бо ми дані собі у своєму власному досвіді іманентно та перманентно як проєкт та як експериментальний вид буття, а всі інші форми буття мають для нас трансцендентний вимір.

З одного боку людина – це істота, яка ставить собі межі і конструє себе на основі думки, почуття, волі. У цьому випадку людина є проєктом свого духу. Вона покладає себе у майбутнє через думку, при цьому випереджає це майбутнє як бажану, корисну форму позитивних станів, які її життєстверджують. Вона прагне усунути із майбутнього всі ті негативні явища, які обмежують її життєвий та буттєвий світ.

Така проєкція у майбутнє є ні чим іншим як творенням сенсу власного буття. Людина проєктує себе у майбутнє з надією подолати онтологічний вимір тілесного буття. Пошук сенсу буття – це пошук трансцендентної опори для власного буття, яка створює для людини життєстверджуючі духовні стани. Звідси сенс людського буття передбачає футурологічно-аксіологічно орієнтовану діяльність людини з метою досягнення майбутніх позитивних станів, якими виступають у своїй об'єктивній формі цінності та блага.

Тому сенс людського життя полягає у пошуку таких засобів, станів, ідеалів, соціальних інститутів, почуттів, трансцендентних цінностей, які життєстверджують людське буття.

Але тут у такій логічній послідовності ми приходимо до розуміння того, що ті цінності, блага, соціальні норми і почуття, які ми шукаємо як майбутній сенс людського буття інтенціонально зорієнтовані безпосередньо чи опосередковано на нашу тілесність, на її захист та продовження фізичного життя тіла.

Якщо людина втрачає сенсоутворюючі орієнтири, якщо вона не бачить мотивів продовження власного життя, то таке зупинення власного перебування у світі – це тілесне самогубство, яке, у свою чергу, продукується почуттями відчаю, страху, абсурду перед невизначеністю і кінченістю людського буття. Тому питання сенсу буття та людська тілесність інтенціонально пов'язані. Власне питання про сенс людського буття має саме по собі сенс і виникає саме тому, що людина є тілесно смертна істота.

Зв'язок між тілесністю і сенсом людського буття, між тілесністю і мисленням, між тілесністю та світоглядом, (бо сенс буття покладається через нього), не є суто гносеологічним, але онтологічно-психологічним. Таку форму зв'язку між тілесністю та сенсом дає нам феномен страху перед смертю, власне страху перед смертю власної тілесності.

У свою чергу, страх перед смертю тіла та інстинкт самозбереження є безпосередньо пов'язані. Саме у цьому аспекті ми можемо вести мову про єдність мислення і буття, духовного і тілесного, думки та інстинкту.

Можливо страх перед смертю та інстинкт самозбереження стали тими факторами, на основі яких сформувався феномен інтенціональної природи людської свідомості, де першою інтенцією свідомості у її історичному генезисі була думка про важливість тілесності та почуття страху за її втрату. Зрештою, можливо на ґрунті інстинктів і почуттів формується феномен людини як психічної істоти, а водночас феномен суспільства, де генетично первісною підставою соціальності є вроджені солідарні інстинкти та почуття, які продукуються потребою самозбереження тілесності.

Людина та спільнота за своєю природою прагнуть покращити життєві умови. Проте така гармонізація і покращення власного буття можливо якраз й є проявом інстинкту самозбереження та водночас страху смерті, де людина прагне усунути негативні відчуття, біль, страждання, які безпосередньо пов'язані із тілесним виміром людської екзистенції.

Людина перманентно шукає засоби та шляхи до порятунку, спасіння і знаходить їх у соціальних інститутах. Релігія, мораль, право – це своєрідні шляхи спасіння людини, власне людської тілесності, або ж у випадку із релігією – надія на спасіння власної екзистенції у позатілесній формі, бо остаточна смерть у тілесному вимірі, абсолютне припинення існування лякає людину.

Для людини як виду живих істот, навіть якщо припустити, що ми маємо відмінну ментальну природу, а також враховуючи різноманітні ідентифікації історичного, культурного, цивілізаційного ґатунку, на мій погляд, існує універсальний сенс буття, який пов'язаний із людською тілесністю, і який полягає у пошуку стабільних, гармонійних, гуманних, мирних, толерантних основ людського буття та співжиття, які цю тілесність легітимізують.

М.О. МАКСИМОВИЧ І В.І. ДАЛЬ: ФІЛОСОФУВАННЯ ФІЛОЛОГІВ

Філософію, впевнений М.О. Максимович, – це любов до мудрості, як зазначав Піфагор. Вона уявляється Максимовичу особливим поглядом на предмети, який огортає особливе існування їх і разом з тим проникає в їхнє внутрішнє значення та єдність. Відтак філософія може бути в кожній розумній людині, утворюючи її спосіб думання і напрямок до повноти і гармонії знань, чим і відрізняється "любомудріє" від звичайного "любознання". Зрозуміло, що пошуки істини стосуються і природи і походження мови і слів як таких.

Принципова неусувність природних смислових конструктів із змісту розвиненої мови, дозволяє дослідникові керуватися принципом збігу суб'єктивного і об'єктивного в слові, образі або в понятті. Теоретичне осмислення даного принципу можливе, по-перше, якщо мати на увазі, що людський дух із самого початку "обтяжений матерією"; а, по-друге, пам'ятаючи думку Володимира Івановича *Далья* про те, що дух мови пригнічений речовим спорядженням слів: "Вещественные снаряды служат ему (духу) превратно, они искажены, дух ими пригнетен, он под спудом, а без вещественных средств этих, в вещественном мире, дух ничего сделать не может, не может даже проявиться" [*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. – М., 1956. – Т. 1. – С. XV]. У даному випадку слова снаряд, спорядження, снарядка вживаються в контексті смислового змісту дієслова *споряджати*.

Керуючись вищевикладеними міркуваннями, Даль побудував свій "Толковый словарь" за околоточним принципом, потлумачивши кожне живе слово двома-трьома іншими словами стосовно початкового. Ці інші слова ніби пригнічували власне значення першого, опосередковували його, споряджали різними уявленнями частину суб'єктивної реальності, що безпосередньо відображалася.

Лінгвісти розглядають мову як сукупність всіх слів народу як суб'єкта мови, а звідси слова можна вважати безпосередньо функціональними системами суб'єкта. "Мы, – зазначав В.І. Даль, – заглушив в себе природное, бес-сознательное чутье к своему языку лишаемся и силы и способности владеть им". І далі: "Брать для изучения и толковать отрывочно части стройного целого, не усвоив себе наперед общего взгляда, то же самое, что изучать строение тела и саму жизнь человека по растянутым в пространстве волокан rasterзанных членов человеческого трупа" [Там же. – С. XX-XXI].

Розбираючись в природному устрої мови, Даль зібрав по сім'ях або гніздах всі очевидно споріднені слова та вказав на основний закон мови: "Закон языка таков, что одно вовсе не может быть без другого, и не только глагол или имя, но и все гнездо слов, так сказать, появляется зараз" [Там же. – С. XX]. Сенс того або іншого слова визначається смисловим гніздом споріднених йому слів, перш за все сенсом того дієслова, яке очолює гніздо.

Істотно важливим для будь-якої системи є уявлення про її цілісність. Тому і корисно, усвідомивши дух мови в цілому, потім вже звернутися до розгляду

кожної з її частин. В.І. Даль багато роздумував про "дух" мови, і цим він користувався як поняттям про цілісність мови в багатьох її аспектах і стосунках.

Автор "Живого Великоорусского языка" своєю тямучо виконаною роботою підтвердив ще раз діалектичний зміст процесу пізнання світу слів і понять. Закон мови він побачив у тісному взаємозв'язку слів, в тому, що не тільки дієслово або ім'я, але і все гніздо слів з'являються разом. Гнізда слів, які визначив крупний російський дослідник-лінгвіст, істотно допомагають зрозуміти багато образів російського класичного мистецтва, на що хочеться звернути особливу увагу.

Але слід бути об'єктивними, зваживши на те, що значні успіхи, досягнуті Далем, були б неможливими без врахування досвіду його попередників і сучасників, а зокрема, без праць О.С. Пушкіна, М.О. Максимовича, М.В. Голя, І.С. Тургенева і багатьох інших.

Сталося так, що розмірковуючи над природою і сутністю мови, Михайло Олександрович **Максимович** – перший ректор Київського університету (1834–1835), а пізніше – декан філософського факультету, незважаючи на те, що за освітою він був ботаником, виконав величезну дослідницьку роботу, вивчаючи особливості історії та культури українського народу. Саме про це говорить і підготовлена ним фундаментальна "Історія давньої руської словесності".

Заперечуючи припущення, що **человек** – це **чело+век**, він писав, що таке сполучення не можна пояснити з точки зору російської філології. Тому, мабуть, верх і взяло інше припущення, що його висловив Сеньковський. Той уважав, що у східно-слов'янських говірках є *Словек* чи *Словак* чи *Шловак*, що походять від кореня *слово*, а звідси, *лице, що говорить словом, знає слово*. Тоді протилежне *Немец*, тобто є лице, що не знає слова, не вміє висловитись внятно, *немое* (німе). Утім, цю версію Максимович не прийняв, вважаючи, що виникнення імені *человек* виходить за межі філологічної можливості [Максимович М.А. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 3: Языкознание. История словесности. – Киев: Типограф. Аренд. Е.Т. Князев, 1880. – С. 157].

Максимович звернув увагу на те, що "чело" – це особливий елемент, який відрізняє людину від усього живого. З поняттям *чело* пов'язують здатність думати, рахувати, пізнавати і це відрізняє його від слова *лоб* – частина кістяної складової голови. Тому Максимович припустив, що *чело* від багатозначного слов'янського дієслова *чету* (чѹту, чѹ) – *честь*. Керуючись фундаментальними принципами, закладеними у слов'янській мові, він припустив також, якщо перша частина слова є іменник *чело*, то друга частина *век* цілком могла б бути віддієслівним скороченням від *векый*, у значенні *вещий* або *вещь*, подібно тому, як *рок* у слові *пророк*. "В таком разе человек значит челоm вещей – тот, который и вещает, и ведает от чела своего, т.е. от разума или мудрости, которых орудием и местом почиталось чело", – зазначив Максимович. Слід віддати належне визначному українському філологу і історикові, оскільки він побачив об'єктивну природу мови, а тому і зазначив, що звуки слова – прямі провідники до значення, яке ними висловлене, а тому ім'я "человек" склалось у самій мові слов'янській і має слов'янське поняття про людину як істоту "разумно-вещую".

"Если же именем *чело* так прилично могла быть означена наружная, телесная сторона человека; то внутренняя сторона его может быть отличена

именем *век*, в значении вечности, – в том же смысле, как и Карамзин сказал, что "на земле нет ничего бессмертного кроме души человеческой". В таком разе составное имя человек, двумя главными чертами, означало бы две стороны человеческого бытия – тело и душу. Но составление слова человек с таким раздельным, искусственным понятием едва-ли можно приписать нашим праотцам, – заключив Максимович. – При том же, имя составленное из двух существительных без взаимной связи, невыразительно и не в духе Славянской речи" [Там же. – С. 161].

Нарешті, М.О. Максимович формулює суттєве теоретичне положення, яке у той час вже відчувалось в атмосфері вітчизняного мовознавства: "Звуки слова прямые проводники к смыслу, который ими высказался; и так как имя человек составилось в самой речи славянской, то в нём заключается и собственное славянское понятие о человеке, как существе разумно-вещем" [Там же. – С. 163].

У своєму "Листі про філософію" Максимович розділяє значення розумового і почуттєвого у пізнанні. Він пише про те, що філософія, яка спирається на розрахунки одного розуму, часто нудна педантка. Розум сам по собі не дає живого знання, його стихія – сумнів. Бажання вирішити, витлумачити все своїм розумом, може завести у таку пустелю буття, яка не варта праці життя. Переконання містяться в серці, від теплоти почуття воно залежить; і тільки в союзі з цією теплотою світло розуму дає іскри і полум'я живого знання.

О.С. Вергун, асп., ГДППІІМ, ієка
m8li@rambler.ru

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ В ФІЛОСОФІЇ Б.П. ВИШЕСЛАВЦЕВА

Свобода є базовою цінністю. Вона конститує людину, особистість в даній якості, виступає першоосновою духовного життя, ціннісно-смісловим центром. Це активне, творче, перетворююче начало.

Свобода передбачає вибір. Зрештою це вибір між добром і злом. Російський релігійний філософ Б.П. Вишеславцев констатує дві форми людської свободи: позитивну і негативну, свободу в добрі і благодаті і свободу в злі і свавіллі. Перша – відкриває людині вхід до світу Бога, де діє принцип любові і со-творчості, тобто принцип Бого-синових відносин. Друга ж – "гріхозна сила, що спирається на вище джерело сили, на свободу духу". "Тут немає бажання добра і безсилля його зробити: "не те роблю, що хочу"; тут сила, направлена проти добра, горде свавілля: "роблю, що хочу!" У основі такої форми лежить принцип автономного протиборства, принцип повстання: розумом моїм відмовляюся служити Закону Божому, відмовляюся служити всьому вищому, всяким святиням, відмовляюся "служити" взагалі!" [*Вишеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. – С. 188*].

Людина створена по образу, подобі Бога. Отже, сама його природа припускає елемент спокуси, бажання стати Богом. Як відзначає Б.П. Вишеславцев, існує три стадії входження людини в світ свавілля і свавілля. Перша стадія – це злочин, порушення закону через дух суперечності і непокори.

Друга – відміна всякого закону, бунт, революція, упевненість у тому, що людина є Бог, вища інстанція. Третьою стадією виступає диктатура, зведення своєї злочинної волі в закон для інших, Великий Інквізитор Ф.М. Достоевського.

Відповідно цьому існує Ерос творення і Ерос руйнування, Ерос сублімації і Ерос деградації. Вибір – за людиною. "Існують дві свободи, або два ступені свободи: свобода свавілля і свобода творчості. Перехід від першої до другої є сублімація свободи" [Там же. – С. 193]. Сублімація припускає сходження від нижчого до вищого. Її кінцевою стадією виступає залучення людини до Абсолюту. Відносини Бого-Синовства і виявляють собою "єдиний адекватний символ сублімації: "зверху", від Батька, від ієрархічно вищого, виходить заклик. Син відповідає на цей "заклик" вільною любов'ю" [Там же. – С. 200]. Зустрічаються дві волі, дві свободи: божественна і людська. Усвідомлення власної богоподібності приводить людину в світ Бого-синових відносин, со-єднання і со-творчості Бога і людини. Головною умовою цього сходження виступає свідома воля самої людини. Людина добровільно робить вибір, відкидає своє серце, піднімає себе до рівня Бога.

Свобода, безумовно, є фундаментальною цінністю. Проте вона не вирішує проблему аутентичного вибору, тобто власне людського. Таким вибором є вибір любові і добра. Саме любов в різних своїх проявах породжує відповідальність як в конкретній людині, так і в суспільстві в цілому. Любовне відношення один до одного знаходиться в основі діалогу, який є вищою формою співіснування суспільства. Со-єднання і со-творчість охоплюють три першофеномени: Бога, світ і людину. Кожний з них є реальність, яку неможливо замінити іншою реальністю: Творіння (Бог – світ), Одкровення (Бог – людина), Порятунк (людина – мир). У очах Бога навіть одна добра справа здатна переважити всі досконалі людиною гріхи. Саме Бог є щонайвищою субстанцією, тільки він має право представляти щонайвищий суд. Не дивлячись на це, людина не повинна відчувати перед ним страх, оскільки людство в особі Христа має свого захисника, того, хто прийшов на землю з любов'ю і всепрощенням. Бог немов зглянувся над людським родом, пославши до нього свого сина, щоб той постраждав за весь рід. Самі люди без допомоги Бога не в змозі належним чином спокутувати свої гріхи. Для цього потрібна фігура уселенського масштабу – Боголюдина, єдиний, хто може прийняти на себе весь гріх і допомогти людству повернутися в світ Бога, в світ любові.

С.В. Волинець, ст. викл., KEI KHEU, Кривий Піг
romaschka-KryvyjRig@i.ua

ДРАМАТИЗМ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Людина! Хто вона є? Яка її природа? В чому сутність її буття? На ці питання людство намагається відповісти майже на протязі всього свого існування. В тій чи іншій інтерпретації вони зустрічаються в філософських текстах різних епох. Людина прагне пізнати не лише таємниці світу, а і розгадати загадку самої себе. Сьогодні ці питання звучать з особливою гостротою.

Людина живе у постійному вихорі змін. Швидко змінюється світ під наступом науково-технічного прогресу, і у людини складається враження, що вона

не встигає за ним. Велика кількість інформації, яка "обвалюється" на людину через ЗМІ, Інтернет, телебачення, навіть не встигає переосмислюватися. Кардинально змінюються цінності, а разом з ними і парадигми мислення. Для людини стає характерним поверхове, фрагментарне, калейдоскопічне мислення. Зникає потреба у глибокій саморефлексії. Тепер, коли сучасний світ з усіма його надбаннями стоїть майже на межі катастрофи, яка може стати реальністю в результаті такої подальшої, бездумної діяльності людини (т. з. "глобальні проблеми сучасності"), людина починає шукати той "корінь зла", і з сумом розуміє, що він в ній самій.

Драматизм полягає у неминучості та поглибленні поляризації людини і світу. Ще в первісності, коли людина завдяки специфічності людського існування виокремилася з природи, вже був закладений глибинний конфлікт двох світів – людського (культурного) та всезагального (природного), частиною якого є і сама людина. Суперечливі відносини між особистістю і оточуючим світом змусили людину шукати шляхи "вкорінення" свого "Я" в "чуже", "інше" середовище.

Відокремленість людського існування, яке знайшло свій вираз у самоусвідомленню "Я", компенсувалося актом комунікації. Як стверджував академік В.А. Роменець, – вчинок стає природною, безпосередньою формою комунікації (вкорінення людини в соціум), актом самоактуалізації та самоствердження людини у світі. Усвідомлюючи "крихкість" свого існування, а також його кінцевість людина прагне їх подолати. "Уособлюючи предмети, події, явища зовнішнього світу, люди уподібнювали себе іншому, щоб знайти твердий ґрунт для свого існування, освоїти великий світ, знайти самоствердження". "Потреба опори в іншому, ущербність одиночного існування – феноменальний вираз необхідності поєднати мікрокосмос і макрокосмос та знайти в цьому велику самодостатність" [*Роменець В.А. Вчинок і постання канонічної психології // Людина. Суб'єкт. Вчинок : Філософсько-психологічні студії. – К.: Либідь, 2006*] Людина наділяє оточуючий її світ своїми людськими смислами, переносить на нього свої людські мірки (наділення людськими рисами та подобою природи, богів, сприймання світу як "великої родини" -- у первісності, "Людина – мірило всіх речей" – у Греції) і при цьому наслідує та копіює його (поняття "мімесису" в Греції, теорія "органопроєкції" Е. Каппа).

Людина освоює навколишній світ, самоактуалізуючи своє буття у бутті світу. Але він все ж залишається для неї до кінця не освоєним, не пізнаним. Непізнаність, нескінченність світу (макрокосмосу) породжує відчуття страху та самотності. Осягаючи прогаліни своїх знань, усвідомлюючи та емоційно переживаючи суперечливість пізнання як світу так і себе самої, людина все ж намагається перемогти відчуття страху, нікчемності, прагне розширити свою сутність, подолати драматизм цих відносин через творчість. Набуті людською індивідуальністю знання, уявлення – є вже нова, створена нею самою реальність. "Нова" реальність заперечує "стару" в процесі акту творчості, а все багатство світу, яке пройшло через сприйняття, мислення, свідомість людини тепер вже становить її особистий світ.

Людина – "світ в собі". Ідеали людини, які швидко застарівають і не відповідають реальному динамічному світу змушують шукати все нові опори, а відповідно і змушують людину перетворювати світ. Завдяки цьому нескін-

ченному процесу перетворення світу та комунікації з ним, людина стверджується не лише у навколишньому світі, а і у власному, особистісному бутті.

Розв'язання драматичності людського буття – постійний рух самоактуалізації, самовдосконалення та одвічне прагнення до гармонійного співіснування зі світом.. Суперечність людського буття і світу є рушієм еволюційного розвитку людини. Постійно долаючи драматизм свого існування, людина творить сама себе.

О.Л. Воронюк, асп., ЖДУ, Житомир

"НІЩО" ЯК ВТІЛЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЇ У ПРОЕКТІ НАДЛЮДИНИ МАКСА ШТІРНЕРА

Окрім негациї ціннісно-буттєвої сфери надчуттєвого, нігілізм як антиметафізичний бунт закономірно прагне до подолання того образу людини, котрий, принижуючи її унікальність та неповторність, примушуючи слугувати культурним нормам, котрі перетворюються на тиранію, як тільки починають шукати своє обґрунтування в надчуттєвій сфері. Нігілізм прагне до деструкції "метафізичної потреби" (Ф. Ніцше) в надчуттєвому, внаслідок "смерті Бога", полишаючи людину сам-на-сам з тими страхами, котрі й примусили її до апелювання до сфери надчуттєвого, зокрема, з її одвічним страхом – страхом смерті, страхом перед власною кінечністю. Проте і сам нігілізм запитує: яким тоді будувати життєвий проект, якщо мене після смерті чекає безодня, якщо разом з Богом вмирає *мета*? Відповідь на це непросте питання намагався дати один з найрадикальніших представників філософії нігілізму М. Штірнер.

Міркування Штірнера повністю відбуваються на тлі нігілізму: оскільки Бог помер, то вся система цінностей потойбічного руйнується, тим самим оголюється проблема реальності як цінності, тобто, як ґрунту для вкорінення людини в буття. На думку німецького філософа, людині не залишається вибору – визнати єдино реальним, а, отже, і єдино цінним, власне Я, котре є "ніщо". "Ніщо" для Штірнера це те, з чим можна узгодити свою унікальну сутність, відчуті її як те, що відрізняє Я від іншого Я. А, оскільки категорія "Ніщо" одним зі своїх "двійників" має смерть, яка така ж незвідана і незрозуміла, то й Штірнер оголошує смертність, тілесну кінечність однією з головних ознак свого проекту надлюдини – Єдиного. Ось що з цього приводу пише В. Панкрат'єв: "Якщо індивід і відчуває в собі свою "Самість", то він не знаходить в світі підтвердження своєї унікальності. Лише на "Ніщо" можна спроектувати власні можливості... Це "Ніщо" конкретизується у зовнішньому до-свіді як кінечність буття – смертність індивіда як тілесної істоти. Звідси і страх перед "Ніщо", прозябання в масі і пошук хибного смислу. Подолання цього страху можливе лише через сприйняття "Ніщо" як вихідного пункту конституювання свого справжнього самобуття" [Панкрат'єв В. Феномен суверенної личности: интерпретация философских идей М. Штирнера и Ф. Ницше. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2006. – С. 101]. Боячись смерті як підсумку життя, людина боїться жити, намагаючись сліпо слідувати настановам, котрі винагородять за слухняність у потой-

біччі, аби воно існувало, аби ніколи реальність не поступалася місцем Небуттю. За Штірнером же, страх смерті, як деструктивний фактор, що стримує життєві сили людини, неодмінно повинен за умови краху метафізичних цінностей перетворитися на сприятливу умову екзистенції.

Єдиний Штірнера залишається наодинці з буттям, для нього немає судді та вищого авторитету. Усвідомлюючи свою конечність, Єдиний досягає повноти свого автентичного самобуття. Так, Т. Лютий характеризує існування "Я"-Єдиного як єдність макрокосму: "Єдність Єдиного це суцільність центру, в якому життя осягається як виняткова ситуація й ланцюг виняткових ситуацій, що стосуються тільки Єдиного, по відношенню до периферії" [Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 126]. На унікальність буття як інтимної екзистенції Єдиного та його сутнісній невизначеності наголошує і Р. Штайнер: "Усі інші речі у світі можна визначати ідеями, власне ж Я ми повинні **пережити** у собі як Одиничне... Кажуть: дивися у себе, там є дещо, перед чим усіяке пізнання, усіяка ідея надто бідна, щоб охопити це в усій його багатоманітності. Воно, це дещо, виробляє з себе ідеї, саме ж однак, має в собі невичерпне джерело, чий зміст нескінченно більший, ніж усе, що воно виробляє" [Штайнер Р. Егоїзм в філософії / Пер. с нем. и ред. З.Р. Бабаян и С.К. Бабаян. – М.: Энигма, 2002. – С. 107].

Через усвідомлення своєї тілесної кінечності, Єдиний автоматично позбавляє існування сенсу, гарантованого потойбіччям. Я не повинен бути, я вже є, "Я"-реальний (тілесний), а не "Я"-ідеальний, і ця реальність робить "Я" невинним. Проте цим самим відкривається нова проблема – проблема свавілля: "Що мені за справа – по-християнськи чи Я думаю і чиню? Чи людяно, ліберально гуманно, нелюдяно, неліберально, негуманно – про це Я не хвилююся. Нехай лише те, що Я роблю, приведе мене до моєї мети і мета ця мене ствердить, називайте це як завгодно: мені все одно" [Штірнер М. Единственный и его собственность / Пер с нем. Б.В. Гиммельфарба, М.Л. Гохшиллера. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 420]. Природна дія (а не покликання) Єдиного, наголошує Штірнер, розвиває свою єдність, своє ніщо, творячи та руйнуючи цінності.

Таким чином, нігілістично-антропологічний проект надлюдина Макса Штірнера ґрунтується на визнанні власної конечності в умовах "смерті Бога" та усвідомленні внаслідок цього унікальності та неповторності свого життя, що випереджає в часі подібний проект Фрідріха Ніцше та його наступників.

І.І. Вржесневський, доц., В.І. Пахомов, ст. викл., НАУ, Київ

ФІЗИЧНІ МОЖЛИВОСТІ ТА ФІЗИЧНІ ЗДІБНОСТІ ЛЮДИНИ: ЩОДО МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

Гіподинамія, відсутність руху є загальною антропологічною характеристикою інформаційного суспільства. Фізична культура, якщо роздвигатись її у руслі загальноцивілізаційного процесу, виявляє тісний зв'язок з процесом антропосоціогенезу із визначенням перспектив людини та людства. Слід відмітити, що сучасна філософська антропологія переходить від постулату про вічну та незмінну людську природу до нелінійних інтерпретацій антропологічного парадоксу, що

полягає у визнанні рухливих констант, які впливають на соматичну культуру, уявлення про фізичне удосконалення. У сучасній західній філософській антропології можливості людини часто оголошуються безмежними, не дивлячись на існування психосоматичних меж. Даний антропологічний постулат полягає в основі утопічного поняття прогресу у спортивних досягненнях, що у свою чергу є руйнівними для здоров'я (травми, патології функціональних систем, допінг тощо). Здійснення "тілесних утопій" засобами спорту та фізичної культури створює ілюзійне уявлення про фізичні можливості людини (Ф. Кайза).

Разом з тим у сучасній філософській антропології концепт трансцендентної суті людини урівноважується іншим – образом людини як "недосконалої істоти" (М. Шелер, А. Гелен). У методологічному плані цей концепт є продуктивним для розуміння як особливостей занять фізичним вихованням студентської молоді (особливо контингенту спеціальних медичних груп), так і тенденцій всієї культури пізнього модерну і постмодерну. Компенсаторні антропології пропонують компенсацію (О.О. Марквара). Гелен припускає компенсацію фізичної конституції людини. Фізична культура з цієї позиції постає компенсацією недосконалості цієї конституції. Таким чином, сучасна культура з одного боку, загострює усвідомлення суспільством та індивідами розуміння своєї фізичної недосконалості, а з іншого, – створює передумови та можливості для її подолання.

Усвідомлення фізичних можливостей (рівень потенційної репрезентації тілесності) та пізнання фізичних здібностей (актуалізація можливостей) тісно пов'язані між собою і включаються у досвід самопізнання особистості. Фізичні можливості пов'язані з обґрунтуванням перспектив людини. Вони обумовлюються природними, соціальними і культурними чинниками. Пізнання фізичних можливостей дозволяє сконструювати певний ідеал тілесного розвитку як ціль фізичного виховання. Рівень фізичних здібностей відрізняється від фізичних можливостей як потенціалу і перспективи роду людського, поширюється на конкретні індивідууми. Філософські, педагогічні та психологічні теорії фізичних здібностей фіксуються не на перспективі людства, а на його структурних елементах. Так, у теорії фізичного виховання прийнято казати про швидкісні здібності, силові здібності, координаційно-рухових здібностей людини (Л. Матвеев). Разом з тим, фізичні здібності констатують потенціал фізичних можливостей.

Цілісність фізичних можливостей і функціоналізація фізичних здібностей людини веде її до фізичного розвитку. Таким чином цілісність функціональної та ціннісної суті тілесності, діяльності та духовності можна вважати одним із основоположних принципів організації занять з фізичного виховання студентів.

М.Ф. Гарда, студ., ЧНУ, Чернівці
nikolay_garda@ukr.net

ТЕХНІЧНИЙ РОЗВИТОК ТА ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ

Співвідношення технічного розвитку та формування особистості знаходяться сьогодні в рамках проблемної взаємозалежності, а саме:

1. *Розвиток техніки та технічних засобів сьогодні досить серйозний та суперечливий, щодо корисності людині, процес, котрий має низку особливостей, вартих уваги та глибокого філософського осмислення:*

а) *технічна "лихоманність"* котра концентрує в собі майже всю інтелектуальну потугу науки на вдосконалення наявних технічних засобів та винайдення нових;

б) *бізнесова спрямованість* – переважно, якщо не повністю, всі виробники техніки в своїй глибині мають бізнесову ціль, а така ціль при виробництві товару, щонайменше піклується про його екологічні наслідки;

в) *шкідливий вплив* при великій концентрації як на природне, так і на соціальне середовище (особливо в міській місцевості) – шумове, газове, електромагнітне та інші забруднення, котрі безпосередньо шкідливо впливають на фізичне та психічне здоров'я;

г) *гіпердинаміка* технічного розвитку за останні десятиліття, що виходить за рамки можливого та допустимого рівня адаптаційних можливостей суспільства в історичному процесі розвитку;

д). *незупинність* – зупинка розвитку технічного прогресу вкрай проблематична, тому варто шукати шляхи його розумної кореляції.

2. Часовий вимір історії формування людини в наявному сьогоднішньому тілесному та духовно-культурному стані без засобів техніки, та вимір науково технічної доби дуже відрізняються своєю часовою тривалістю. *Людина*, загалом, маючи глибинну ґенезу в попередньому часовому вимірі, котрий має стійку (сильну) архетипну базу, *не встигає адаптуватися в умовах сьогоdnішніх темпів розвитку*. Така різниця послабляє здоров'я та засадничі природні принципи життя людини [Юнг К.Г. Об архетипах колективного несознательного // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 58].

3. Процес формування особи від народження до зрілого, свідомого стану особистості в даний історичний період наповнений масою впливів техніки та технічних засобів. Як буденне життя пронизане технічними приладами, так і *всі інші сфери діяльності та розвитку людини стали в значну залежність від техніки, котра граничить з категоричною, і сама людина стала проблемно залежною від технічних факторів* [Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 239].

4. Свідомість людини в такому тісному співвідношенні з технікою в значній мірі "машинізується", тобто втрачає творчий потенціал, про що свідчить сьогоднішній розвиток культури та мистецтва. Відбувається взаємопроникнення сутностей живого та неживого, живої людини та неживої техніки. Такий взаємовплив вносить в людську природу серйозну дисгармонію, котра вихолощує психічні сили людини та часто стає причиною хронічного суму, дефіциту чогось та депресивного стану [Там же. – С. 248–251].

5. Найбільш негативним впливом в плані особистого розвитку є вплив в аксіологічному та морально-етичному аспекті. Тобто, сьогоднішня комп'ютерна всеосяжність та мультифункціональність охопила навіть духовні (культурні) явища, які ще, буквально, півтора століття тому складали людинотворчий, культурно-виховний процес. Сьогодні з мобільного телефону серед юрби можна почути шедевральні твори Моцарта чи Вівальді, а процес живого

спілкування замінюється інтернетними "чатами", віртуальними діалогами та ін. *Особистість на фоні такого розвитку не завжди належно оцінює зміст та сутність як етичних, так й естетичних цінностей.*

Така відірваність суспільства від живої природи та нехтування її цінністю спричинила появу "пластикової культури" котра в свою чергу поступово знищує ту ж саму природу; в першу чергу в ідеальному плані (у свідомості окремо взятої особистості) а відтак і в реальному екологічному відношенні. *Дана тема особливо проблематична у нашій країні, де багатощі природні ресурси по за належною увагою як керівних державних органів, так і громадськості.*

Г.В. Горнова, доц., ОмГПУ, Омск, Россия
gornov@kvnews.ru

ГОРОДСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Исследование жизни человека в городе органично включается в круг философско-антропологических проблем, объединенных стремлением к осмыслению человека в его целостности. В настоящее время урбанистическая проблематика выделяется в особый раздел философской антропологии – в городскую антропологию. Однако акцент в этой новой, только формирующейся отрасли философского знания делается на изучении города как особой среды обитания человека, в центре внимания находится проблема "человека в городе". Город рассматривается прежде всего как материальная проекция социокультурной жизни общества, как среда обитания человека и как условие его воспроизводства. Следуя диалектической логике взаимодействия города и человека, представляется необходимым рассмотреть обратную постановку вопроса: "Город в человеческом бытии".

Как бы ни расширялось и ни усложнялось наше знание о человеке, остаются неопровержимыми и эвристичными простые, общеизвестные идеи: во-первых, человек – существо активное, деятельное, склонное к целенаправленному преобразованию среды обитания; во-вторых, человек – существо социальное. В феномене города обе эти идеи явлены со всей возможной полнотой, представлены в предельной форме. Город является результатом и объектом творческой деятельности человека. Более того, в нем сосредоточены практически все виды деятельности. Так как деятельность носит совместный характер, является со-деятельностью, город выступает квинтэссенцией социальности. Поскольку же любой реальный город является не только объектом приложения сил его жителей, но и овеществленным результатом деятельности прошлых поколений, он обладает способностью "воздействовать" на человека, причем, не всегда позитивно. Поэтому в городе реализуется в полном объеме еще одна общеизвестная идея: человек – существо не только активное, но и страдающее. Город дает человеку свободу, но и ограничивает ее, диктует человеку, как следует жить.

В духовном мире человека город существует как целостный феномен во всем своем многообразии. Для осмысления целостности феномена города

необходимо изучение его объективных и субъективных аспектов. Объективная реальность города в ее существенных формах и проявлениях противопоставлена человеку в его деятельности и познании, и служит предметом духовного освоения. Город отчасти объективирует абстракции, в которых человек постигает мир и самого себя. Это онтологические и социальные абстракции: космоса, природы, общества. В свою очередь, в объективированных формах духовности проявляется сущность города. Такие объективированные формы как городской идеал, миф, метафора фиксируют ряд возможных образцов, моделей воспроизводства человека городского (*homo urbanus*), присваивая которые человек выстраивает свой тип отношений с городом.

Городской идеал представляет собой единство, синтез идеала города и идеала горожанина. Идеал города выступает носителем определенного устройства города, характеризует условия и образ жизни населения, оказывается связанным с определенными философскими учениями. Идеал горожанина формируется на основе идеала города, является производным от него, и, по сути дела, является идеалом человека в его социальном качестве. В результате эволюции городских идеалов современный город вобрал в себя смыслы и ценности идеалов предшествующих эпох и существует как поликультурное, полиидеальное образование. Городская мифология составляет одно из измерений городской культуры и влияет на формирование "городской идентичности" как чувства сопричастности городу и его жителям. Стремление человека к краткому и лаконичному выражению сущности города реализуется в форме урбанистических предельных метафор. Они манифестируют основную идею концепции города, отражают качества самого человека, позволяют интерпретировать процессы, происходящие в городе, являются средством интеграции представлений о городе как форме социальной действительности.

Субъективная реальность отношения человека к городу выступает в форме переживания, а в пределе реализуется в соразмерности города и человека. Предметом переживаний может быть как реальный город, так и город, не существующий в действительности: город-мечта, город детства, оставшийся лишь в воспоминаниях, город, созданный или преобразованный творческой фантазией писателя. Переживание является важнейшей формой постижения города, в которой осуществляется процесс перехода в субъективный внутренний мир человека объективированных форм проявления сущности города. Интенсивность переживаний напрямую зависит от толщины культурного слоя самого города. Города с богатым культурно-историческим прошлым порождают более мощный поток переживаний. Писатели, поэты, художники воплощают в творчестве личное переживание города, укореняют его в реальности, транслируют дальше, обогащая тем самым сферу переживания других людей. Универсальная способность переживания преломлять в себе значимые смыслы и отношения позволяет выстраивать в духовном мире человека соотношение "человек – город". Можно с достаточным основанием утверждать, что феномен города дает богатый материал для философского осмысления человека и культуры в целом.

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК НЕОТЬЕМЛЯЕМАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЖИЗНЕННОГО МИРА СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Культурное пространство 21 века претерпело фундаментальные изменения, которые, прежде всего, связаны с новой информационной ситуацией. Информационные технологии нового века необозримо расширили привычный для нас мир за счет киберпространства или виртуальной реальности. Классическая реальность удваивает в виртуальности свое разнообразие, воплощая в информационных двойниках подлинные отношения, вещи, деньги, идеи, самого человека. А также создает неограниченное количество разнообразных, абсолютно новых, миров. В которых человек выступает как активный творец. Емкость виртуального мира безгранична, в нем беспрепятственно реализуется информационная составляющая любого вида человеческой деятельности, только операции с материальными, вещными объектами в той или иной мере предполагают возвращение в классическую реальность.

Исторический опыт использования термина "виртуальный" отразился в его современной трактовке. В современной западной культуре латинское *virtus* понимается в четырех значениях. С одной стороны – это моральная ценность, благо (например, в английском языке *virtus* – это добродетель), с другой – некая актуально существующая и действующая реальность, с третьей стороны – некий артефакт (образ отсутствующей действительности, основанный лишь на собств. реальности), с четвертой, "виртуальный" – чаще всего синоним потенциального, мнимого, нереального.

Сам термин "виртуальная реальность" обозначает такую реальность, которая может существовать как в потенциальном (возможном) состоянии, так и в актуально существующем, действующем состоянии.

Выделяют следующие специфические свойства виртуальной реальности, независимо от ее "природы" (физической, психологической, социальной, технической и др.):

Порожденность. Виртуальная реальность продуцируется активностью какой – либо другой реальности, внешней по отношению к ней.

Актуальность. Виртуальная реальность существует актуально, только "здесь и теперь", только пока активна порождающая реальность.

Автономность. В виртуальной реальности свое время, пространство и законы существования.

Интерактивность. Виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, в том числе и с порождающей, как онтологически независимая от них.

В отличие от виртуальной, порождающая реальность называется константной реальностью. Понятия "константный" и "виртуальный" являются относительными: виртуальная реальность может породить виртуальную реальность следующего уровня, став относительно нее константной реальностью. Или виртуальная реальность может умереть в своей константной

реальності – свернутися в елемент своєї константної реальності, яка має статус віртуальної по відношенню до своєї константної реальності.

Віртуальна реальність розширює межі людського спілкування і сумісної діяльності, що побуває філософів осмислити це явище, осознати його значення для людства. Фактично ідея віртуальності пропонує принципово нову, для європейської культури, парадигму мислення, яка охоплює всю складність пристрою навколишнього світу.

І.З. Держко, канд. філософ. наук, доц., НМУ, Львів

СТАНОВЛЕННЯ МЕТАФІЗИКИ ЯК "ПРИРОДНОЇ СХИЛЬНОСТІ"

В ХХ столітті відбувається уточнення поняття суб'єкта. Для можливості пізнання він повинен бути відкритий суті, тобто володіти інтенційністю свідомості. В такому випадку є найважливішим аргументом на користь тези про можливість метафізики – це уявлення І.Канта про метафізику як "природну схильність". А саме якщо метафізика – *природна схильність людини*, вона не знищується, оскільки нерозривно пов'язана з самою її сутністю. Зрозуміло, що метафізика, якщо її розуміти таким чином, повинна проявлятися в процесі *будь-якої* розумової діяльності, в тому числі й у науці. Свідченнями цьому слугують два факти. По-перше, *будь-який емпіричний об'єкт* – це щось *єдине*, тобто результат уможливленого синтезу. По-друге, *будь-який досвід* про об'єкт є *цілісним* знанням про нього, що передбачає *синтез*. Тобто в сфері фізичного є аналоги метафізичних об'єктів: це звичайні речі, події та процеси, а також наше знання про них. Все це – конструкції свідомості, бо передбачають акти синтезу.

Підтвердженням цих міркувань є те, що безпосередньо в чуттєвому акті ми сприймаємо тільки певну частину спостережуваного предмету, але говоримо, що бачимо *предмет цілком*. Що дозволяє нам говорити про бачення *предмета як цілого*. Отже, зоровий акт не дає *цілісного образу* трьохмірного предмету. Обмеженість людського досвіду принципова, оскільки в жодному досвіді трьохмірний об'єкт повністю не даний. А саме в зоровому акті даний тільки набір плоских проєкцій: вигляд зверху, збоку, спереду, але не *об'ємний* предмет повністю. Але отримані проєкції слід ще злити в єдиний образ шляхом *акту синтезу*, котрий може і *не відбутися*, якщо, наприклад, у нас немає *ідеї* предмета. Аналіз показує, що для здійснення акту *людського* пізнання необхідно постулювання ряду *умов*, без яких сприйняття *цілісних об'ємних* предметів неможливе. Наприклад, для сприйняття *предмета як цілого* потрібно *постійно* утримувати свою увагу на одній і тій же просторовій області, *пам'ятаючи* про побачені раніше проєкції, *синтезувати* окремі часткові проєкції предмету в *об'ємну картину* всього предмету.

Таким чином "синтез є виключно діяльністю нашого уявлення". В даному випадку можна виділити принаймні три типи синтезу, які в своїй сукупності обумовлюють бачення *цілісного трьохмірного предмету*. По-перше, це *первісний* кантівський синтез "схоплювання", за допомогою якого отримана чуттєва багатоманітність і перетворюється в *цілісний образ*. За Е.Гуссерлем, тут здійснюється також синтез ідентифікації, завдяки якому різні частини

проекції ідентифікуються як проекції одного і того ж предмету, який сприймається. По-друге, це *просторове оформлення* схопленої цілісності: так виникає *об'ємність* початкового образу предмета (кантівська апіорна форма простору). І, нарешті, *розсудковий синтез*, що завершає пізнавальний акт. У ході цього синтезу спочатку *образ* "перетворюється" в *поняття* предмета (*понятійний синтез*), а потім з *образу* в *поняття* синтезується речення типу "Це (те, що я бачу) – будинок". Даний опис елементарного емпіричного пізнавального акту можна уточнити. Наприклад, М.Гайдеггер виділяє ще три синтези. По-перше, при синтезі "схоплення" відбувається "веритативний синтез", який забезпечує зустріч суб'єкта з трансцендентним йому предметом. По-друге, "пропозиціональний синтез" являє собою єдність формального зв'язку суб'єкта і предиката в судженні, або "апофатичного синтезу", і "предикативного синтезу", в якому поняття виступає як функція "єднання суб'єкта судження".

Якщо скористатися гуссерлівським прикладом аналізу "предмета мистецтва", то там можна виділити також два акти "рефлексивного переключення", завдяки яким свідомість має послідовно займати три різні позиції: позицію *ближнього* спостерігача – бачення кольорових плям і штрихів; позицію *середнього* спостерігача – бачення *образів* картини; позицію *віддаленого* спостерігача – бачення картини як такої.

На наш погляд, саме спільна робота механізмів синтезу (уявлення) і рефлексивного переключення (розсудку) й утворює постульований І.Кантом *спекулятивний* розум, або метафізику як природну схильність. Завдяки цьому людина спочатку синтезує *змістовні локальні цілісності* і/або *абстрактні конструкти*, а тоді й *формальні метафізичні цілісності*. Специфіка загальної метафізики пов'язана з рефлексивним переключенням із змісту на форму, за рахунок чого й утворюються формальні метафізичні об'єкти.

Таким чином, ядро метафізики як природної схильності – це здатність людини до *попереднього схоплення ідей*. Зрозуміло, що таке *попереднє схоплення* може привести до помилки чи суттєво викривити реальний стан справ, проте його перевага – це вигреш часу, котрий часто забезпечує успіх, коли необхідно швидко прийняти рішення в складно організованому середовищі. Людська свідомість наче забігає вперед і миттєво структурує реальність, із перебуває перед нею, а вже потім спекулятивна ідея співвідноситься з реальністю і корегується за допомогою аналітичних механізмів пізнання. Одночасно це свідчить і про актуальність і креативність метафізики для сучасного мислення.

Л.В. Діденко, доц., НУХТ, Київ
Lauravido@inbox.ru

КОНСТРУЮВАННЯ РЕАЛЬНОСТІ: ЛЮДИНА НА ПЕРЕТИНІ СВІТІВ

Людина – істота творча. І ця "творчість" має доволі своєрідне втілення: від стандартних та/або нестандартизованих вербальних структур до витворів мистецтва, над витлумаченням яких мудрують критики та звичайні спостерігачі. Власне, то було про матеріалізовані втілення. А чи є інші? Інакше: чи можуть існувати інші?

Той простір, який є "полем гри у життя" для кожного з нас, складений з багатьох елементів: частина їх є необхідними, частина – тільки дорогими, оскільки є матеріалізацією наших спогадів. А що залишається невимовним? Що належить нашому внутрішньому Всесвіту, але не існує для інших?

Подібним індивідуальним конструктом, змінюваним самим автором, є світ. Але не звичайний собі світ, який можна безперешкодно споглядати-пізнавати, аж ніяк. Цей *світ* створений людськими фантазією та уявою, він є своєрідним виходом у інших вимір, він унікальний та неповторний, він таємничий, невимовний та... свідомо корегований своїм творцем.

Власне, його існування має бути уможливлене багатьма чинниками: потребою самої людини, над усе. Чи можна існування такого світу залучати до конструювання псевдо-виміру? Цілком, адже більшість із нас не в змозі зрозуміти безліч подій, що відбуваються навколо, у тому світі, фізичною частиною якого ми є впродовж свого життя-існування.

Зовнішнім спричинювачем існування світу-не-для-всіх є сама людина, тоді як засобом втілення – свідомість, своєрідний внутрішній життєсвіт (або навіть регулятор життєсвіту), елементами якого постають виховання, освіченість, вміння та здатність бачити приховане тощо. Згадані елементи є допоміжними засобами облаштування та "розфарбовування" сконструйованого світу.

Навіщо потрібен такий феномен як конструювання інших світів? Чи варто будувати те, чого не зможуть оцінити інші? Як може людина жити на перетині світів? Чи існують кількісні межі світоконструювання? Які наслідки від подібних експериментів свідомості (чи навіть по-іншому: над свідомістю...) для самого конструювальника?

Але головне запитання залишатиметься без відповіді, виключно для розмірковувань: хто чим керуватиме – цей новий/інший світ людиною, чи навпаки? Хто з них буде підкорювачем, а хто підкореним?

Корисність подібних конструктів навіть не піддають сумніву, адже виключно завдяки "іграм свідомості" ми маємо безліч винаходів, читаємо фантастичні оповідання, переглядаємо кінофільми з футуристичним інтер'єрами тощо. Зрештою, більшість користується результатами інтелектуальної діяльності меншості: сконструйовані свідомістю певних індивідів світи уможливають бачення майбутнього більшості.

Та чи варто довіряти таким конструктам? Адже, коли ти сам вибудовуєш світ, він є результатом поєднання твоїх мрій, переживань, надій тощо. Натомість спостереження чужинної "картинки" у тих чи інших галузях людської життєдіяльності є радше фільтрованим ерзацом, який не є ретрансляцією, а радше тільки обраними будь-ким і поєднаними будь-як частинами чийогось світу. Чи потрібен у такому випадку медіатор? А хто відповідає за невірне тлумачення вихідних структур, тобто вибудовування послідовності образів світу-конструкту для демонстрації? Та й чи існують норми, за допомогою яких регламентують подібні втручання у сектор "надприватності"?

"Реальність", "дійсність", "позірність" – виключно характеристики, якими людина описує простір свого існування. Чи існує рецепт правильного "приготування"/конструювання світу? Чи елементами можливості сконструйованого світу можуть поставати істинність та хибність? Як уможливити відкритість мого світу для інших? Чи варто взагалі робити мій світ відкритим для інших?

З іншого боку, людина – постійний мандрувальник між світами. І як вона тільки в них орієнтується?.. Де межа нормальності? Чи можливо жити-існувати на перетині кільканадцяти світів, їх ніколи не плутати, розрізняти правили поведінки у кожному та чітко розуміти в якому саме світі ти зараз перебуваєш? А свідомість – вона змінюється при світо-переходах чи залишається сталою? І звідкіля свідомість отримує матеріал для конструювання нових світів? Яка межа конструювання – скільки світів "подужає" створити свідомість? Чи можливо при усіх цих "мандрах свідомості" залишатися собою? І що таке у даному контексті "бути людиною"?..

Міркуй, людино, адже ти – єдине створіння, що завжди відповідатиме за всі наслідки як позитивні, так і негативні! Міркуй...

***М.Б. Завадский, мл. науч. сотр.,
Институт философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь
mzavadsky@mail.ru***

УЧЕНИЕ О МАЙЕВТИКЕ: ОТ СОКРАТА К КИРКЕГОРУ

Буквально, с древнегреческого, "майевтика" означает повивальное искусство, т.е. умения и навыки помощи при родах. Сократа стал использовать это понятие в метафорическом смысле как способ выведения истины из состояния сокрытости, осуществляемый в ходе своеобразной беседы, построенной по вопросно-ответному принципу. Метафора повитухи указывала на то, что майевтический метод призван помочь рождению истины. В конкретной коммуникации сократовский метод предполагал выведение собеседника из состояния равновесия, комфортной убежденности в том, что "всё есть, так как представляется" к состоянию сомнения и интеллектуального поиска. Цель майевтики древнегреческого философа заключалась в том, чтобы определить соответствие между наличным положением дел и истинным миром идей.

Согласно С.Киркегору, майевтика, есть учение о том, как пробудить "спящую" экзистенцию индивида, подвести его к "выбору себя", принятию на себя ответственности за свои слова и действия, критическому восприятию социокультурных реалий. Поскольку самость определяется, с точки зрения датского философа, как становление личности в конкретных, фактичных условиях жизненного окружения, постольку маейвтика Киркегора, призванная пробудить самость, есть искусство рождения, но не объективной истины, как это было у Сократа, а субъективной истины как ответственного, самостоятельного (во всех смыслах этого слова), сингулярного бытия человека. Майевтик Киркегора призван помочь рождению самости других людей, что означает, среди прочего, что он сам должен уже "выбрать себя". В отличие от "искусства повитухи" Сократа, майевтика датского философа акцентирует внимание на критике существующего уклада социальной жизни и культурных традиций, поскольку индивид для того, чтобы обрести себя, должен дистанцироваться от современного ему Zeitgeist, "духа" времени. Если Сократ в своей майевтике апеллировал к истинному и неизменному миру идей, то для Киркегора важно подчеркнуть, что майевтик не является носи-

телем абсолютной истины, он, так же как и его собеседник, должен понять себя, исходя из своего будущего, возможности своего бытия.

Сократовская майевтика, так же как и киркегоровская, начинается с неведения, с негативного утверждения: "я знаю, что ничего не знаю". Датский мыслитель говорит о наивности и примитивности, но как об экзистенциальных понятиях. Понятие наивности, согласно С. Киркегору, не обозначает незрелость человека, его неопытность, недалёковидность – качества, которые утрачивают свою силу при развитии личности. "Наивность" предполагает способность различать то, что человек знает и то, что ему не ведомо. Это и есть, собственно, знаменитая установка Сократа – неведение. "Примитивность" также не является тем, что под ней понимается в расхожих суждениях, – этапом нецивилизованности, который сменяется просвещённостью цивилизации. "Примитивность" означает проверку, пересмотр, переосмысление фундаментальных вопросов человеческого бытия – что значит быть человеком, в чём состоит человечность человека, в чём смысл его бытия и т.п.

Можно сказать, что майевтика Киркегора представляет собой определённого рода экзистенциальную терапию, поскольку она направлена на то, чтобы вывести самость единичного индивида из самозабвения к собственной процессуальной способности быть, чтобы люди осознали, что они не являются марионетками наличного социального установления, государственного строя или абстрактных "вечных" истин объективной рационалистической философии. Конечной целью майевтики выступает трансформация современности, её "экзистенциальная реабилитация", по словам белорусской исследовательницы творчества Киркегора Т.В. Щитцовой, достигаемая посредством восстановления аутентичного способа существования отдельных индивидов [Щитцова Т.В. Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). – Вильнюс: ЕГУ, 2006. – С. 150]. С.Киркегор ставит диагноз современности: утрата индивидами представления о необходимости фактического самоопределения, ответственности за своё существование, вытеснение способности к самораскрытию. Следовательно, общество нуждается в терапии, экзистенциальной терапии. В реализации глобального плана по лечению современного ему "больного" общества Киркегору призван помочь его метод косвенного сообщения. Этическая (экзистенциальная) коммуникация обладает совершенно определённым терапевтическим эффектом, поскольку её цель – формирование личностной идентичности собеседника.

Основываясь на определении философии как рефлексии над духом современной эпохи, которое дал Г.В.Ф. Гегель, выскажем мысль, что отличия в учениях о майевтике Сократа и Киркегора продиктованы структурными сдвигами в культуре при переходе от классического к современному состоянию. Ввиду сказанного подчеркнём лишь актуальность воззрений датского мыслителя, а вопрос о предпочтительности одной из концепций майевтики оставим в стороне как неуместный. Возможно, идентификация Киркегора как "датского Сократа" содержит ещё и то значение, что Киркегор адаптировал идею философского диалога Сократа к нуждам и потребностям современной культуры, в которой такие понятия как ответственность, свобода, самореализация и самоактуализация приобретают всё большее значение.

ВИПАДОК ЧИ ДОЛЯ ІМАНУЇЛА КАНТА – ТВОРЦЯ ДВОХ СВІТІВ

Все, що є може бути опитано, чи "є" воно і "що" воно є.

Чи знаходиться життєвий горизонт, навколишній світ, який є для людини світом, у структурно-закономірному взаємозв'язку з нею? Що ховається за завісою сумніву: реально існуючий ланцюг подій або просто зручне найменування хаотичних життєвих явищ? Особиста доля завжди підлягає оцінці й самооцінці, а будучи піднятою до філософського рівня, це має на увазі певне розв'язання проблеми сенсу і спрямованості цілісного історичного процесу і співвіднесення останнього з існуванням індивіда, що не є безпомилковою машиною в руках природи, але є сам для себе метою.

Всередині останнього людина переживає й осмислює процеси загальнолюдського і біографічного становлення. На теоретичному рівні створюються різноманітні філософсько-історичні концепції, які складають дослідницький потенціал для осмислення конструкту "Доля". Стародавнім античним сенсоутворюючим, фіксуючим дану універсалью культури виступає образ 'мойри' (Μοῖρα) – Лахесис ("дає долю"), Клото ("пряде") і Антропос ("невідворотна"). Вони, як вважає Платон, дочки богині Ананке ("необхідність"). Доля виступає в даному контексті як "сліпа" безособова справедливість, яка абсолютно об'єктивна і незаяклена в жодному особистому бутті, розчиняючи його, здійснюючи "відплату". Випадок ж – нерозсудливий, необачний, незрозумілий, непередбачуваний, мінливий. З іншого боку, доля може трактуватися і як індетермінованної грою випадок, фортуна. Замість "мойри" на перший план виходить міфологічний образ богині "Тюхе". Другий смисловий рівень "ідеї долі" міститься в логіці стоїків, де вона носить назву "зв'язок причин" – не зв'язок причин з наслідками (ефектами), але зв'язок тілесних причин, впорядкованих між собою, від яких залежить порядок світу. Ілюстративними є роздуми середньовічного мислителя Сиверіна Боеція, який відображує Божественний Розум або Провидіння, як основу світової гармонії, що здійснюється через Долю, яка є фактично реалізацією цього плану у часі й просторі та не є персоніфікованою. В Новий час розвиток природньо-наукового світогляду призводить до смислового навантаження концепту долі, як природньої необхідності. Бенедикт Спіноза акцентує на визначальному характері загального порядку природи, де виключається існування випадковості, що є лише нашим незнанням певного зв'язку у цілісній системі. Але, справжню реактуалізацію зазнає переживання й осмислення долі в контексті традиції ірраціоналізму й в неklasичній філософії: пізній романтизм, вчення Ніцше, філософська концепція Шпенглера, філософії життя й інші. На противагу традиційному розумінню феномена долі, вона інтерпретується як механізм детермінації, що не вкладається в традиційні уявлення про причинно-наслідковий зв'язок лінійного характеру. Вона може бути осягнена не розумом, а життєвим досвідом, почуттями митця. Отже, евристичний потенціал рефлексій та інтенцій вище зазначених мислителів дозволяє

висвітлити відповідне смислове навантаження конструкту долі й випадку. Єдиної ж істинної, однозначної впевненості в цих концептах ми не отримали й досі, нам залишається лише плекати власну свободу.

"Йти не тим шляхом, по якому йдуть всі, а тим, по якому необхідно йти " – саме цими словами починається перший крок творчого шляху генія Імануїла Канта. Адже, він впевнений, що людина – найголовніший предмет в світі, істота двух світів. Приналежність до світу, що чуттєво сприймається (феноменального) робить його іграшкою зовнішньої причинності, тут він підлеглий стороннім силам – законам природи і установкам суспільства. Але, як член інтелегібельного (ноуменального) світу "речей самих по собі" він наділений свободою. Кант постає перед полем можливостей, що розгортається і відкривається енергією власного конструювання життя й енергією думки, що виявляється в своїй структурі, як системний зв'язок понять і істин. Все більш рішуче в ньому проявляються тенденції, об'єктивно необхідного й загально-значущого – тоді як в образі життя творця все більше проявляють себе особливості й приголомшливі, зневажливі випадковості. Четверта година й сорок п'ята хвилина вранішнього Кенінсберга стала першою умовою вільного споглядального уявлення маленького Мануелика (сама так називала його в дитинстві мати – Анна Регіна), довгоочікуваного сина. Можливі наслідки події 22 квітня 1724 року були для неї непередбачуваними, адже вона вже втратила двох попередніх дітей. Але, на світ з'являється *доленосний Імануїл Кант*, який з першого ж подиху вступає в конфронтацію з природним обдаруванням кволого здоров'я і навіть своїм власним ім'ям, адже за ним завжди мав стежити Бог (гебрейське значення імені Імануель – "Бог із ним"). Про свою матір він завжди говорив з сяючими очима, вона вела своїх дітей до богобоязливості й відкрила його серцю уявлення про природу. Він жодного разу не посмів докоряти їй, хоча й постійно намагався позбутись нав'язуючого впливу природних закономірностей й безпомічності перед величчю Бога. Раптовий випадок сповіщає про хіба ж не першу віху у розвитку довгої мисленнєвої стежки генія. У віці 7 років Кант зустрічається з Францем Альбертом Шульцем, який одним з перших осягає глибину таланта хлопчика і його обдарування. Восьмирічного Імануїла віддають в "колегію Фрідріха", де головними предметами є латинь (до 20 годин в тиждень!) і богослов'я. Але... Омріяна свобода перетворюється на "юнацьке рабство", він знаходиться під чужим найсуворішим підпорядкуванням. Лише в 1740 році у шістнадцялїтньому віці майбутній професор отримує можливість й вступає в університет Альберта в рідному Кенінсберзі. Свідомий вибір, вільного самовиявлення не дозволяє собі обмежитись телеологічними догмами, (Кант перевіряючу свою майбутню біографію написану Боровським, викреслив неприйнятне "стати професійним теологом"). Але, король Фрідріх I будучи зацікавленим у державних службовцях, видає розпорядження не приймати аргумент, що хтось може вивчати філософію. Його внутрішні цінності не можуть дати злам, він творить свою першу працю "Думка про істинну оцінку життєвих сил". Її світ побачить в 1746, саме тоді коли у любого батько все швидше й швидше зга-сають його життєві сили. 22 річний хлопець залишається цілковитою сиротою, адже свою матір він втратив ще в тринадцятирічному віці. А, покладені

надії на свій перший крок у царину наук зазнає публічного провалу. Він отримує від Лессінга красномовний відгук: Кант узявся за складну справу – навчити світ. Він оцінює живі сили, лише не може оцінити своїх. Здається ніхто не побачив в ній високу оцінку живої сили, якою людина мусить розпоряджатися, якщо хоче утримати свій самостійний рух на накресленому самим собою шляху. У квітні 1756 року Кант звертається до Фрідріху II з проханням надати йому вакантне місце, написавши для цього третю латинську дисертацію ("Фізична монадологія"). Але, вкотре підкорююча воля короля, який лихоманив підготовкою війни для отримання влади в Європейській політиці, робить солдатів важливішими ніж метафізиків. Перш ніж Кант стане професором, пройде ще 14 років. Відмова від панування емпіричних законірностей над власним існуванням, не робить його відлюдником. Він ненавидить вчені, зарозумілі розмови. Насолоджується обідньою трапезою в компанії друзів протягом 4-5 годин, ніколи не давши відповіді на запитання: Чи була та жінка в яку він був закоханий? Феєричним стає вересень 1780 року, коли світ вперше побачив "Критику чистого розуму", творіння всього його життя. Навіть друзі дозволяють собі зневажливі коментарі. Гіппель запитує Шеффнера: Чи ви вже читали Кантівську критику чистого розуму? Там суцільний морок та незрозумілість.

Останні роки розгортання його генія, величного творця двох світів виявляють згасаючі й дивакуваті, чи можливо найпотемніші глибинки джерел буття. Тремтячою рукою Кант наводить, Бог – це особистість, що володіє всіма правами, по відношенню до яких ніхто інший не має ніяких прав. Але, поряд зовсім інше: в середу – горох зі свининою. В четвер – сухі фрукти з пудингом. А потім знов: Бог, мир і їх власник людина. Одного дня Імануїл Кант сказав собі, що обрав власний шлях, він йшов ним довгих 80 років, і наслідують ствердити, кожного дня був їх вільним творцем, рішучо проявляючи геніальну тенденцію наближення до об'єктивно необхідного.

Думка йде велиб, підриваючи нові пласти буття, підпорядковуючи їх волі і розуму тих, кому жити.

Г.В. Ільїна, асп., КНУТШ, Київ
galynka2002@yahoo.com

ПРОБЛЕМА ВИЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ ДИСКУРСУ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОСВІДОМОСТІ

Значення суспільних впливів на людину цікавило філософську антропологію з самого початку її виникнення. Філософія ХХ ст., переорієнтувавшись з суб'єктоцентризму на комунікативно-дискурсивне поле дослідження, акцентувала свою увагу на дослідженні людини в її співвідношенні з середовищем, в якому вона перебуває, відповідно, й на питанні про формування самосвідомості людини в умовах комунікативного простору. Тому значної актуальності набуло поняття самоідентичності. Воно стало визначати систему цінностей, певну опорну точку світоглядних орієнтацій людини, позицію, яку людина проголошує, і *визнання* іншими цієї позиції.

Такі видатні мислителі, як М. Гайдеггер, М. Бубер, Х. Арендт та інші розглядали спілкування як основу самосвідомості. Сучасна філософія стверджує, що *спілкування* є певним *посередником* між людиною і суспільством. Так, згідно з Ю. Габермасом, принципова відміна комунікативної дії від усіх інших видів полягає в тому, що вона орієнтована не на успіх, а на знаходження *взаєморозуміння* між різними соціальними суб'єктами. При цьому кожен з таких суб'єктів необхідно має певний набір систем цінностей, які координуються соціальними механізмами трьох ціннісних сфер суспільства. Ціннісні конфлікти, так яскраво описані ще М.Вебером, є конфліктами між цінностями етичної, естетичної і релігійної сфер, і складають невід'ємну частину суспільного життя. Розходження науки, моралі та мистецтва є ознакою раціоналістичності західної культури. Проте просвітницькі ідеали зазнають кризи – основні напрямки сучасного філософування розвивають думку про розрив, дефрагментацію, децентрацію ідеалів Розуму та Моралі. Виникає необхідність відмови від метафізичної тези гуманізму та від філософії свідомості, яка бере начало в філософії Р. Декарта. Як наслідок, "інтуїтивний аналіз самосвідомості, який був цілком достатнім для трансцендентальної філософії, пристосовується тепер до кола реконструктивних наук, які із перспективи учасників дискурсу та інтеракції намагаються робити експліцитними передтеоретичні, методично правильні знання суб'єктів, які за допомогою вдалих та перекручених висловлювань, компетентно промовляють, діють та пізнають. Оскільки такі спроби реконструкції більше не спрямовані на царство інтелігібельного, яке перебуває поза явищами, на практично застосовувані методичні знання, які складають основу методично-правильно створюваних висловлювань, то онтологічний розкол між трансцендентальним та емпіричним зникає" [Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – С. 290].

Принциповим виявляється питання про те, *коли трансцендентальний зв'язок між людиною та сутністю світу замінюється емпіричними інтерперсональними зв'язками?* Ю. Габермас наполягає на тому, що нова парадигма в соціальному пізнанні вводиться Дж.Г. Мідом. Адже коли американський соціолог з метою пояснення процесів розвитку і соціальних вимірів звернувся до структури "Я", то він акцентував увагу на малодослідженій тоді сфері ідей, уявлень, суб'єктивних мотивів людської поведінки, пояснення яких можливе тільки засобом процедури розуміння. Виявилось, що з точки зору осмислення природи самосвідомості, індивідуальності, рефлексії, необхідним є погляд зсередини на перетворення людини як фізіологічного організму в рефлексивне і соціальне "Я". Поворотом стає розгляд "Я" як дворівневої системи, що складається із окремого індивіда та із властивої йому сукупної системи інших (стосовно себе), а також спроба встановити діалектичний зв'язок між цими двома рівнями. Фактично, Дж.Г. Мід перевернув традиційне упередження про те, що розум і свідомість початково дані людським істотам, котрі живуть у світі незалежних самостворованих об'єктів, поведінка яких полягає в реагуванні на ці об'єкти, а також про те, що життя групи полягає в єднанні реагуючих на зовнішні об'єкти людських індивідів. "Самість за характером цілковито відмінна від власне фізіологічного організму, – стверджує ми-

слитель. – Вона є чимось таким, що має свою еволюцію; вона не існує від народження, але виникає в процесі соціального досвіду і діяльності, тобто розвивається в окремому індивіді як результат його настановленості щодо такого процесу як цілого і щодо інших індивідів в його межах" [*Мід Дж. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – С. 123*]. Отже, Дж.Г.Мід вважав, що при народженні людина не має ідентичності, вона виникає як *результат соціального досвіду, взаємодії з іншими людьми*. Тобто принциповою позицією стає *соціальна обумовленість ідентичності*: вона виникає лише за умови *включеності* індивіда в соціальну групу, в *спілкуванні* з членами цієї групи. Особистість розвивається, не просто усвідомлюючи власну ідентичність, а *формує* її.

Людина не є чимось самоочевидним, вона з'являється в результаті визнання і відповідно *бути визнаним* є вимогою людського світу, яка проникає в світ і впливає з нього тільки засобом звернення до людини і через знання людини як такої. Проте сьогодні бути визнаним зовсім не означає прийняти певну постійну, усталену роль. Інтерпретація ідентичності пов'язується здебільшого з самобутністю особи, її несхожістю на інших. Сьогодні криза ідентичності є чимось більшим, ніж стан невпевненості. "Цілісність" – це почуття, яке не часто переживається людьми. Його навпаки уникають. Сучасна людина характеризується фрагментарністю та епізодичністю різноманітних сфер активності, незв'язністю і непослідовністю поведінки, неусталеністю зв'язків та інтересів, а також відсутністю глибокого вкорінення. Такий ідентичності характерні постійна змінюваність лояльності, неприйняття на себе обов'язків і відповідальності, надмірна зацікавленість собою, власним задоволенням, відсутність далекосяжних життєвих планів, зведення усталених норм до принципів гри, з якої можна будь-коли вийти без жодних втрат. Відповідно, чим менш детально визначена ідентичність, тим краще для її володаря. "Коли я досягаю мети, я гублю свободу, "Я" припиняє бути собою, шойно стає кимось" [*Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002*]. Тобто сьогодні стабільність розглядається як певна несвобода, негнучкість, якої треба уникати. Погляд на ідентичність як таку, що досягає завершеності в певній точці фіксації, в якій вона буде стабільною – всі варіації тоді будуть розглядатися як патологія – є однозначно переможеним. Ідентичність, навпаки, вважається продуктом *процесу*, який включає різноманітні ідентичності індивіда протягом всього його життя.

В.В. Ільїн, д-р філос. наук, КНУТШ

СУБ'ЕКТИВАЦІЯ СУЧАСНОСТІ: ЧАС І ПРОСТІР

Слугуючи фокусом накопичення елементів соціальної системи, джерелом її діяльності, розум є умовою подолання і перетворення часу з *об'єктивного в суб'єктивний*. Смысл даного процесу полягає в тому, що *розумна система*, створивши сама себе шляхом збору в єдину дію своїх елементів, спрямовує зусилля *зовні*, на перетворення оточуючих її *об'єктів в суб'єкти своєї діяльності*. Тобто "олюднює", робить "розумним" Універсум, перетворюючи його в соціокультурний простір, вносить Логос у вселенський Хаос.

Оскільки людство являє собою певну соціальну систему, то створює "свій час". А якщо так, то частина часу системи стає підвладною йому у вигляді залежних від людей послідовних явищ. Для кожної людини (як "живого елемента системи") є два типи часу: один, об'єктивний, *нелідовладний нікому*, нестриманий, репрезентуючий рівнодіючу всіх сил світу, які діють на Землі, в Сонячній системі, Космосі є наслідком незалежних від індивіда умов. І другий, *підвладний індивіду*, – є сферою його власної дії, в якій він володіє правом вибору, правом змінювати положення речей. Останнє означає оволодіння часом, що стало головною рисою історії і суспільного прогресу.

Оволодіння часом стало умовою зміни людини. Те, що вона опинилася немовби попереду своїх можливостей, означає також і втрату традиційного шляху пошуку (спочатку перше, потім друге, третє і т.д.). Напряма до майбутнього залишився, але дорога вже *інша*. В силу цього людина опинилася в ситуації, яку *В. Шекспір* назвав "розривом зв'язку часів". Абсолютизація власного "Я" через зростання відчуття свободи майже повністю відокремило її від традиційних цінностей, отже, від об'єктивної реальності, яка стала чужою і навіть ворожою. Разом з відокремленням настало й відчуження від теперішнього часу, в силу чого його цінності втратили свій онтологічний (життєвий) смисл. Так виникла проблема духовної або антропологічної кризи.

Глибинна сутність духовної кризи міститься в зміні епох. Постмодернізм як основний вимір сучасності не відмінняє поділ часу на *минуле, теперішнє і майбутнє* – він змінює їх взаємовідношення. В *Премодерному*, або традиційному суспільстві *минуле* панувало над теперішнім і майбутнім, критерій "прогресу" в ньому зводився до відданості заповітам батьків і дідів. Епоха *Модерну*, або індустріальне суспільство, яке вірило в розум і його прогностичні можливості, висувало уявлення про майбутнє в якості своєрідного зразка для теперішнього, в плані інтерпретації минулого. *Постмодерне* (інформаційне, постіндустріальне, технотронне і т.п.) суспільство, ідейним виразом якого і є постмодернізм, стверджує "верховенство, якщо не панування, *теперішнього над минулим і майбутнім*". Скоріше всього, до *Постмодерна* людина не знала, що означає по-справжньому (без залишку до кінця) *жити в теперішньому і теперішнім*.

Власна темпоральна розмірність постмодернізму – *презентизм* (від латинського *praesens* – теперішній час). Він абсолютизує теперішнє (сьогоднішнє), *тут-і-зараз буття*, що означає "*тиранію теперішнього часу*". До теперішнього в постмодернізмі притягуються (тяжіють) всі часи: минуле – так, але тільки як *минуле теперішнього*; майбутнє – прекрасно, але знову ж таки як *майбутнє теперішнього*. Постмодернізм акцентує "темпоральний гедонізм", що і складає сутність *суб'єктивації часу*. Суб'єктивність часу ситуативна до моменту, миті, хоча остання взагалі-то може бути з будь-якого часу. Це не класичне "зупинись, мить...", і не екзистенційне трагічне відчуття часу. Тут вся справа в *переході* від однієї миті до іншої, в самому процесі *перебирання*, "переключення" моментів. Модерн прагнув, зупинивши мить, перевести її у вічність. Постмодерн вічності не знає, він постійний і в цьому смислі вічний лише в одному – в постійному "горизонтально-поперечному" русі, "*перестрибуванні*" з однієї миті на іншу.

"НЕОКАРТЕЗІНСТВО" Н. ЧОМСЬКОГО: МОВА ЯК МЕНТАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

Ноам Чомський привернув загальну увагу до двох фундаментальних фактів мови. По-перше, практично кожне речення, що людина вимовляє чи сприймає, є по суті новою комбінацією слів, що виникає вперше за всю історію всесвіту. Тому мова не може бути набором реакцій; мозок має містити рецепт чи програму, що спроможна вибудовувати необмежену кількість речень з кінцевого набору слів. Така програма може бути названа ментальною граматикую. Другий факт полягає в тому, що дитина розвиває цей граматичний комплекс швидко, без всіляких формальних інструкцій і, виростаючи, створює нові конструкції речень. Отже, заявляє Чомський, дитина має володіти вродженою Універсальною Граматикую, деяким планом, загальним для граматики всіх мов, що дозволяє їй виділяти синтаксичні зразки з мови батьків.

В своїх дослідженнях Н. Чомський в явному вигляді спирається на раціоналістичну традицію, що сходить до Декарта, і навіть називає одну з основних своїх праць "Картезіанська лінгвістика". Пояснюючи це прагнення до джерел, Н. Чомський зазначає, що, на його думку, існує глибока аналогія у поглядах на мову між картезіанською наукою XVII ст. і генеративною лінгвістикою. Цю аналогію він вбачає в трьох конкретних положеннях, які висунув він сам і також Декарт:

- 1) використання мови в будь-якому акті її вживання людиною носить новаторський, творчий характер, який не можливо пояснити слідуванням (імітацією) якимось "моделям", що існують завжди в невеликій кількості;
- 2) нормальне використання мови є не лише новаторським і потенційно нескінченним за різноманіттям, але й вільним від скеровування якимись зовнішніми або внутрішніми стимулами, доступними спостереженню;
- 3) кожний акт нормального використання мови має зв'язність і відповідає ситуації.

Певна річ, в буквальному прочитанні ці твердження ми не віднайдем у Декарта, і, безумовно, вони стосувалися не мови, а мислення. Замість слова "мова" в них скрізь можна підставити слово "мислення" і зміст від цього не зміниться. Чомський доводить, що ми маємо постулювати вроджену структуру, котра достатньо змістовна, аби пояснити невідповідність між досвідом і знанням, структуру, яка може пояснити побудову емпірично обґрунтованих породжуючих граматики. Тут йдеться власне про свідомість кожної дитини, що вперше оволодіває мовою. Ця гіпотеза явним чином пов'язувалася з теорією вроджених ідей Декарта, і саме в цьому полягало справжнє підґрунтя для аналогій з XVII ст. Цілоком зрозуміло також, що постульована "вроджена структура" виявилася нічим іншим, як генеративною граматикую самого Чомського.

Головна ідея генеративної граматики полягає в тім, що синтаксичні уявлення в мовному апараті людини мають два рівні – рівень глибинної структури (ментальне уявлення) і рівень поверхневої структури (саме мовне ви-

раження), зв'язаних між собою за допомогою трансформацій, які можуть перекладати одну глибинну структуру в кілька різних поверхневих структур. Об'єктом вивчення лінгвістики має бути глибинна структура. Відтепер завдання граматики полягало не в процедурі відкриття спостережуваних мовних регулярностей, а в моделюванні ментальної діяльності носія мови. Пов'язано це в першу чергу з тим, що генеративизм орієнтується на уявлення філософського раціоналізму про те, що структура мислення, що виражається в мові, дана до досвіду й, головним чином, до мови, будучи для неї виначальною.

Варто зауважити, що у рамках своєї менталістської концепції Чомський виділив поняття компетенції (природженої здатності до мовлення – *competence*) і продукування мовлення (реального мовленнєвого твору – *performance*). Показово, що, за Н. Чомським, мовна компетенція первинна, вона визначає мовну активність, а не навпаки. Під мовною (у широкому змісті слова) компетенцією він розумів систему інтелектуальних здатностей, систему знань і переконань, що розвивається в раннім дитинстві й у взаємодії з багатьма іншими факторами визначає види поведінки. Компетентний мовець / слухач має, на думку Н. Чомського, утворювати і розуміти необмежене число речень по моделях і мати судження про висловлення. Звідси випливає висновок (який, проте, приймають далеко не всі дослідники мови), що породження мовлення являє собою процес послідовної реалізації семантичних, граматичних і прагматичних правил, що формуються в носія мови на підставі вроджених когнітивних структур, тобто існує якась універсальна граматики, що складається з комплексу глибинних структур і експлікує основні властивості людського розуму.

Отже, сучасна американська лінгвістика, спонукувана внутрішніми потребами свого розвитку (а саме – генеративізмом), звертається до Декарта. І цей факт заслуговує на осмислення.

Н.М. Ковтун, асист., ЖДУ ім.І.Франка, Житомир
gorogorox@meta.ua

КОНЦЕПЦІЯ ПАСІОНАРНОСТІ Л. ГУМІЛЬОВА

В умовах сучасного українського суспільства триває пошук ціннісних орієнтирів у становленні культурної, національної, соціальної і політичної ідентичності. Сутність означеного процесу поглиблюється поступово зміною підходів до розуміння людини у новітній філософській парадигмі. Відбувається відхід від виключно раціоналістичного до світоглядно-гуманістичного виміру антропологічної проблематики. З огляду на це актуальним є дослідження феномену пасіонарності як втілення націленості окремих особистостей на активну перетворюючу діяльність, виклик суспільним нормам як недовершеним і несправедливим.

Свого часу у процесі дослідження етногенезу Л. Гумільов дійшов висновку, що формування нових етносів детерміноване наявністю у деяких індивідів незворотного внутрішнього потягу до цілеспрямованої діяльності, тісно

пов'язаної із зміною суспільного і природного середовища. Досягнення поставленої мети, часто ефемерної, згубної для самого суб'єкта діяльності, уявляється йому ціннішим за власне життя. Безсумнівно, таке рідкісне явище є відхиленням від видової норми поведінки, адже вказаний імпульс протилежний інстинкту самозбереження. Хоча ця властивість залишається малодослідженою, саме вона є основою антиеогоїстичної етики, згідно з якою інтереси колективу, нехай навіть неправильно витлумачені, домінують над жагою життя і турботою про власне потомство. Пасіонарії здійснюють (і не можуть не здійснювати) вчинки, котрі акумулюючись, підривають інерцію традиції і зумовлюють появу нових етнічних спільнот.

Російський мислитель назвав означену властивість "пасіонарністю", виключивши з її змісту тваринні інстинкти й психічні хвороби, адже, незважаючи на те, що пасіонарність постає певним відхиленням від видової норми, вона цілком позбавлена патологічного характеру. Пасіонарність – це здатність і націленість окремих особистостей на зміну середовища, або мовою фізики – до порушення інерції агрегатного стану середовища. Хоча феномен пасіонарності, за Л. Гумільовим, є продуктом природно запрограмованих здібностей окремих представників соціуму, російський мислитель вказує на соціальну заразливність пасіонарності, адже "люди гармонійні (а ще більшою мірою – імпульсивні), опинившись у колі пасіонаріїв, починають себе поводити як пасіонарії".

Виділяючи у праці "Етногенез і біосфера" низку пасіонарних особистостей (Наполеон Бонапарт, Олександр Македонський, Корнелій Луцій Сулла, Ян Гус, Жанна д'Арк, протопіп Авакум), Л. Гумільов відзначає, що якщо в образах Наполеона й Олександра Македонського можна вбачати "героїв, котрі ведуть натовп", то в образі Яна Гуса, йдеться не про особистий "героїзм", а про створення етнічної домінанти, яка акумулює пасіонарність системи і спрямовує її до обраної мети. Не дивлячись на те, що пасіонарії часто очолюють народні рухи, доцільніше, на думку російського мислителя, називати їх не "тими, котрі ведуть", а "тими, які підштовхують", адже без достатньої кількості пасіонаріїв, навіть загиблих у невідомості, було б неможливо зруйнувати традицію й інерційно закостенілий розвиток системи. Імпульс пасіонарності буває настільки потужним, що його носії – пасіонарії – не здатні передбачити наслідки своєї діяльності.

У процесі етногенезу Л. Гумільов виокремлює низку стадій, які співвідносяться з рівнем світоглядних настанов, норм, традицій та їх функціонування в окремому соціумі. Під час фази пасіонарного підйому на певному етапі відбувається різке збільшення кількості пасіонаріїв і субпасіонаріїв у результаті взаємодії внутрішніх і зовнішніх факторів. Наступна акматична ланка етногенезу характеризується існуванням у спільноті максимальної кількості пасіонаріїв. Слід зауважити, що якщо для першого етапу діяльність пасіонарія уявлялася, швидше, як дестабілізуючий фактор, то на рівні акматичної фази його перетворююча діяльність стає чинником інноваційних змін, котрі зумовлюють вихід етносу або соціуму з однієї системи відліку з її усталеними нормами співжиття і толерації до іншої системи.

Акматична фаза змінюється фазою надлому – різким зменшенням кількості пасіонаріїв з наступною їх трансформацією в субпасіонаріїв. Вона пов'язується

із вступом етнічної й соціальної системи у фазу найвищого розвитку і стабільності. У зв'язку з цим необхідність надактивної перетворюючої діяльності пасіонаріїв зникає, в результаті чого відбувається зменшення їх кількості шляхом природного або штучного добору. Натомість наступна фаза – фаза інерційного розвитку супроводжується повільним зменшенням кількості пасіонарних осіб, адже вони запрограмовані на витіснення у стабільному, уконститутованому соціумі, котрий перебуває на етапі розквіту. Більше того, діяльність пасіонаріїв на останніх фазах етносоціогенезу може набувати асоціального, деструктивно-руйнівного характеру, що втілюється, за твердженням Л. Гумільова, в асоціальній паразитичній діяльності волоцюг, мародерів, дезертирів.

В.М. Корабльова, канд. філос. наук, ХНУ імені В.Н. Каразіна, Харків
valery_kvn@ukr.net

ОНТОАНТРОПОЛОГІЯ ВІРТУАЛЬНОСТІ, АБО ВІРТУАЛ ЯК ЕМАНАЦІЯ ЛЮДСЬКОЇ "ЩОЙНОСТІ"

У сучасному філософському дискурсі поняття реальності опинилося в епіцентрі уваги дослідників у зв'язку з теоретизаціями нового типу реальності, маркованої такими термінами, як "віртуальна реальність", "кіберреальність", "симульована реальність" тощо. Більшість авторів погоджується з тим, що поява й розповсюдження інформаційних технологій наприкінці минулого сторіччя сприяло становленню нового типу культури й людини, що обґрунтовує необхідність перегляду наріжних філософських категорій. Отже, прагнучи долучитися до зазначеної проблематики, ми пропонуємо *дослідити онтологічний статус віртуальної реальності крізь призму людської сутності*. Специфіка нашої дослідницької оптики полягає у розгляді віртуальної реальності в ширшому культурно-історичному контексті – як представлену не лише в постсучасній культурі та безпосередньо не пов'язану з кібер- і телетехнологіями – та в іншому філософському ракурсі – через природу людини.

Наша головна дослідницька гіпотеза полягає в тім, що **людина – єдина істота, здатна вибудовувати віртуальні реальності**. Віртуальність – це одвічно присутня, наріжна характеристика людини, демаркаційна ознака, що вирізняє людину з тваринного світу. Тварини живуть у природному, даному світі, люди ж вибудовують всередині цього світу своє *штучне середовище* (М. Шелер). В різних наукових дисциплінах це середовище має різну назву, до найбільш поширених належать Соціум і Культура. Не спростовуючи істотних відмінностей між ними, зазначимо, що в даному контексті все це є віртуальні реальності, створювані людиною як власна даність, протилежна природній, те, що буде початковою даністю для наступних поколінь.

Віртуальна реальність дефініюється нами як *інтерсуб'єктивна реальність, що не має речового існування й не піддається фізичним вимірюванням*. Як інтерсуб'єктивна реальність вона не співпадає з психічною реальністю, хоча й має багато спільних з нею ознак. Як неречова реальність вона нетотожна феноменальній, оскільки в нашому досвіді присутній і віртуал

("наш світ"), і світ-для-нас (явленість природного світу нам). Головною відмінністю різних віртуальних реальностей з точки зору соціальності є **коло епігонів**, для яких конкретна віртуальна реальність є референтом реального. Якщо це все людство, то нею буде загальнолюдська культура, надбання людства. Якщо це нація – то держава. Якщо окрема група людей – субкультура тощо. Зрештою, якщо це індивідуальна віртуальна реальність, носієм якої постає окрема людина, то, залежно від способу "подачі", екстраполяції цієї реальності, ця людина проголошується або генієм, митцем, або девіантом, шизофреніком тощо (часто застосовуються обидва маркери, що добре віддзеркалює вислів "Всі генії – не від світу цього"). У ліотарівській концепції криза метанаративів – це і є власне розкол віртуальних метареальностей: лавиноподібне збільшення кількості різних віртуальних реальностей при різкому зменшенні кількості епігонів кожної з них.

Підсумовуючи, зазначимо, що історія людства – це історія віртуалізації, зростання ступеню віртуальності. На перших етапах людської еволюції людина жила у природному середовищі, повсякденна поведінка здебільшого ґрунтувалася на природних інстинктах. Поступово почався розвиток "людськості", збільшення дистанції від світу тварин через збільшення суто людських ознак, виокремлення людської "щойності" (quidditas) та розростання власне людського середовища – культури й соціуму. Ми вбачаємо цю "щойність" саме у здатності конструювати віртуальні реальності: *людина стає власне людиною, створюючи альтернативне природі середовище*. Наразі середовище буття людини – це мікс з природних і віртуальних об'єктів: фізично існують люди, будинки, папери, тобто фізичні об'єкти (природні і перетворені людиною з природних), а їх смисли мовби надбудовані людиною. Влучним прикладом означеної тенденції є заміна традиційної біологічної ознаки статі, маркером якої є конфігурація вторинних статевих ознак (природна даність), категорією ґендера, який постає набором соціальних ознак і ролей (що знімає неодмінну "прив'язку" до статі, є відносно довільним). Отже, "реально", природно не існує держави, соціальних інститутів, нормативів тощо, це все – частина віртуальної реальності під назвою "суспільство".

А.Ф. Корж, Ю.В. Долженкова, студ.,
РГУ ім. И.Канта, Калининград, Россия
aallaa@mail.ru, timyshkin@mail.ru

ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА: АВТОНОМИЯ ИЛИ ГЕТЕРОНОМИЯ

Современный человек, на наш взгляд, – человек, который исходит из позиций автономности, сам избирает законы своего поведения, сам утверждает себя в окружающем его мире. Это определяющая форма ориентации личности на сегодняшний день, хотя существует и другая, гетерономная форма ориентации, когда человек исходит из того, что он существо, зависимое от могущественного начала: Бог, государство, предписания извне, команды и повеления.

Религиозная духовность ориентирует человека на гетерономные пути регуляции.

Возьмем конкретную формулировку золотого правила, данную в Библии, при изложении нагорной проповеди Иисуса Христа: "... И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки..." [Евангелие от Матфея, 7-12]. На первый взгляд кажется, что золотое правило автономно, но при более детальном анализе оказывается, что оно гетерономно. Человек должен заранее знать, что есть добро, что пожелать себе доброго, и с ним относиться к другому. В этом заключается круг- предвосхищение основания – логическая ошибка. Также не следует забывать, что отнюдь не каждый желает себе и окружающим добра, и такая человеческая склонность, как мазохизм, сопряженная с золотым правилом может вылиться в совсем иной, аморальный принцип поведения: "Пусть мне будет плохо, но ему будет еще хуже!" Иммануил Кант пишет: "...воля Божья, если согласие с ней взято как объект воли без предшествующего независимого от этой идеи практического принципа, может стать движущей причиной воли только через счастье, которого мы от них ожидаем" [*Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. : в 8 т. – М., 1994. – Т. 4. – С. 422–423*]. Кантовский категорический императив: "поступай только согласно той максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом" [*Кант И. Основположения метафизики нравов // Кант И. Соч. : в 8 т. – М., 1994. – Т. 4. – С. 195*] являет собой философское переосмысление золотого правила и свободен от указанных выше недостатков. Этическое учение Канта ориентирует человека на автономность, моральный закон нерушим, а человек как субъект морального закона является не средством, а самоцелью, теперь человек активен и должен сам себя сделать моральным существом, не напрямую приспособляться под мир, а опосредованно, через отношения с другими людьми приспособить мир под себя. Бога И.Кант объясняет, как моральность, живущую в нас самих, а религия необходима, только как религия в пределах только разума.

Современная жизнь динамична и сложна, что требует рационального осознанного выбора автономной самостоятельности по закону кантовского императива. Библейские заповеди ограничены, зачастую не преложимы, например, в биоэтике, геномной инженерии. В современном обществе явно прослеживается тенденция к усилению апоколептических взглядов, так называемый "футушок", человечество потеряло нравственные ориентиры, и это вызывает страх перед будущим. Остро стоит проблема моделирования сознания через современную литературу, средства массовой информации, различные религиозные секты и т.д., потому сегодня для человека очень важно руководствоваться принципами критического мышления, и полагаться на силу только своего разума. Религиозная гетерономная духовность рассчитана на традиционное общество, а современное общество абсолютно не традиционно, мир усложнен, потому метафизическая духовность вполне обоснованно может послужить альтернативой религиозной духовности.

ПОНЯТИЕ "ИНДИВИДУАЛЬНОГО ЗАКОНА" У Г. ЗИММЕЛЯ

Относительная неудачность академической карьеры Георга Зиммеля (он только в 1914 году получил полную профессиуру, да и то не в Берлине, где работал много лет, а в Страсбурге) не соответствует той огромной популярности и известности, какую имели при жизни его письменные и устные выступления. Он написал множество книг и статей по самым разным вопросам, в том числе очень много злободневных и научно-популярных произведений, что снижало ценность его творчества в глазах противников, свидетельствуя о недостатке академичности, несоответствии научным стандартам, поверхностности. Имя Зиммеля обычно связано с социологией, совсем ещё юной в то время наукой, к числу отцов-основателей которой, наряду с Э. Дюркгеймом и М. Вебером, его и относят. Однако широта его интересов привела к тому, что многие произведения Зиммеля вполне могут быть отнесены к другим областям знания, например, к философии или искусствоведению. При этом важно, что основные идеи Зиммеля пронизывают любой материал, придавая его творчеству определённое единство, несмотря на отсутствие систематического изложения взглядов.

В самом начале своего научного творчества Зиммель, стремясь преодолеть господствовавшие в то время в социальных исследованиях представления о существовании "народного духа", "национальной психологии" и т.п., строит модель социального атомизма. При таком подходе человек является точкой, находящейся на пересечении различных социальных кругов – тех групп и сообществ, которым он принадлежит. Хотя этот путь, действительно, позволял избавиться от предзаданности и несвободе человека, однако очень скоро Зиммель понимает, что такой подход противоречит представлению об индивиде как о самостоятельном, отдельном, целостном существе. Кроме того, различие в требованиях, которые предъявляют индивиду различные группы, должно неизбежно привести к расколу его сознания, создать непреодолимую фрагментарность вместо единства личности, так как в каждой из групп, приспосабливаясь к её требованиям, индивид демонстрирует только часть самого себя.

Зиммель пытается преодолеть это затруднение через понятие индивидуального закона. Первоначально оно появляется в этике (работа "Индивидуальный закон. К истолкованию принципа этики", 1914 год) и является ответом на кантовский категорический императив. Суть индивидуального закона состоит "не в том, чтобы быть *общим* выражением множества повторяющихся событий, но только обозначать *необходимость* единственного и своеобразного течения определённого фундаментального качества индивида" [Adler M. Georg Simmels Bedeutung fuer die Geistesgeschichte. – Wien, 1919. – S. 34]. Противоположность человека и долженствования становится не напряжением между внутренним и внешним, но включается во внутреннее существование индивида. При этом ответственность становится ответс-

твенністю перед самим собою. Речь йде уже не о моральному поступку, совершаемому в соответствии с требованием категорического императива, а о поступку, который соответствует внутреннему требованию данной уникальной индивидуальности. Нельзя не усмотреть в этом подходе возрождение гетеанского взгляда на природу, для которого следование закону внутренне-го развития выступало в качестве главной задачи всякого живого существа.

Значение понятия индивидуального закона в творчестве Зиммеля выходит за рамки этики. Оно позволило ему провести оригинальный анализ жизни и творчества великих творцов европейской культуры, таких как Гёте, Микеланджело, Рембрандт. Зиммелевский анализ, основанный на идее необходимого следования внутреннему закону и наивысшей ценности верности себе, даєть возможность увидеть за пестротой жизни и разнообразием подчас художественно неравноценных работ своих героев цельный образ великой личности, закономерно развивающейся и верной себе даже в собственных ошибках. Хотя эти работы Зиммеля не принадлежат к его наиболее значимым и собственно социологическим произведениям, они сыграли свою, и немаловажную, роль в духовной жизни эпохи.

О.О. Косюга, студ., ОНУ ім. Мечникова, Одеса
alia883@rambler.ru

АНТРОПОЛОГІЯ ДИВА

До Нового часу вчення про диво в межах європейської культури було предметом богослів'я, що сприймало диво в якості особливої Божої дії. Питання про диво підіймається у зв'язку з дивами в Євангеліє. У філософії ХІХ століття єдиним великим твором, в якому так чи інакше розкриваються питання визначення дива, була книга Людвіга Фейєрбаха "Сутність християнства", де він визначає диво як плід людського бажання.

Відродження інтересу до поняття дива спостерігається лише в ХХ столітті, що зумовлено тенденцією до відродження ірраціоналізму в філософії. Поштовхом стало, по-перше, досягнення етнографії й антропології, що остаточно відродили "мудрість" архаїчного мислення, й, по-друге, психологізація поняття дивовижного, основою якої стало вчення Карла Юнга про архетипи.

Проблема ймовірності змусила філософів ще раз замислитися про те, що таке "норма", що є "причинність", і що є "диво" як порушення норми й причинності. Першочергово, диво – це те, що викликає здивування. Від латинської "miraculum" – означає "гідний здивування", а від грецької – "гідне, щоб на нього дивитися". Абсолютно інший зміст має давньоєврейське "w'at", що означає ідею дива як знака, знамення, змістової доповіді, що звернена до людини. З санскриту – "ассага" – те, що має властивість здійснювати радість чи обурення.

Явище дива можна досліджувати різними шляхами. Диво в релігії – це надприродне, неосяжне явище, що викликане "Божою волею" й порушує закони природи. Багато чисельні повідомлення й розповіді про дива спостерігаються в священних книгах усіх релігій. З наукової точки зору, диво – це цілком нормальна категорія сучасної культури, що фіксує обмеженість нау-

кового знання на окремому етапі розвитку науки. Диво ж в магії – явище, що порушує окремий хід речей, але цілком земне. Його можливо викликати за допомогою магічної техніки; це незвичне явище у ланцюжку звичних. Віра у диво, навіть просте виникнення самого поняття дива, властива лише людині, адже саме людина, повіривши у диво, проєцює його на себе.

Проблемою дива займався видатний дослідник О.Ф. Лосєв. Він намагається розв'язати антиномію між традиційними уявленнями по диво: диво – втручання вищих сил; диво – порушення законів природи (надприродне явище). Концепцію "божественного втручання" Лосєв вважав принципово правильною, але занадто загальною й недостатньою. Проте уявлення про надприродній й наднауковий характер дивовижного Лосєв оголосив цілком невірним. Він бачить у диві уподоблення якомусь ідеалу. В диві проявляється співпадіння "емпіричної історії особистості і її ідеального завдання" [Лосєв А.Ф. Філософія. Мифологія. Культура. – М.: Політиздат, 1991. – С. 134]. Для нього "диво – це модифікація змістів фактів і явищ, але, власне, не самі фати і явища. Це окремий метод інтерпретації історичних явищ, але пошук нових". Інтерпретацій дива дуже багато: від містичної до раціоналістичної, й кожна з них заслуговує право на існування.

М.Г. Кохановська, асп., ЛНУ ім. І.Франка, Львів
mkokhanovska@yahoo.com

РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ ІВАНА ПАВЛА II

Заклик пізнати себе, що дійшов до нас із античності, свідчить про давні прагнення людини пізнати свою природу. Але чи це можливо? Хоча такі спроби часто виходять із різних засновків (хоча б із різного місця в людському житті матеріального та духовного), здійснюються науковцями різних ділянок знання та й будь ким, хто намагається зрозуміти себе, вони мали б прийти до спільного висновку. Та на даний час маємо різні концепції, але відсутній консенсус. Мабуть якщо ж взяти до уваги різномірність релігійних традицій, філософсько-релігійних вчень, питання щодо доцільності розвитку техніки... та й людську здатність до зміни поглядів, доведеться ствердити, що єдине глибинне бачення людської особи нереальне.

Трактування ж Іваном Павлом II людської особи (у даного автора людина=особа) є актуальним для нашого часу, оскільки він дає цілісне бачення місця людини в сучасному світі, розкриваючи при цьому взаємозв'язок індивідуального і загального як в людській спільноті, так і в особі зокрема, наголошує на тих вартостях, вибір яких сприяв би цілісному розвитку людини і світової спільноти.

Іван Павло II, як понтифік, не міг відмовитися від духовного елемента в людині. Та при цьому не відкидав матеріального, часто наголошував на єдності та важливості в людській особі обидвох начал.

Та вихідним пунктом у його міркуваннях є душа, духовність: "Людська душа містить у собі таємницю людської особи, у ній зосереджуються ті жит-

теві сили, які остаточно говорять про істоту людини" [*Karol Wojtyła. Rozważania o istocie człowieka. – Krakow: Wydawnictwo WAM, 1999. – S. 23*], "Особою може бути лише буття духовне, тому що лише на площині духовності свідомість дається пізнати, власне самосвідомість і воля. А вони обумовлюють відповідальність". [*ibid. – S. 96*].

Саме остання є вельми важливою для правдивого розвитку людини і суспільства. Передбачаючи діяльність, вона може розглядатися як основа творення добра. Відповідальність і діяльність загалом є важливими категоріями для Івана Павла II, оскільки в парі вони є джерелом розвитку справжньої особи, яка, на думку папи, покликана до самостановлення.

У наш же час багато говориться про всесторонній розвиток особи, та при цьому робиться мало зусиль щодо "введення" відповідальності у міжлюдські стосунки, а вона б привнесла у світ гармонію.

Воля – найвища інстанція у сфері наших прагнень. "Вона надає основний напрямок нашим внутрішнім пережиттям, через неї формується цілий вираз людського "я", у ній сходяться найглибші функції особистого життя" [*ibid. – S. 63*]. Вона, за словами Івана Павла II, є вельми важливою для формування особи і саме завдяки їй остання виражається. Вважаємо, що воля значною мірою і зумовлює неповторність кожної особи, про яку наголошує папа. Умовою волі він вважає існування в правді, яку називає кінцевою умовою для існування і розвитку людини – буття складного, багатогранного.

Але правду обирають не усі. Таким чином людська свобода може бути використана як добром, так і злом, адже "Людина не вкорінена безумовним чином у добрі і вона невпевнена у своїй свободі. На цьому оснований етичний аспект випадковості особистості" [*Войтыла К. Личность и поступок. Раздел IV. Самостановление и совершение 2. Самореализация и совесть. – www.catholic.uz або http://www.agnuz.info/library/books/lichnost_i_postupok/*]

Саме ж існування добра та зла і свідчить, на думку Івана Павла II, про наявність людської свободи. Але вона не розуміється як всездозволеність, а як "залежність від істини", що виступає головним "признаком духовного динамізму людини" і проявляється у совісті. Функція останньої полягає у визначенні істинного блага у вчинку і у формуванні відповідного до нього обов'язку, що розуміється як різновидність досвідної залежності від істини.

Тому самореалізація особи як хорошої чи поганой відбувається на основі самостановлення або свободи. Але при цьому в Івана Павла II "бути добрим" означає реалізуватися через добро, а "бути поганим" – не реалізуватися через моральне зло.

Від того, яким чином відбувається самореалізація, залежить розвиток суспільства, культури. Іван Павло II стверджує, що культура є стилем спільного життя, що характеризує і окреслює суспільство, способом, яким суспільство розвиває свої відносини з природою, міжлюдські відносини і відносини до Бога, щоб досягнути справжній людський рівень життя.

Людину – "непроминаючу цінність" слід рятувати, а тому акценти, поставлені Іваном Павлом II, його заклики до солідарності, толерантності та відповідальності сприятимуть справжньому розвитку особи і суспільства.

ПОНЯТТЯ ПРАВИЛА У ФІЛОСОФІЇ МОВИ ПІТЕРА УІНЧА

Осмислення зв'язку мови і дії в межах аналітичної філософії дозволяє виявити онтологічні умови людського життя в суспільстві. Пітер Уінч розглядає можливість зближення принципів лінгвістичної практики людей та їх соціальних відносин. Він показує, як внутрішні (концептуальні) відношення висловлювань членів того чи іншого суспільства моделюють і, навіть, визначають інші типи взаємовідносин в рамках спільноти. Існує, таким чином, взаємозв'язок дискурсивної та недискурсивної сфер людського досвіду. Людська природа копіюється мовою і частково констатується нею. Мова вбудована в структуру соціальних практик, які надають мовним символам конкретні значення. П. Уінч зазначає, що дати пояснення значенню будь-якого слова значить описати як воно використовується; описати спосіб його використання значить описати соціальні зв'язки, в які воно вступає.

Центральним компонентом аналізу П. Уінча є ідея про те, що люди – це створіння, які дотримуються правил, внаслідок чого такий тип поведінки називаємо осмисленим. Чи то монахи, який дотримується правил, які експліцитно і чітко визначені так, що майже немає місця для індивідуального вибору; чи то анархіст, який свідомо не слідує експліцитним, строгим нормам (хоча він зберігає за собою свободу вибору, все ж існують альтернативи, його вибір керується роздумами). Дотримуватися правила не значить робити все, що завгодно, інакше виходило б, що правила ніяк не впливають на поведінку людини і все залежить від того, як їх інтерпретувати. Вітгенштайн стверджував, що будь-яка інтерпретація закінчується тоді, коли людина приймає культурні практики своєї спільноти. Людина починає діяти за правилом, що імперативне її культурі. П. Уінч вважає, що будь-яке правило повинно мати соціальне оточення чи спільний контекст для того, щоб бути зрозумілим і дати можливість людям дотримуватися цього правила. Ще Вітгенштайн підкреслював, що неможливо, щоб правила дотримувалася лише одна людина і лише один раз. Правила не можна дотримуватися індивідуально, немає приватної мови чи приватного правила. Немає сенсу припускати, що хтось здатний встановити власний стандарт поведінки, якщо він ніколи не мав досвіду людського оточення з його соціально встановленими правилами. Дотримування правила передбачає спільноту, що встановлює публічний критерій правильності застосування того чи іншого правила, передбачає реакцію та відношення інших людей. В цілому, правило – це те, що осмислено пов'язує минулі та майбутні дії, роблячи їх регулярними, ідентичними, впізнаваними, а відповідно, і зрозумілими. Будь-яка соціальна поведінка підкорюється правилу, і це правило має смисл лише тоді, коли людина здатна сформулювати критерій правильності або неправильності цього правила, тобто реалізувати таку поведінку, якій існує альтернатива. П. Уінч зазначає, що поняття "дотримування правила" логічно невіддільне від поняття "допущення помилки". Якщо можна сказати про когось, що він дотримується правила, це значить, що можна запитати, робить він це правильно чи ні. Інакше в його

поведінці немає нічого, що дозволило б застосовувати поняття "дотримування правила" – тоді немає сенсу в дескрипції його поведінки таким способом, оскільки все, що він робить, також правильно, як і те, що він міг би робити, в той час як суть поняття "правила" в тому, що воно дозволяє нам оцінювати те, що було зроблено. Вихідною точкою філософа, який орієнтований на розуміння таких феноменів, є встановлення і описання регулярностей, які втілюються в судженнях, що фіксують тотожність певних соціальних процесів. Подібні судження необхідно пов'язані з конкретними формами людської поведінки, що відповідає правилам, в рамках окремої лінгвістичної спільноти.

Наше розуміння світу і себе відбувається завжди на фоні того, що приймається як дане і ґрунтується на ньому. Ця віра так переплетена з діяльністю, поведінкою, рішеннями людей, що сумніватися в ній чи зважувати її переваги неможливо (правила не мають раціонального підґрунтя, оскільки вони є основою будь-якого обґрунтування). Філософські пошуки Л. Вітгенштайна та П. Уінча забезпечують розуміння зв'язку дискурсивних і недискурсивних сфер людського досвіду.

Т.М. Кучера, асп., НПУ імені М.П. Драгоманова, м.Київ

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА РЕГІОНАЛІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Проблема ідентичності соціального суб'єкта суттєво збагачує категоріальний апарат філософської думки, привертаючи увагу до тих комунікативних ланок, що зв'язують людей один з одним і з соціумом. Ідентичність соціального суб'єкта – це ідентичність "людини-в-світі", ідентичність людини як суспільної істоти, соціального актора, чиї соціальні ролі служать опорою для саморозуміння і самоінтерпретації.

Законне місце філософської антропології в дослідженні ідентичностей обумовлене тим, що вона враховує весь контекст життєдіяльності та соціального досвіду особистості і розглядає в його різнобічній активності. Тому так чи інакше проблема ідентичності зокрема в регіональних вимірах, встановлення взаємозв'язку ідентичності та регіоналізму є перманентною проблемою філософського знання, оскільки соціальне виступає як генералізуючий контекст і впливає як на можливість самоздійснення, так і на соціальні, в даному випадку регіональні процеси цілому. Соціальна природа людини вимагає причетності до певної спільноти, завдяки якій вона має відчувати безпеку, усвідомлювати власну значущість, корисність, мати можливість комунікації та спілкування, спільної діяльності тощо.

В суспільному розумінні регіоналізм можна трактувати як природний органічний принцип територіальної організації соціальних, політичних, економічних та культурних процесів, де обов'язковою умовою існування даного феномену є наявність таких ознак: загальна територія; правові передумови; політична солідарність; самодостатність економічної системи регіону; соціальна згуртованість етнічних та мовних груп, що мешкають на одній території; сумісність спільних цінностей, пов'язаних з культурою, релігією, історичними традиціями та інституціональна оформленість. Якщо ці ознаки в конкретному

регіоні виступають у сукупності, тоді можна говорити про регіональну ідентичність соціуму, без якої сам по собі регіоналізм як організаційна та ідеологічна основа життя цього регіону існувати не може. Відтак ідентичність необхідно розглядати як об'єктивну реальність, обумовлену особливостями економічного розвитку регіону і специфікою формування його етнокультурного середовища, які необхідно враховувати при формуванні політичного й економічного курсу, культурної політики, колективної ідентичності українців.

Зарубіжні дослідники виділяють три складові регіональної ідентичності. Перша – когнітивна, тобто люди мусять усвідомлювати існування регіону та його географічні межі. Це, в свою чергу, потребує знань про інші регіони, з якими свій регіон можна порівнювати і від яких він може відрізнитися. Друга – емоційна, тобто сприйняття людьми регіону як поняття, що забезпечує загальну ідентичність та солідарність. Третя – інструментальна, тобто використання регіону як основи для мобілізації та колективної дії у переслідуванні соціальних, економічних та політичних цілей. Вони можуть включати надбання регіональної автономії чи зосереджуватися на соціально-економічній політиці і досягатися за допомогою існуючої влади. У свою чергу, регіональна ідентичність перебуває в стійкій взаємозалежності з регіональною самосвідомістю. Людина отожднює себе з часткою населення, що мешкає на його "маленькій батьківщині" і сприймає свою долю в нерозривній єдності з їх долею незалежно від національного віросповідання та економічного достатку.

В контексті філософсько – антропологічного осмислення взаємозв'язку ідентичності та регіоналізму вважаємо, що шлях особистості до просторово-територіальної спільноти включає такі віхи:

- ✓ пошук цієї спільноти, опертя на яку надає особистості впевненості;
- ✓ усвідомлення себе як її частинки, тобто інтеграція з "ми";
- ✓ формування почуттів приналежності до спільноти, солідарності з нею;
- ✓ інтеріоризацію групових ідеалів, цінностей, інтересів, потреб, цілей, норм;
- ✓ формування почуття відповідальності особистості перед спільнотою.

В рамках актуальності сьогодення, українське суспільство перебуває в процесі трансформації системи ідентичностей. Але, варто наголосити на тому, що водночас, воно зазнає впливу інерції попереднього історичного періоду, де такий тип ідентичності може виступати в поєднанні з етнічним, національним, регіональним, культурним типами ідентичності.

Оскільки, самоідентифікація – це процес самовизначення окремого індивіда та з'ясування ним своєї приналежності та усвідомлення ним факту приналежності до певної групи чи спільноти, то ідентичність проявляється як на особистісному, так і на груповому рівнях. Вона є наслідком актуалізації приналежності до певної групи чи спільноти та зв'язків із нею.

О.Д. Лауца, асп., НАУ, Київ
philosoph_elena@ukr.net

ГЕРМЕНЕВТИЧНІ СТРАТЕГІЇ РОЗУМІННЯ ДОСВІДУ В Г. ГАДАМЕРА

Ганса-Георга Гадамера, з ім'ям якого пов'язують виникнення філософської герменевтики, долає обмеженість попередньої традиції з її методологіч-

ною орієнтацією і наділяє розуміння онтологічним статусом. Відтак, розуміння постає в якості способу буття людини у світі.

Поняття Гадамера про герменевтичний досвід можна розглянути як версію структури повторення. Гадамер був не задоволений дільтеєвським поняттям переживання, у якому життя є об'єктом гуманітарних наук. Фундатор філософської герменевтики вважає, що динамічне в досвіді, пов'язане з повчанням та змінами в житті, у Дільтея часто відходить на задній план. Те ж саме відбувається з науковим розумінням, котре спрямоване на мету й повинне задовольняти точні критерії. Для Гадамера є важливими аристотелівські й платонівські думки про досвід і знання. Також його цікавить "Феноменологія духу" Гегеля, тому що там досвід пов'язаний як із сумнівом так і з зверненнями, так і із практичними ставленнями до світу.

Досвід завжди є динамічним і рефлексивним процесом, що має справу із самим собою й зі світом. Але Гадамер не хоче будувати слідом за Гегелем спекулятивну теорію конструювання досвіду свідомості. Він хоче залишитися в рамках структури Dasein і завжди кінцевих форм знання. Для нього важлива відкритість досвіду для нового, для іншого й різного. Гадамер вважає, що особистість, котра має безліч досвідів, краще здатна на нові досвіди й навчиться із цього чомусь дійсному. Досвід людини не можна повністю контролювати, тому що в нашому кінцевому житті завжди є місце випадковостям. Досвід є, як вважав Гегель, щось негативне в діалектичному змісті й конститутивне для нашої ідентичності: "Власний досвід є той, у якому людина усвідомлює свою кінечність. Могутність і самосвідомість його плануючого розсудку знаходять у ній свою границю. Переконаність у тім, що все можна переробити, що для всього є час, що все так чи інакше повертається, виявляється простою видимістю. Вартий і діючий в історії скоріше має досвід про те, що ніщо не повертається ... Власний досвід – це досвід власної історичності" [Гадамер Г. Істина і метод : Пер. з нім. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1. – С. 25].

Важливим методологічним моментом філософської герменевтики Гадамера є вивчення герменевтичної традиції: розгляд основних етапів розвитку поняття інтерпретація, зміни уявлень про смисл і цілі розуміння. "Досвід герменевтики – це досвід ставлення до пам'ятника культури, досвід осмислення цього ставлення, досвід, який історично змінювався, розвивався і вдосконалювався" [Зись А.Я. Стафская М.П. Методологические искания в западном искусствовании: Критический анализ современных герменевтических концепций. – М.: Искусство, 1984. – С. 160]. Показово, що "Істина і метод" починається з розгляду досвіду в мистецтві, історії та філософії – таким чином Гадамер хоче дистанціювати свою філософську герменевтику від традиційних стратегій гуманітарних наук. Гадамер хотів обговорювати не який-небудь певний науковий метод, а просування (hodos) на такий рівень, який є більш основним, ніж всі наукові рефлексії. Не дивно, що для багатьох дослідників Гадамера залишалося неясним, у якому, власне, змісті він говорить про метод.

Філософська герменевтика Гадамера намагається визначити загальні умови розуміння. Вона вивчає герменевтичний досвід і його ролі в нашому практичному житті. Її головне завдання – помістити більш наукові форми розуміння в сукупність наших інтерпретуючих відносин до світу. Таким чи-

ном, мова йде про загальну теорію досвіду. Тому цілком послідовно те, що Гадамер починає із критики суб'єктивації досвіду в новоєвропейській естетиці з часів Канта, щоб потім, наслідуючи особливо Гайдеггера, запропонувати більш велику й онтологічну теорію естетичного досвіду й художнього твору. Згідно з його переконанням, художній твір варто розуміти в першу чергу не як об'єкт суб'єктивного досвіду, а насамперед як місце, де відбувається або збувається ігровим способом певний досвід.

Гадамер розглядає онтологічний аспект герменевтики, відповідно до якої мова є насамперед досвідом світу. Важливим для герменевтичного досвіду є саме голос і слух Іншого – як у текстах, так і в інших проявах людини. Цей момент Іншого підсилюється в пізніх здобутках Гадамера, де такі більш ранні центральні фігури єдності, як злиття обривів і всеосяжний переказ, усе більше відступають на задній план.

Отже, герменевтичні стратегії виявляють онтологічний статус розуміння. Воно не може залишатися лише рефлексивною процедурою, а стає досвідом укорінення людини у світі розуміння. Для герменевтичного досвіду інтерпретація завжди кінцева, обмежена, наскрізь діалогічна й обумовлена традицією: "Герменевтичний досвід має справу з переказом, він є тим, що повинно прийти до досвіду". [Гадамер Г. Істина і метод. – С. 305]

В.М. Лобеева, доц., БГТУ, Брянск, Россия
doktor70@bk.ru

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ Б.Н. ЧИЧЕРИНА

Выдающийся социальный мыслитель России второй половины XIX века Б.Н. Чичерин является создателем фундаментального философско-антропологического и политико-правового учения. В главных философских сочинениях с присущей ему основательностью и безупречной логикой ученый исследует важнейшие проблемы: человека и свободы, нравственности и права, правового статуса личности. Концепция Чичерина носит выраженный либерально-персоналистический характер.

Исходным посылом рассуждений является идея о том, что человек носит в себе "абсолютное начало", а, следовательно, является существом метафизическим. При этом Чичерин признавал, что человек есть единство двух начал: бесконечного (божественного) и конечного (собственно человеческого, природного). Последнее хотя и олицетворяет "низшую" природу человека, но помогает до конца прояснить суть человеческой свободы. Именно это начало помогает реализовывать свободу, защищает личность от давления и поглощения со стороны общества. Свобода, утверждает Чичерин, также является метафизической сущностью человека и "объясняется только присутствием в нем двух противоположных начал, бесконечного и конечного, и взаимодействием обоих. Человек может считаться свободным единственно вследствие того, что он носит в себе абсолютное начало, а потому способен быть абсолютным источником своих действий" [Чичерин Б.Н. Наука и рели-

гия. – М.: Республика, 1999. – С. 139–140]. Такая постановка проблемы человеческой свободы указывает на персоналистические позиции и на то, что взгляды Чичерина по данной проблеме находятся значительно ближе к Канту, хотя традиционно его считают последователем Гегеля.

Чичерин был ведущим идеологом российского либерализма своего времени, поэтому свобода является исходным пунктом и основным итогом всех его философских рассуждений о человеке и обществе. В свободе мыслитель видит главную доминанту бытия человека и связывает с ней существование субъектов, обладающих самосознанием. Свобода – это естественное состояние человека, сознающего самого себя как независимую силу и действующего самостоятельно. Отсюда вытекает, что сущность свободы составляет способность индивида самоопределяться в этом выборе. Свободный выбор существует и осуществляется в зависимости от внешних объективных законов и неких материальных условий. Выбор субъекта – акт проявления его разумной свободной воли, стремящейся к определенности и самовыражению в действии. Это дает осознание себя самого как независимой силы, объективирующейся в результатах персонального выбора.

Нравственность трактуется как реализация внутренней свободы человека, как регулятор взаимоотношений свободных людей, обращенный к внутренним помыслам человека. Достоинство личности определяется ее добровольным нравственным выбором добра, тогда как в условиях свободы, она могла выбрать и зло. В этом случае свобода состоит в том, что "самоопределение к добру именно потому является выражением свободы, что в нем содержится возможность противоположного. Нравственные поступки человека вменяются ему в заслугу, потому, что он мог действовать иначе" [Чичерин Б.Н. Философия права. – СПб.: Наука, 1998. – С. 145].

Ученый интерпретирует субъективное право как исконную свободу человека что-либо делать или требовать, а объективное право как закон, ограничивающий эту свободу. Следовательно, "право – это свобода, определяемая законом" [Там же. – С.80]. Таким образом, в праве объективируется внешняя свобода человека. Задача права (его регулятивная функция) состоит в том, чтобы подкрепить силой закона действия, предостепенные свободе каждого. Государство для Чичерина – это высший общественный союз, соединяющий в себе юридическое и нравственное начала. В юридической области этот союз властвует надо всеми. Государственная власть, соответственно, трактуется как верховная власть, основной задачей которой является установление и поддержание в обществе прочного порядка, гармонии, а это предполагает разрешение противоречий, возникающих между различными элементами общества. Подобная задача не под силу гражданскому обществу, поскольку оно по своей природе есть совокупность дробных сил.

Учение о правовом статусе гражданина следует признать очень прогрессивным для своего времени. Чичерин анализирует право гражданства (подданства), личные права (личную свободу, неприкосновенность дома, бумаг и писем, свободу перемещения, право на защиту чести, право на свободу совести, свобода и неприкосновенность собственности, право на свободу промыслов и занятий, свободу заключать договоры, свободу слова, вклю-

чающую в себя свободу преподавания и свободу печати, свободу собраний и товариществ, право прошений), политические права. Понимание прав и свобод личности во многом совпадает с современными представлениями о правах и свободах человека. Ценность данной правовой теории состоит в том, что, она характеризует научную, мировоззренческую и гражданскую позицию самого ученого: Б.Н. Чичерин последовательно и смело излагал свои идеи в научных сочинениях, преподавательской деятельности в Московском университете, а также, участвуя в общественной жизни.

Резюмируя изложенное выше можно сделать вывод, о том, что в своем философско-антропологическом учении Б.Н. Чичерин выступает не только как теоретик, но и как мыслитель-гуманист.

І.М. Ломачинська, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ МАНІПУЛЮВАННЯ НАТОВПОМ

Відомо, що головне завдання управління полягає в тому, щоб об'єднати маси задля досягнення певної ідеї. Тобто певний індивід, особистість, яка захоплена відповідною ідеєю, намагається, використовуючи механізми владного впливу, підкорити собі інших індивідів, задля оптимального досягнення поставленої мети. І чим швидше окремі індивіди об'єднуються в єдину соціальну спільноту, в якій окрема індивідуальність розчиниться в загальній масі, тим швидше бажана мета може бути досягнутою.

З психологічної точки зору простіше керувати тими людьми, які несвідомо стали невід'ємною частиною натовпу, адже в натовпі немає окремого "Я", зникає індивідуальна відповідальність, а отже, докори сумління притупляються, поняття моралі стають відносними. Інтелект швидше є недоліком, ніж перевагою, адже важливою стає сліпа віра в пропонувані істини без їх раціонального осмислення.

Для натовпу спільною вважається та мета, досягнення якої кожним з учасників взаємодії позитивно залежить від досягнення її іншими учасниками; наявність такої мети створює передумову для співробітництва.

Перебуваючи в натовпі, індивід набуває, завдяки чисельності натовпу, усвідомлення своєї непереборної сили, і усвідомлення цього факту дозволяє йому піддаватися таким інстинктам, яким би він ніколи не дав волю наодинці. Відчуття відповідальності, що стримує завжди окремих індивідів, абсолютно зникає в натовпі.

Спільною рисою людських спільнот, що визначають їх прагнення руху до певної мети, є наслідування. Натовп сам по собі не злочинний і не героїчний, він є таким, яким його зробить та особистість, яка здатна до управління та маніпуляції, і її постать асоціюється з героєм.

Той, хто керує натовпом, має бути досвідченим маніпулятором, знавцем людських душ, адже некерований натовп може знищити морально чи навіть фізично того, хто невміло спробує його підкорити. Він має здійснити миттєво настільки сильне враження на людей, щоб воно заволоділо ними повністю і, відповідно, на певний час задушило всі інші відчуття і враження,

чим і досягається одностороння концентрація свідомості; або він має поставити цих людей в умови постійних одноманітних вражень, тобто постійно повторювати ту ідею, досягнення якої є максимально важливим.

Повторення – один з тих "психологічних трюків", які притупляють розум і впливають на несвідомі механізми. Будучи нав'язливою ідеєю, повторення стає бар'єром проти протилежних раціональних думок. Таким чином, воно зводить до мінімуму міркування й швидко перетворює думку в дію, на яку в індивіда вже сформувався умовний рефлекс безумовного виконання.

Натовп мислить стереотипно, тому повідомлення подається максимально спрощеним. Спрощення дозволяє висловлювати думку, що нав'язується натовпу, у формі твердження, адже твердження в будь-якій мові означає відмову від обговорення, сприйняття будь-якої ідеї на віру, без аналізу.

Враховуючи те, що натовп не відрізняється строгим порядком, тому будь-який індивід наділений збудженою уявою, може стати більш податливим до навіювання і перейде з дивовижною швидкістю від справ до дії.

Влада натовпу – страшна сила, не дарма ще античні філософи попереджували про безликість натовпу, керованого вмільми риторями на будь-які, навіть злочинні, вчинки. Лише сильна особистість, зі стійкими моральними переконаннями, здатна протистояти бажанню злитися з натовпом, зможе протистояти чужому маніпулюванню і залишитись собою.

С.А. Лязгин, студ., ГУИИИ, Донецьк

ЧЕЛОВЕК КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ РАЦИОНАЛЬНОГО

Философия, познавая мир посредством разума, веру определяет как не-критический способ мышления. Иными словами, категории "вера" и "разум" противопоставлены. Принятие каких-либо положений без теоретических и практических доказательств не соответствует философскому духу.

Как известно, одним из первых к проблеме человека обратился Сократ. "Познай самого себя" – гласит его изречение. Проблема человека и понимание нравственности в учении философа в высшей степени гуманны. Интерес Сократа к проблематике человека и человеческого познания знаменовал собой поворот к моральной философии. Человек и его место в мире стали центральной проблемой этики Сократа и главной темой всех его бесед. Современники Сократа могли доказывать правоту своих убеждений сколько угодно, но именно ему удалось прожить и умереть соответственно своим взглядам. Чтобы стать Сократом, "...прежде всего, нужно было обладать превосходным умением жить, терпя лишения, нужен был тонкий вкус морально прекрасного, вкус, который у Сократа возвысился до ступени своеобразного инстинкта" [*Нерсисянц В.С. Сократ. – М.: Наука, 1984. – С. 144.*]

Более чем через два тысячелетия, другой философ – Ницше – из благих побуждений видел идеал нового человека в "сверхчеловеке". "К сверхчеловеку лежит сердце мое, он для меня первое и единственное, – а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не самый лучший" [*Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Пер. с нем. Р.В. Гриценкова. – СПб.: Кри-*

талл, 1998. – Т. 1. – С. 209]. Ницше, "при свойственной ему недоверчивости к морали", ищет ответ на вопрос: "откуда берут свое начало добро и зло?" Рассматривая греческую философию, он задает вопрос: "Не является ли сократизм знаком морального падения будущего общества?" И, продолжая свою мысль, взывает к имени философа: "О, Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была твоя тайна? О, таинственный ироник, может быть в этом и была твоя -ирония?" [Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеологии морали, Рождение морали, или Эллинизм и пессимизм : Сборник : Пер. с нем. – Минск: Попурри, 1997. – С. 256].

Отвергая по существу не только сократическое учение, но и все гуманистические теории и ценности прошлого, Ницше определяет этические постулаты как "удачные находки в борьбе за жизнь и за власть". Его окончательный вывод приобретает формулу: "В ком же лежит наибольшая опасность всего человеческого будущего? Не в добрых ли и в праведных?" И далее: "И какой бы вред не нанесли злые, вред добрых – самый вредный вред!" [Там же. – С. 192].

Выбор этих двух философов не случаен. "Познание самого себя" по прошествии тысячелетий остается актуальным. Более всегостораживает результат в поисках возможного ответа. В приведенном случае, не только противоположность взглядов, но и метаморфоза самого человеческого мышления, результат которого – философский нигилизм.

Проблема "рационального" на сегодняшний день остается одной из центральных. Рассматривая методологию познания как способ решения задач, поставленных перед философией, необходимо сказать о метафизике, представляющей ядро философского знания. Метафизика, анализируя предельные основания бытия, осуществляет одну из функций философии – эвристическую. Доказательством этому могут быть, например, древнегреческие философы – "атомисты", которые предвосхитили научное открытие атома физиками. По определению, в метафизике "чистое мышление" не зависит "от опыта и конкретных наук". В этом случае, перефразировав, можно сказать: "То, что отсутствует в опыте и не доказано конкретными науками может быть познано "чистым мышлением". Это значит, что могут быть познаны отдельные факты. Сказать иначе, – метафизическая вера в наличие факта или, может факт наличия веры?

А.А. Машталер, канд. фiлос. наук, КНЕУ ім.Вадима Гетьмана, Київ

ОСОБИСТІТЬ В БУТТІ КУЛЬТУРИ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

На порозі нового тисячоліття людство опинилося перед проблемністю розвитку культури і духовності. Поглиблення духовних суперечностей у суспільстві, відхід від принципів гуманізму, моральна деградація особистості отримують дедалі ширше розповсюдження. З погляду на ці суперечності все гостріше усвідомлюється необхідність культурного і духовного розвитку особистості, адекватного потребам сучасності. Адже розрив між індустріальним, науково-технічним і духовним прогресом суспільства починає загрожувати самому його існуванню, що змушує по-новому підходити до основ прогресу.

Культура виступає духовною передтечею утримання в практичному житті протилежностей в їх специфічній єдності, яка відповідає інтересам продовження і розвитку людського роду. Разом з тим розширення маси населення, яка має змогу відносно вільного самовизначення, суттєво видозмінює духовну атмосферу суспільства. Вибір способу дії, вчинків людей з усе більшою мірою детермінується не зовнішніми примусовими факторами, а рівнем їх особистісної культури. Те, що духовно закладене в індивідах, знаходить свій зовнішній вияв в їх поведінці, у їх вчинках. Одночасно цей спосіб поведінки формує специфічне людське середовище, яке зовнішньо впливає на існування і вчинки інших людей.

Будь-яке суспільство є сумою індивідів, однак конкретна поведінка окремих людей визначає лице суспільства, його духовно-моральну культуру. В цьому значенні кожна людина відповідає за моральний стан суспільства і не може зняти з себе такої відповідальності. Індивід, який несе позитивні форми людських відносин, постає як антипод лицемір'я, егоцентризму, аморальності, нехтування загальними інтересами. Він дезінтегрує своїм буттям негідні правила життя і стверджує істинні його принципи, оскільки лише морально-етичний світогляд здатний спонукати людину до дії в ім'я культури, тобто дії позитивної.

Кожна епоха має своє уявлення про істину як певний ідеал пізнання, спосіб наукової орієнтації, як підсумок, до якого повинна прагнути (і прагне) особистість. Водночас процес розвитку наукового знання як процес постійного оновлення та зміни істин, зумовлює також переорієнтацію людини мислячої, яка створює нову реальність. Трагедія для культури (у центрі якої – людина) настає тоді, коли попередній духовний досвід підлягає ігноруванню, що дає початок тріумфу "грубого" матеріалізму. А в ньому, як показує минуле і сьогодні, людина розглядається не у своїй божественній, раціонально-шляхетній, ціннісно-гуманній подобі, а як предмет, якому властива сукупність визначених реакцій. Через торжество "грубої чуттєвості" відкривається прямий шлях до панування догматизму, вульгарності, обмеженості, бо відсутність духовності призводить до зникнення можливості знайти будь-які цінності не лише у світі надчуттєвому, але і в світі людини.

Духовна діяльність невід'ємна від творчості, котра обумовлює певні "розумні" результати. Вони стають суспільними здобутком, сприяють розвитку всіх сфер життя соціуму і особистості, визначають надбудовчі феномени у культурно-інтелектуальному бутті. Раціональні результати як досягнуті істини у творчості безпосередньо впливають на ідейно-моральний стан суспільства, забезпечують відносну самостійність розвитку ідеально-ціннісної сфери людського буття. Врешті-решт суб'єктивно-особистісне (творче), предметночись і стаючи суспільно-значущим, зумовлює зростання культури як цілісності, що охоплює матеріальне і духовне життя суспільства. Самовиробництво і самозміна людини – суб'єктивні результати власної діяльності.

Процес дійсного становлення особистості може реалізовуватися на новій культурно-духовного світорозуміння. Воно виникає і завжди перебуває на магістральному шляху розвитку інтелекту, тому особистість у своїй духовній спрямованості повинна прагнути до розв'язання різноманітних антиномій конкретного життя, трагічні колізії якого виникають саме завдяки відсут-

ності духовно-культурних орієнтирів. Поєднання невичерпної багатоманітності суб'єктивних творчих стимулів із суспільним імперативом, з історичною традицією і культурою не тільки репрезентує образ народу для інших народів, а й стає сприяє активній взаємодії у системі світових культур, обмінюючись з ними глибокими імпульсами. Формування такої культури потребує проведення відповідної культурної політики держави. Водночас культура повинна відповідати "загальному багатству і активності форм життя людства, незліченності ситуацій вибору, нескінченності альтернатив, необмеженості ініціатив за особистої свободи" (І. Дзюба).

Сьогоднішня потреба суттєвого підвищення ролі людського фактору і його світоглядно-творчого і духовно-культурного потенціалу. Своєрідність цього процесу не лише у величезному зростанні культурного рівня і духовності народу, але й у розширенні матеріальних можливостей його духовного розвитку. Одним із наслідків сучасної науково-технічної революції є той світоглядний ефект, котрий виникає від зіткнення наукового знання з буденною масовою свідомістю, що несе в собі тягар уявлень, принципів, оцінок і норм розуміння явищ, сформованих осторонь від науки. Але основним у даному випадку є визначальна роль культури, розвиток якої є головним змістом історичного процесу.

Головна мета духовного розвитку (розвитку духовності) – становлення людини як особистості шляхом удосконалення та самовдосконалення духовних характеристик, розкриття духовного потенціалу. Культура і духовність мають спільну природу. Де немає культури, немає і духовності. Їх спільною стихією, єдиним проблемно-інформаційним полем є безмірність, цілісність Буття.

Ю.Ф. Мичурина, асп., УрГУ, Екатеринбург, Россия
michyuliya@yandex.ru

ПРОБЛЕМА СЛОВА В ФИЛОСОФИИ С.Н. БУЛГАКОВА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Интерес к русскому философскому наследию не бесоснователен, поскольку в трудах русских мыслителей содержится наиболее глубокое и осмысленное учение о человеке. Особо следует выделить среди русских философов фигуру Сергея Николаевича Булгакова, творчество которого, несомненно, заслуживает пристального внимания. Творческое наследие этого мыслителя не изучено в полной мере, а между тем в его философской системе важная роль отведена антропологической проблематике.

В последние несколько лет (с 1918 по 1922 гг.) перед тем, как навсегда оставить родину, С.Н. Булгаков жил в Крыму. К этому периоду относятся два его фундаментальных труда "Трагедия философии" и "Философия имени", причем, о последнем он говорил, как о своей "самой философской книге". В "Философии имени" С.Н. Булгаков выстраивает учение о слове, и вместе с тем, его мысль разворачивается в направлении других аспектов философского знания: антропологии, этики, гносеологии, онтологии. Мы же рассмотрим антропологический аспект учения о слове.

Главный тезис С.Н. Булгакова: "слово антропологично" [Булгаков С. Философия имени // Булгаков С. Первообраз и образ. Соч. : в 2 т. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. – М.; СПб., 1999. – С. 26], а человек словесен: человек мыслит словами, говорит словами, является образом Слова (божественного Логоса). Божественным Логосом пронизано всё мироздание, но именно в человеке Он имеет сосредоточие, и этим объясняется центральное положение человека в мире, "господственность как микрокосма" [Там же. – С. 104]. Мир полон слов, которые неслышимо звучат в космическом пространстве, и только через человека слова становятся полноценными словами, происходит своего рода реализация, воплощение слов. Человек есть "онтологический центр бытия" [Емельянов Б.В. Три века русской философии: Русская философия XX века : Учеб. пособие. – Екатеринбург, 2003. – С. 486], "к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания" [Булгаков С. Философия имени. – С. 33]. На этом основании С.Н. Булгаков называет человека космическим существом.

Но вместе с тем антропология С. Н. Булгакова не является антропоцентричной. Можно сказать, что роль человека низведена до голоса бытия, его словесного органа. Процесс говорения мира не зависит от воли человека: он не может заглушить этот голос в себе. Этот процесс также естественен, как дыхание и сердцебиение. Само устройство человека приурочено к говорению, причем это сами "звуки создают для себя органы в человеке" [Там же. – С. 39].

Но если человек говорит не свои слова, а слова вселенной, то получается, что он не свободен, а находится под властью онтологической необходимости. Но С.Н. Булгаков считает, человек был счастлив находиться в этой несвободе, под властью бытия, быть голосом космоса. Эта несвобода вместе с тем есть и свобода к общению с высшим бытием, Богом.

Необходимо отметить, что С.Н. Булгаков опирался на восточно-христианскую схему о трех состояниях истории всего человечества: естественное (до грехопадения), противоестественное (страстное состояние современного человека) и будущее, восстановленное (обоженное). Поэтому следует сделать оговорку, что человек был голосом бытия до грехопадения, теперь же космос уже не звучит в человеке. После грехопадения человеческое слово заражается болезнью пустословия, утрачивает свою онтологичность. Слово становится болтовней, сплетничеством, бранью, руганью, и т. д. Слово становится орудием выявления человеческих страстей. Но преодоление этой болезни слова возможно, поскольку хоть слова и удалены от истины, но в то же время сохраняют в себе причастность к ней.

С.Н. Булгаков также затрагивает проблему многоязычия. Первоначально у людей был один общий язык, праязык ("внутренне слово"), которое было утрачено в результате вавилонского столпотворения. Но возможность перевода с одного языка на другой возможно, поскольку была повреждена только внешняя звуковая оболочка слова, "внутреннее слово" осталось неизменной.

Слово стоит над человеком и обществом, и вместе с тем, оно не только над, но и внутри, слово есть те внутренние связи, которые создают и упоря-

дочивають общественную структуру. Слово соединяет людей в социум, и именно в слове люди достигают единства. То есть С.Н. Булгаков опровергает теории общественного договора. Не общество создает слова, но слова формируют общество.

Ядром личности человека является имя. Учение об имени С.Н. Булгакова сформирована под влиянием идей имяславия и ономастологической концепции П.А. Флоренского: имя определяет бытие человека, его судьбу, черты характера и даже внешность. Получая имя, человек получает завершенность, по-настоящему рождается, приходит в этот мир и, вместе с тем, соединяется с миром идей.

Таким образом, слово является сущностной характеристикой человека, оно определяет бытие человека. А концепция слова С.Н. Булгакова дает целостное и многоаспектное представление о человеке.

В.О. Муравицький, асп., ЖДУ ім. Івана Франка, Житомир
asweb@rambler.ru

ІНФОРМАЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК НОВІТНЯ АНТРОПОЛОГІЧНА РИСА ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ

Зміст поняття *"інформаційна культура"* можна визначити в загальному вигляді як стан захищеності індивідуальної, групової та суспільної психології і, відповідно, соціальних суб'єктів різних рівнів спільності, масштабу, системно-структурної та функціональної організації від впливу інформаційних факторів, що викликають дисфункціональні соціальні процеси. Тобто це такі соціальні процеси, які ускладнюють або протидіють оптимальному функціонуванню державних та соціальних інститутів суспільства та людини як повноправного та вільного громадянина. Крім того розвиток інформаційної культури особистості є і етнотворчим та етнозберігаючим чинником. Як пише С. Кара-Мурза: "...для установлення етноса важні границі не тільки територіальні.государство обязано охранять и границу информационного пространства своего народа, а это требует интенсивной культурной деятельности". Ми погоджуємося з С. Кара-Мурзою, який стверджує, що одним з найважливіших типів зв'язків, які об'єднують людей в народ, є зв'язки інформаційні, а у створенні єдиної інформаційної системи народу держава грає головну роль: вона організує інформаційний простір етнічної спільності, створює регулярні потоки інформації (наприклад, через централізований державний апарат, через систему освіти), "згустки" інформаційної активності [Кара-Мурза С.Г. Демонтаж народа. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 164].

Інформаційну культуру особистості можна визначити як активний комплекс певних знань, умінь, навичок, певних захисних структур та підсистем психіки, які не дозволяють, протидіють або зменшують в людині під час взаємодії з агресивним інформаційним середовищем розвинути неадекватним, неістинним установам на життя, поглядам на соціум та себе як члена цього соціуму та людини як такої. Г. Грачев виділяє в цьому питанні два ас-

пекти: це протидія формуванню неадекватної інформаційно-орієнтовної основи соціальної поведінки (життя в суспільстві) та неадекватної системи ставлень до оточуючого світу та самого себе [Грачев Г.В. Информационно-психологическая безопасность личности: состояние и возможности психологической защиты. – М.: Изд-во РАГС, 1998. – С. 68]. Відповідно до цього для формування інформаційної культури особистості необхідно чітко встановлення критеріїв адекватної соціальної поведінки та чіткої системи поглядів на людину, якими, на нашу думку, в глобалізованому світі потрібні стати (або відродитися) етноцентричні традиційні уявлення та цінності.

Академік Л.П. Гримак стверджує, що нині постала потреба в створенні системи екологічного контролю глобального інформаційного середовища людини, тому що механізму впливу та гіпнабельності не дадуть йому можливості в умовах, які формуються засобами інформаційного впливу [Гримак Л.П. Информациология гипноза // Прикладная психология. – 2002. – № 2. – С. 66–73].

Саме людина як особистість та активний соціальний суб'єкт, його психіка підлягають прямій, неопосередкованій дії інформаційних факторів, які трансформуються через його поведінку, дію (або бездіяльність), дисфункціонально впливають на суб'єктів різного рівня спільності, різної системно-структурної та функціональної організації. В сучасній літературі з питань інформаційно-комунікативних технологій використовується поняття "споживач інформації", уживання якого, на нашу думку, неприпустиме. Г. Грачев пише про те, що "взаємодія психіки людини з інформаційним оточенням (середовищем) відрізняється якісною специфікою і не має адекватних аналогів в інформаційній взаємодії інших біологічних структур, технічних, соціальних та соціотехнічних систем" [Грачев Г.В. Информационно-психологическая безопасность личности: состояние и возможности психологической защиты. – С. 64]. Відповідно до цього можна зробити висновок: споживання продуктів харчування, поживних речовин не є принагідним праобразом щодо взаємодії людини з інформацією. Основними аспектами цієї взаємодії є: – активна співтворча, співформуєча діяльність людини в процесі використання інформації (людина не просто поглинає інформацію, механічно реагуючи на неї, а активно декодує, відтворює її); якісно-перетворюєча потенція інформації по відношенню до людини (значуща та суттєва інформація за особливих умов декодування може стати перетворюючою по відношенню до людини – змінити світогляд, стереотип поведінки та ін.). Саме тому, на нашу думку, недоречно використання такого поняття як поглинач (споживач) інформації, в якому є відтінок пасивності суб'єкта сприймально-комунікативних процесів. Суб'єкт комунікації є активним: перетворює, декодує подану йому інформацію, на основі певних цінностей, вірувань, знань, тобто низки психологічних утворень. Зміна сучасних мас-медійних процесів не видається нам можливою в сучасних соціально-економічних умовах, проте можлива зміна чи формування психологічних рис особистості майбутнього суспільства. І тому перед сучасною освітою та теорією виховання постає нагальна потреба в розробці методик та форм утворення новітньої антропологічної риси – інформаційної культури особистості.

ЕСХАТОЛОГІЯ ЯК "ЖАНР" ФІЛОСОФСЬКОЇ ЕСЕЇСТИКИ КІНЦЯ ХХ СТОЛІТТЯ

В кінці ХХ століття в моду знову увійшли "пророцтва", котрі інтерпретують останні події століття. Переважно західна інтелектуальна еліта, проголосила "кінець": історії, ідеології, влади, прогресу, демократії, школи, праці, нарешті всього соціального (Ж.Бодрійяр). Апокаліптична спокуса існувала завжди і є невід'ємною частиною людської природи. Для людини вкрай важливим здається погляд у майбутнє, перенесення власної кінечності на явища, що є її власним породженням як істоти соціальної, але які давно вже вийшли з-під її контролю. Вибух інтересу до цієї тематики пов'язаний не тільки з природними властивостями людини, не тільки з дивним бажанням покінчити із світом наприкінці кожного століття, а тим більше тисячоліття, як з особливістю епохи в котрій нам зараз доводиться існувати. Криза, в якій опинилося "суспільство споживання", суспільство без релігії і моралі, в основі своєї чиничне, пожинає плоди власної байдужості: "Незадоволеність, масовий невроз, ірраціональність і розгул насилля, які ми вже ясно бачимо в сучасному житті, це тільки передвістя того, що може чекати нас попереду, якщо ми не зрозуміємо і не почнемо лікувати цю хворобу" [*Тоффлер* Э. Шок будущего. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2001. – С. 23].

Симптоми "хвороби" є зрозумілими. Які існують рецепти лікування цієї "епідемії духовної порожнечі", що охопила людство? Для західних теоретиків вони полягають в ідеалізації політичних та ідеологічних доктрин, наприклад: лібералізму (Ф. Фукуяма) чи неомарксизму (М. Галло), або в песимістичній констатації суцільної смерті (постмодерністи, зокрема Ж. Бодрійяр). Перші дивляться на світ з не виправданим оптимізмом і водночас легким відтінком суму від того, що тотальна перемога пропагованих ними ідеалів назавжди позбавить світ спонтанності та різноманіття, ностальгією за історією, яка нібито завершила свій шлях: "В постісторичний період нема ні філософії, ні мистецтва; є лише музей людської історії, який ретельно зберігається. Я відчуваю в самому собі і в інших ностальгію за тим часом, коли історія існувала... Може бути, що саме ця перспектива багатовікової нудьги вимусить історію взяти ще один, новий старт? [*Фукуяма* Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3].

Постмодерністи взагалі не випишують жодних ліків, вони занурюються в людські недоліки, оголюють людську слабкість. Для постмодерніста не існує ні особи, ні соціуму, ні тим більше реальності, існує лише система знаків, яка цю реальність заміняє. Іграшковий світ взаємної маніпуляції! Люди в ньому – аморфна маса під назвою "мовчазна більшість", яка матеріалізується лише в формі соціальних опитувань. Маси не являються добрим провідником ні політичного, ні соціального, ні взагалі будь-яких смислів.

Некролог для постмодерніста – явище звичне, звичне воно і для філософії кінця ХХ ст. Бодрійяр співає реквієм для мас-медіа, політики та демокра-

тії, Ф. Фукуяма, Е. Тоффлер, С Хантінгтон – для мультикультурного світу. Ален Дюамель звертає увагу на "кінець ідеологій", який полягає в крахові всіх знаменитих утопій, які створило людство, відсутність подібних колективних ілюзій діє на людську свідомість неkontrolльованим почуттям страху. Жиль Ліповецьки звертає увагу на явище "постморалі", моралі, яка позбавлена найголовнішого елементу справжнього суспільства – обов'язку. Алан Фінкелькраут в своїй статті "Розгром думки" говорить про те, що гине сама ідея культури, а Алан Блум в бестселері "Кінець американської свідомості" оголосив про руйнацію системи вищої освіти в Америці, співзвучними виявилися слова П'єра Барнлі про те, що "школи більше не існує", школа нині дає лише ази грамотності і стоїть по той бік моралі, вона є явищем невизначеним, оплотом релятивізму.

Кожен подібний прогноз малює картини жорстокості, незадоволеності та озлобленості людини поза вірою, розумом, мораллю, людини, яка залишається сам-на-сам з власним божевіллям та інстинктивним почуттям страху. З есхатології в кінці ХХ століття влаштували справжній "ярмарок шоку", конкуренція переконливо доводить: подібні ідеї продаються! А це вже привід задуматися не тільки над психологічним та фізіологічним підґрунтям існування "сірої маси", але й над питанням духовного відродження, а від так треба зробити не тільки "переоцінку всіх цінностей", їх вже встигли переоцінити і знівелювати, а проаналізувати наслідки глобалізації, суспільного прогресу, світових процесів, які штамнують обличчя сучасної людини.

І.В. Петрів, асп., КНУТШ, Київ
iryna_petriv@ukr.net

МОВЧАННЯ ЯК УМОВА СПІЛКУВАННЯ В ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ

Такої глибокої уважності, що її демонструє власне та традиція, яку ми звикли називати "філософією діалогу", до теми мовчання, ми не часто знаходимо в інших напрямках ХХ століття. Діалогічна філософія робить мовчання ледь не ключовою методологією долучення до процесу спілкування, котрий унеможлиблюється за відсутності мовчання.

Людське спілкування, як це засвідчує наш повсякденний досвід, не можливе без багатогранного зв'язку слова і мовчання. Діалог, очевидно, не може обмежитись виключно вербально-мовленнєвою сферою. Формами діалогічного спілкування можуть бути різноманітні акти людської поведінки. Діалогічна традиція наголошує на тому, що активність людини під час діалогу не може полягати виключно у маніфестації себе назовні – промовлянні. Спілкування також потребує вміння сприймати чийсь маніфестацію – слухати слова, бачити жести Іншого і т. д.

Центральним моментом, котрий на думку Бубера здатний забезпечити нам успіх на шляху до досягнення істинного діалогу, є вміння мовчати. Це означає здатність людини слухати свого співрозмовника, не нав'язуючи власного бачення, не домішуючи власних слів та голосу до його слів – і саме так ми маємо шанс почути Іншого.

Відповідно до цього, філософ вирізняє три види діалогу: справжній, який може бути виражений як у словах, так і в мовчанні, – в цьому діалозі кожен з його учасників дійсно має на увазі іншого або інших у їх наявному і своєрідному бутті і звертається до них, прагнучи, щоб між ним і ними встановилися живі взаємини; технічний, викликаний лише необхідністю об'єктивного взаєморозуміння, і, нарешті, замаскований під діалог монолог, в якому двоє або більше людей дивними звивистими шляхами говорять з самими собою, вважаючи при цьому, що вони позбавлені від болісного перебування лише з самими собою [Бубер М. *Диалог // Бубер М. Два образа веры.* – М.: Республика, 1995. – С. 140–141].

Але що трапляється у тому випадку, коли людина навчається замовкати, отримуючи натомість здатність чути те, що відбувається навколо? Чи не зустрінемося ми з безліччю звернень та промовлянь до нас? Філософ-діалогісти дають на це питання ствердну відповідь.

Поняття відповіді тому, хто до нас звертається (відповідальності), на думку філософа, треба повернути зі сфери етики в сферу живого життя. Справжня відповідальність є лише там, де є дійсна можливість відповіді. Відповіді на те, що з ним трапляється, що він бачить, чує, відчуває.

Дуже суттєвою тема відповіді (а точніше – тема вміння розпізнати звернення до нас Бога через світ та людей) є також для інших представників традиції філософії діалогу. Серед них можемо назвати Франца Розенцвайга та Фрідріха Розеншток-Гюссі. Для кожного із діалогістів реальною та вирішальною для цілого людського буття є проблема втрати людиною здатності замовкати задля того, щоб почути заклик Іншого.

Маємо також згадати, що для самого Бубера мовчання було центральним моментом не лише онтології, а також космогонії та теології. Мислитель звертається до юдейської традиції, а точніше – до розповіді про принцип *цмцум* (стиснення), котра пояснює те, яким чином Бог створює світ. Відповідно до неї, Богові, аби дозволити існування світу, інших істот, належало звільнити місце (що нелегко піддається осмисленню) для Іншого.

Не випадково тема мовчання у філософії діалогу (що народжувалася у тісному переплетінні із релігійним іудейським контекстом) немов підштовхує дослідника згадати ще одну традицію – ісихастську, – що розвивалася у лоні християнської церкви.

Онтологічною протилежністю мовчанню виступає, власне, не тиша, а позбавлений осмислення шум – також певним чином безмовність, але така, що не передбачає жодної духовної присутності і не відсилає до неї.

Таким чином, мовчання – це не лише стан, в якому ми не вживаємо слів, не вимовляємо звуків мови. В основі – це внутрішній стан, коли думки вляглись, серце перебуває в мирі, а воля спрямована в одному напрямку без вагань; і цьому можна вчитись у будь-якій обстановці.

На останок можемо лиш сказати, що мовчання для традиції філософії діалогу завжди є частиною – однією з головних складових спілкування. Лише той, хто здатен на мовчання отримує можливість створити такі умови для Іншого, в котрих він може висловити істину про себе.

МОДЕРН В КОНТЕКСТІ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Глибоке розуміння головних тенденцій в історичній еволюції гуманістичних ідей взагалі, а зокрема проблеми людини є важливими для дослідження історії духовної культури України. Погляд у минуле допомагає глибше зрозуміти сутність української духовної культури, становлення, утвердження й еволюцію у ній антропологічної проблематики, яка відображає історичні зміни суспільної свідомості. Людина є складним і цілісним утворенням, які б науки не вивчали людину, вони не обходять своєю увагою такі теми як походження людини, сенс її життя, її долю та призначення, можливості та межі свободи і творчості індивіда.

Варто зауважити, що інтерес до проблеми людини, способів її буття зростає у переломні моменти історії суспільства. Культура як "духовна квінтесенція свого часу" схоплює й фіксує найважливіші перетворення, що відбуваються в людині, її життєдіяльності.

Гуманітарно-антропологічна орієнтація є однією з провідних у сучасній західній філософії. Це зумовлено кількома причинами: по-перше, прагненням знайти альтернативу "соціалістичному гуманізму"; по-друге, спробами відшукати прийнятні для західного суспільства орієнтири особистого та суспільного розвитку; і, по-третє посиленням антисцієнтичної спрямованості деяких течій західної філософії.

Сутність антропологічного підходу зводиться до спроби визначити специфіку, основи та сфери власне людського буття, людської індивідуальності, творчих можливостей людини, виходячи із самої людини і через неї, пояснити як її власну природу, так і смисл та природу навколишнього світу.

Нові антропологічні ідеї приносить XIX століття, яке називають століттям історії. Кореляція "людина і природа" доповнюється й іншою – "людина і історія". Антропологічні думки цих концепцій зорієнтовані на буття людей та їх благо, народ стає основною рушійною силою суспільного поступу. Життя народних мас, їх побут, духовність, способи вияву їх радостей і печалей, тобто живі люди в конкретних обставинах стають головним об'єктом досліджень. Перехід від вирішення філософсько-методологічних проблем у горизонті загальноєвропейської (і загальнолюдської) історії до розв'язання тих самих методологічних завдань у межах національно-локального культурного світогляду і світу різко загострює існуючі тут філософські питання і скорочує для нас шлях їх з'ясування та осягнення [*Бистрицький Є.К.* Філософський образ культури та світ національного буття // *Феномен української культури: методологічні засади осмислення.* – К.: Фенікс, 1996 – С. 57].

Антропологічний переворот модерну дає нам картину гранично мобілізованої людини, яка невпинно поглядає на годинник й одержимо прагне встигнути, вкластися у певний термін, стиснути час до межі, наситивши його подіями й досягненнями. Виразниками цього антропологічного перевороту в культурі модерну були в першу чергу А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, З. Фрейд.

Модерн був особливим стилем, вимагаючи абсолютної новизни, він мав на меті перетворення людського життя за законами мистецтва і краси. В той же час, протиставлення прозі дійсності прекрасного світу минулих епох, було джерелом ретроспективних тенденцій в культурі. Проблематика мистецтва модерну зосереджена навколо кардинальних ідей стилю – синтезу мистецтва та органічності. Його вирішальна особливість – естетизація протиріччя як такого, найбільш повно втіпила стиль, як художню картину сприйняття людиною світу і свого місця в ньому.

Дослідники культури не мають сумнівів щодо того, що якраз романтичне світопереживання надало рішучого поштовху розвиткові європейської історичної свідомості XIX – рубежу XX століть. Європейська думка тієї епохи спрямована на розтаємнення "феномена історії", на розкриття дії її закономірностей та чинників. Ця тенденція охоплює філософію і історіографію, літературу й мистецтво", тобто весь гуманітарний світогляд [Колізії антропологічного розмислу / В. Табачковський, Г. Шалашенко, Н. Хамітов та ін. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 124].

У XX столітті всезагального характеру набуло відношення "людина – природа", яке виражалось у сукупності глобальних проблем. Зберігання і накопичення стосується й інших форм антропологічного поступу, особливо релігії. Розвиток науки і філософії не знімає релігійного світогляду, а надає йому нових рис і забарвлень [Троїцька Т.С. Вітчизняна філософська антропологія у контексті пізнання людини: методологічний потенціал та інтерпретаційні можливості // Зб. наук. праць БДПУ. – Педагогічні науки. – Бердянськ: БДПУ, 2006. – С. 5–8]. Ще однією антропологічною тенденцією того часу була "філософія серця". Цю тенденцію з легкістю можна назвати наслідком етнічних рис українського народу.

Кінець XIX – початок XX ст. в Україні позначається загальною кризою, що охопила різні сфери життя – економіку, політику, культуру. Однак ідейне бродіння умів, невпевненість у майбутньому, передчуття близьких історичних і соціальних перетворень, хоча і сповнювали тривогою душі людей, але заохочували до пошуків нових ідеалів у житті і творчості. Митці, не задовольняючись засобами романтизму і реалізму, намагалися віднайти нові адекватні форми відображення змін, що відбулися передусім у людській свідомості, і вийти на новий рівень творення художніх цінностей.

Саме тому ми можемо зробити висновок, що філософська антропологія XX ст., її основні ідеї та принципи можуть стати методологічною основою для дослідження української культури XIX – XX ст., пояснити особливості її розвитку та значення для сучасних культурних процесів.

Г.С. Рыжкова, доц., УрГУ, Екатеринбург, Россия
rishkovags@ya.ru

ЛИЧНОСТЬ, ЕЕ ЦЕННОСТЬ И ЦЕННОСТИ

1. Упование, что социальные перемены решат все проблемы, кажется, прошло, утопические надежды на социальные реформы постепенно уходят

в прошлое. Становится понятным, что устранение внешнего рабства не затрагивает состояния внутреннего рабства личности.

2. В современной антропологии можно выделить два базовых типа определения личности:

Персоналистический подход – личность человека заключается в свободе, не имеющей укорененности в его природе. Формула личности такова: человек + нечто уникальное, проявленное в его особом творческом бытии (Н.А. Бердяев). Получается, не каждый человек – личность.

Имперсоналистический подход утверждает, что личность – отображение общественной жизни: "совокупность всех общественных отношений" (по К. Марксу), "индивидуальное бытие общественных отношений" (по Э. Дюркгейму), По определению, каждый человек – личность с вынесенным вовне источником существования. Частная жизнь относится к несущественной.

3. Понятие личности появилось как производное от понятия "лицо": греческого "πρόσωπον" и латинским "persona". В европейской культуре понятие "persona" обозначался человек, исполняющий определенную роль по отношению к другим лицам. Данная традиция словоупотребления сохранялась и в христианстве. Введение отцами Капподакийцами более универсального понятия "πρόσωπον" не изменила ситуации: человек как образ Божий характеризовался как лицо – свободно разумное существо, имеющее источник своего существования не в самом себе, а в Боге. Данная традиция сохранялась и в западной схоластике.

4. Впервые в истории философии понятия "личность" и "лицо" попытался развести *И. Кант*. Он использовал и различал понятия "Person", "Personalität", "Persönlichkeit". Последнее из них соответствует современному значению понятия "личность". Личности как существованию более высокого уровня свойственно действовать автономно под руководством собственного разума и подчинять ему лицо, принадлежащее чувственно воспринимаемому миру. Позиция Канта повлияла впоследствии на его последователей-персоналистов. В психологии личности мы видим его отблески: индивид на определенном этапе своего развития есть личность (С.Л. Рубинштейн).

5. Имперсоналисты справедливо видят слабость Канта и его последователей в неопределенности критериев и в невозможности объяснить, как предпосылочный индивид становится личностью. В свою очередь персоналисты не менее справедливо упрекают своих противников за обесценивание личности. Взаимная критика касается частной аргументации, но не дает решения проблемы личности, т.к. и та, и другая позиция не удовлетворяет современной человековедению, первая – своей элитарностью, вторая – упрощенным видением сущности человека. Опыт советских государств со всей очевидностью показал последствия имперсоналистического мировоззрения в жизни нескольких поколений людей. Исполнимость персоналистических призывов о том, что все должны стать творцами своего "я" не получает реального воплощения вот уже два столетия.

6. Невозможно научить быть личностью. Это бессмысленно. Необходимо научиться уважать и понимать значимость другого как самого себя. Понять, что ценности другого "я" имеют право на существование, если они не противоречат человеческой природе как свободно-разумному существу.

ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Сучасна технологічна цивілізація як продукт розвитку людської культури орієнтована на необмежений розвиток технічних засобів експлуатації природних ресурсів, розширення масштабів явищ та процесів, які в попередні часи були локалізовані в часі і просторі. Людська діяльність, спрямована на матеріальний добробут та збагачення призвела до усвідомлення необхідності об'єднання всього світового співтовариства задля вирішення одного з головних питань – збереження земного існування людства. Виникнення глобального ринку праці та капіталу вплинули на збільшення обсягів видобування природних ресурсів, що призводить до додаткового тиску на природні екосистеми, а відповідно до зміни у життєвому устрої корінних народів, що ставить під загрозу традиційні форми господарювання, причиняє відлучення людини від природи.

Інновації в технологічній сфері змінюють як технологію виробництва, так і спосіб життя людини, її потреби та культуру, тим самим змінюючи розуміння прогресу, що відрізнялося б від його попереднього уявлення як економічного зростання. Людина повинна визнати, що природне середовище, є вищою цінністю, і це, в свою чергу, передбачає пріоритетність збереження природи та духовності суспільства перед критеріями економічної ефективності. Культ виробництва, мілітаризація суспільної діяльності будуть замінені вимогами соціального, духовно-культурного та екологічного благополуччя людини.

Зростатиме також її інтелектуальний та культурний потенціал. Водночас, як необхідна протизвага, має зростати і стати загальноприйнятною етика відповідальності, яка передбачає усвідомлення відповідальності не лише за зміни в даному регіоні, але за всю долю планети загалом. Проте відповідні соціально-економічні перетворення неможливі без зміни наявної системи цінностей, пріоритетів, світоглядних принципів. У зв'язку з цим актуалізується проблематика, пов'язана із створенням етики відповідальності, яка могла б нейтралізувати негативні наслідки сучасного науково-технічного розвитку.

Потрібно зазначити, що саме культура на сучасному етапі розвитку світу відіграє основну роль у формуванні особистості. Роль людини зводиться не лише до досконалого оволодіння навичками та прийомами програмування. Технічні пристрої повинні бути спрямовані на розвиток творчого відношення людини до світу. За умов інформатизації людина одночасно знаходиться під впливом інформації, яка була історично успадкована від предків та соціальної інформації, виробленої сучасним суспільством, а це спонукає людство до необхідності швидко пристосовуватися та адекватно реагувати на такі зміни. Людина постає як об'єкт і як суб'єкт творення нових духовних, соціальних цінностей. Сумісна діяльність людей неможлива без їх об'єднання на ґрунті загальних цінностей, завдань та проблем, що спонукає до встановлення певних комунікаційних зв'язків і, відповідно, проведення обміну інформацією між членами суспільства. На перший план виходить людина з її ідеалами, внутрішніми настановами та соціальними пріоритетами.

Звернення до загальних основ надає можливість виходу за рамки певних ціннісних систем на якісно новий рівень, винайдення діалогу між суспільствами, що ґрунтуються на різних ціннісно-світоглядних засадах. В єдиному інформаційному просторі одночасно співіснують різні культури і цивілізації, що дає можливість їх залучення до загальнолюдських цінностей. Такі цінності як свобода, право на життя та самоорганізацію, демократичні цінності доносяться до суспільств які знаходяться на різних рівнях розвитку. з різним рівнем розвитку, в яких вони не діють. Але цей процес проходить занадто швидкими темпами, що призводить до конфлікту на рівні держав, конфесій, культурних традицій. Загальнолюдські цінності повинні мати підґрунтя в національних цінностях задля ефективного їх сприйняття.

В.М. Слюсар, асист., ЖДУ ім.Івана Франка, Житомир
vadniksl@rambler.ru

ІДЕЯ СМЕРТІ В СТРУКТУРІ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

На нашу думку, базисом до виявлення структури самореалізації особистості може послугувати ідея свободи. взаємодії індивідуальної свободи та соціально-культурних детермінант. Саме через утвердження індивідуальної свободи під впливом соціально-культурних чинників на всіх структурних рівнях самореалізації особистості виявляється цілісність цього процесу. Цілісність є тією критеріальною мірою, котра вирізняє самореалізацію особистості як складного культурного явища від стихійної реалізації певних потреб або "хибної" самореалізації без направленості на розкриття індивідуальності. Відтак, на основі зазначеного можна визначити такі базові компоненти структури самореалізації: самодіяльність, цілепокладання, сформована потреба в самореалізації. Цілепокладання, у свою чергу, перебачає циклічне протікання етапів: формування самосвідомості, самопізнання, самовизначення, самоідентифікація, самооцінка. Утім, формування самосвідомості містить у собі також низку підструктурних елементів, серед яких суттєво виділяються іманентна ідея смерті та самоповага.

Ідея смерті виступає суттєвою біологічною та водночас соціально-культурною детермінантою формування самосвідомості. Вона ставить людину перед вибором: або підкоритись ірраціональним страхам і сприймати життя як муку, або екзистенційно утверджувати себе у житті перетворюючи тему смерті на безсмертя. У разі надання переваги другому варіанту в самосвідомості особистості виявляється активність та автономність у її предметно-перетворювальній діяльності, що зумовлює появу індивідуальної свободи як передумови цілісної самореалізації особистості. Розглядаючи цю проблему в аспекті екзистенційного розуміння свободи, Н. Аббаньяно зазначає наступне: "Приймаючи смерть, визнаючи її як свою долю, людина реалізує свою свободу, тобто свободу, очищену від ілюзій анонімного життя, від можливостей, які приховують укоріненість екзистенції в ніщо; приймає ніщо як конститутивне для себе, як кінцеву межу своєї реалізації" [Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 151].

Ідея смерті іманентно присутня в культурі на усіх етапах її розвитку. Зокрема ще в українських міфах зима ототожнювалась зі смертю, а тому більшість календарних обрядів цієї пори року пов'язувались із темою тілесної смерті й духовного безсмертя. Ця ідея найбільш виразно відображена і у світових релігіях (особливо в смерті й воскресінні Христа). У нинішній західній культурі вона утверджується у двох різновидах: по-перше, смерть як усвідомлення тимчасовості фізіологічного буття людини для спонукання розвитку процесу особистісної самореалізації на основі загальнолюдських цінностей (у духовній культурі), а по-друге, смерть як усвідомлення безглуздості та низькоякості людського життя (в масовій культурі).

Утвердження індивідуальної свободи, котре, як зазначалось, можливе лише у першому виді, здійснюється у момент співпереживання індивіда за героїчну смерть персонажа художнього твору чи кінофільму в ім'я людства, громади чи вищої ідеї. Тоді в свідомості особистості через співпричетність і співчуття відбувається, по-перше, ідентифікація з ідеальним образом, по-друге, формується образ "Я-герой" і, по-третє, як підсумок, виявляється прагнення найглибше розкрити власні сутнісні сили, самореалізуватись у найповнішій мірі. Але цьому опозиціонує культивация ідеї смерті в сучасній масовій культурі. Вона проявляється передусім у низькосортних бойовиках, трілерах, вестернах, в яких цінним є життя лише головних героїв, а їх вороги помирають легко і у величезній кількості. Телепередачі, в яких показують реальні сюжети трагічної гибелі людей, кримінальні новини, реаліті-шоу, де герої "з'їдають" своїх колег-одноплемінників, утверджують в масовій свідомості уявлення про тимчасовість буття людини. Відтак, життя людини уже постає не як поле для самореалізації особистості, а як важка ноша, котре вона приречена нести.

Іншим аспектом виявлення смерті в процесі самореалізації є відмова індивіда від внутрішньої свободи, котра здійснює функцію регулятива. Смерть вільної особистості, як наголошує О.В. Іванов, можлива і при біологічному житті, що триває, коли людина втрачає здатність до самообновлення та заперечення своїх минулих поглядів, звичок і цінностей [*Іванов А.В. О свободе определении и об определении свободы // Философские науки. – 1990. – № 11. – С. 102*]. Фактично, втрата індивідуальної свободи, відмова від цілісної самореалізації ототожнюється у культурі з поняттям "духовна смерть". А страх перед смертю, хоча й не фізичною, як правило стимулює самодіяльність індивіда, спонукає його до заперечення старих, котрі уже не сприяють подальшому розвитку, форм і способів особистісної самореалізації, до пошуків нових сенсожиттєвих установок і вибору інших сфер цілепокладання.

В.С. Сушко, студ. ЧНУ, Чернівці
vtjasushk@rambler.ru

РОЛЬ ЦІЛЬОВОЇ ОРІЄНТАЦІЇ ІНТЕЛЕКТУ В ДУХОВНОМУ СТАНОВЛЕННІ ОСОБИСТОСТІ

З часів схоластичного Середньовіччя проблемне питання вдосконалення людини неодноразово зтикалося з питанням *чи ціль вдоскоєалює розум, чи*

обмежує його, тому з цього приводу висловлюємо наступні міркування, що впливають з сьогоднішніх досягнень науки.

Пізнання духовної сутності людини сприяє її удосконаленню та гармонійному співіснуванню з природним та соціальним середовищами. Наявність свідомості (духовності) людини визначає її онтологічно-виняткову значущість та найвищу цінність у системі буття. Найбільш вагомим чинником та критерієм істинності тут виступає розум, інтелект. Intellectus – латинське поняття, близьке за значенням до давньогрецького "НУС", що означає – "Той, що впорядковує з хаосу".

Оскільки в історії цивілізаційного розвитку (особливо з періоду Нового часу) провідна роль відводиться розумові, інтелектуальній стороні, варто коротко розглянути умови та механізми розумово-дієвої частини людської природи.

Отже психо-фізичний стан людини залежить від нервової системи та її функціонування. Мислення на психо-фізичному рівні уречевлюється в нейроклітинній роботі головного мозку. Уся інформація, що надійшла через чуттєві системи, обробляється у відповідних ділянках мозку у відповідній формі. За відомими на сьогодні дослідженнями, після біологічної смерті особи, не маючи відомостей про неї, можна визначити сферу її діяльності за життя, її здібності, схильності волі на основі досліджень мозку. За увесь процес життя навколо більш дієвої ділянки кори головного мозку концентрується мікроглія (вільна клейкоподібна густа речовина) що живить і, ніби, оберігає її. Це свідчить про активність даної ділянки за життя (даної сфери мислення). Після співставлення результатів дослідження з відомими даними про досліджувану особу, вони збігаються і навіть доповнюють їх. Такі факти на нейрофізіологічному рівні підтверджують постулат, що ґрунтується на досвіді попередніх мислителів, філософів, теологів, а саме: **розум гармонійно функціонує і вдосконалюється під впливом системи цінностей. Визначивши основну цінність, інтелект в ієрархічній системі впорядковує інші, суміжні цінності. У поєднанні з волею (воля не може хотіти того про що не знає розум, а розум мислить про те що хоче воля) повинен** [Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / перевод Я.М. Боровского. – Л., 1934] **відкидати усе несуміжне з цінністю, а все подібне (потрібне) знаходити, сприймати та впорядковувати відносно основної цінності.** Розум і воля, за вченням бл. Августина, буквально складають (визначають) духовну сутність кожної окремої особистості. У процесі виховання та всього життя людина накопичує масу інформації різного характеру. Кожен інформаційний фрагмент при сприйнятті стає частиною *форми* людської духовної сутності. За змістом та ціннісною вагою цей фрагмент посідає певне місце у складній духовно-психічній структурі людської особистості. Особливо важливим періодом у формуванні людини є дитинство, коли кожна майбутня особистість являє собою "чисте поле", на якому довільно чи мимовільно близьке оточення, соціум та життєві обставини сіють своє "насіння", залишають помітні сліди на все подальше життя. Тому важливо в цей час важливо приділяти особливу увагу вихованню, долучати дитину до високих моральних ідеалів, плекаючи естетичні почуття прекрасного, піднесеного, спрямовуючи її розум до відповідних цінностей.

Сьогодні, в час інформаційного вибуху, пересічна особистість під штучним тиском інформації часто-густо має, без перебільшення, спотворену духовну структуру, в якій розум не завжди оцінює вагу тих цінностей, які сприяли б її духовному вдосконаленню; духовні сили та життєво-практична діяльність розсіюється здебільшого або на утилітарні цінності, або на суму "цінностей" "тут і зараз"; однак при цьому в жодній сфері не досягається значущий для такого індивіда й оточення результат. Духовне вдосконалення – це плем'яння в собі високих гуманістичних ідеалів та загально-людських принципів свободи, толерантності, спонуки до позитивної (результативної) діяльності на користь суспільства, держави й кожного індивіда як *мети* (Кант).

На шляху до основної цінності та свідомого вдосконалення, людина переживає ряд перешкод та труднощів як *зовнішніх* (неминуче зіткнення з реаліями світу, що має пропозиційно-настійливий характер) так і *внутрішніх* (вплив несвідомих структур) [Юне К.Г. *Его. Самость // Избранное.* – Минск: Попурри, 1998]. І в цьому аспекті дуже *корисним і практично-доцільним для кожної особистості є долучення до релігійних учень, до віри.* [Гуманистическая и трансперсональная психология : Хрестоматия / К.В. Сельченко. – Минск: Харвест; М., 2000].

Л.В. Теліженко, канд. філос. наук, ЦГО НАН України, Київ
ltelizhenko@mail.ru

ТОТАЛОГІЧНА МОДЕЛЬ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ: ОНТИКО-ОНТОЛОГІЧНИЙ КОНЦЕПТ

Якщо визначити специфіку антропологічної ситуації сьогодні, то це можна зробити так. На відміну від середини ХХ ст., коли Г. Маркузе відкрив "одномірну" людину, сьогодні ми маємо плюралістичність самої одномірності, яка "вразила" і науку про людину. Як налічує В.П. Войтенко, дванадцять сторін людини постали в полі зору різних антропологій, які, демонструючи методологічний редукаціонізм, "ніяк не пов'язані між собою" [Войтенко В.П. *Феномен людини: Дванадцять дзеркал.* – К., 1999. – С. 14; Булатов М.О. *Вступ: загальні риси концепції // Філософська антропологія в контексті сучасної епохи.* – К., 2001. – С. 7]. Це актуалізує потребу повернення до цілісності людини, спроби якого є поки що незадовільними, окрім однієї, яка, на мій погляд, є дійсно перспективною – відшукання вирішення питання на шляху вироблення мета-антропологічного погляду на зазначену плюралістичну ситуацію.

Нові перспективи для розв'язання проблеми цілісності людини сьогодні демонструє метафізика тотальності, яка, формуючись в межах постнекласики як мета-антропологія, переглядає саму ідею цілісності: від проблеми "частина – ціле" вона переходить до питання про онтико-онтологічну дуальність як тотальність, яка "важлива не стільки як ідея цілісності, скільки як ідея *повноти Буття*" (В.В. Кізіма). На думку засновника тоталогічного напрямку, "признание тотальности как важной, подлежащей изучению реальности является ключевым в постнеклассическом повороте" [Кізіма В.В. *Начала метафизики тотальности // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження.* – К.: ЦГО НАН України. – 2007. – Вип. 17/18. – С. 40].

Методологічною основою для "руху" від цілісності до тотальності стала відмова від традиційного протиставлення суб'єкта і об'єкта один одному та визнання їх єдності як трансформуючої цілісності. У центрі уваги тепер постає ситуація, коли сторона, яка викликає дію, відчуває на собі її зворотній вплив, оскільки знаходиться в спільному субстанційному полі з об'єктом власного впливу – суб'єкт стає об'єктом, а вся ситуація – єдиною самодетермінуючою цілісністю, що постійно змінюється і оновлюється, тобто *тотальністю*. У осмисленні моделі цілісної людини на цьому будується і *концепт онтико-онтологічної дуальності як спосіб бачення (конструювання) складної антропологічної реальності*, який долає традиційні онтизм і онтологізм в уявленні про сутність людини, але потребує свого "розшифрування".

Тоталогія виходить з того, що людина є виділеною формою буття, його реальним проявом, онтичністю, але як перевершуюча свої зовнішні межі, вона є онтологічністю. Існуючи відразу в двох іпостасях – онтичній і онтологічній – як у двох своїх природах, людина виявляється єдиною з іншими людьми, природою, універсумом, оскільки Буття як субстанція є спільною основою для єдності форм його виявлення, в якій вони завжди присутні (подвійно: реально і віртуально водночас, або тільки віртуально – в Бутті ніщо не зникає). У кожен момент свого буття вона є присутністю "через себе сущого" (М. Шелер) всього буття, "человекомірністю и человекомерностью" як єдиною сутністю [Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totalogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – Вип. 14. – С. 42]. Тому постійна взаємодія двох структурних складових людини означає розвиток людини як самості та водночас розвиток всього буття, яке активізується і розвивається в множині своїх форм і зі свого боку впливає на самість людини.

Механізм розвитку онтико-онтологічної дуальності в тоталогічній моделі цілісної людини принципово відрізняється від класичної і некласичної моделей. Людині властиво причинно впливати на навколишній світ, що, власно, і було в полі зору некласичної методології. Але в тоталогічній моделі має місце не тільки причинний вплив людини на інші онтичності, а і кондиціональний зворотній вплив на саму себе через середовище, в якому вона постійно перебуває. Тому розвиток людини тут має рефлексивний характер в розумінні причинно-кондиціонального механізму як саморозвитку, в якому причинна і кондиціональна лінії впливу переплітаються таким чином, що, впливаючи онтично на предмети навколишнього світу, людина водночас змінює їх онтологічні відношення, через які, як через умови, впливає і сама на себе. При цьому дві сторони однієї сутності людини здатні викликати трансформацію і антропологічної реальності. Субстанціоналізація плюрального і плюралізація субстанційного є двома частинами одного і того ж онтико-онтологічного процесу, пов'язаного з трансформацією людини як тотальності та її виходом на новий субстанційний рівень, в межах якого потенційно можливе здатно отримувати актуалізацію.

Із зазначеного, наскільки це можливо в тезах, можна бачити, що концепт онтико-онтологічної дуальності має значні можливості в осмисленні тоталогічної моделі дійсно цілісної людини, яка перебуває не поза буттям, а в самому бутті.

ДО ПИТАННЯ ПРО АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА

Думка про те, що Отці Церкви були настільки заглиблені в оформлюванні теологічних доктрин, що описувати їх як філософів, є справою марною. Дослідження щодо антропології Григорія Назіанзіна (Богослова) представлені науковими розвідками зарубіжних і вітчизняних вчених: А. Елверсон, Ж. Шимязик, М. Лот-Бородін, К. Керн, а також І. Алфеев та М. Виноградов. В загальному контексті дослідження філософського спадку Богослова, вітчизняна дослідниця О. Александрова зазначає: "Бог, творіння, світ, людина, її призначення і порятунок, Богопізнання та світорозуміння, матерія і плоть – ось лише деякі з філософських питань, що вирішуються у творах середньовічних християнських мислителів [*Александрова О.В.* Філософія Середніх віків та Середньовіччя. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 50].

Античний вираз "**Пізнай самого себе**" стає відправним пунктом для антропологічних досліджень Назіанзського єпископа. Цей вислів навертає на думку про таємничість та незрозумілість природи людини, яка представляє загадку для самої себе: "Прежде всего познай самого себя, пойми то, что у тебя в руках. пойми, кто ты и как создан, как составлен, будучи одновременно и образом Божиим, и связанным с худшим, и что привело тебя в движение, и в чем твоя мудрость, и в чем тайна твоей природы" [*Епископ Иппарион (Алфеев).* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. – М., 2007. – С. 357–358].

Головне філософсько-антропологічне питання християнства, а отже і отців Церкви сформульоване в священній книзі цієї релігії – Біблії: "**Что есть человек?**" (Пс. 8; 5) [Человек. История. Весть / Сост. *К.Б. Сигов.* – К.: Дух і літера, 2006. – С. 9]. Отець-каппадокієць, який називав себе філософом та прагнув вести філософське (самітницьке, напівчернече) життя, наступним чином відповідає: "Мал я и велик, унижен и превозносен, смертен и бессмертен, я вместе земной и небесный!" [*Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский.* Творения : в 2 т. – М., 2007. – Т. 1. – С. 149].

"Антропология св. Григория представляет собою синтез библейного вчення про людину та античної філософської антропології. В його вченні про людину можна виділити декілька головних тем, заснованих на біблійному відкритті: креація людини Богом, образ і подоба Бога в людині, людина як посередник між матеріальним і духовним світом. Серед антропологічних тем, успадкованих від античності, – людина як "**розумна тварина**" (ζωον λογικον) і як "**мікрокосмос**", тіло як "**в'язниця душі**" тощо. " [*Епископ Иппарион (Алфеев).* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. – С. 357].

Існуючи одночасно духовним і тілесним, людина представляє собою де-що парадоксальне, непридатне для розуму. Вона є творіння "славное и бесчестное", в якому є закон, розум та надія, але яке приречено на співіснування з нерозумними тваринами. "**Что это за новое обо мне таинство?**" – запитує каппадокієць. "Я земля и потому привязан к земной жизни – но я также и Божественная частица, и потому ношу в сердце желание будущей

жизни" [Лосский В. Боговидение / Пер. с фр. В.А. Рещиковой. – М.: АСТ, 2006. – С. 499].

"Тому головна мета та сутність людини – підніматися від земного до небесного, від людського до Божественного. Мета життя людини – "сделаться богом и духом... стать в чине светозарного ангельского лика, получив за великие труды еще большую награду". Людина повинна стати "обоженною". Термін **"обоження"** (*θεοσις*), який застосовується у східно-християнських патристів запозичене головним чином з грецької філософської традиції, однак саме вчення про обоження має біблійне походження. Термін "обоження" зустрічався і до Григорія, але саме у цього християнського мислителя тема обоження стає центральною" [Епископ Илларион (Алфеев). Жизнь и учение святителя Григория Богослова. – С. 446].

"Жоден християнський філософ до Богослова не використовував термін "обоження" настільки часто і послідовно, як це робив він, і в термінологічному і в концептуальному смислі він йшов попереду усіх попередників в постійному зверненні до теми обоження. Ідея обоження втілюється в життя завдяки вірі, надії та любові, однак головним є активна добродійність: "Показывай свою деятельность не в том, чтобы делать зло, но в том чтоб делать добро, если хочешь быть богом". За вченням Отців Церкви обоження людське починається і закінчується в земному житті, але повністю реалізується в майбутньому віці" [Lot-Borodine M. La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. – Paris, 1970. – P. 21]. Згідно Назіанзіна, **"тут"** людина готується до обоження, однак лише **"там"** досягає його, що і досягає мети таїнства людини і що розкриває повністю антропологічне вчення патриста.

Отже, для Григорія Богослова філософсько-антропологічна проблематика є серед головних проблем, над якими потрібно здійснювати рефлексію християнському мислителю. Людина є **"межа"**, **"граничність"** між видимим, тілесним і невидимим, духовним. І якщо особистість, завдяки своїм справам і вчинкам, стає обоженною (Бог є місцеперебуванням людини), то вона перевищує усі біологічні, суспільні та психологічні параметри. Головним девізом людству для Отця-каппадокійця було "Будьте малим віддзеркаленням великого світла" [Історія філософії : Словник / За заг. ред. В.І. Ярошовця. – К.: Знання України, 2006. – С. 214].

Н.И. Учайкина, проф., МГПИ им. Н.Е. Евсевьева, Саранск, Россия
uchaikina_08@list.ru

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ И СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

В настоящее время мы стоим перед проблемой обретения целостности человеческого бытия, осмысления действительности, обретение смысла как понимания бесконечного. Только человек, который имеет двойственную природу, способен к проникновению за пределы своей ограниченности и смертности в духовном опыте, и на этом пути созидания целостных мировоззренческих структур. В пространстве духовной культуры присутствует постоянная потребность в осмыслении человеческого опыта. Результатом

данного процесса является формирование мировоззренческой парадигмы, которая призвана структурировать как социальное, так и индивидуальное бытие. Это одно из условий стабильного существования общества и, как следствие, развития человеческих способностей, обретения смысла. На разных уровнях сознания – языческом, мифологическом, научном – мы обнаруживаем специфические мировоззренческие структуры, в которые вплетены элементы, способствующие их взаимовлиянию и взаимопроникновению. Данные элементы составляют основу для возможности продуктивного диалога, осуществимого "вне" и "над" временем, понимания и осознания целостности человечества. Обращение к его истокам дает нам возможность обрести способность проникать в глубинные пласты духовности, создавать единое смысловое пространство, в рамках которого формируются мировоззренческие парадигмы. Это в свою очередь способствует целостности восприятия, как социума, так и человека. Необходимо сделать бытие современного человека целостным, осмысленным. В философской культуре периоды поисков новой мировоззренческой парадигмы, обеспечивающей целостность бытия, происходили неоднократно, – это и античная софистика, и средневековая схоластика, Возрождение и Просвещение. В результате таких поисков осуществлялся качественный рывок, прорыв человеческого опыта к новой философской целостности бытия. Эпоха Научно-Технического прогресса стимулирует те же процессы, происходящие в духовной культуре.

На современном этапе мы сталкиваемся с экологическим, экономическим, социальным кризисом, что толкает человека в иррациональную сферу, где он может обрести относительное спокойствие через веру в гороскопы, "духовного лидера", перекладывая ответственность за свою жизнь, поступки на иррациональные, виртуальные силы. Проблема отчуждения человека от своей сущности в начале третьего тысячелетия обретает глобальные масштабы. Не случайно, современный человек страшится одиночества, боится пребывания наедине с самим собою, бежит от свободы и ответственности. Используя тысячелетний опыт человечество способно открыть гармонию мира, меру и глубину ответственности за нее, на пути воссоздания целостности бытия. Данная целостность имеет объективные основания, выходящие за пределы сознания и существования отдельного человека. Именно целостность бытия, создает и поддерживает сущее и придает смысл человеческому существованию. Компьютерные информационные системы, Интернет стали общедоступным достоянием, техническим средством, перешли из плана культуры в план цивилизации. Современный человек, чтобы обрести идентичность, должен осознать себя как духовную целостность. Это означает, прежде всего, обретение ответственности и свободы. Именно с духовностью, с представлениями о гармонической целостности мира и ответственности индивида за свой неповторимый путь могут быть связаны перспективы человечества. Кроме того, обращение к традиционным ценностям способствует глубинному проникновению в эмоциональную атмосферу духовного опыта человечества, где мы обнаруживаем представления о сохранении общественных и личностных идеалах, основаниях духовности, человечности как условиях целостности мироздания.

АНТРОПОЛОГІЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ДОМІНАНТА ФІЛОСОФІЇ В.І. ШИНКАРУКА

Фундаментальність проблеми буття для філософії пов'язана насамперед із тим, що вона виконує функцію людського світоорієнтування, а буття – це найширше філософське поняття, що постає як цільовий, універсальний, стратегічний людський орієнтир.

Погляди В.І. Шинкарука – знаного українського філософа, одного з керівників Київської філософської школи, еволюціонували від традиційної парадигми, сконцентрованої на співвідношенні "свідомість–буття", до якісно іншої, в епіцентрі якої – співвідношення "людина–буття".

На думку вченого, ми звертаємося до філософії не через пристрась до абстракцій та інтелектуальних "таборів", проблеми первинності-вторинності матерії-свідомості, а передусім через питання про "наше буття" – проблему нашого особистого самосмисловизначення, з'ясування своїх екзистенційних можливостей та перспектив.

У час аналізу винятково фундаментальних філософських проблем (проблем діалектики, форм існування матерії тощо), В.І. Шинкарук скерував свої дослідження на аналіз духовного світу особистості, осмислення людської екзистенції, теоретико-пізнавальних параметрів розуміння людини, світогляду як способу її самовизначення; досліджував філософію як форму духовно-практичної самореалізації людини в світі її життєдіяльності.

Як визначальну особливість людського буття В.І. Шинкарук обґрунтував його екзистенційну сутність. Екзистенція (*від лат. existo – існую*) – специфічно людське існування у світі, що постійно трансцендентує себе із наявного буття в істинно суще. Воно означає процеси порушення сталості, виходу "за межі" (виступати, виходити, виростати тощо); вказує на духовний характер людського існування на протигагу існуванню матеріальних, субстанційних речей та явищ. Факт, що людина відокремлює себе від своєї життєдіяльності й робить останню предметом своєї свідомості, волі, означає, що людина екзистенційно вільна. Тож істотною ознакою буття людини є її свобода, що виявляється у дистанціюванні наявного буття від того, що було, і переведення його в те, що повинно бути, в бажані можливості трансцендентування в істинно суще буття. Свобода екзистенцій виявляється і реалізується в її трансценденціях.

Аналіз праць В. І. Шинкарука, в яких розкривається специфіка людського буття, дозволяє виокремити такі його основні характеристики:

1. З третього дня життя буття людини є буттям у світі, що не є просто таким, що її оточує, а світом людського буття. Останній вже є заданим як зовнішній об'єктивний світ, який у своїй основі становить єдність природного та соціокультурного. У світі людського буття визначальними є не матеріально-природні, а духовні, соціокультурні основи. Це світ олюдненої природи, даної в її людських значеннях, що відкриваються і постають через мову, знання, науку.

2. Людське існування має духовний характер, духовність – унікальна ознака людини.

3. Світ людського буття простягається в просторі й часі, межі яких задаються засвоєною культурою.

4. Людина за своєю суттю є діяльна істота, самодіяльність є її власне людським буттям. Життєдіяльність людини буває (має буття) в минулому, теперішньому і майбутньому. Вона мине, залишаючи існувати (об'єктивно-предметно і суб'єктивно-духовно) лише свої "сліди", "результати". Реальною суцюзю є життєдіяльність лише в теперішньому – "ось тут", "ось зараз, тепер". В минулому вона вже була (і тому вже не суцзя), а в майбутньому ще не була (ще не суцзя).

5. Для людського буття становить важливість час. Поза часом є не людське буття, а суще, яке визначається у відомих філософських категоріях матеріалізму: "матерія", "рух", "простір", "час" і т. ін. Кожну окрему мить скороминучого часу людина несе із собою весь світ своїх переживань, перебіг часу. Те життя, що прожите, завжди з нею у вигляді переживань, і, разом з тим, вона спрямована в майбутнє. Вчений стверджував, що це – найважливіші параметри людського життя, які включають в себе проблеми уявлюваного й дійсного, бажаного й реального, належного й суцього. Кожна людина – цілий світ створений у її свідомості. Відношення між свідомістю й буттям, образами, створеними мисленням і реальною дійсністю, між "світом ідей" і "світом речей" є найважливішим компонентом відносин людини до світу, людського буття взагалі.

6. Створюючи та вдосконалюючи умови свого буття, людина разом з тим творить і перетворює саму себе. Сутність людського способу буття полягає в цій творчій діяльності, що є самодіяльністю, самоствердженням людини в світі.

Значимою для буття людини, на думку В. І. Шинкарука, є світоглядна категорія "любів". Вона постає як глибинна основа духовного життя, підносить людину над усіма марнотами сьогодення до вищих, священних покликань. Водночас вчений наполягав на необхідності поєднання почуттєвого начала, передусім любові ("серця") та раціонального начала, розуму ("голови").

Отже, екзистенція є діалектичною єдністю створення умов життя, насолоди життям та самореалізації особистості в цьому процесі. Людство живе духовним життям, що є не лише життям розуму, а й серця, де особливо важливу роль відіграють людські почуття, соціальні зв'язки.

*К.А. Форменко, асп., НПУ ім.М.П.Драгоманова, Київ
fea133@yandex.ru*

Е. ФРОММ: ВІДЧУЖЕННЯ ЯК ФЕНОМЕН ХВОРОГО СУСПІЛЬСТВА

В умовах сьогодення, проблема відчуження постала в ряді найгостріших проблем людства, що має тенденцію до зростання. В певному сенсі, феномен відчуження завжди представляв собою одну зі сторін людської природи, яка прагне до усамітнення, перебуванні на самоті з собою, тому, напевно, дану проблему можна вважати невирішеною. Актуальність даного дослідження зумовлена зростаючим характером феномену відчуження, та набуттям феноменом глобальних масштабів.

Яскравим прикладом в дослідженні даного феномену постає творчість німецько-американського психолога і соціолога Е.Фромма (1900– 1980), який вважав, що в сучасному західному суспільстві панує хвороба, котру можна назвати синдромом відчуження. Саме відчуження, на думку вченого, породило тип людини-споживача, яка не задумуючись споживає все, що їй нав'язують: телебачення, алкогольні напої, цигарки, спорт та ін. [Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Энциклопедический словарь. Человек. – М., 2000. – С. 183].

Певно, першим з психологів, хто використав поняття "відчуження", був З. Фрейд, та слідом за ним Е. Фромм включив даний феномен у науковий обіг, суттєво розширивши сферу його застосування.

Згідно з поглядами Е. Фромма, відчуження виступає у п'яти іпостасях: як відчуження від ближнього; відчуження від роботи, власної справи; відчуження від потреб; відчуження від держави; і, нарешті, відчуження від себе. Слід зазначити, що для Е. Фромма відчуження від себе – це, перш за все, відношення людини до власного "Я" як до певного ринкового товару, який знаходиться на "особистісному ринку", і котрий бажано продати по дорожчє. Соціо-економічна сторона життя бере гору в житті людини.

"Хвороба" суспільства, головним чином, корениться саме в його "ринковому характері", що має наслідками всезагальну конкуренцію та відчуження, які пронизують всі сфери життя людини: суспільство в цілому, відносини між соціальними верствами і групами, та окремими індивідами. Вони проникають навіть у родину, де відбувається боротьба за владу, престиж та статус. І, нарешті, відчуження уражає внутрішню структуру особистості. Відбувається самовідчуження людини від власної сутності і – виникає конфлікт між сутністю та існуванням особистості.

З відчуженням людини в сучасному суспільстві Фромм пов'язує і форми патології – невроз в будь-якій формі являє собою прямий результат відчуження.

Причиною неврозів у людини неофрейдисти, зокрема Е. Фромм, вважають тривогу, котра зароджується ще у дитини при зіткненні з ворожим їй світом і посилюється за недостачі любові та уваги. Пізніше такою причиною виявляється неможливість для індивіда досягти гармонії із соціальною структурою сучасного суспільства, яке формує у людини почуття самотності, відірваності від оточуючих, відчуження [Фромм Е. Иметь или быть? – М.: АСТ, 2000].

На думку Е. Фромма, через зміцнення індивіда може і повинно відбутися оздоровлення всього суспільства, і тому вчений пропонує концепцію "здорового суспільства" на противагу "суспільству тотального відчуження".

"Здорове суспільство", гуманістично орієнтована культура повинні задовольняти екзистенційні потреби людини, до яких, в першу чергу, відноситься любов(як ідеальна форма спілкування) в якості єдиної розумної відповіді на всі питання людського існування. В діяльному аспекті вона виражається у вигляді творчості та самореалізації, в чуттєвому плані – відчуття єдності з іншою людиною та природою.

Концепцію "здорового суспільства" Е. Фромма вчений, мислитель, професор П. Гуревич називає утопічною: ""вирівнювання" людської сутності, зняття деструктивних наслідків капіталізму, подолання відчуження, відмова

від обожествлення економіки та держави – ось вузлові тези фроммовської програми. Вона не тільки утопічна, але й далека від сучасної реальності" [Гуревич П.С. Предисловие // Фромм Е. Иметь или быть? – М.: АСТ, 2000].

Дана концепція є спробою подолання "хвороби" суспільства, а саме проблемами відчуження. Але дане питання так і залишається відкритим, що дає простір для подальших спроб вирішення-невирішення проблеми відчуження.

К.М. Шелупахіна, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
Kate_14@ukr.net

ЛЮДИНА У ЛАБИРИНТІ ІДЕНТИЧНОСТІ: НОВІ КОНТЕКСТИ ІДЕНТИФІКАЦІЇ В УМОВАХ ПОЛІКУЛЬТУРНОСТІ

Полікультурність – одна із найактуальніших тем наукових дискусій, що відбуваються впродовж останнього десятиліття у контексті гуманітарних дисциплін. Поняття полікультурності акцентує наступне: а) становлення "пост-індустриального" типу цивілізації, що відбувається на тлі потужного інформаційно-комп'ютерного підйому; б) існування соціального та культурного плюралізму в суспільстві; с) формування "відкритого" комунікативного простору, що "вбирає" полілінгвістичність, тобто динамічну множинність комунікативних практик, перетинання типів комунікативної активності, форм мовленнєвої поведінки. Сучасне полікультурне суспільство тяжіє, з одного боку, до уодноманітнення світу шляхом трансформації традиційних типів суспільств, злиття усталених форм культурного буття, "стирання" традиційних етнокультурних ознак, насамперед мовних; з другого боку полікультурне суспільство відмічене процесами збереження, навіть продукування (тиражування) культурних відмінностей [Перотті А. Виступ на захист полікультурності. – Львів: Кальварія, 2001].

Загальновідомо, що культурні світи завжди були різними, тому людство у всі віки прагнуло до консолідації та самоідентифікації на основі вже існуючих цілісних форм культурно-соціального буття. Тим не менш на початку третього тисячоліття людина опинилася "у проміжку" певної множини соціумів, культур, різночасових культурних форм, ідентифікуючі чинники котрих стрімко "розмиваються" у зв'язку з глобалізацією культурного простору, високою комунікативною активністю, підсиленою діяльністю сучасних ЗМІ, послабленням стійких конфесійних, етнічних, расових, професійних, політичних зв'язків. Таким чином, якщо впродовж історії етнічні та національні культури, релігійні конфесії, політичні партії, суспільні рухи "вибудовувалися" на основі принципу чіткої диференціації "ми – вони" (або "свої – чужі"), то сучасна людина, що відчуває свою належність до певної множини культур, стає носієм складної, множинної ідентичності, відповідно "своє" і "чуже" для неї вже не є виключно протилежностями. Навпаки, стосунки між різними аспектами ідентичності, їх формування, функціонування в умовах полікультурності відбувається у широкому діапазоні: від визнання до конфлікту, від нової інтеграції до подальшої диференціації [Мальгіна І.В. Етнокультурная ідентичность: Онтология, морфология, динамика : Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2005].

Наслідком подібних процесів стали дві суперечливі тенденції, що розгортаються як у практичній, так і у теоретичній площині. Йдеться про те, що у сучасному полікультурному просторі залишається все менше підстав інтерпретувати/ідентифікувати певні соціальні угруповання разом із притаманними їм формами культурного буття як "чужі" або "ворожі". Разом із тим на тлі полікультурності все частіше обговорюється тема практичної "втрати" або практичного набуття "часткової", "звуженої" особистісної/колективної ідентичності. Зазначені теми дедалі стають популярнішими у зв'язку з концептуальною невизначеністю аналізу нових контекстів ідентифікації у соціальному, професійному, етнічному, політичному, культурному, інформаційному, мовному та багатьох інших аспектах.

Найбільш прибуткові "формати" телепередач, що склалися у практиці роботи зарубіжних телекомпаній, поширюються у національному інформаційному просторі. Трансляція численних "шоу", застосування специфічних прийомів інтерактивного голосування або опитування під час проведення конкурсних змагань із подальшим підведенням підсумків у телевізійному ефірі наочно демонструють штучно "запрограмовану" однотипність поведінки й однотипність емоційних реакцій як учасників, так і глядачів. Вочевидь, слід зробити висновок, що змістовна сторона глобального інформаційного відео-продукту шляхом звернення до штучно звуженої, "часткової" ідентичності уніфікує особистісний досвід, особистісну оцінку, особистісні мотивації. Зазначена уніфікація здійснюється таким чином, щоб "вивести" людину за межі цілісної суб'єктивності і занурити її в "об'єктний" світ – світ товарів і послуг, рекламних акцій, іміджевих технологій, розважальних або скандальних сюжетів, популярних героїв, кліп-образів, що пропонуються. Тож у сучасному суспільстві, завдяки певним "форматам" глобального інформаційного впливу, виникає змістовно "спустошена" форма спілкування, що відмічена, по-перше, пануванням "часткової" ідентичності, а по-друге – трансляцією заданих стереотипів.

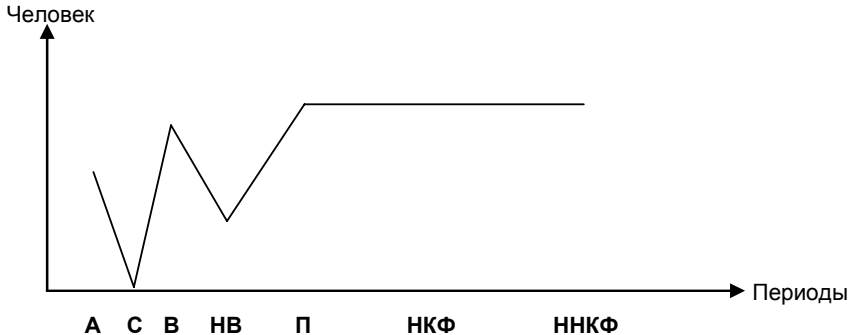
Існуюча практика звернення до "часткової" ідентичності негативно впливає як на особистість, так і на стосунки між людьми, руйнує історично набуті навички колективного співіснування представників різних культур, зокрема здатність жити разом у взаємній повазі до культурної своєрідності "іншого", за принципами толерантності та запобігання насильству під час вирішення конфліктів. За таких умов стає зрозумілим, що "будь-яка ідентичність, яка розглядається як така, що уніфікує й охоплює собою всіх, незалежно від того, чи вона індивідуальна, чи колективна, є недостовірною і небезпечною" [Леротті А. Виступ на захист полікультурності].

Н. Шляхова, студ., ГППИИЯ, Горловка
balinchenko_sv@mail.ru

КАТЕГОРИЯ "ЧЕЛОВЕК" КАК ФОРМООБРАЗУЮЩАЯ ОСНОВА ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Поворот философии в сторону проблемы человека, осуществленный Сократом, во многом определяет специфику развития европейской мысли. На-

пример, в Античности, человек представлялся как гармоничное существо, в котором сочеталось духовное и телесное. В Средневековье, центральной категорией являлся Бог (теоцентрический период), поэтому антропологическая концепция акцентирует на греховной сущности. В Возрождении человек – центральная категория (антропоцентрический период "возвращает человеку тело"), он способен к самоопределению. В философии Нового Времени человек – свободный и равный Богу, но также он является только маленьким винтиком в механизме природы. Эти и другие концепции обеспечивают смысловое ядро большинства философских учений следующим образом, где схематично указан концепт "высокого" или "низкого" восприятия природы человека.



Античная философия настаивает на тождестве человека со всемирно-космической субстанцией. Человек есть "малый мир", микрокосм, повторяющий в менее совершенном виде образ космоса, но при этом являющийся "мерой всех вещей".

В средневековом мировосприятии, человек оказывается разомкнутым в направлении как божественно – сверхчеловеческих возможностей, так и бесовских внушений. Это мучительное раздвоение внутри человеческого Я и жажда преодолеть его особенно ярко выражены в посланиях Павла и у Августина. В отличие от средневековой антропологии, в эпоху Возрождения намечается новый подход к человеку, связанный с пониманием его, исходя из него самого. Ренессансный гуманизм проникнут пафосом автономии человека, его безграничных возможностей (Пико делла Мирандола, Фичино, Бруно). Понимание человека как живой целостности, характерное для эпохи Возрождения, в 17 в. было отнесено на задний план картезианством и продолжено в конце 18 в. Гердером и представителями романтизма, в 19 в. – Фейербахом, а также философией жизни.

Представление Декарта о мышлении как единственно достоверном свидетельстве человеческого существования (*cogito ergo sum*) именно в разуме усматривает специфическую особенность человека, составляющую его сущность. Картезианский дуализм души и тела, вытекающий из учения о существовании двух противоположных субстанций – мыслящей и протяжен-

ной, надолго определил постановку антропологической проблематики: взаимодействие в человеке делимого, протяженного тела и неделимой, бессмертной души стало одним из главных вопросов в дальнейшем движении философской мысли.

Самой важной чертой Просвещения является поворот к человеку, желание путем разумных наставлений избавить людей от страданий, установить равенство, справедливость, свободу и т.д. В свою очередь, для немецкой классической философии определяющим является представление о человеке как о субъекте духовной деятельности, создающем мир человеческой культуры; человек рассматривается не как индивид в его эмпирической единичности, а как носитель общезначимого сознания, представитель всеобщего идеального начала – духа, разума.

В противостоящих рационалистическим концепциям человека иррационалистических течениях 18-19 вв. на первый план выдвигались немислительные способности и сферы: чувство (Гаман, Якоби), воля (Шопенгауэр), внутреннее постижение, аналогичное интуиции (Баадер), жизненные силы и влечения (философия жизни), существование (Кьеркегор) и т.п.

Современная философия рассматривает человека как субъект, заключенный в рамки и правила коммуникации, конструирующий смыслы в информационном пространстве и зависимый то них.

І.Л. Шувалова, студ., КНУТШ, Київ
iryna_shuvalova@ukr.net

МІСЦЕ СУБ'ЄКТА У ФІЛОСОФІЇ МОВИ ГУСТАВА ШПЕТА

У своїй роботі 1927 року "Внутрішня форма слова" Густав Шпет звертається до розгляду питання про місце суб'єкта у мовному та культурному просторі. Шпет пропонує розглядати суб'єкта, по-перше, як категорію соціальну, як соціальну річ (термін "річ" у філософії Шпета набуває надзвичайно широкого значення), по-друге – як свого роду об'єкт, по-третє – як знака і носія знаків. Шпет зазначає, що взагалі він заперечує не лише чистий філософський суб'єктивізм, згідно з яким об'єктивне визначається суб'єктивним (тут він, зокрема, недвозначно натякає на Кантову позицію), а й взагалі відкидає необхідну співвіднесеність об'єкта і суб'єкта, стверджуючи, що "об'єкти без суб'єктів прекрасно можуть бути" [*Шпет Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. – М.: КогниКнига, 2006. – С. 177*]. Суб'єкти, на думку Шпета, – це лишень особливий клас об'єктів зі своїм і специфічними якостями та властивостями. Суб'єкт вибудовує між собою та природою новий світ – соціально-культурний. Вже цим він перетворює і самого себе з речі природної на річ також соціально-культурну. Будь-яку соціальну річ можна розглядати як об'єктивовану суб'єктивність і разом з тим як суб'єктивовану об'єктивність. Тому джерело, з якого ми можемо отримати знання суб'єктивності як такої полягає найчастіше в самому продукті творчого акту. Слово – завжди подвійний знак: знак смислу, який розуміють, і знак суб'єктивності, який відчують, але водночас і знак особливого між ними стосунку.

Форми творчості, за твердженням Шпета, завжди є насамперед об'єктивними, як об'єктивним є і їхній матеріал, на який як на об'єкт спрямовується творчість. Приміром, поетичні форми є витвореними фантазією квазі-поняттями лише за своїм матеріальним і реальним стосунком до дійсного сущого, але за формою вони все одно – справжні об'єктивні поняття. "Внутренние поетические формы, "тропы", суть алгоритмы, а вовсе не душевное или мозговое трепетанье субъекта; они – своего рода синтетические установления и аналоги логических форм и законов" [*Шпет Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта.* – С. 183]. Поетичне покладання фіксує певну обставину як об'єктивну, навіть якщо вона свідчить про власний душевний стан творчого суб'єкта. Поетика як вчення про зовнішні та внутрішні форми поетичного слова не може бути побудована на психології чи на природознавстві. Якщо вже вона розглядає суб'єкт, то його слід досліджувати як соціальний феномен, а не "голу біологічну особину чи психофізичного індивіда". Під таким кутом розгляду суб'єкт зберігає свій особливий статус серед об'єктів: він – не просто один з об'єктів, а об'єкт, який опосередковує собою певний продукт. По суті кожним своїм актом він об'єктивує себе, і тому весь (соціальний) зміст суб'єкта вичерпується сукупністю його об'єктивацій. Ще однією особливістю суб'єктів як специфічного класу об'єктів є те, що в той час як суб'єкти у стосунку до об'єктів завжди залишаються об'єктами, суб'єкти у стосунку до інших суб'єктів завжди застаються суб'єктами, незалежно від того, чи здійснюють вони вплив самі, чи перебувають під чийось впливом. Цей здійснюваний Шпетом перехід він сам класифікує як перехід від суб'єктивності твору до об'єктивності його творця. Доки, приміром, поет у творі відчувався, вловлювався в експресії твору, він був його суб'єктом, але щойно він стає предметом аналізу, розмірковувань тощо, він -вже предмет, об'єктивний зміст нової настанови

Суб'єкт як соціальна річ є реалізацією деякої ідеї. Тут вже, як зазначає Шпет, обличчя суб'єкта виступає як свого роду репрезентант, представник, "ілюстрація", знак загального смислового змісту; зрештою – слово (!) в його найширшому смислі як архетип всякого культурно-соціального явища. Не слід вважати, що через такий підхід Шпет применшує значущість людини (як суб'єкта) чи то не виявляє належної поваги до її творчих спроможностей. Слід пам'ятати, що слово, в розумінні Шпета, – це архетип культури та дійсності взагалі. Будь-що може розглядатись як слово – і людина тут не виняток.

Секция "ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРИКЛАДНА ЕТИКА"

Д.С. Акимова, студ., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
gella87@inbox.ru

ПРОБЛЕМА КРИТЕРИЕВ СМЕРТИ В БИОЭТИКЕ

Во второй половине XX века этическая теория претерпела существенные изменения. Самое главное из них – рождение прикладной этики как нового образа и понимания важнейшей части философского знания. Прикладная этика складывается как моральная рефлексия над самыми острыми, трагическими проблемами человеческого бытия, не имеющими однозначного решения, и тем самым привлекает к себе огромный интерес. Когда этика обращается к этим волнующим всех людей проблемам, имеющим пограничный (они касаются фундаментальных моральных принципов) и открытый (в форме дилеммы) характер, она из умозрительной академической науки превращается в современную практическую философию, живую плоть человеческого бытия.

Первой по времени возникновения прикладной этической дисциплиной стала биоэтика. Её проблематика стала побочным и во многом непредсказуемым эффектом от успехов современной медицины, в рамках которой появились возможности реанимации – спасения жизни в результате вывода пациента из состояния клинической смерти. Но где эта грань, отделяющая смерть от жизни? И кто в праве компетентно вынести решение о завершении жизни человека?

Вопрос об исчерпывающих критериях смерти до сих пор остаётся открытым. Казалось бы, общепринятой точкой зрения является тождество конца жизни и смерти мозга. Если мозг мёртв, то врач имеет право больше не бороться за жизнь пациента. Но ведь смерть мозга – это "невидимая смерть", состояние, когда мозг мёртв, а сердце продолжает биться. Каков в таком случае онтологический статус такого пациента? Ни этически, ни юридически нельзя быть "полуживым" или "полумёртвым". Объявить, что нет смерти – означает дать родственникам надежду, объявить о смерти – означает этой надежды лишить. Но кто осмелится признать мёртвым человека, дышащего, с бьющимся сердцем, пусть даже эти процессы протекают благодаря вспомогательным аппаратам? С другой стороны, в таком контексте открываются большие возможности злоупотреблений, например, можно поддерживать искусственно работу организма сколь угодно долго и констатировать смерть человека, когда это будет выгодно одной из заинтересованных сторон.

Ещё более остро данная проблема стоит в педиатрии. Жизнь устроена так, что смерть младенца, как правило, переносится близкими более мучительно, чем смерть взрослого. На недавно состоявшемся в Москве XII Конгрессе Педиатров России, в рамках которого обсуждались эτικο-правовые

проблеми діагностики смерти мозга у ребенка, можна було бачити зіткнення двох поглядів, двох "концепцій милосердя". Одні лікарі з розумінням відносилися до випадків, коли штучно тримати життя дитини з мертвим мозком лікарі підтримували місяцями, фактично сподіваючись на чудо. З їхньої точки зору, за життя дитини слід боротися до кінця, хватаячись навіть за найнижчу надію. Інші не вважали таке поведіння правильним; на їхній погляд, більш милосердним було б звернутися до можливостей трансплантології: взяти у померлого дитини органи і пересадити їх іншим умираючим дітям, рятування яких ще можливо. Якщо ж підтримувати штучно життя значительний час, то органи стануть непридатними для пересадки. Напевно, ніхто б не став сперечатися з другою точкою зору: милосердя не буває без бід, і рятування без трагедії. Але розвиток трансплантології в нашій країні супроводжується багатьма скандалами і зловживаннями. Крім того, до сих пор в Росії не існують чіткі і відкриті правила діагностики смерти мозку і забори матеріалу для трансплантації, де детально були б прописані права і зобов'язання всіх учасників сторін. В свідомості більшості наших співвітчужців склалося стійке переконання: для забори донорських органів треба вбити живої людини. І це є основним перешкодою на шляху створення адекватної правової бази, що дозволяє лікарям рятувати більше пацієнтів. Основною причиною цих проблем, на мій погляд, є брак і низька якість інформації по даній проблематиці, доступної широким прошарком населення, а також недостатній рівень етичної культури і рефлексії над вказаною проблематикою в сфері масової комунікації.

К.І. Алексєєва, студ., КНУТШ, Київ
alekskatron@rambler.ru

АПІОРНІЙ ЗМІСТ МОРАЛЬНІСНОГО ПІЗНАННЯ

Концепція апіорного змісту моральнісного пізнання стала інтелектуально легітимною завдяки працям Макса Шелера (1874–1928) та Ніколая Гартмана (1882–1950). Шелер у роботі "Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей"(1913/16) впроваджує поняття матеріального а піорі, навколо якого формується його філософська аксіологія. Матеріальне а піорі – це цінності, яким властива самоочевидність і самоконституційованість. Гартман експлікує вихідні положення етики Шелера і змістовно поглиблює її.

Розробляючи етичну аксіологію, Шелер ставив за мету побачити повноту моральнісного світу і його якостей, відштовхуючись при цьому від іманентної критики ідеї формальної етики Канта. Шелер не приймає також етичного релятивізму і психологізму, що пояснюється його феноменологічною орієнтацією. Завданням етики є не намагання зрозуміти що "вважається" добром чи злом в певному суспільстві, а те, що є добро і зло. У ній мова ведеться не про соціальні ціннісні судження стосовно добра і зла, а про саму ціннісну матерію "доброго" і "злого"; не про судження, а про те, що вони мають на

увазі і на що спрямовані. Буття цінностей не можна вивести із будь-якої форми реального буття (емпіричного чи ідеального). Натомість Ніколай Гартман сферу цінностей відносить до форми ідеального буття і надає їм автономного онтологічного статусу. Він стверджує, що ціннісний погляд людини може блукати і не вбачати справжніх цінностей, перебувати навіть у певній інтелектуальній напрузі щодо віднайдення ціннісних орієнтирів.

Шелер погоджується із Кантом, що етичні положення мають бути положеннями "a priori" але розкриття цього аргію у Канта Шелера не задовольняє. Аргію – це ідеальна єдність значення і всі ті положення, які стають самоочевидними при безпосередньому спогляданні. При цьому Шелер наполягає на проведенні феноменологічної редукції, здійснивши "epoche" і ейдетичну редукцію, чим засвідчує свою належність до реалістичної феноменології разом із Николаєм Гартманом. Сутність, яка споглядається у феноменологічному досвіді не є ні всезагальною, ні індивідуальною, а є такою лише стосовно предметів, у яких являється ця сутність. Формальне аргію Канта натомість є всезагальним і необхідним, яке певним чином впорядковує навколишню реальність апостеріорного масштабу, забезпечує цілісність людського розуму. Для Шелера не існує строгої демаркації апіорного-апостеріорного, це просто два різновиди досвіду: чистого безпосереднього і опосередкованого природною організацією носія акта досвіду.

Моральнісне пізнання – це вбачання цінностей, яке полягає у вчуванні, наданні переваги, в любові і ненависті, у пізнанні зв'язків цінностей як "вищих" і "нижчих". Це пізнання відбувається внаслідок живого контакту зі світом через інтенційні акти спрямованої напруженості свідомості до самих речей. Будь-яка моральна поведінка ґрунтується на моральнісному вбачанні, відповідно етика має повернутися до фактів і їхніх апіорних відношень, які відкриваються в моральнісному пізнанні. Саме таку етику Шелер називає філософською на відміну від етики, в якій формулюється в судженнях те, що дається у сутнісному спогляданні. Через це моральне бажання має пройти не через етику – адже очевидно, що завдяки їй ніхто не стає "хорошим" чи "поганим", - але через пізнання і вбачання. Шелер критикує Канта за те, що він не побачив цього фундаментального відношення. Бажання добра, як і судження про "добро", лише тому може бути апіорним, що воно спрямоване на апіорний стан справ, який фіксується "ціннісною" свідомістю і виконується у ній.

В.Д. Біленко, асп., КНУТШ, Київ
verabilenko@bigmir.net

ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ: ТЕОРЕТИЧНІ МОДЕЛІ

Із зміною епох можна простежити зміну поглядів на індивіда, суспільство та їх взаємозв'язок. Відбувається певна трансформація образу суспільства, що викликає зміни й в моралі. Соціальні ускладнення стимулюють появу поряд з індивідуально-перфекціоністською мораллю дисциплінарно-кооперативної (терміни А.В. Прокоф'єва).

Особливостями індивідуально-перфекціоністської моралі (або моралі індивідуального вдосконалення) є заборона насилля по відношенню до інших; ототожнення моралі з негативними вчинками, а не з позитивними; узагальнені вимоги позитивних моральних норм; невизначеність моральних норм; виключення моралістичних самообманів (нейтралізація морального суду по відношенню до інших людей).

Суспільні досягнення дещо корегують зміст індивідуально-перфекціоністської моралі, доповнюючи її суспільною мораллю (або дисциплінарно-кооперативною). Відмінність полягає у тому, що моральні дії тепер визначаються у відповідності з потребами та цілями системи. Мораль перетворюється на формалізовану структуру, нехтуючи унікальними властивостями індивідів. Відбувається перехід до автоматизму поведінки та часткової інституціоналізації, яка змушує до певних дій. На даному етапі девізом стає "прагнення меншого зла", яке виявляється морально виправданим.

Мораль розглядають за такими моделями: 1. Кантівська ідеальна модель; 2. Нейтралізм; 3. Перфекціонізм.

І. Кант стверджує, що моральна точка зору виражається не в пошуку кращого для себе, а в прагненні до справедливості, до такого неупередженого рішення, яке в рівній мірі добре для всіх. Основним моральним феноменом у І. Канта постає належне та пріоритет правильності. Моральний закон, який виступає як категоричний імператив, не диктує ніяких змістовних норм, а прояснює, як формується моральна (неупереджена, справедлива) думка. У кантівській ідеальній моделі поставлений зависокий ідеал моралі, що констатує утопічність моделі.

Концепція нейтралізму залишає осторонь такі фундаментальні моральні цінності, як безкорисна турбота про ближнього, багатогранний розвиток особистості, колективні проекти, екологічні та комунальні цінності. Прихильники нейтралізму наголошують на необхідності вільного обрання блага, а не нав'язаного образу життя. Через нейтральне ставлення до суспільно-політичної сфери (навіть обмеження її повноважень по відношенню до індивіда) конфлікти маскуються, а не знімаються; спірні питання виносяться за межі публічного розгляду; громадяни не приймають активної політичної участі. Значні вади нейтралізму говорять про обмеженість та не ефективність даної моделі.

Дж. Ролз – представник нейтрального лібералізму, орієнтований на стабільність та соціальний союз. Основним внеском Дж. Ролза є розробка раціональної етичної теорії справедливості, на відміну від попередньої – інтуїтивістської. У основу своєї концепції справедливості філософ поклав два головні принципи: по-перше, будь-які соціальні блага, що виникають з кооперації, свободи, можливості, прибутків, багатства, підстави для пошани і самоповаги повинні розподілятися рівним чином між членами соціуму, але, по-друге, з одним лише виключенням коли нерівний розподіл будь-якого з благ сприяє поліпшенню положення найменш процвітаючих членів соціуму. Якщо нерівність слугує поліпшенню стану всього суспільства, то, на думку філософа, вона допустима (не вимагається абсолютна рівність). Проте, нерівність взагалі, нерівність як така визнається несправедливою. Вона виступає лише засобом поліпшення суспільної ситуації, в першу чергу для тих шарів суспільства, які потребують соціального захисту.

Перфекціоністська система цінностей націлена на вдосконалення життя у відповідності з ідеалом, на піднесення та розробку форм духовної практики. Формування нового етапу розпочалось з реакції на універсалізм і одержавленість старої системи, які обмежують свободу індивідуального вибору, заважають бачити конкретні проблеми реальних людей.

Е. Дюркгейм займався розв'язанням проблеми соціальної детермінації індивідуальної поведінки. Роль та значення держави історично зростає, що примножує її цілі та функції. У відповідності з розвитком суспільства ускладнюється економіка, правова система, культура і адміністрація. Е. Дюркгейм не погоджувався з ліберальним постулатом про мінімальну роль держави, відповідно до якого вона повинна гарантувати права людини, а не займатися розподілом соціальних благ. Так як в даних соціальних умовах зростання держави зупинити неможливо без руйнування структури цивілізованого життя і цінностей, то таку вимогу й реалізувати неможливо. Із зростанням держави збільшується і моральне значення індивіда тому, що особистість розвиває свої здібності без перешкод, створює власні уявлення про світ, виступає за свої власні права. Тому не можна нівелювати досягнення розвитку особистісного початку, повертаючи індивідів в соціальну масу. Основними цілями держави, на думку Е. Дюркгейма, повинні бути захист громадян від влади вторинних соціальних груп та створення умов і інститутів для самореалізації індивідів у процесі досягнення ідеалів.

З часів появи перших соціальних теорій людство прагнуло сформулювати закони управління процесами, що відбуваються в суспільстві, і використовувати виявлені закономірності в тих або інших цілях. Поряд з цим кожен з нас, індивідуально або як член конкретної соціальної групи, прагне зберегти свою незалежність, свободу, свою творчу здатність і свої роздуми, які грають таку важливу роль в свободі і творчості, від втручання інших.

Всі системи моралі переплетені з соціальними умовами їх генезису і функціонування. Тому без соціологічних досліджень неможливо зрозуміти, оцінити і поліпшити соціальну мораль. Сьогодні задача етики – це індивідуалізм з позитивним знаком. Необхідно забезпечити компроміс між свободою самовираження, задоволеністю життям окремих індивідів та економічною ефективністю соціальної системи в цілому. Сьогодні, на думку Р.Г. Апресяна, суспільна мораль потребує зниження пафосу індивідуалізації та особистої автономії. Постмодерному суспільству необхідний не лише новий тип соціальної дисципліни, але і нові можливості перетворюючої та консервативно-охоронної діяльності.

М.С. Вьрская, асп., ГУ-ВШЭ, Москва, Россия
broma@bk.ru

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЭТИКИ И ЭКОНОМИКИ В КОНЦЕПЦИИ А. ШВЕЙЦЕРА

Етика Благоговення перед життям, или етика ответственности Альберта Швейцера (1875–1965), возникла как решение проблемы культурного упадка, в котором оказалось общество первой половины XX века. Согласно Швейцеру, культура – это одновременно и материальный и духовный про-

гресс общества и индивида. Когда же материальные достижения начинают преобладать над идеалами, ценностями, т.е. когда они становятся мотивами и ориентирами человеческой жизни, деятельность, тогда возникает культурный кризис, поскольку духовная основа общества, включающая в себя определенное мировоззрение, этические взгляды, идеалы, терпит крах.

Чтобы быть носителем культуры, т.е. понимать ее и действовать во имя ее, человек должен быть одновременно мыслящим и свободным существом. "Мыслящим он должен быть для того, чтобы вообще оказаться в состоянии выработать и достойным образом выразить разумные идеалы. Свободным он должен быть для того, чтобы оказаться способным распространить свои разумные идеалы на универсум" [Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973. – С. 54]. Современный же человек, согласно Швейцеру, ограничен как в своей свободе, так и в способности мыслить, что является прямым следствием экономического прогресса общества.

С одной стороны, экономическое развитие, выражающееся в материальных достижениях, делает людей более независимыми от природы, чем раньше. С другой стороны, внутри самого общества количество независимых существ уменьшается. "Ремесленник под воздействием машины превращается в фабричного рабочего" [Там же. – С. 40]. От человека больше не требуется творчества и инициативы, он становится живой шестеренкой, выполняющая одну, строго определенную функцию, доводя свои действия до автоматизма и, тем самым, увеличивая производственные показатели.

Узкая специализация труда ограничивает людей, а механический бездумный труд упраздняет в них способность мыслить. "Для работы в оставшееся свободное время над самим собою, для серьезных бесед или чтения книг необходима сосредоточенность, которая нелегко ему (человеку) дается. Абсолютная праздность, развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью. Не познания и развития ищет он, а развлечения – и притом такого, какое требует минимального духовного напряжения. Театр уступает место кабаре, а серьезная литература – развлекательной" [Там же. – С. 42].

Высокая организация всех сторон жизни, в том числе и духовной, приводит к тому, что человек получает от общества, которое Швейцер в этом смысле называет "корпорацией", готовые убеждения и уступает ему свое право на духовную самостоятельность. Этика "корпорации" – социальная этика, в том смысле, что источником, из которого человек черпает нравственные принципы, является не мышление, не разум, а само общество.

Этика же Швейцера индивидуальна, т.е. она вырабатывается и обосновывается в мышлении отдельного индивида. Кроме того, она оптимистична, т.е. ставит "бытие выше небытия и тем самым утверждает мир и жизнь как нечто ценное само по себе. Такое отношение к миру и жизни порождает стремление относиться к бытию с максимальной бережностью, на какую только способен человек" [Там же. – С. 87].

Итак, новое этическое мировоззрение, согласно Швейцеру, способно вывести культуру из состояния упадка, при условии, что оно будет должным образом понято и осмысленно каждым человеком. Здесь следует отметить, те требования, которые философ предъявляет к этическому учению – быть мыс-

лящим и оптимистичным, – не возникли случайно, а явились своего рода реакцией на духовные и экономические процессы, происходящие в обществе.

Сегодня наблюдаются новые тенденции в развитии экономики, конвейерное производство с участием человека в некоторых странах сошло на нет, а мыслительный труд все больше укрепляет свои позиции по сравнению с физическим. Но становится ли человек при этом этически-мыслящим и чувствует ли он себя более свободным в обществе?

Н.І. Гринчишин, асп., ПНУ ім.В.Стефаника, Івано-Франківськ

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА

Усталені тенденції європейської філософської думки пов'язують у єдиний діалектичний вузол проблеми відповідальності і свободи. Вони виступають у взаємозв'язку. Розглядаючи етико-філософські погляди Е. Левінаса ми можемо побачити, що справджується умова – де немає відповідальності, немає свободи. Людина повинна нести відповідальність за свої вчинки перед іншими людьми, не чинити по відношенню до них несправедливо і тільки тоді вона по-справжньому буде вільною в цьому світі.

Французький філософ веде мову саме про відповідальність, яка "не випливає із свободи", а передує їй. Найважча і найпосутніша людська відповідальність є саме такою: по-людськи, згідно з власним сумлінням ми не можемо не відчувати себе відповідальними не просто за свої власні рішення і вчинки, але й, щонайперше, за своїх ближніх [Малахов В. "Асиметрична" етика Е. Левінаса і проблеми сучасної етики спілкування // Етика спілкування : Навч. посіб. – К.: Либідь, 2006. – С. 329]. За Левінасом, людська близькість і є цариною такої відповідальності, що не відсилає до моєї свободи, "відповідальності за те, що я не вчинив – за біль та помилки Інших" [Там само. – С. 330].

Саме на ґрунті такої страдницької, важкої відповідальності, яка робить нас немовби заручниками один одного, і зростає вже справді моральна свобода – свобода не як "переможна самодостатня спонтанність" наступально налаштованого "Я", а як протилежно спрямована і глибша здатність самої ж цієї суб'єктивної спонтанності "ставити себе під сумнів", відчувати "сором за саму себе" перед обличчям "Іншого". Силою такої власне моральної свободи стає неможливість позбутися нашої відповідальності за "Інших", її рух і життя полягають у "безконечній вимогливості до себе, в подоланні самозаспокоєності" – внаслідок чого зростає, мужніє і відвойовує для себе нові можливості наше "Я" [Там само].

У відношенні до "Іншого" наше "невзаємозамінне Я" здобуває свою неповторну відповідальність – а отже, внутрішню свободу та власну ідентичність, духовно випростується, стає володарем самого себе – тим "Я", яке "підтримує світ". І водночас, ми вже спостерігали онтологічну необґрунтованість існування цього "Іншого", його підвладність стражданню і смерті. У своїй зверненості до нього "Я" переживає турботу про нього як визначальний чинник власного буття, джерело власної "присутності в собі самому" [Там само. – С. 344].

Заперечуючи М. Гайдеггеру для якого сутність свободи не є принципом вільної волі, а виникає із підпорядкування буттю Е. Левінас зауважує, що таке її розуміння призводить до того, що вже не людина володіє свободою, а навпаки свобода – людиною. Справжнім визначенням останньої є наступне – втриматись проти "Іншого" і не зважаючи на всі стосунки з ним забезпечити деяке самодержавство "Я". Таким чином, захищаючи гетерономну концепцію свободи, Левінас підкреслює в новому підході до свободи конституюючу роль мови. Стверджується, що "Інший", будучи не просто сущим, а співрозмовником, не може бути зрозумілий виходячи із буття. Його розуміння невіддільне від звертання до нього. І тому до "Іншого" виявляється неприміною гайдеггерівська свобода як дозвіл бути. Слово "Іншого" не зводимо ні до буття, ні до знання, гнозису, виявляється не тільки джерелом свободи як заповіді, але одночасно і джерелом значення взагалі [*Левінас Э. Путь к другому* : Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – С. 17].

Таким чином, для Левінаса безумовним є те, що у суспільстві повинен домінувати принцип людина-для-людини, тобто повинна існувати певна свого роду одержимість "Іншим". Саме така першопочаткова спільність людей повинна орієнтувати всі наступні конкретно-історичні форми буття. А "політика ж повинна контролюватися і піддаватися критиці, виходячи із етики" [*Вдовина И.С. Эмманюэль Левинас // Философы двадцатого века. – М., 2004. – Кн. 2. – С. 196*].

Отже, можемо зробити наступні **висновки**:

1. Емануель Левінас підкреслює взаємозв'язок свободи і відповідальності, які виступають як два взаємообумовлених, взаємодоповнюючих і засадничих поняття етики.
2. Стверджується, що не існує абсолютної свободи. Оскільки остання обумовлюється відповідальністю.
3. Французький філософ підкреслює конституюючу роль мови в розумінні та визначенні свободи і наголошує на тому, що визначальним у будь-якому суспільстві має бути визнання вищості "Іншого".

О.Э. Душин, д-р филос. наук, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
odushin@mail.ru

ПОРЯДОК СЕМЕЙНОЙ ЖИЗНИ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПЕНИТЕНЦИАЛИЯХ

Следуя исследованиям современных медиевистов, многие принципы регламентации жизнедеятельности и сознания горожан возникли еще в средневековых церковных процедурах, в частности в рамках исповедальной практики, поэтому господствующее мнение о том, что основные формы социального контроля сложились в эпоху буржуазного модернити, требует серьезного уточнения. Начиная с VII века, исповедь и покаяние стали осуществляться на основе так называемых "покаянных книг" (пенитенциалий). В этих своеобразных пособиях для приходских кюре рассматривались самые разные модусы существования людей – от проблем профессиональной деятельности (ведения торговли, занятия ремеслом) до порядка семейной жизни

ни. При этом определялись всевозможные классификации грехов и устанавливались необходимые процедуры покаяния. Таким образом, в оптику взгляда священника попадали все сферы поведения верующих, включая семейные отношения, причем приветствовалось подробное и детальное расследование, своего рода дешифровка повседневности, высвечивающая все потаенные греховные желания и проступки. Во-первых, главным назначением семьи считалось продолжение рода, поэтому действия, препятствующие зачатию, воспринимались как серьезный проступок и подвергались суровому осуждению. В качестве покаяния за совершение аборта женщина была обязана соблюдать строгий пост на хлебе и воде в течение 3 лет по одним книгам, а по другим даже 7 – 10 лет. Однако учитывались и соответствующие обстоятельства проступка: для молодых бедных женщин срок покаяния назначался в два раза меньше. Важным моментом был срок формирования плода, так как считалось, что одушевление эмбриона происходило у мальчиков после сорока дней, а у девочек после восьмидесяти. Использование в качестве противозачаточных средств каких-либо трав считалось проявлением магии и вызывало особое неприятие у священников. Магические яды назывались *maleficium*, что этимологически читалось как "делание зла". В целом, контрацепция приравнивалась к форме человекоубийства и считалась грехом против супружества. С другой стороны, брак рассматривался в роли неизбежного для большинства простых верующих попустительства греху, но при этом любовные отношения супругов не должны были быть чрезмерно чувственными. В средневековом богословии существовали правила: "не как любовники, но как супруги", "с рассудительностью, а не со страстями". Запрещался не только адюльтер, но и любое сексуальное удовольствие даже в рамках интимных отношений супругов. В пенитенциалиях этому посвящались специальные разделы, в которых с удивительной тщательностью описывались всевозможные отклонения сексуального поведения и назначались соответствующие суровые епитимьи. В половых отношениях супруги не должны были выходить за границы признанных практик, поведение в эротической сфере строго регламентировалось. Сексуальные действия супругов, превышающие норму естественности, рассматривались как больший грех, чем прелюбодеяние. Подобные грехи считались наихудшими. Все это священник был обязан выявлять в рамках процедуры исповеди и покаяния, стремясь совместить меру разумной достаточности и необходимого уточнения всех греховных актов верующего в его интимной жизни. Тем самым, сложившийся формат средневековых пенитенциалий развивал соответствующие поведенческие коды общественной морали европейцев, задавал способы и приемы контроля их нравственного самосознания.

А.Л. Евдошенко, студ., ХНУ им. Каразина, Харьков
343488@mail.ru

ГЕРМЕНЕВТИКА И ПСИХОАНАЛИЗ: ПОНИМАНИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ

Психоанализ и герменевтику часто сопоставляют по формальному признаку – по наличию процедуры толкования. Говорят даже о психоаналитиче-

ской герменевтике. Присмотримся поближе, действительно ли эти процедуры совпадают? Оговорим сразу, что в рамках данного текста под психоанализом мы будем понимать психоанализ школы Лакана.

Итак, что же происходит в процессе анализа? Можем ли мы назвать это пониманием? Если бы дело обстояло именно так, то можно было бы спокойно представить психоанализ как частную герменевтическую практику. Однако же, если верить Лакану, все происходит несколько иначе.

Лакан говорит также, что приступая к анализу пациента его нужно не топориться понимать. Что напротив, следует "непонять" его. Это непонимание не есть то предшествующее пониманию непонимание о котором говорит Гадамер, не исключение из дискурса. Более того, именно к непониманию, Лакан обращается как к действенному инструменту для достижения целей анализа. Рискнем предположить, что традиционное герменевтическое понимание находится в топике Лакана на пересечении Воображаемого и Символического, как принятие со стороны Я (которое является воображаемой конструкцией) некоего конкретного другого, который будучи также воображаемым, связан с Я при помощи символической решетки. Именно на построение и поддержание такой символической решетки, в которую включены все субъекты и направлен классический проект герменевтики. Проект этот глубоко гуманистичен – пересечение Воображаемого и Символического Лакан маркирует как любовь. Мы ведь любим того, кого мы понимаем, не так ли? Однако же всегда остается некий остаток, нечто Реальное. А пересечение Воображаемого и Реального Лакан маркирует как ненависть – так мы относимся к тем, кого из "герменевтического круга" исключаем. Ведь, что такое жест исключения, как не трансформированное пожелание смерти? Я, естественно, пытается сохранить свою воображаемую целостность. Такая схема, ориентированная на Я, на субъекта "понимающего" может быть характеризована, как схема глубоко консервативная.

Согласно простой комбинаторике остается еще одно пересечение – пересечение Символического и Реального, Лакан маркирует его как непонимание. Акцент обращения именно к этому непониманию, он подчеркивает как революционный аспект теории Фрейда: "открытие состоит в том, что то, к чему мы обращаемся в субъекте, смещено по отношению к его Я" [Лакан Жак. Семинары. Кн. 2: 'Я' в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) / Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: ИТДК "Гнозис", Издательство "Логос", 1999]. И именно учет этого смещения и позволяет достичь каких-то результатов, там, где понимание оказывается бессильным. Именно оно и оказывается в определенной мере революционным. В качестве иллюстрации можно рассматривать этику Бадью, где событие, носитель истины, определяется именно как недоступное пониманию в дискурсе, как вынуждающее создать новый дискурс. Целью анализа в таком случае является именно совершение события, что, конечно, не может быть приравнено к пониманию. Событие, как начало философии, взывает именно к непониманию.

Гуманизм, который в данном споре представляет герменевтика, вечно обречен колебаться: то ли человек по природе добр, и тогда следует лишь "высвободить" его истинную природу или же зол и тогда необходимо ее "воспи-

тать" и преодолеть. Цитируя же Лакана: "Важно знать не то, добр человек или зол изначально, важно знать, что даст ему книга, когда она окажется до конца съедена" [*Лакан Жак. Этика психоанализа. Семинары / Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: ИТДК "Гнозис", Издательство "Логос", 2006. – Кн. 7 (1959-60)*]. Речь здесь идет о той самой книге из Откровения, которая воплощает собой тайну и знание, получаемое в процессе исследования собственного субъекта. Кроме того, обратите внимание "съедена", не прочитана или проинтерпретирована – это указывает на поступок и его личностный характер.

В качестве вывода можно заметить, что психоанализ и герменевтика – практики не только нетождественные, но и противоположно направленные. Герменевтическое понимание однозначно консервативно, психоанализ же (еще раз уточним, Лакановский) направлен революционно.

А.В. Колмакова, зав. каб. философии, УрГУ, Екатеринбург, Россия
kolmakova-av@yandex.ru

НОВЫЙ МОРАЛЬНЫЙ ВЫБОР: "ЖИЗНЬ" ИЛИ "КАЧЕСТВО ЖИЗНИ"?

Проблема морального выбора – одна из ключевых тем этических исследований на протяжении многих веков. Моральный выбор потому и выступает в качестве "проблемы", что, решаемый каждым человеком в каждой конкретной ситуации, он не разрешим окончательно. И каждое новая эпоха вкладывает свою специфику в рассмотрение и решение этой проблемы.

XX век стал для этики веком коренных переворотов в понимании ее предмета и методологии. Разработка новых технологий породила множество практических ситуаций, требующих этического осмысления и разрешения. Возникнув приблизительно в 60-х годах XX века, прикладная этика и сегодня остается ведущим направлением этических исследований. В связи с этим, изучение проблемы морального выбора приобретает особую значимость.

Самой разработанной и широко обсуждаемой частью прикладных этических исследований является биомедицинская этика. Сегодня для решения задач, стоящих перед биоэтикой, ей необходимо находить некоторое новое понимание или оттенки смыслов уже не раз определенных категорий. Среди них – "жизнь". Именно с этой категорией мы встречаемся каждый раз, когда исследуем какую-либо биоэтическую дилемму.

Каждый человек живет в определенной системе ценностей. Ценностные предпочтения личности образуют систему ее ценностных ориентаций, которые служат критериями норм и правил поведения личности. Однако, человеку необходимо выделять самую высшую, абсолютную ценность. Такой ценностью часто признается сам человек, его жизнь. Помимо этого к высшим следует отнести такие "предельные" ценности как смысл жизни, добро, справедливость, истина, красота, свобода.

Прогресс в медицине повлек за собой некоторую трансформацию основных ценностей. XX век принес нам новую альтернативу: "жизнь" или "качество жизни"? сегодня ставится вопрос о том, всякая ли жизнь может считаться бесценной? Более того, иногда в дискуссиях речь идет о праве человека на достойную смерть.

При исследовании проблем эвтаназии, с определенной долей условности, мы можем рассматривать "право на смерть" как особый случай "права на жизнь". Достижения современной медицины позволяют длительное время искусственно поддерживать жизнь. Однако, биологическая жизнь не имеет качества жизни личности. Такие атрибуты жизни как здоровье, деятельность отдельных органов и функционирование мозга необходимы, но вовсе не достаточны для определения понятия жизни человека. В этом случае, право на смерть – это забота о достоинстве личности. Ценность "качества жизни" может превалировать над ценностью "жизни".

Специалисты Национальной Федерации Педиатров Неонатологов Франции (FNPN) отказываются от употребления термина "эвтаназия", заменяя его рядом: воздержание от лечения, ограничение или остановка лечения и остановка жизни. Они разработали и утвердили основные рекомендации для принятия решений в сложных ситуациях [Dilemmes éthiques de la période périnatale. Recommandations pour les décisions de fin de vie... Document issu aux travaux de la Commission Ethique adopté par Assemblée Générale le 23 novembre 2000. – http://www.bmlweb.org/pediatrie_ethique_fnpn.html]. Эти предписания базируются на четырех принципах: 1) "эмбрион и новорожденный – это пациенты"; 2) "этика ответственности"; 3) забота о "качестве жизни"; 4) уважение "главного интереса ребенка". Признание того, что перед лицом болезни эмбрион и новорожденный являются пациентами, запрещает рассматривать их в качестве объектов медицинской заботы. К ним необходимо относиться как к субъектам, которым мы должны предложить заботу. В таком случае, действия врачей являются попыткой восстановления таких условий существования (в настоящем и будущем), которые способны обеспечить человеку приемлемую жизнь. По мнению специалистов FNPN, понятие "качество жизни" является одной из ключевых категорий всей медицины.

Дискуссии по поводу проблем биомедицинской этики не утихают. Предлагаются новые решения, и вновь критикуются и оспариваются. Однако сегодня, стало уже несомненным то, что их адекватное решение невозможно без этико-философского анализа. Стоит отметить, что "жизнь" все еще остается одной из высших ценностей. Теперь понятие "жизнь" конкретизируется в терминах "качества жизни".

Т.Г. Левченко, ст. викл., НУДПСУ, Ірпінь
gromakova72@mail.ru

ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ В "ЕТИЦІ" М. ГАРТМАНА

Сучасна філософія здійснила ще один крок в аналізі любові, усвідомивши її статус в якості цінності, однієї з основних цінностей людини. При чому цінностями є всі види любові – і платонічна любов до далекого ідеального, і християнська жертвна любов, що дарує себе і любить ближнього, і особиста любов.

М. Гартман в своїй "Етиці" здійснив комплексний аналіз особистої любові, підсумовуючи досягнення багатьох мислителів Нового часу і сучасності [Гартман Н. Етика. – СПб., 2002. – С. 483–491]. У своєму висновку він підкреслює:

"Кожному, чиє життя не зводиться до виконання принципів і всезагальних вимог, добре відомо, що наявна ще й інша любов, ніж всезагальна любов до ближнього і любов до дальнього, ніж любов, що дарує – є любов у вузькому і повному сенсі цього слова, – любов, що виключно переживається до окремої людини, інтимна любов. Інші види любові "безособистісні", не являють собою причетності до самої внутрішньої сутності людини...Особиста ж любов переживається по відношенню до особистості як такої і заради неї самої" [Там же. – С. 483].

Гартман стверджує, що "безособистісність" інших видів любові умовна, оскільки сама по собі арапе містить саме значний персональний момент. Але водночас вона, а тим більше ерос, є всезагальними космічними силами. Любов до ближнього спрямована на загальнолюдську цінність особистості, тому вона не вибирає. Любов до дальнього спрямована на ідеал людини, любов, що дарує, – на участь у духовному благові [Там же. – С. 483]. Водночас любов особистісна, що має місце між двома коханими людьми, в її специфічності є саме персональною у спеціальному значенні.

Інтимна любов особистості до іншої особистості має своїм предметом не стільки наявну емпіричну людину як таку, як її ідеал. Любов вбачає в особистості її суттєві можливості, тобто її можливості як особистості, як індивіда. Любов спрямована на ці ідеальні можливості, і бачить в емпіричній особистості часткове здійснення цих можливостей. Вона спрямована саме на момент здійснення ідеального, на момент переходу від ідеально-можливого до реального.

Любов до ідеального в його конкретно-унікальному персональному існуванні, згідно М. Гартмана, завершується любов'ю до емпіричної особистості в її емпірично-наявній унікальності. Люблячий вірить в ідеальні можливості коханого, сподівається на повноту їх прояву в емпіричній дійсності останнього. Особиста любов є схопленням індивідуальної ідеальності іншого в її процесі здійснення. Відносини особистої любові дозволяють кожному розкрити свою індивідуальну сутність, явити себе "істинного" в собі "дійсному" [Там же. – С. 484].

В той же час любов відкриває індивідуальній, конкретно-історичній людині її власну безконечність [Там же. – С. 485]. Але таку безконечність відкривають для особистості й інші види любові. Не можна вбачати в такому відкритті безконечності саме специфічну функцію інтимної любові. Це – характеристика любові взагалі, в усіх її різновидах.

Творча сила інтимної любові проявляється, на думку М. Гартмана, в чудесному процесі внутрішнього зростання особистостей назустріч очікуванням одне одного. "Всякий, хто має в цьому досвід, не стане заперечувати, що істинна чуттєва любов змінює моральне обличчя закоханих, створюючи їх такими, якими вони одне одного бачать і люблять" [Там же. – С. 487]. Така сила любові є конкретно-обмеженою, як і сама інтимна любов, але водночас і більшою, ніж сили кожної особистості та їх сума.

Інтимна любов є життям для всіх інших чеснот і цінностей, є позитивним душевним настроєм, ствердженням та творчою основою життя. Такий настрій породжує радість та щастя життя, дозволяє переносити страждання. Любов вивіщується над протилежністю страждання і радості, оскільки в любові ці дві сторони життя люблячих приймаються як елементи повноти пере-

живань [Там же. – С. 488]. Щастя любові сприймається як вічне, оскільки сама любов переживається як вічна категорія: конкретна вічність відносин двох закоханих, відмінна від універсальної вічності Всесвіту.

В інтимній любові здійснюється самий глибинний зв'язок між особистостями, повнота трансценденції особистості. Особиста любов безпосередньо пов'язує найінтимніше двох закоханих, конкретно-ідеальну глибину кожного. Інтимна любов може нехтувати всім емпірично наявним і всіма труднощами емпіричних особистих відносин, знаходячи взаєморозуміння на самому інтимному рівні, невидимому для жодного емпіричного спостереження.

Пізнавальна цінність інтимної особистої любові в тому, що лише вона одна дозволяє пізнавати "ідеальну особистість безпосередньо в реальній". А тому "люблячий один є тим, хто пізнає цінність особистості. Немає ніякого іншого схоплення останньої, крім люблячого погляду" [Там же. – С. 491].

І.Ю. Максимова, студ., ЧНУ ім.Б.Хмельницького, Черкаси
Amandaris@ukr.net

ГОВОРІННЯ ТА МОВЧАННЯ В ДІАЛОЗІ: ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ЕТОСУ

Проблема говоріння та мовчання у діалозі, а особливо у етичному вимірі діалогізму, є досить актуальною у наш час проблемою, адже ситуації нерозуміння суттєво поглиблюються зі збільшенням частоти зв'язків між особистостями. Суттєвою особливістю цієї проблеми є те, що як говоріння, так і мовчання, є по сутності, різними засобами виявлення глибинних засад людської суб'єктивності в діалозі. Взагалі, звертаючись до особливостей філософського визначення поняття діалогу, ми можемо виділити означення діалогу, подане В.А. Малаховим у праці "Етика спілкування" – "... тож є підстави розуміти "діалог" радше як *розподілений логос* (розподілену мову, слово, смисл), або як те, що перетинає межі окремого логосу, пов'язуючи його з іншим(и)" [Малахов В.А. Етика спілкування: Навч. посіб. – К., Либідь, 2006. – С. 11].

Визначаючи тему роботи, ми маємо наголосити на особливостях перетину цих меж (окремого логосу) у говорінні, та у мовчанні та визначити яким чином кожен з цих засобів характеризує перебіг діалогу. Звертаючись до проблематики діалогізму, та особливо етики діалогу слід особливо зауважити на тому, що сутнісно, навіть у найповнішому та найширшому діалозі Інший все рівно залишається як би "недо-Мною", тобто все рівно відчувається певна зверхність у відношенні до Іншого, як до іншої суб'єктивності. Як виникає така ситуація і як можна виправити становище? Здебільшого ця ситуація якраз і виникає на рівні слів, адже завдяки плюралістичності розуміння та тлумачень значень одного й того ж поняття, суб'єкти досить часто опиняються у ситуації нерозуміння. Взагалі, мові як такій, й особливо мові у діалозі притаманний певний ігровий контекст. Сплітаючи множину значень, вписуючи у певні слова мерехтіння смислу, суб'єкти, вступаючи у діалог, приховують власний етос, намагаючись визначити спочатку – який саме етос буде притаманним діалогу, який творять у спілкуванні суб'єкти. Адже, простір ді-

логу – це особливий простір, причому, здебільшого цей простір обумовлюється особливостями світоглядних орієнтацій тих суб'єктів, що вступають в діалог. Але спочатку, адже відкриття власної суб'єктивності до діалогу досить важка для особистості справа, потрібно окреслити та визначити той самий простір, який буде використовуватись, а головне – особливості етосу цього простору, причому етос тут не закладений у просторі з самого початку, а створений суб'єктами за допомогою говоріння та мовчання. Отже, ця ситуація може бути розвязана знаходженням суб'єктами діалогу надсуб'єктивного смислу. Взагалі, вважається, що мовчанням іноді можна сказати навіть більше, ніж словами. Слід наголосити на тому, що мовчання, як таке, вже передбачає певну включенність суб'єктів у певний смисловий простір, адже мовчати, звичайно, можливо про різне, але таке мовчання навряд чи буде продуктивним. Отже, таким чином, що більш потрібно для діалогу – мовчання чи слово? Взагалі, ми вважаємо, що і слово, і мовчання є невід'ємною частиною діалогу і встановлювати між ними якийсь ієрархічний зв'язок не досить доречно. Й мовчання, й слово вільно співіснують у діалозі, і якщо вже вдаватися до певних порівнянь, то скоріш за все це відношення вільного партнерства, причому ми не можемо сказати, що слово та мовчання не можуть існувати одне без іншого. Можуть, але більш ефективно для взаєморозуміння та взаєморозкриття логосів є саме їх взаємодія. Визначаючи роль саме мовчання ми можемо зауважити на тому, що мовчання – передумова мови, однак не завжди мовчання є до мови прямим провідником. Іноді самого мовчання достатньо, щоб доторкнутися до Іншого, тобто мовчання у смисловому зрізі розгляду проблеми є більш навантаженим. Слово та діалог, причому мається на увазі саме словесний діалог, заміняється дотиком, а вже сам дотик несе більш навантажену інформацію. В такій ситуації ми можемо сказати, що саме буття Іншого, яке розуміється саме через цей дотик і стає етосом розгортання діалогу. Однак мовчання може і породжувати слово, яке утворюється вже для позначення надсуб'єктивних смислів. Сприйняття цих смислів відбувається у акті мовчання, воно стає зрозумілим при доторканні до Іншого. Особливості ж цих смислів знаходять свій вираз у слові, однак, зауважимо, що тут слово несе лише частину того смислового навантаження, отриманого при доторканні. І слово може також виявляти себе як смислова основа діалогу, причому діалогу більш визначеного та іноді, більш обгрунтованого. Чому? Іноді суб'єктам щось перешкоджає вступити у діалог за допомогою мовчання, вони не можуть доторкнутися один до іншого. Саме тут слово заміняє собою мовчання-доторкання і у мовній грі, грі зі словами, суб'єкти можуть певним чином розкрити та обгрунтувати власну позицію, намітити етос діалогу та вступити у зв'язки розподілення логосів. Ми можемо зауважити, що шлях гри є більш довгим та важчим для суб'єктів, гра смислів та інтерпретацій у діалозі іноді навіть може стати джерелом нерозуміння, однак у ситуаціях коли суб'єкти не можуть "перемолкнутись" вони можуть зробити це ж за допомогою гри зі словами, розмічаючи за їх допомогою "межі самотності" та визначаючи той етос, що буде керівним у діалозі. Тобто, ми можемо визначити, що й слово, й мовчання є повноправними засобами діалогу, та найважливішими елементами його правильного розгортання, яке,

здебільшого, виражається у конструюванні ігрового простору, висловленні, чи визначенні за допомогою мовчання етосу діалогу. Мовчання забезпечує доторкання до Іншого за допомогою прийняття та подальшого висловлення надсуб'єктивних смислів, які і стають потім основою етосу діалогу. Слово, та й взагалі, намагання висловити це є більш важким та довгим шляхом вчужання у надсуб'єктивні смисли, адже їх "голос" потрібно відчутти у обміні думками, у рамках мовної гри, яку особистості застосовують для конструювання простору діалогу. Зауважимо, що й слово, й мовчання є рівноправними засобами встановлення етосу діалогу і, здебільшого, використовуються разом, тісно переплітаючись и взаємодоповнюючи й збагачуючи простір діалогу, пришвидшуючи визначення етосу цього процесу.

Т.В. Мала, студ., НАеУ, Київ
mala_socio@inbox.ru

ЕТИЧНІ НАСЛІДКИ ПРОВЕДЕННЯ ЕКСПЕРИМЕНТІВ НАД ЛЮДИНОЮ

Наука без совісті спустошує душу.
Франсуа Рабле

В медичній біології неможливо проводити фундаментальні наукові дослідження та застосовувати їх результати у терапії без експериментів на людині, що отримали назву "клінічні досліді". Проведення таких клінічних дослідів є необхідним на заключному етапі конкретного дослідження, але вони є небезпечними і не проходять безслідно для тих людей, які слугують "матеріалом" для таких дослідів. З іншої сторони, проблема полягає в тому, щоб знизити ступінь ризику пропорційно до цілей та очікуваних результатів конкретного дослідження.

Історія всезагального осудження експериментів над людиною почалася за часів тоталітарної нацистської Німеччини, коли були застосовані у широких масштабах методи євгеніки. Нацистські лікарі запровадили примусову стерилізацію (іноді навіть фізично знищували) людей, які мали значні генетично зумовлені фізичні недоліки і, навпаки, стимулювали народжуваність серед "чистопородних представників арійської раси". Перемога країн антигітлерівської коаліції припинила ці експерименти. У 1946 році на Нюрнберзькому процесі судили 23 лікарів-нацистів (у т. ч. особистого лікаря А. Гітлера, голову Рейхскомісаріату охорони здоров'я та санітарії К. Брандта). Семеро нацистських лікарів засудили до смертної кари. У Нюрнберзі було прийнято новий медичний кодекс, який регламентував проведення медичних експериментів над людьми. За цим кодексом заборонялось проводити досліді над людьми без їх згоди, а також наголошувалось на необхідності надання усієї інформації про характер та ціль дослідів.

Декілька років потому стали відомі нові скандальні випадки порушення медичної етики. На цей раз вони відбулися у Сполучених Штатах Америки – тій самій країні, представники якої вивели на загальний осуд злочини нацистських лікарів і хизувались своєю повагою до прав людини. Два випадки особливо вражають:

✓ у 1963 році у Брукліні в Єврейській лікарні для людей, які страждають хронічними захворюваннями, в якості експерименту, похилим пацієнтам без їх згоди були введені активні ракові клітини;

✓ в період між 1965 та 1971 роками у Державній лікарні Вілоубрук, Нью-Йорк, проводились дослідження вірусного гепатиту. В ході цих досліджень вірус гепатиту вводився дітям з фізичними вадами, що знаходились на той час у лікарні.

Широко відомим є той факт, що фармацевтичні компанії часто ставлять свої експерименти в інших країнах, використовуючи те, що законодавство тієї чи іншої країни не забороняє тих експериментів, які заборонені їх власним законодавством. Так, експериментальна апробація вакцини "Антибєбі" на людях проводилась в Індії, оскільки її введення в США було заборонене.

Організація подібних експериментів розголосу, звичайно ж, не підлягає. Коли у 1972 році стало відомим, що у Таскегі протягом сорока років ставились досліди на чорношкірих американцях, хворих сифілісом, без їх усвідомленої згоди (експеримент полягав у тому, що хворих взагалі не лікували для того, щоб прослідкувати за природнім розвитком хвороби), преса підняла скандал, хоча було вже пізно.

Необхідність проведення дослідів на людях очевидна, і у моральному відношенні виправдовується за умов, що людина, яка підлягає такому експерименту у лікувальних цілях, "дає на його проведення свою згоду в умовах вільного волевиявлення, і є повністю ознайомена з ризиком, який існує при його проведенні" (Нюрнбергська декларація, 1974).

Етичні проблеми виникають, коли не дотримуються критерії отримання свідомої згоди, наприклад, коли проводяться експерименти на дітях з фізичними вадами без згоди їх батьків. Але вчені сприйняли цей факт не без супротиву. В якості аргументу вони посилаються на ту обставину, що за методичними нормами для гарантії об'єктивності результатів часто потрібні дослідження на "подвійно непоінформованих".

Прогрес зупинити не можливо. Експерименти у медицині стають все більш сміливими та вимогливими і проводяться на межі моральності. Але на даному етапі в медицині, насамперед в генетиці, дійсно ще надто багато білих плям, щоб можна було настільки сміливо експериментувати з людьми. Наслідки таких експериментів передбачити сьогодні просто неможливо. Слід також пам'ятати, що певні види експериментів можуть призвести до втрати морально-психологічної та духовної цілісності людської особистості.

І.І. Маслікова, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
maslikovairina@rambler.ru

СУСПІЛЬНЕ БЛАГО ЯК ЦІНІСНО-ОРІЄНТАЦІЙНА ІДЕЯ СУСПІЛЬСТВА ДОБРОБУТУ: ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Внаслідок широкої інституціоналізації господарства метою сучасної економіки вже не можуть вважатися суто індивідуалістичні цінності, пов'язані з

максимізацією індивідуального блага. Господарство економічно розвинутих країн сьогодні зорієнтоване на ідею суспільного (колективного) блага, яке здатне призвести їх до стану суспільства добробуту. Однак економістам, що вивчають господарство, важко визначити всю повноту характеристик "суспільного блага", тим більше, обґрунтувати мотивацію суб'єктів щодо його реалізації. Очевидно, що ця проблема пов'язана з етичною сферою, оскільки саме етика призвана обґрунтовувати належну поведінку з огляду на її відповідність моральнісно визначеним цінностям. Звідси вважається необхідним залучати етику до аналізу суспільного блага, що здійснюється економістами.

Сучасний економічний інституціоналізм (К. Ерроу, Д. Нортон, Дж. Олсон та інші) формально-функціонально визначають суспільне благо наступним чином:

- ✓ функція блага виявляється у колективному впорядкуванні з урахуванням позитивних індивідуальних оцінок;

- ✓ суспільне благо не може бути нав'язаним зовнішнім авторитетом;

- ✓ суспільне благо може мати переваги, якщо будуть відбуватися зміни в напрямі покращення індивідуальних станів, за умови збереження добробуту інших (оптимум за Парето);

- ✓ суспільне благо може бути реалізованим, якщо воно відповідає консе-суально узгодженим моральнісним цінностям та цілям суспільства.

З точки зору етики, вважається за потрібне зробити певні корективи. Для сучасної економіки симптоматичним є факт маніпуляції цифрами у розрахунку ВВП, оскільки фінансовий та статистичний облік фіксує лише видимі чинники, що піддаються калькуляції. При цьому не враховуються негативність явищ, унаслідок чого різні форми паліативу фігурують під позитивним знаком як і інші форми корисних благ. (Послуги з подолання екологічних катастроф збільшують показники зростання доходів без урахування негативності самої катастрофи). Небезпека полягає в тому, що така фікція у своїх викривлених формах може набувати соціальної функції міфу та призводити до маніпулювання свідомістю індивідів у передвборчих процесах.

Друга характеристика суспільного блага пов'язується із тим, що "об'єктивно" визначене суспільне благо мов би то унеможлиблює конфлікти індивідуальних пререференцій. Але це не знімає проблеми маніпуляції індивідуальною свідомістю, коли від імені суспільства встановлюється певні нормативні цілі для його суб'єктів. Це може слугувати виправданню влади правлячої еліти, про що свідчить досвід командно-адміністративної системи патерналістського типу. Будь-яка, навіть латентна примусовість суспільного блага з боку державних чи економічних інститутів, за умови, що вона представлена достатньо переконливо для індивідуального суб'єкта, може призвести лише до легальної поведінки індивідуумів у разі відсутності їхньої "доброї волі". Це все може породити поліцейську державу чи корпорацію з функціонуючою "подвійною мораллю".

Третя специфікація суспільного блага пов'язана з його розумінням як механізму, що дозволяє досягти рівноваги суспільної системи в цілому. Але вона не враховує те, що "оптимальність за Парето" легітимує та оптимізує будь-яке полярне суспільство за лінією розлому "олігархи" – "бідняки", оскільки покращення економічного стану останніх стає просто неможливим за

рахунок багатих верств. Навіть будь-які благодійні акції з боку заможних будуть арифметично призводити до погіршення їхнього економічного стану, що суперечить визначенню суспільного блага.

Узгодженість суспільного блага з моральнісними цінностями суспільства дійсно може свідчити про те, що воно може бути сприйнятим індивідуальною свідомістю та перетворитися в кінцевому стані на індивідуальну мотивацію. Але що є гарантом того, що такі моральні цінності сприймаються всіма членами суспільства добробуту? Адже індивідуальні преференції, з одного боку, підлягають постійним змінам, про що казав ще в свій час І.Кант, та, з іншого боку, можуть мати несамостійність знов-таки під впливом маніпуляції держави чи недоброякісної реклами. Проблема у розумінні суспільного блага ускладнюється ще й тим, що оскільки із споживання суспільних благ ніхто не може бути виключеним, то може просто й не бути мотивації щодо його виробництва. Мова йдеться про "дилему безбілетника": немає сенсу в індивідуальній моральності, оскільки на фоні великої групи це є непомітним.

Чи не єдиною можливістю приведення у відповідність прагматичних та моральних імперативів може бути "колективне зобов'язання" шляхом суспільного договору – комунітарного узгодження цілей та інтересів, про що заявляють представники німецької практичної філософії. Але таке узгодження ускладнюється тим, що може просто не відбутися консенсус (проблема "паралічу демократії"), або у разі фізичної відсутності комунікації ("дилема ув'язненого"). Навіть "фіктивні дискурси" (Ю. Габермас, П. Ульріх) не здатні в такій ситуації однозначно виключити можливість маніпуляції свідомістю членів суспільства добробуту.

В.В. Машкін, студ., КНУТШ, Київ
mashkinvv@ukr.net

ОНТОЛОГІЧНА СТРУКТУРА БУТТЯ ІНДИВІДА ЯК ВЕКТОР МОРАЛЬНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ХАЙДЕГЕРА

В своїх дослідженнях "достеменної" та "не достеменної" моралі екзистенціалізм намагається дати відповідь на питання, котре з особливою гостротою постало перед філософією ХХ століття. Мова йде про цінність людини перед суспільством, про взаємовідношення індивідуальних та соціальних цінностей, що в етичній науці трансформується у проблему походження та обґрунтування моралі.

Не зважаючи на те, що основний мотив проекту фундаментальної онтології, розробленої в "Бутті і часі" Мартіном Хайдегером, є далеким від моралізаторських або культурфілософських прагнень, в багатьох своїх аспектах він надає широкий спектр концептуальних положень, які можуть бути проінтерпретованими в найрізноманітніших напрямках гуманітаристики. Коло проблем так званої "онтології людського буття" з точки зору змісту було запозичене з річища екзистенційної філософії (в першу чергу С. Кіркегард та К. Ясперс) і загалом постало як відгук на "духовну ситуацію часу". "Положення екзистенційної онтології мають безпосереднє моральне звучання, а її ка-

тегорії в цілому ряді випадків є в своїх засновках етичними" [Дробницький О.Г., Кузьміна Т.А. Критика современных этических концепций. – М.: Высш. шк., 1967. – С. 273].

Під етичною проблематикою екзистенційної філософії та "Буття і часу" зокрема можна розуміти спробу виявити дійсні онтологічні структури "достеменного" буття, як способу утвердження людини в її самості. Порубіжною моральною задачею людини виступає проблема пошуку істинного буття (мовою Хайдегера – "власного" [eigentliche] буття, або "само-буття" [Selbst-sein]), а опис такого буття виступає основним завданням екзистенційної онтології. Тому мораль для людини є тим, чого в неї немає.

На думку Хайдегера людина не здатна реалізувати себе як самість, рухаючись в орієнтації на суспільство. У повсякденному існуванні з іншими Dasein існує "невласним" (*uneigentliche*) чином – це невизначене, анонімне, безособистісне існування. "Інші" – це спосіб повсякденного існування у світі, котрий не має визначеної особистісної ідентичності. Інші, за Хайдегером, є ті, хто "невизначеного роду, люди (*Das Man*)" [Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997]. Домінування невизначеності "людей" призводить до повної рівнозначності кожного по відношенню до іншого, а також по відношенню до публічності усіх способів існування, коли в повсякденному існуванні у світі "люди" навіть і не потребують свого власного шляху, того, щоб стати самістю. Саме тому, підкреслює Хайдегер, бути серед "них", тобто існувати "невласним" чином означає бути ніким, не бути самим собою, перебувати, не реалізуючи при цьому можливості власного існування. Хайдегер виділяє три конститутивні модуси повсякденної фактичності: "пересуди" (*Gerede*), "цікавість" (*Neugier*) та "двозначність" (*Zweideutlichkeit*). Вони утворюють особливий спосіб буття Dasein, котрий Хайдегер називає "падінням" (*Verfallen*).

Таким чином, наведений аспект онтологічної структури буття людини в суспільстві характеризує цей стан як не достеменний, але з іншого боку її виявлення стає на думку Хайдегера запорукою можливості досягнення само-буття (*Selbst-sein*). В самій внутрішній природі Dasein вже відпочатково закладена тенденція досягнення "власного" (або "достеменного") буття лише пройшовши шлях "падіння". "Достеменна" моральність розуміється як сфера людської життєдіяльності, котра знаходиться в іншому вимірі щодо соціальної дійсності. Але в той же час вона повинна орієнтувати людину у складній реальності сучасного світу.

В.В. Надурак, доц., ПНУ ім. В.Стефаніка, Івано-Франківськ
vnadurak@ua.fm

ДО ПИТАННЯ ВИЗНАЧЕННЯ КЕРУЮЧИХ ПАРАМЕТРІВ СИСТЕМИ МОРАЛІ

Як показує аналіз наукових джерел, синергетична парадигма останнім часом ефективно застосовується при аналізі різноманітних явищ суспільного життя. Предметом нашого наукового дослідження є мораль у призмі синергетики. В даних тезах, зокрема, розглядається проблема визначення керуючих параметрів системи моралі.

Якщо приймати трирівневу структуру моралі, в якій мікрорівень це моральна діяльність, макрорівень – моральна свідомість, то мегарівень в ній утворюють складові, які називають керуючими параметрами. Керуючими параметрами є такі чинники буття, які вирішальним чином впливають на формування моралі. Їх зміна викликає синхронні зміни на макро- і, відповідно, мікрорівні. У нашому дослідженні, критерієм відбору таких параметрів є наявність між ними та мораллю прямого зв'язку, їх виразна керуюча роль і, головне, здатність спричинити ґрунтовні зміни в моралі (тобто зміни на рівні цінностей та фундаментальних норм). Крім того, темпи розвитку керуючих параметрів є повільнішими ніж темпи, які існують на макро- і мікрорівнях (проте даний аспект потребує окремого дослідження, отож, в даному випадку ми на ньому не акцентуватимемо увагу).

Першим і найочевиднішим керуючим параметром системи моралі може вважатись соціальне буття людини (соціальний фактор). Проте це поняття є надто широким і, швидше, є загальною назвою групи параметрів, отож, в даному випадку воно потребує диференціації та конкретизації. Найголовнішим елементом в ньому можна вважати, на нашу думку, *потребу соціального* як таку. Тобто необхідність людей у співіснуванні з метою виживання. Така потреба в "організованій єдності" була і залишається фундаментальним керуючим параметром системи моралі. Якщо поглянути в глибини людської історії, а конкретніше, в період розпаду первіснообщинного ладу, коли мораль тільки-но формувалась, то буде помітно, що саме потреба співжиття стимулювала виникнення елементів первісної моральної свідомості (макрорівня). Дія даного керуючого параметру в цей період особливо виразна, тобто очевидно є його *керуюча* роль.

Наступним елементом соціального буття, який є керуючим параметром у системі моралі, може вважатись культурний фактор. Звичайно, і цей параметр, у свою чергу, може бути підданий диференціації, адже складові культури (наука і техніка, матеріальне виробництво і т.п.) по-різному впливають на розвиток моралі. Проте сам факт такого впливу є очевидним.

Треба зауважити, що коли ведеться мова про культуру як окремий керуючий параметр, то мається на увазі певний тип культури, в якому відображена в тій чи іншій мірі ментальність та етно-національна специфіка народу-носія.

Окремим керуючим параметром системи моралі варто виділити *релігійний компонент*. Хоча релігія є частиною культури, проте стосовно моралі вона виступає, швидше, як окремий керуючий параметр. Фактично, всі моральні системи і пропонувані ними цінності розвивалися під значним впливом релігії. Історія людства сповнена прикладами того, як зміни в релігіях спричиняли зміни у моральному комплексі (яскравою ілюстрацією може бути хрещення Володимиром Русі).

Ще одним керуючим параметром системи моралі можна вважати науково-технічний фактор (на мораль в першу чергу впливає техніка, ядром якої в наш час стала наука). Дослідниками описано чимало прикладів того, як зміни у технологічній сфері впливали на мораль. Зокрема К.Лоренц, звертаючись до первісних часів історії людства, зауважує, що обставини життя австралопітеків склалися так, що тільки розвиток інструментального інтелекту давав їм шанс

на збереження виду. Але "коли винахід штучної зброї відкрив нові можливості вбивства, попередня рівновага між порівняно слабкими заборонами агресії і такими ж слабкими можливостями вбивства виявилась докорінним чином порушеною" [Лоренц К. Агресія (так называється "зло"). – М.: Прогрес-Универс, 1994. – С. 238]. Гомінідам вдалося вижити, виробивши штучні (надінстинктивні) механізми регуляції поведінки. Таким чином виникли протоморальні норми.

Особливим у даному відношенні є наш час, характерною ознакою якого є небачений раніше поступ науки та технологій на ній базованих і трансформація життєвого світу під їхнім впливом. Наука сьогодні простяглася у надзвичайно глибокі пласти буття і її діяльність тут має чимало неоднозначних моментів. Яскравим прикладом такого втручання може бути людська біологічна природа, в зв'язку з чим постали проблеми клонування, трансплантації органів і т.п. Вони спричиняють значні зрушення у моральній свідомості, стимулюють її до глибоких роздумів над собою і, відповідно, вироблення етичних норм, приписів, які б регулювали діяльність суб'єктів у цих сферах.

Наступним керуючим параметром моралі є бажання людини володіти власністю, яке, у свою чергу, породжує комплекс економічних відносин. Даний фактор завжди надзвичайно потужно впливав на більшість явищ людського життя і на мораль, зокрема. Про вагу його впливу на мораль свідчить хоча б кількість норм у різних етичних вченнях, які покликані регулювати майнові претензії людини.

Ще одним надзвичайно вагомим керуючим параметром є біологічна природа людини. Коли ми ведемо мову про біологічний керуючий параметр моралі, то диференціюємо його, принаймні, на дві частини.

Першу складають ті фактори, у притаманні з якими, значною мірою, формувалась мораль (інстинкти, що притаманні людській природі, в першу чергу, статевий потяг та агресія). Становлення людської моралі, значною мірою, відбувалось саме через погамування цих двох надзвичайно потужних інстинктів. Якби колись не відбулось виникнення надприродних механізмів їх регуляції, то ні моралі, ні людини як *Homo Sapiens* не існувало б. Друга частина стосується наявності в деяких моральних норм передумов у біологічній природі людини та деяких інших живих істот. Залишаючи в стороні дискусію між прихильниками біологічної та соціальної концепцій природи моралі, ми, ґрунтуючись на фактах наведених К.Лоренцом, Е.Єфрoїмсоном та іншими дослідниками, які працювали над цією тематикою, повинні визнати, що соціальна поведінка людини диктується не тільки розумом і культурною традицією, але й надалі підпорядковується тим закономірностям, які притаманні поведінці багатьох живих істот. У тваринному світі, до якого частково належать і люди, присутні вроджені, інстинктивні елементи поведінки, що являють собою прототипи моральної поведінки людини. Природа закладає їх у живі організми з відповідною метою, яка часто є очевидною (сприяння збереженню виду). Проте у випадку з людиною вони, щоб стати нормами моралі, повинні розвиватись з іншими чинниками надприродного походження.

Проведений нами аналіз керуючих параметрів системи моралі не претендує на остаточність та завершеність. Проте, сподіваємось, подальші дослідження заповнять існуючі на сьогодні прогалини.

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ГУМАНІСТИЧНОЇ ТА ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ЕТИКИ Е. ФРОММА ТА М. БЕРДЯЄВА

Метою даного дослідження є знаходження спільних засад в персоналістичних етичних системах Фромма та Бердяєва з огляду на те, що обидва ці філософи не виходили зі спільних наукових парадигм. Як говорив Муньє: "персоналізм – це лише загально значимий пароль, сумарне позначення для різних вчень" [Муньє Э. Манифест Персонализма. – М., 1999].

Спільною вихідною точкою рефлексій етик обох мислителів – це специфічне розуміння природи людини, яке дозволило б зняти усі суперечності людського існування. Фромм шукає засади людської природи в психології як науці. Модифікувавши Фрейдівську концепцію та залучаючи етичні погляди на життєві питання інших мислителів, він обґрунтовує засади гуманістичної етики. З іншого боку, М. Бердяєв, розглядає в своїй роботі різні широкі відомі антропологічні та етичні системи. Він не раз наголошує на тому, що саме антропологія є засадою етики. Скептично ставлячись до можливості конкретних наук досягнути сутності особистості, Бердяєв висуває проєкт християнського персоналізму.

Звернення до природи людини логічно вписане в системи обох філософів, де головною цінністю є особистість. Вона постає у мислителів як збиральна цілісність, що інтегрує всі можливі прояви людської природи. Для Фромма саме інтегрованість є показником зрілості особистості. Такою ж є і особистість у Бердяєва: мікрокосм і макрокосм, таке ж ціле, як ціле світу. Особистість у нього протистоїть природі та суспільству, де панує закон та природний детермінізм. Індивід є лише натуралістично-біологічною категорією, має своєю метою особистість, найвищу безумовну цінність.

В аналізові самих принципів особистості можна вирізнити низку спільних рис. Перша риса – це боротьба, здійснення зусилля в моральному житті. Щастя та радість є не якимось божим даром, а досягненням своїх зусиль у плодотворності. Боротьба стверджує та забезпечує свободу особистості, "свобода потребує опору та боротьби" [Бердяев Н. О назначении человека. – М., 2003]. Друга риса – це совість, що є критерієм, внутрішнім голосом здійснення особистості, оцінкою своїх вчинків та всього себе (Фромм). Совість – це цілість духовної природи людини; "джерело оригінальних оцінок про життя та світ, вона є органом сприйняття Бога". По-третє, особистість повинна розвиватися, розвивати свої здібності та їх реалізовувати. Інакше через блокування самовираження, безумовно в особистості буде прогресувати деструктивність та вона буде "страждати від цього лиха" [Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М., 2006], стверджує Е. Фромм. По-четверте, любов так само є проявом гармонійних відносин зі світом та собою. Справжня любов не може бути лише для чогось (когось) окремо: любити себе чи любити інших – це хибна альтернатива. Неможливо любити себе без любові до інших. Заповідь любити ближнього свого як самого себе, якраз, це і означає. На цьому шляху особистості виникає багато перепон, що

виражаються в суперечностях її життя, суперечностях між суспільством та нею. Серед таких є психологічна суперечність свідомого та безсвідомого, намірів та вчинків людини, своїх думок про що і своєї та справжнього стану справ, коли людина виводить свої інтереси не зі своєї природи та потреб.

Так в культурі виникає суперечність між природними інтересами та свободою людини та потребами даного суспільства. Тому етика, за Бердяєвим, повинна не лише критикувати, а й задавати позитивні відповіді; не лише заперечувати певну діяльність людини, вказуючи на людські пороки та недоліки. Здолання можливе через реалізацію своєї свободи в творчості, плодотворності та прийнятті парадоксальності етики творчості. Таємниця творчості є таїна свободи людини. Творення нового, творення цінностей є для Бердяєва справжньою свободою творчості, на противагу свободі виконання закону чи підкоренню меті. В гуманістичній етиці свобода реалізовувати потенційно закладена в людині, а виявлення істинної природи людини, розвиток здатності до навчання та використання набутих навичок визнається за цінність. Очевидно, що у двох дослідників йдеться про одне й те саме.

Отже можна виявити спільні засади етики особистості Бердяєва та Фромма. Чи є людина доброю чи злою? Це питання вирішується, в запереченні загальноприйнятої альтернативи. Дилема знімається творчістю, творенням добра, прямуючи до надособистісних цінностей. Можна сказати, що в природі людини закладений обов'язок захищатися від небезпеки, тому не може бути приписів щодо добра зла, іманентних ситуації. Свобода є необхідною умовою як щастя, так і чесноти. Наступна проблема пов'язана з авторитетом. У Фромма ця проблема виражається у авторитарній етиці, де авторитетом стає суспільство, думка батьків чи іншої людини. Бердяєв називає етику, засновану на авторитеті, "законницькою", як може бути лише однією зі складових життя людини; вона покликана оберігати людину, а не обмежувати. Спільне у двох мислителів є і вирішення питання моральної оцінки. Пекло з'являється від бажання добрих відокремитися від злих і спастися. Та Бог милосердний, тому і людям не слід протиставляти Рай для себе та Пекло для злих, слід прощати ближньому. Гуманістична оцінка базується на принципах науковості, оцінюються факти, а той хто оцінює не береться бути богоподібним суддею. Загальною схемою є і обох подолань нівелювання особистості. Фромм плідно розв'язує загальні етичні питання, розглядаючи вже існуючі точки зору: як історично-філософські так і сучасно-цивілізаційні. Бердяєв приходять до етики творчості, парадоксальної етики.

М.М. Рогожа, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
rohozha@mail.ru

МОРАЛЬНІСНІ ЧЕСНОТИ В КОНТЕКСТІ ГРОМАДЯНСЬКОЇ ЕТИКИ ВІДРОДЖЕННЯ

Від Я. Буркхарда йде традиція осмислення Відродження як доби, що поривала с суспільними основами життя, проголошуючи індивідуалізм засадничим принципом людського існування. Дослідження ж Е. Гарена натомість

представляє більш об'єктивний погляд на сутність і значення індивідуально-го начала в етиці Відродження. Він вважає, що пробудження самосвідомості особистості було органічно поєднане з особистісною самореалізацією у соціальному житті. Гуманісти долали середньовічну ситуацію тотального підпорядкування особи корпоративним інтересам, наголошуючи, що істинна її природа повною мірою проявляється лише у демократичному суспільстві (у республіці), гідне життя в якому дозволяє розкритися особистісній обдарованості, а знання, духовна культура, є засобом спілкування людей задля органічного єднання у соціальному просторі. Гуманісти прагнули не просто створити ідеал "нової людини". Свою місію вони бачили у віднайденні нових нормотворчих засад для вдосконалення людини задля якнайкращого облаштування суспільства, оскільки людина завжди є частиною соціального цілого, і повинна виконувати свій громадянський обов'язок.

Так, значне місце у гуманістичній думці Відродження посідають громадянські ідеї Арістотеля, які скерували цілий напрям досліджень ("громадянський гуманізм", як його визначив дослідник Г. Барон), представники якого обґрунтовували ідеал громадянської активності в контексті етичної домінанти спільного блага як мірила доброчесності. Служіння громадянському обов'язку, від якого залежить благо всього суспільства, передбачало дотримання громадянських законів, сумлінної праці на державній службі, громадянської чесності при сплаті податків. Моральнісна досконалість особи визначалася у праці на спільне благо міста-комуни, творчому підході й професійній майстерності на суспільному поприщі, тобто передбачала громадянський ентузіазм.

Самі суспільні засади життя людини дають їй можливість вдосконалювати свою природу, вважав Л. Бруні (перекладач й коментатор праць Арістотеля) і Дж. Піко делла Мірандола (неоплатонік) – сам розглядаючи їхні концепції як складових єдиної за духом етики Відродження, "науки життя", як її називав Петрарка, орієнтованої на вирішення широкого кола суспільних проблем, відбиває напрям пошуків епохи. Синкретизм двох потужних джерел античності був не лише прагненням гуманістів, він давав можливість представити універсальну людину як бажаний, але реалізовуваний ідеал.

Бажаність цього ідеалу зумовлювалася тим, що місто-комуна потребувало нової людини, громадянина, патріота, здатного до суспільної активності, заснованої на пріоритеті спільного блага. Таку людину потрібно було виховати. Саме тому гуманісти відводили значне місце системі суспільного виховання в душі республіканізму. Людина мала бути підготовленою для життя у суспільстві, й відповідно формування суспільної людини здійснювалося у повазі до закону й відповідальності.

Акценти громадянськості, які розставляли гуманісти, не суперечили ідеї людської гідності, проголошеної Піко. Навпаки, суспільні пріоритети потребували плекання людської гідності, оскільки "саме республіканські порядки дають особистості можливість найповніше розкрити свої здібності..., найкращим чином забезпечують моральнісну досконалість окремих громадян і суспільства в цілому" [Брагіна Л.М. Гражданский гуманизм и античная этико-политическая мысль // Античное наследие в культуре Возрождения / Под ред. В.И. Рутенбурга. – М., 1984. – С. 20]. Так, ідея універсальної людини

поєднала в собі бажання слави, необхідної складової нового гуманістичного виховання, що по великому рахунку було тією ж честю, з утвердженням людської гідності, що цінувалася незалежно від походження, соціального статусу та багатства. Гідно нести ім'я людини, прагнути самовдосконалення шляхом пізнання й освіти, й цим здобувати собі славу (визнання співгромадянами). Недарма, вимоги, що представлялися в якості бажаних для особистості, знаходили підтримку в численних життєписах сучасників та історичних діячів минулого, які повчальним характером й моралізаторською спрямованістю ніби нагадували середньовічні ехемпла, але наповнювалися новим, гуманістичним смислом. Особистісні взірці Відродження – це герої, видатні люди, але слава їхня засновувалася на тому, що вони реалізовували нормотворчу програму гуманістів. Так, Верджеріо наполягав на вивченні моральної філософії, історії й риторики як складових громадянської науки (*civilis scientiae*) [Ревякина И.В. Античные источники итальянской гуманистической педагогики // Античное наследие в культуре Возрождения / Под ред. В.И. Рутенбурга. – М., 1984. – С. 71] для формування соціально орієнтованої індивідуальності, усесторонньо розвиненої (досконалої фізично і морально, самосвідомої й освіченої). Честь і гідність сполучаються в ідеалі універсальної людини. Саме евристичність такого поєднання знайде підтримку в ідеях Просвітництва.

Н.Г. Руда, асп., КНУТШ, Київ

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ МОРАЛІ В КОНТЕКСТІ ПРИКЛАДНОЇ ЕТИКИ

Очевидність негативних наслідків діяльності людини і усвідомлення неадекватності як традиційної моралі, так і метафізичної етики відповідати на потреби сучасного життя, на гострі виклики конкретних практичних справ, викликало переосмислення пріоритетів цінностей моралі та метафізичних орієнтацій етики.

Сформована на запит реалій життя нова парадигма етики не лише складала емпірично вимірювані пріоритети етичних цінностей, але і намітила конкретні, методологічно обґрунтовані та процедурно прораховані шляхи її перетворення в різні сфери соціального життя. Відповіддю на вищевказаний запит є стрімкий розвиток за останні 20 років прикладної етики, що та прагне інституціонально втілити в свої практичні поля діяльності певні перевірені життєвою практикою цінності моралі.

Нині відбувається зміщення акцентів етики з індивідуальної етики чеснот на соціальну етику інститутів. Основною функцією сучасної соціальної етики є інтеграційна, що визначає її статус експертно – консультативного органу суспільства, оцінюючого нові форми взаємодії соціальних інститутів: політики, права, освіти, ЗМІ та ін.

Сучасна ситуація в області моралі та етики характеризується поворотом до аналізу моральної практики – імперативного та ціннісного змісту конкретних видів діяльності, точніше тих відносин, в які людина вступає в процесі здійснення конкретних видів діяльності та інституціональних механізмів, що мають забезпечувати її їх ефективність.

Очевидно, що в дослідженні моральної практики існують особливі труднощі. Якщо розглядати мораль лише як сферу суспільного знання, то можливості її емпіричного вивчення є особливо проблематичним. Якщо інші сфери свідомості проявляються в конкретній предметній діяльності (політична ідеологія – у функціонуванні політичних партій, політичних маніфестах, документах; правова свідомість – в законодавчих актах; мистецтво – у художніх творах тв т.і.), то спеціальної чисто моральної діяльності не існує. Є моральнісний аспект політичної, наукової, трудової діяльності, ставлення до природи, виховання дітей і т.д. Але через те, що мораль є не від'ємною від конкретної діяльності, її не можливо виокремити у "чистому вигляді".

Слід зазначити далі, що "нематеріальність" моралі не зумовлює її неінституціональний характер. Історично, в залежності від різних суспільних умов, вимоги моралі то підкріплялися, то не підкріплялися діями соціальних інститутів. І мораль зовсім не припинила бути мораллю через те, що підтримувалась силою інституціональних санкцій.

Межа між цими двома способами регуляції дуже умовна. Історія демонструє багаточисленні приклади того, що певні стосунки людей, які раніше регулювалися писаними законами, поступово підпадають під моральну регуляцію. З іншої сторони, виникають нові форми інституціоналізації моралі: суспільні комітети, суди (товариські, суди честі) та ін. Наприклад, етичні кодекси, що не є формальними інститутами, мають інституційний характер та володіють функцією висувати формальні вимоги, вживати санкції стосовно моральних фактів.

В епоху "модерну" специфічність моралі як неінституційного способу регуляції найбільш яскраво акцентувалась в етиці І. Канта. Раніше колективний суб'єкт забезпечував лише "мінімум моралі" в ході соціальної взаємодії. А усі складні моральні дії та переживання здійснювалися зусиллями особистості. Суспільна мораль виконувала охоронні функції, а собистісна мораль містила в собі позитивні можливості моральної творчості.

Сучасна суспільна мораль – мораль раціоналізованих спільнот, де індивід дистанціюється від спільноти, усвідомлює лише часткову належність до неї, неповну ідентичність з будь-якою групою. Цю тезу добре ілюструє різниця між патріархальною сім'єю та етичним комітетом.

Інституціоналізація моралі в постмодерному світі супроводжується посиленням автономії індивіда. Сучасні соціальні інститути об'єднують суб'єктів, які вже мають високу ступінь самостійності.

Саме інституалізація моральних цінностей як механізм прикладної етики зможе посприяти вирішенню актуальних проблеми сьогодення, що належать до сфери політичної етики, етики бізнесу, етики права, біоетики, педагогічної етики та ін.

Адже усвідомлення життєвої необхідності таких цінностей як відповідальність, чесність, справедливість, відкритість, довіра та ін. спричинило пошуки реальних шляхів їх перетворення в життя. Дійсне впровадження конкретизованих моральних цінностей здійснюється шляхом поступового їх впровадження від теорії до практики – від роздумів про цінності до їх детерміністичного моделювання і процедурного крок за кроком управління певними процесами, які гарантують певне забезпечення та закріплення бажаної (у відповідності до моральних цінностей) поведінки.

ЕТИЧНЕ КОРИННЯ КОРПОРАТИВНОЇ ФІЛАНТРОПІЇ

Наприкінці 2007 року Президент України, Віктор Ющенко, під час зустрічі-ланчу "Зігрій любов'ю дитину", звернувся до українського бізнесу та влади із закликом взяти участь у благодійництві на підтримку багатодітних родин: "Я думаю, ми ніколи з вами не будемо спокійні, якщо ми не долучені до цієї соціально важливої справи. Це не тільки проблема грошей, це проблема нашої співучасті" [Президент закликає український бізнес і владу до участі у благодійництві на підтримку багатодітних родин. – <http://www.president.gov.ua/news/data/print/21295.html>]. В. Ющенко зробив наголос на особистій участі підприємців у благодійності, але, на нашу думку, і їхні бізнес-корпорації можуть бути соціально відповідальними та мають змогу реалізувати значні суспільно корисні ініціативи, в тому числі, займатися філантропією (благодійністю).

Під корпоративною філантропією ми будемо розуміти "прямі пожертви, які компанії віддає добродійній організації чи на добру справу, найчастіше у формі грошових грантів, внесків та/або послуг" [Котлер Ф., Лі Н. Корпоративна соціальна відповідальність. Як зробити якомога більше добра для вашої компанії та суспільства / Пер. з англ. С.Яринич. – К.: Стандарт, 2005. – С. 136]. Можна виділити два найбільш розповсюджені підходи щодо обґрунтованості корпоративної філантропії. Згідно першого підходу, справа бізнесу – заробляти гроші, а не витрачати їх, тому, бізнес не має займатися філантропією, хоча підприємці, як і представники інших професій свої власні кошти можуть витрачати на філантропію: "якщо нею займається бізнес (компанія, підприємство), це призводить до зниження його ефективності, тому що благодійність за своїм визначенням не може бути взаємовигідною: в основі її лежить бажання допомоги ближньому без найменшого розрахунку на винагороду" [Векслер А., Тульчинский Г. Зачем бизнесу спонсорство и благотворительность. – Москва: Вершина, 2006. – С. 10]. Менеджери бізнес-компаній несуть відповідальність перед її власниками, які за своїм бажанням можуть витрачати свої кошти на благодійність, якщо ж це роблять менеджери підприємств вони відповідно крадуть їх у власників. Як зазначає відомий фінансист та філантроп Дж. Сорос "більшість бізнесменів – добропорядні громадяни, але це не відмінняє того факту, що ціллю бізнесу є особисте збагачення, а зовсім не суспільне благо" [Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм : Пер. с англ. – М.: Некоммерческий фонд "Поддержки Культуры, Образования и Новых Информационных Технологий", 2001. – С. 12].

Згідно другого підходу корпоративна філантропія є корисною як для бенефіціаріїв (благодотримувачів), оскільки вони отримують необхідну їм допомогу, так і для самих бізнес-компаній, оскільки філантропія сприяє покращенню іміджу компанії та її авторитету, а також "забезпечує пошану з боку громади, робить громаду відкритішою до співпраці, а також сприяє досягненню бажаного позиціонування бренду" [Котлер Ф., Лі Н. Корпоративна соціальна відповідальність. Як зробити якомога більше добра для вашої компанії та

суспільства. – С. 140]. Громада очікує від бізнес-компаній, того що вони братимуть участь у вирішенні суспільних проблем і компанії змушені виправдовувати її очікування, отримуючи у відповідь свої "дивіденди" у вигляді підвищення довіри до компанії у громаді, що в свою чергу сприяє ефективності продаж продукції, можливості наймати кращих робітників тощо. Таким чином, філантропія сприяє покращенню ефективності діяльності компанії.

На нашу думку, обидва ці підходи наводять аргументи "за" чи "проти", які не відповідають самій природі благодійної діяльності. Благодійність, в першу чергу, спирається на моральнісне підґрунтя, а не на прагматичні інтереси благодійників. З. Бауман розглядаючи обґрунтованість існування держави добробуту, називає найпопулярнішою мовою нашого часу, мову процентів та прибутку, яка не може пояснити та обґрунтувати те, що має моральну основу: "...робота в соціальній сфері, які б зовнішні характеристики вона не мала, є окрім іншого, етичним жестом прийняття відповідальності за долю та добробут інших; і чим слабші ці інші, чим менше здатні вони вимагати чогось від решти людей, вести з ними тяжби та судитися, тим вище наша відповідальність за них" [Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002. – С. 101]. На нашу думку, не зважаючи на те, що метою бізнес-компаній є отримання прибутку, їх філантропічна діяльність має ґрунтуватися на морально-етичних засадах, і перш за все, на усвідомленні своєї відповідальності перед громадою та за її найбільш вразливих членів.

П.А. Сафронов, науч. сотр., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
psafronov@list.ru

ОБЯЗАТЕЛЬСТВО И ДОЛГ

В условиях демократического государства структурирование масс на началах ответственности оформляется в терминах взаимных *обязательств* членов общества друг к другу как граждан. Переход из обособленного состояния в гражданское как раз и является моментом учреждения суверенной власти [Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. Трактаты. – К., 2000]. Следующий шаг к отождествлению ответственности со встроенностью в систему взаимных общественных обязательств достигается вместе с их выражением в правовой форме. Коллективная ответственность в значительной мере внеисторична. Принимая на себя правовые обязательства и неся правовые обязанности, мы действуем так, *как если бы* они были неизменны, то есть начисто лишены следов соотнесенности с конкретным моментом времени. Заранее предположенное существование социального мира делает возможным универсализацию коллективной ответственности. Я не могу не нести ответственность как гражданин и член общества, потому что я уже являюсь гражданином и членом общества, которое предшествует мне. Мы коммуницируем не непосредственно, а через конструируемое нами представление о коммуникации, то есть через некое рецептурное знание о том, *как надо* это делать.

Проблема, однако, заключается в том, что наши "кодексы" ещё нуждаются в сравнении. Мы не знаем с абсолютной точностью, что следуем одним и тем же правилам. Причём это справедливо даже в том случае, если мы говорим на одном и том же языке. Наш контрагент может не выполнить свои обязательства просто потому, что не будет знать об их существовании. И чем сложнее и деликатнее возникшая ситуация, тем больше вероятность того, что мощности словаря коллективной ответственности, основанного на концепте правовых обязательств, может не хватить для её урегулирования.

В случае любви или дружбы логика формальных обязательств недействительна. Речь здесь идёт уже не о нашей ответственности как субъектов права, а о моей *личной* ответственности как любящего или друга. Личную ответственность, очевидно, нельзя ни передать другому, ни разделить с другим. Любит или дружит именно *это вот* "Я", которое постоянно должно возобновлять исполняемое действие в его безусловной приоритетности. Любовь или дружба не могут быть отложены и законсервированы. Они нуждаются в постоянной актуализации. Формой их актуализации, выражающей *мою* ответственность перед любимой или другом, является *долг*. Называя индивидуальную ответственность долгом, мы указываем на её глубинную историчность: долг всегда исполняется здесь и сейчас, либо не исполняется вовсе. Не существует градаций долга, аналогичных тонким правовым различиям меры ответственности каждого участника некоторого правоотношения. Долг не нуждается в дополнительном удостоверении: нет и не может быть никаких правил, регламентирующих необходимость его исполнения. Скорее напротив, исполняя долг, индивид обнаруживает недостаточность или неуместность каких бы то ни было правил.

А.С. Свирид, асп., БГУ, Минск, Беларусь
Anastasha@tut.by

МЕТАЭТИКА КАК ОСНОВНОЙ ВЕКТОР РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

К концу XX века аналитическое движение репрезентировало возможность преемственности наследия фундаментальных философских дисциплин, что отражено во включении в научно-исследовательскую область аналитической философии проблем онтологии, теории познания, методологии, философии сознания, этики, философии искусства, социальной философии и др. Это привело к процессу переосмысления классического содержания аналитической практики и к осознанию необходимости переориентации исследовательской деятельности аналитиков. В центре внимания оказывается способность аналитической философии гибко и непредвзято рассматривать фундаментальные проблемы, в какой бы области научного, обыденного или философского знания они не возникали [Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. – М.: Высш. шк., 2006. – С. 330]. Одним из магистральных векторов развития современного аналитического знания является круг этических проблем. Анализ эволюционного развития аналитической философии позволя-

ет связать момент возникновения проблем этического толка с деятельностью аналитического теоретика Дж. Мура, которого называют основателем направления аналитической этики – метаэтики. Проанализировав традиционно-метафизический каркас классических направлений этического знания, Мур приходит к выводу о необходимости переосмысления задач и путей его развития. Несостоятельность натуралистической этики определяется им как неспособность решения основополагающих вопросов относительно того, что есть добро, благо, счастье, идеал, ошибочностью же признается стремление к четкой дефиниции этических ценностей и полная несоразмерность определяемого и определяющего понятий. В итоге, проделанная критика традиционных этических конструкций, наметила точку прорыва к реальности: переход от сугубо логических рассуждений к эмпирике. Анализ эмпирических фактов начался с рассмотрения понятий из области социологии и психологии морали. Знаковым явлением данного этапа развития аналитической этики является возникновение особой формы восприятия этической реальности – эмотивизма, одним из основных сторонников которого являлся А. Айер. Развивая позицию эмртивизма он заключил, что главной функцией ценностных высказываний является выражение эмоций говорящего и "заражение" ими других людей. Высказывания подобного рода – эмоционально окрашенные – необычайно важны, поскольку содержат в себе информацию не только о внешнем мире, но и о внутреннем, то есть о мотивах, стимулах и прочих ментальных состояниях субъекта. Возникновение прикладной этики явило собой закономерный результат процесса развития этической теории на протяжении всего XX века. Известно, что переход к прикладной этике осуществил Ричард Хэар, которого называют последним метаэтиком и первым английским прикладным этиком. Изначально Хэар являлся сторонником прескриптивизма, разделяющего с эмотивизмом идею о принципиальном различии ценности и факта. Суть моральных суждений сводится к их главному прескриптивному значению, хотя это и не отрицает содержащегося в них дескриптивного значения. Этот факт является решающим в отрицании возможности применения к моральным высказываниям критериев истинности-ложности. Однако прескриптивизм не дал возможность досконально изучить механизм возникновения этических ценностей в жизни человека и их влияние на ее ход развития. Осознав нехватку практических знаний Хэар занялся осуществлением приложения этической теории к решению конкретных задач: этические критерии применялись мыслителем для решения проблем политики, экономики, градостроительства, медицины и бизнеса. Стремление отразить необходимость перехода к практическому разрешению различных моральных дилемм, Хэар выразил в сборнике "Приложения моральной философии", где достаточно ясно обосновал важность введения этического знания на прикладные просторы [См.: *Hare R.M. Applications of Moral Philosophy.* – Cambridge: Camb. Univ. Press, 1972].

Результатом появления и бурного развития прикладной этики стало стремление адекватно оценить ее роль в современной культуре и ценностью для человечества в целом.

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНА ДИЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ "ХАРИЗМАТИЧНА ОСОБИСТІСТЬ-СПІЛЬНОТА"

Взаємодія спільнот та авторитетної особистості, зумовлена поєднанням природної та соціальної складових людини, структурованістю суспільного буття із врахуванням психологічних особливостей людини та соціальних чинників, постає цілком органічною та доцільною. Легітимізація влади, яку ми у даному випадку розглядаємо як реалізацію колективних очікувань, вирішує такі важливі смислотиттєві питання, як-то: досягнення суспільного ідеалу, проблему свободи та відповідальності тощо.

Проте, незважаючи на відповідність очікуванням, аспект такої взаємодії містить дилему. Вона полягає у морально-етичних оціночних судженнях та розкривається у декількох зрізах.

По-перше, очікування на певну модель взаємодії з боку спільнот та її реалізація з боку носія влади можуть не співпадати. Проблема полягає у тому, що інтереси окремої особистості, яка прагне до реалізації своїх амбіцій, можуть подаватися як інтереси нації, держави тощо. Усвідомлення спільнотою невідповідності очікувань та їх реалізації може призвести до відчуття розчарування, краху ідеалу, що за відсутності альтернативи призводить до поглиблення розпачу та втрати сенсу життя.

По-друге, широкого розповсюдження набули такі механізми реалізації цілей носія влади, як вплив на суспільну свідомість, міфотворчість, при застосуванні яких свідомо маніпулюють ірраціональними процесами людської психіки. Різноманітні маніпуляційні технології не тільки дають можливість приховати справжні агресивні наміри, але й цілеспрямовано маніпулювати масами.

По-третє, суто людській потребі у саморозвитку та самореалізації за допомогою ідеології може задаватися інший напрям – самопожертви, знищення власної індивідуальності.

По-четверте, відсторонення спільноти від активної життєвої позиції та свідоме підкорення містить загрозу виникнення влади тоталітарного типу. У такому випадку при морально-етичному аналізі постає питання не лише про міру відповідальності вождя, але й потребує моральної оцінки позиція спільноти.

По-п'яте, характерне для спільнот прагненням зняття відповідальності, яка передбачає саморефлексію, самовдосконалення, самоствердження, не тільки нівелює розвиток індивідуальності, але й призводить до втрати сенсу життя, який полягає у самотворчих актах. Усвідомлення людиною себе самої як активного суб'єкта життя залежить саме від міри індивідуалізації. Втрачаючи індивідуальність, людина тим самим втрачає риси, які характеризують її як людину гідну, тобто таку, що має власні переконання, самостійну; таку, що у власних діях керується не лише доцільністю, але й своєю совістю. Совість, виходячи з морально-етичних ідеалів та цінностей, що діють у суспільстві, характеризує людину як особистість.

По-шосте, втрата індивідуальної свободи має свої наслідки, які призводять до наступних наслідків: 1. Розмиття самого поняття індивіда, перева-

жання у спільноті ірраціональних сил переформатовують її смислове навантаження: суспільні індивіди трансформуються у масу з характерним для неї переважанням ірраціоналізму, афективністю, деіндивідуалізацією. 2. Людина у стані відчуження, керуючись ірраціональними силами, не здатна до конструктивної взаємодії з носієм влади, такої, яка передбачає раціональне оцінювання його діяльності, усвідомлення наслідків тих чи інших владних рішень. Така ситуація містить небезпеку ідолопоклоніння. У якості ідола може виступати вождь, партія, рух тощо. Покладаючись на ідола, людина прагне знову відчути власну силу, проте, у своїй покорі ще більше втрачає особистісні риси. Отож, проблема самості, особистісної творчості, самоздійснення у такий спосіб не вирішується.

Необхідно зазначити, що цілі, які ставить перед собою та до яких надирає спільнота авторитетна особистість, розкриваються як в негативному, так і в позитивному морально-етичному векторах. Вихідним тут є саме переважання моральнісних орієнтирів людини на *добро* чи *зло*. Загалом позитивна роль авторитетної особистості розкривається через цілепокладання, яке має на увазі діяльність, орієнтовану на втілення певної мети. Таким чином, життя набуває сенсу.

У разі, якщо спільнота розглядається авторитетною особистістю не у якості засобу досягнення мети, а у якості рівноцінного актора дії; мета передбачає 1) досягнення морально-етичних ідеалів добра, любові, справедливості тощо, 2) прогрес суспільства, заснований на укоріненні моралі у свідомості кожного; шлях досягнення мети не припускаються силових, насильницьких методів, можемо говорити про авторитетну особистість, орієнтовану на конструктивний, прогресивний розвиток суспільства. Такий розвиток здається нам неможливим без розуміння кожним окремим індивідом своєї власної ролі у здійсненні життя як процесу.

Вище зазначалося, що авторитетна особистість, якої б морально-етичної оцінки вона не заслуговувала, через цілепокладання завдає спільнотам, особливо у часи невизначеності, сенсу життя. А, отже, виникають умови для самоздійснення, самовдосконалення, самоусвідомлення. При цьому, за умов взаємодії на принципах підкорення, у спільноті відбувається повне руйнування людської індивідуальності.

За умов же взаємодії, заснованої на демократичних засадах, кожна людина має можливість для розкриття свого потенціалу та самоствердження. Проте, виходячи з досліджень Е. Фромма, можемо зробити висновок, що навіть демократичні засади співпраці у межах групи не забезпечують потреби людини у самоототожненні. Пояснення цьому слід шукати у визначенні людини як істоти, яка може усвідомити себе як величину самостійну. Людина, відірвавшись від природи, постійно повинна самовизначатися, відчувати себе суб'єктом власних дій. Для усвідомлення свого власного "Я" людина повинна постійно виявляти власну екзистенцію, задовольняти власні потреби у співвіднесенні з іншими та у самоототожненні.

З огляду на вищезазначене, можна зробити висновок, що приналежність до спільноти пригнічує розвиток людської особистості, нівельоване "Я" підміняється ототожненням себе з нацією, класом, релігією, партією тощо. Може-

мо припустити, що навіть у спільноті, заснованій на гуманістичних та демократичних засадах, розвиток індивідуальності виявляється доволі суперечливим з точки зору самореалізації.

Розв'язання ділеми збереження власної індивідуальності та відчуття єдності зі спільнотою вбачається у саморефлексії, яка повинна включати в себе усвідомленні не лише суперечливих чинників особистісного існування, але й аналіз власних переживань. Очевидність для людини власних переживань є основою ідентичності її особистості. Отож, самореалізація постає як процес самоздійснення людини в просторі людського спілкування, завдяки вільному екзистенційному вибору.

Е. Фромм пропонує власний розв'язання даного протиріччя, який полягає у так званій "позитивній свободі", при якій людина відчуває себе частиною світу і в той же час не залежить від нього. Головне для досягнення позитивної свободи – спонтанна активність особистості. Вчений назвав також ключові компоненти позитивної свободи – любов та працю, завдяки яким люди об'єднуються, не жертвуючи при цьому своєю індивідуальністю.

Т.Н. Суконкина, асп., Мордовский госуниверситет, Саранск, Россия
okkata@mail.ru

НРАВСТВЕННЫЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ КОНЦЕПЦИИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Процессы глобализации, охватившие на рубеже XX – XXI веков весь мир, разрушили иллюзию устойчивости и завершенности национального государства: границы постепенно размываются, понятие "этничность" становится все более сложным и многоаспектным. На современном этапе география культуры стремительно изменяется под воздействием совершенно новых структур миграции и формирования в демократических обществах новых этнических групп и культурных анклавов. Практика реализации "структурно-организационной деятельности", стремящейся к интеграции и внутренней стабилизации поликультурных и полиэтничных национальных обществ, находит выражение в идеологии мультикультурализма. Мультикультурализм можно определить в качестве одного из проявлений толерантности, заключающейся в требовании смешения культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле культуры.

Изначально мультикультурализм основывается на толерантном отношении к представителям иной культуры, требуя для них тех же прав, что и для своих граждан. Основная идея мультикультурализма – не просто понимание культурных различий, но и уважение к ним. Не пресловутая политкорректность, но требование равного отношения к представителям различных культур, а также защита от дискриминации и предоставление равных прав и возможностей для самоидентификации. Основная цель политики мультикультурализма – обеспечение поддержки культурной специфики и возможности личностей и групп полноправно участвовать во всех сферах общественной жизни – от экономики до политики и культуры.

В качестве нравственных оснований мультикультурализма можно выделить:

- ✓ толерантное отношение к представителям чужих культур;
- ✓ диалогичность общения, подразумевающая равноправные и свободные отношения субъектов;
- ✓ понимание, базирующееся на осознании и восприятии "инаковости" партнера по диалогу;
- ✓ признание и разделение либеральных установок и ценностей;
- ✓ доверие, способность и психологическая готовность к сотрудничеству, не только в теории, но и на практике;
- ✓ признание и уважение индивидуального выбора и самоидентификации любого человека;
- ✓ готовность к переговорам и компромиссу.

Теория мультикультурализма основывается на принципах свободы от этнических предрассудков и предубеждений, воспитании уважения и терпимости к различным этническим группам и меньшинствам, отказе от ксенофобии и шовинизма. Она концентрируется на способах интеграции в общество, а не исключения из него, равном и прямом доступе ко всем социальным сферам и институтам, что означает предоставление возможности каждому человеку реализовать (или не реализовывать) свое право на отличие.

Как заметил У. Кимлика, вопрос для большинства современных государств состоит не в том принимать мультикультурализм или нет, а скорее *какой* вид мультикультурализма принять [*Kymlicka Will. Politics in vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – P. 265*]. Мультикультурализм позволяет по-новому ставить проблемы этнической идентичности, формулировать перспективные подходы к изучению нации и национализма, мобильности населения. В этом плане мультикультурализм выступает не только как форма новой саморефлексии общества и отражение процессуального характера этнокультурных и этносоциальных явлений, но, как конкретная этическая доктрина и политика, направленная на реализацию продуктивных механизмов стабилизации общества, развития его этнокультурного многообразия и социальной интеграции на основе оптимального баланса интересов и равенства прав национального большинства и этнических меньшинств [*Куропятник А.И. Проблема идентичности в мультикультуральных и полиэтнических обществах. – <http://sibident.narod.ru/arc.html>*] Любое современное общество, принявшее концепцию мультикультурализма, должно предоставлять своим членам право на различные стратегии интеграции во все существующие сообщества, в рамках которого человек осуществляет свою самоидентификацию.

А.А. Сычев, проф., Мордовский госуниверситет, Саранск, Россия
sychevaa@mail.ru

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА И ПРИРОДООХРАННАЯ ПРАКТИКА

В контексте глобальных политических, экономических и экологических изменений последних десятилетий каждый из жителей планеты оказывается

прямо заинтересованным в создании адекватных экологических критериев качества жизни, практике справедливого распределения ресурсов и природоохранной деятельности в целом. Это состояние "всеобщего стейкхолдерства" является предпосылкой для перехода проблемы охраны окружающей среды из области узкой компетентности экологов и политиков в сферу публичного диалога. Именно в таком всеобщем дискурсе оценки эффективности или неэффективности экономики и политики постепенно сменяется оценками ее экологической моральности или аморальности.

Сегодня решение глобальных экологических проблем при помощи исключительно технических средств, рекомендаций экспертов и специалистов, а также ограничений в правовой сфере если и возможно в принципе, то представляется чрезвычайно сложным в практическом плане. Для успеха любых практических начинаний необходим прочный ценностный фундамент, совокупность принципов и норм, признаваемых и поддерживаемых абсолютным большинством в качестве моральных.

Структурная трансформация ценностной системы общества проходит двумя путями: *стихийно*, в фактах личного выбора, в формировании природоохранных групп и некоммерческих организаций "зеленой" направленности и т.д. и *систематично*, путем разработки теоретических основ экологической этики и последующего внедрения ее как учебной дисциплины в образовательный процесс.

Первый путь – проявление социальной самоорганизации, в принципе не требующее обязательной теоретической поддержки со стороны экологической этики, поскольку "зеленый" активизм сам по себе является следствием рациональной или иррациональной убежденности в том, что природа имеет права, а пассивность, молчаливо санкционирующая уничтожение окружающей среды, является формой морального зла. Однако при всей своей активности, подобные разрозненные группы не могут оказать заметного влияния на всю систему принятия политических решений, пока широкие массы остаются безучастными наблюдателями. Другая сложность, связанная с природоохранными аболиционистскими движениями – отсутствие четких критериев оценки соответствия постулируемых целей и применяемых средств.

Второй путь – систематическое и целенаправленное изменение массовых ценностных ориентаций путем развития и передачи знания об этико-экологических проблемах и вариантах их разрешения через образование, научное общение, пропаганду и т.д.

На этом пути экологическая этика сталкивается со своими сложностями. К ним относится, помимо прочего, несочетаемость исходных доктрин (например, "мягкого" антропоцентризма и эгоцентризма типа "теории Геи" или радикально-экофеминизма), отсутствие разработанного категориального аппарата. Эти проблемы, в принципе, решаемы – почти все теории приходят к "перекрестному консенсусу" по поводу целей и практических действий, ведущих к этим целям; а категории уточняются в процессе развития экологической этики.

Более сложным является решение системных проблем, к которым следует отнести *разрыв между поступком и его следствием* и *разрыв между теорией и практической деятельностью*.

Экологическая мораль отличается от традиционной, помимо прочего, тем, что следствия поступка здесь значительно отдалены от самого поступка как во времени, так и в пространстве. Если при нарушении традиционных запретов негативный результат очевиден, то при нарушении экологических норм он перекладывается на неизвестных "дальних" – будущие поколения, жителей "третьего мира", а общий эффект слагается только из миллиардов "незначимых" поступков. Понять эти опосредованные связи можно только при условии соответствующего системного образования.

Очевидно, что только при условии ликвидации первого разрыва можно ликвидировать второй и перейти от этической теории к индивидуальной практике "малых дел" (ограничение собственного энергопотребления, переход на экологически чистые продукты, отказ от товаров, протестированных на животных, и т.д.) и далее – к формированию ассоциаций гражданского общества, оказывающих реальное влияние на государственную и международную политику.

Л.Л. Хандогіна, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
han@ipnet.kiev.ua

ПРОБЛЕМА РІВНОСТІ СУБ'ЄКТІВ МОРАЛІ: ГЕНІАЛЬНІСТЬ ТА ПРОФАННІСТЬ

Д. Мерезковський у своєму оповіданні "Наполеон" перефразував О. Пушкіна: "Натовп у підлості своїй радіє приниженню високого, слабкості могутнього. – Він нищий, як ми, він потворний, як ми. Брешете, підлі, він нищий і потворний, але не як ви". Це відоме висловлювання окреслює надзвичайно цікаву і важливу для етики та естетики проблему: наскільки рівність суб'єктів моралі є невід'ємним змістом самої моралі. Якщо виходити з уявлення про рівність, з зведення до загального еквіваленту, митець, геній втрачає свою унікальність. Проблема моральної рівності виявляє себе у вигляді меж ціннісного простору моралі. Завжди існував світ за межею суб'єктів моралі, в різні часи до нього належали боги, тварини, жінки, митці, раби, пророки, божевільні, іноземці, діти. Мобільність меж ціннісного світу моралі завжди була проблематичною для етики і джерелом зміни моралі.

Звертаючись до історії етики, можна побачити, що протистояння двох типів моралі, аристократичної і буденної (Ф. Ніцше), виходить за межі обмежених історичних епох або окремих культур. Можемо припустити, що подібна неоднорідність внутрішньо властива моралі і відповідає певним вихідним антропологічним потребам. Кожен митець виступає суб'єктом аристократичної, артистичної моралі і суб'єктом моралі профанної, змушений вирішувати задачі піднесені і задачі повсякденного виживання. Одночасно він діє у сфері унікального і профанного. Саме у цьому, мабуть, міститься трагічність моральної свідомості митця – необхідність балансування між власним покликанням і повсякденною практикою пристосування. Людина виключна, унікальна, творча не замикається сама на собі. Геніальний письменник шукає натхнення у своїх читачів, він хоче бути поміченим і зрозумілим. Часто широке ви-

знання, популярність, яких прагнуть більшість митців, розбещує творчу людину. У суспільній свідомості навіть склалося уявлення: чим більша міра таланту, тим більша аморальність художника. Митець постійно перебуває під напругою двох цінностей – рівності і унікальності. Вузловим тут є той момент, що геніальність – це протест проти норми, канону, традиції, парадигми; це постійні моральні ризики. П. Баранецький в своїй роботі "Про достоїнства людини" (1950) запропонував ідею героїчної етики. (Вперше концепцію героїчного ентузіазму висунув Дж. Бруно). В її основі знаходиться титанічний героїзм – перетворення світу за допомогою творчого потенціалу. Мораль генія – це швидше не соціально-відповідальна поведінка, а героїзм – реалізація власного морального шляху. Це деградація соціального та пошук нових універсальних цінностей.

Для Канта мораль, передусім, це рівність, моральна людина підкорюється обов'язку, моральному закону. Його відкриття, полягало в тому, що людина підкорюється своєму власному і одночасно з цим всезагальному закону. В своїй теорії Кант поєднав унікальність і рівність, що уможливило автономія волі. Якщо спробувати навести приклад людини, яку без сумніву можна назвати моральною (з точки зору нормативної етики), то це буде приклад людини, яка вирівняла себе під інших, втілила у собі всезагальний взірець поведінки, який урівнює всіх. Це приклад Сократа, який розмовляв з кожним, не роблячи різниці між ними; А. Швейцера, блискучого музиканта, теолога, представника інтелектуальної еліти Європи, який їде до Африки, щоб стати поруч з африканськими неграми, показати, що він нічим не кращий за них; Л. Толстого, великого мислителя, письменника, який став орати землю, і звів себе до селянського рівня. Але ми знаємо і інші приклади. Прихильниками "чистого мистецтва", мистецтва що відкидає всі зовнішні примуси, замовлення, визнає лише форму, протиставляє себе соціальному контексту, проголошує себе морально індиферентним, були А. Сунберн, О. Уайльд, У. Патер, Е. По, Ш. Бодлер. Останній наполягав на принциповій несумісності моралі і мистецтва: переслідування моральної мети зменшує поетичну силу – стверджував Бодлер – поет здобуває прекрасне із зла.

Герой фільму І. Сабо "Думки сторін" (Taking Sides), Вільгельм Фуртвенглер, якого сьогодні вважають найталановитішим диригентом у світі, устами актора говорить знакову фразу: "Виконання великого шедевра перекреслює Бухенвальд". Відразу пригадуються слова іншої людини, Т. Адорно – "після Освенціма поезія неможлива". Вчителем Адорно (видатного філософа) був німецький емігрант Томас Манн (геніальний письменник), син якого, Клаус Манн, є автором роману "Мефістофель. Історія однієї кар'єри", де розповідається історія життя талановитого театрального актора та режисера Х. Хефгена, що заради самореалізації, влади та грошей починає співпрацювати з націонал-соціалістським урядом. Чи можливо однозначно відповісти на питання, які виникали перед В. Фуртвенглером, С. Цвейгом, В. Маяковським, М. Цветаєвою, О. Фадєєвим та багатьма іншими геніальними, обдарованими людьми: чи може бути митець незалежним від політики та ідеології; що є пріоритетом для митця – вірність поклонянню, самовираження таланту чи

відповідальність; чи припустимі моральні компроміси в житті художника; чи повинен митець висловлювати свою громадянську позицію? Всі вони мали свою точку зору. Якщо зазирнути до книжки "Письменник та самогубство" Г. Чхартішвілі, то можна ще раз побачити наскільки драматичними є ці дилеми в житті творчої людини.

Т.В. Черненко, студ., КНУТШ, Київ
Chernenko_Tanya@ukr.net

ПРАВОВА ЕТИКА: СУЧАСНИЙ СТАН РОЗВИТКУ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Починаючи приблизно із 60-х років ХХ століття теоретична етика почала суттєво видозмінюватися – набувати конкретного, практично орієнтованого характеру. У ній виділилася особлива лінія розвитку, яка отримала назву прикладної етики. Прикладна етика являє собою нову, внутрішньо різноманітну область знання і суспільної практики, що виникає на межі етики та інших конкретних форм науково-практичної діяльності. На сьогоднішній день виділяють такі напрями прикладної етики як: політична, екологічна, корпоративна етика, біоетика, етика господарювання, військова етика та етика космічних досліджень. Практична область етичного знання включає також професійну етику, в межах якої виділяють медичну етику, етику правоохоронної діяльності, інженерно-технічну етику, етику журналістів, педагогічну етику і т.д.

Чимало сучасних досліджень присвячені професійній етиці працівників юридичної професії. Зокрема говорять про професійну етику юриста, етику судді, прокурорську етику, етику адвоката, етику кримінального процесу, етику нотаріуса і т.д. Однак, моральні проблеми, що виникають у правовій області, мають не лише професійний характер. Відомий сучасний дослідник прикладної етики В.М.Назаров наголошує на необхідності розрізнення професійної та прикладної етики. Існує ряд питань, які складають предметне поле власне правової етики, як напряму прикладної етики. Першими на них звертають увагу юристи, задаючи вектор дослідження для етиків. Сферу дослідження правової етики складають питання, які пов'язані з етичним змістом презумпції невинуватості, принципом правдивості в суді, правом злочинця на обман, неправдивими свідченнями і їх моральними наслідками, критеріями справедливого суду, правом судді на помилку, моральними критеріями справедливого вироку, моральним обґрунтуванням цілей і міри покарання. До даного переліку додається проблема доносництва, правові та етичні сторони якої окреслює у своїй статті Н.В. Кушакова-Костицька. На сучасному етапі розвитку світової спільноти актуалізується проблема прав і свобод людини. Все частіше піднімаються питання про компенсацію моральної шкоди. При цьому постає проблема порядку, мотивів та розмірів відшкодування, позаяк немає точних критеріїв майнового виразу душевного болю, спокою, честі, гідності особи. Відповідно, судові рішення мають базуватися на етичних засадах, вимогах розумності і справедливості. Невирішеним залишається питання моральної прийнятності

чи неприйнятності смертної кари. Вагомі аргументи "за" і "проти" спонукають до подальших роздумів та глибокого етико-правового аналізу.

Отже, наявність предметного поля дає підстави говорити про формування нового виду міжпредметного знання – правової етики. На даний час відсутня чітка термінологічна визначеність, а точніше визначеність щодо сутнісної наповнюваності етики права. Проте, зауважимо, що існують чіткі теоретичні передумови появи даного напрямку прикладної етики.

Проблема співвідношення моралі і права постає ще на початку XVIII століття, коли К. Томазій, а потім І. Кант вперше здійснюють розрізнення права і моралі. Особливого резонансу дана проблема набуває наприкінці XVIII століття у західно-європейській традиції і стає предметом розгляду І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фіхте та ін. У XIX-XX століттях проблема співвідношення моралі та права розробляється в рамках теорій правового позитивізму (М. Гарт, Г. Кельзен) та вчень, які критикують позиції позитивістів щодо нейтрального від моралі права (Р. Дворкін, Л. Фулер). У другій половині XIX столітті проблема співвідношення моралі і права активно розробляється у Російській імперії. Видними представниками етико-правової думки були В. Соловйов, А. Коні, М. Коркунов, Б. Кістяковський.

На сьогоднішній день актуальність даної проблематики зумовлена, поперше, чинниками суспільної значимості, до яких можна віднести потребу творення правової держави, необхідність підвищення правової та моральної свідомості у громадян, та її реалізації у практиці правової та моральної дії. До чинників другої групи можна віднести потребу розробки теоретичних засад правової етики як наукового знання задля успішного вирішення практичних проблем, які постають на межі права і моралі. Наразі актуальною залишається розробка теоретичних засад правової етики, тобто співвідношення права та моралі, та їх виведення у практичну сферу.

А.Л. Чумак, асист., КНУТШ, Київ

МІСЦЕ ТА РОЛЬ ЕТИЧНОЇ ІНФРАСТРУКТУРИ В ПРОЦЕСІ ФУНКЦІОНУВАННЯ СУЧАСНОЇ КОДЕКСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Важливою організаційно-функціональною складовою сучасної кодексової культури є наявність розвиненої етичної інфраструктури представленої комісіями, комітетами, що займаються проведенням етичної експертизи проблем морального характеру.

На сьогодні етичні комітети є корпоративним інститутом громадянського суспільства, що розглядають конфліктні ситуації етичного та морально-професійного характеру, котрі виникають у відповідному "цеху", у зв'язку з виконанням/невиконанням професійних зобов'язань, а також між "цехом" та громадськістю. З їхньою допомогою здійснюється контроль за встановленням та дотриманням чітких етичних вимог, правил поведінки для захисту суспільних інтересів. Іноді можемо віднайти і заяви щодо надання етичним комітетам юридичного статусу, а отже, і ряду повноважень нормативно-

правового характеру (такі натяки, однак, є на нашу думку, аж надто не прописаними в українському законодавстві). Так, при виробленні проекту Фармацевтичного етичного кодексу, йдеться про те, що "за систематичним виконанням Кодексу шляхом постійного моніторингу стежитимуть комітети з етики, яким відповідно до світової практики слід надати ряд повноважень нормативно-правового характеру". Ми вважаємо, що з такими намірами слід бути дуже обережними, адже вони можуть призвести до забуття власне етичної місії, покликання професійно-етичного кодексу.

Функціонування етичних комітетів є виправданим, якщо в них домінує ідея етичної експертизи та консультування щодо засад кодифікації у відповідності з реально-практичним досвідом функціонування професійного співтовариства. В такому ключі, "мета етичного комітету може бути визначена, як культивування цінностей, норм та вимог етичних кодексів, а також спостереження за тим, як правила системи оцінок та суджень функціонують в реальному співжитті товариства" [Корпоративная этика: Учеб. пособ. / Авт.-сост. И.Н. Кузнецов. – М., 2003. – С. 58]. В цьому контексті буде плідним залучення етичної експертизи як ефективного інструменту розбудови підвалин громадянського суспільства. Проблема обґрунтування засад етичної експертизи та консультування як ефективного способу поєднання аксіологічних та практикологічних критеріїв оцінки будь-якого творчого пошуку є безсумнівно плідною у напрямку узагальнення морального досвіду спеціалістів, на основі якого виникають нові варіації нормування професійної моралі.

Провідне місце тут мають посідати професійні етики, люди з відповідним багажем знань та практикою його втілення в життя. Присутність "арбітрів", експертів з етики, омбудсменів не лише впливає на характер думки цеху, апелює до професійної свідомості людини-фахівця, її моральної установки, але й стимулює етичну рефлексію щодо проблем, котрі виникають в процесі виробничої діяльності. Результатом може бути, чи добровільне прийняття людиною рішення про вживання корекційних заходів щодо своїх уявлень та вчинків, або ж усвідомлене, вмотивоване неприйняття оцінки. Остання ситуація може стати приводом для загально колективної професійної рефлексії, з метою спільного пошуку адекватних варіантів рішення дилеми. Більше того, фахівці-етики можуть провадити дискусію щодо цінностей, зробити її якомога відкритою, критичною та аналітичною, а також стати каталізаторами відповідальних морально-вживаних рішень. Хоча в деяких випадках, за словами американського дослідника Р.Т. де Джорджа, "не завжди буває так, що лікарі є найкращими суддями лікарів, а юристи ліпшими арбітрами юристів" [Джордж Р.Т. де Деловая этика : в 2 т. – СПб., 2001. – Т. 2. – С. 827]. Тоді допускається входження пересічних громадян до складу суду присяжних, щоб виносити рішення з приводу доказів порушень і т.і. За таких обставин, "суспільна думка та світогляд передових груп слугують вирішальними аргументами подолання відмерлих, дисфункціональних норм та оцінок, сприяють утвердженню нових уявлень, таких, що відповідають вимогам часу, співзвучних етичним проєкціям самих регулятивних механізмів" [Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Социология морали: нормативно-ценностные системы // СОЦИС. – 2003. – № 5. – С. 15].

Такі ситуації є типовими для корпоративних кодексів, норми яких покликані на користь самоуправління того чи іншого об'єднання.

Наявність етичних комітетів є звичною практикою для багатьох європейських країн. В Україні сьогодні також розпочатий процес формування етичних комітетів (медичних, журналістських, державної служби, бізнесових структур і т.д.). Так, наприклад, комітети медичні покликані виконувати роль гаранта, компетентного експерта, радника між державними механізмами влади, науковим співтовариством та громадськістю у вирішенні важливих проблем здоров'я та життя, в якій суспільна думка, втілюючись в публічній сфері, могла б стала спільною справою кожного [Етичні комітети: сьогоднішня та майбутня / Під ред. С.В. Вековшиніної, В.Л. Кулініченка. – К., 2004. – С. 17].

Е.І. Чухрай, ст. викладач, ВНТУ, Вінниця
filo@energo.vstu.vinnica.ua

ПОШУК ПРИЗНАЧЕННЯ І ПОШУК СЕНСУ: ОНТОЛОГІЧНА ПЕРІВА МОДЕРНОЇ ЕТИКИ

Питання про сенс життя постає в історії етики як суто модерне питання. Принагідно до філософій, що відображали світобачення традиційного суспільства, можемо говорити хіба що про певний *аналог* цього питання, аж ніяк не про нього самого. Західні домодерні філософії, загальником яких можемо вважати перипатетизм в широкому сенсі (включно зі схоластичним та ренесансним) шукають не "сенс людського існування", а "призначення людини". Різниця між цими зовні схожими термінами колосальна: другий пов'язаний із міцною онтологічною закориненістю, перший є засобом етичного долання онтологічної безґрунтовності.

Перипатетичну етику побудовано на непохитному ґрунті цільової причини: усяка річ має своє унікальне "для чого", а космос аксіоматично проголошується доладним, його гармонійний лад – основа доцільності, "незайвості" речей, кожна з яких відіграє свою важливу роль, байдуже малу чи велику. Людина за таких умов може лише "тимчасово" не знати свого призначення, якщо не набуває мудрості, набувши ж її гарантовано дізнається про те, "для чого" існує.

Модерна філософія та наука визнають Аристотелеві "властивості" довільними, експериментально необґрунтованими, позбавленими точності. Проте ця загалом слухна критика має свій зворотній бік: зорієнтованість на суб'єкта-субстанцію позбавляє етичний космос апіорних "гармонійних" характеристик, відтак унеможлиблює "гарантоване" призначення особистості. Метафізика Аристотеля була доброю підставою для етики, хоча й дещо "поетизувала" фізику, натомість метафізика картезіанців (як, до речі, й інших новочасних філософів), зорієтована у бік точного природознавства, виявилась неспроможною обґрунтувати повноцінну етику. Декартова етика тут є вкрай показовою, адже вона нагадує просту збірку практичних рецептів.

Цю тезу чітко ілюструє глибока розбіжність між двома вченнями XVII століття про "призначення жінок", сформульовані, відповідно, Мареном Кюро де ла Шамбр і Франсуа Пуленом де ла Бар. Саме в питанні про жінок надзвичайно чітко виявились ужиткові аспекти протистояння традиційної і модерної парадигм філософування: з одного боку, онтологічна закоріненість, що доходить до жорсткого обмеження життєвих стратегій тих чи тих суспільних груп (згадаймо, що Аристотель взагалі вважав рабів, хоч і з певними обмеженнями, рабами за природою!), і "онтологічною безґрунтовністю" модерної свободи, що завершується напруженими пошуками "сенсу" безсенсового життя, що постійно межують із фрустрацією; у другому випадку йдеться не просто про сенс життя, адже чітким рефреном тут є пошук будь-якого (хоча б якогось) сенсу, у світі, де мають сенс лише маса, сила, швидкість, обсяг, все ж інше постає як похідне від цих "первинних" якостей. Модерні моделі очищують простір для індивідуальної свободи, проте виглядають надто абстрактними, супротивними старим добрим формам життя, традиційні ж міцно пов'язують особистість із відповідною спільнотою, проте забезпечують апіорну впевненість у значущості її життя. Між цими концепціями прірва. Отримавши дар свободи, модерна людина безуспішно намагається подолати пов'язану з ним онтологічну безґрунтовність, створюючи дедалі нові сурогати "сенсу".

Яку "опору" може дати людині онтологічна концепція, явно чи неявно присутня у будь-якій етиці? Ефективність такої опори є річчю відносною, вельми залежною від історичних обставин. Проте існують конкурентні моделі пошуку такої опори, наприклад, перипатетична і картезіанська. Кожна з них передбачає свій власний стандарт науковості та свої специфічні онтологічні зазіхання. Відтак їхня комунікація, як показує досвід згаданої вище дискусії, постає лише як *post factum* легітимація попереднього світоглядного вибору, отож, не має перспективи раціонального розв'язання. Саме вольовий вибір, а не раціональний аргумент, лежать в основі конфлікту вищезгаданих конкурентних етик, який увиразнює граничні межі їхніх можливостей.

Ю.Б. Яценко, студ., ПНУ, Івано-Франківськ
goutsoullac@ukr.net

ЕВТАНАЗІЯ ТА СУСПІЛЬНА СВІДОМІСТЬ: ЕТИКА ПСЕВДОГУМАНІЗМУ

Евтаназія (*від грец. eu – добре і thanatos – смерть*) – поняття, котре розробляється в контексті прикладної етики і застосовується до медико – біологічних досліджень, яке визначається як легка і швидка смерть або відсутність дій для продовження життя. Розгляд цієї проблеми почнемо з того, що в лікарнях і госпіталах економічно розвинутих країнах світу, особливо за останні роки, зібралася велика кількість хворих, фізіологічний стан котрих діагностується як проміжний між життям і смертю. Ці пацієнти страждають від невеличких хвороб різних видів. Ще буквально кілька десятиліть тому такі хворі негайно померли б, але завдяки сучасному медичному обладнанню вони можуть

знаходиться в такому стані довгі роки. Проблема набуває особливої складності якщо виникає питання, як покласти край такому існуванню, і хто повинен взяти відповідальність за це. Ні лікар, ні медперсонал, слідуючи головному принципу клятви Гіппократа "не нашкодь", а також принциповій забороні вбивства, не можуть виконувати такі процедури. Прийняття рішення щодо відключення хворого від життєзабезпечуючої апаратури не може перекладатися і на родичів хворого. А якщо ускладнити ситуацію тим, що хворий відчуває сильні фізичні страждання, то може здатися, що приєднана апаратура лише продовжує страждання пацієнта, але не лікує і не полегшує його стан.

Актуальність розглядуваної проблеми полягає, на нашу думку, у позиції суспільства щодо неї. Проте, щоб не бути голосливими наведемо деякі цифри. Дослідницький центр порталу SuperJob.ua повідомив, що ЦМіСД Кадрового Дому "СуперДжоб" з 17 квітня по 10 травня 2007 року проводив опитування. На запитання: "Як Ви вважаєте, чи прийшов час українському законодавству визнати евтаназію правом людини?" – відповіли 1200 громадян України у віці від 18 років і старше. За результатами дослідження 51% опитаних виступили за легалізацію евтаназії, 32% – є противниками узаконення "хорошої смерті". І нарешті, 17% опитаних виявили неготовність щодо однозначної відповіді на дане запитання і обрали варіант "складно відповісти" [Эвтаназия: благая смерть или узаконенное самоубийство? – <http://www.superjob.ru/research/articles/50075>]. Цікаво те, що 24 листопада 2006 року подібне опитування проводилося серед громадян Російської Федерації і згідно з результатами дослідження (у відсотковому відношенні, адже в даному дослідженні взяли участь 5000 респондентів) противниками легалізації евтаназії виявилися також 32% опитаних, в той час коли 48% дали позитивну відповідь на запитання, а 20% не змогли дати однозначної відповіді. [Эвтаназия: может ли смерть быть хорошей? – <http://www.superjob.ru/research/articles/447>].

Всі аргументи, які приводилися на користь евтаназії для пояснення власної позиції респондента, можна звести до: 1) апеляції до права самостійного волевиявлення кожної людини; 2) інтерпретації евтаназії в руслі гуманізму. Разом з тим, основними аргументами щодо заборони легалізації "хорошої смерті" виявилися релігійні аргументи та, що саме цікаве, аргументи, які відкрито і недвозначно демонструють недовіру до органів влади. Таким чином, ми маємо змогу побачити, як розуміється гуманізм на рівні суспільної свідомості в сучасній Україні.

Слід відмітити, що розглядувану нами проблему аж ніяк не можна назвати новою, дискусії на тему дозволу чи заборони евтаназії проводилися і проводяться як на сторінках газет та журналів так і на форумах у мережі Internet. Спеціалісти з біоетики, в свою чергу, наводять низку аргументів, які мають своєю метою переконати суспільство у антигуманістичній суті "хорошої смерті". Ці аргументи можна згрупувати так: 1) релігійні аргументи; 2) аргументи, які базуються на даних психології; 3) прагматичні; 4) етичні тощо. Разом з тим досвід деяких країн (Голландія, Бельгія, Франція, Швейцарія, Австралія, США), де є дозволеною якась з видів евтаназії да-

ють приклади правового регулювання здійснення цієї процедури, що зводить до мінімуму, однак не усуває повністю, можливість зловживання нею. І що саме страшне, знаходяться люди, які самі себе наділяють владою позбавляти життя пацієнтів на основі діагнозу чи добровільної згоди останніх (Мечілд Бах, Джек Кеворкян).

Застосування евтаназії не може бути виправданим з позиції людської моралі та принципів біомедичної етики. Адже ні один аргумент на користь "хорошої смерті" не відповідає їм. Таким чином, ми фактично доходимо того ж висновку, що і А.А. Гусейнов та Р.Г. Апресян у праці "Етика": в рамках світосприйняття, яке визнає життя благом, аргументувати евтаназію неможливо! [Гусейнов А.А, Апресян Р.Г. Этика : Учеб. – М., 1998. – С. 425–435].

ЗМІСТ

Секція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

Абдрашитова И.В.

Проблема совершенствования человека в философии Фридриха Ницше3

Алілова І.С.

Людина – особистість?4

Бик Г.Б.

Анахоретство як соціокультурний феномен5

Бліхар В.С.

Раціональність ірраціонального усвідомлення людини7

Бондарчук І.М.

Проблематика первісного мислення:
філософсько-антропологічний аспект8

Брайнис Л.М.

Сложение судьбы как антропологическая проблема:
на примере системы карт Таро9

Будз В.П.

Тілесність як підґрунтя сенсу людського буття11

Вандишев В.М.

М.О. Максимович і В.І. Даль: філософування філологів13

Вергун О.С.

Проблема свободи в філософії Б.П. Вишеславцева15

Волинець С.В. Драматизм людського буття	16
Воронюк О.Л. "Ніщо" як втілення екзистенції у проєкті надлюдини Макса Штірнера	18
Вржеснєвський І.І., Пахомов В.І. Фізичні можливості та фізичні здібності людини: щодо методології дослідження взаємозв'язку	19
Гарда М.Ф. Технічний розвиток та проблема особистості	20
Горнова Г.В. Городская проблематика философско-антропологического знания	22
Гуржи В.С. Виртуальная реальность как неотъемлемая составляющая жизненного мира современного человека	24
Держко І.З. Становлення метафізики як "природної схильності"	25
Діденко Л.В. Конструювання реальності: людина на перетині світів	26
Завадский М.Б. Учение о майевтике: от Сократа к Киркегору	28
Застольська В.В. Випадок чи доля Імануїла Канта – творця двох світів	30
Ільїна Г.В. Проблема визнання в контексті дискурсу самоідентичності та самосвідомості	32

Ільїн В.В. Суб'єктивація сучасності: час і простір	34
Карнухов К.Л. "Неокартезінство" Н. Чомського: мова як ментальний феномен	36
Ковтун Н.М. Концепція пасіонарності Л. Гумільова	37
Корабльова В.М. Онтоантропологія віртуальності, або віртуал як еманация людської "щойності"	39
Корж А.Ф. Проблема самоопределения личности современного человека: автономия или гетерономия	40
Кострова Е.А. Понятие "индивидуального закона" у Г. Зиммеля	42
Косюга О.О. Антропологія дива	43
Кохановська М.Г. Розуміння людини у філософській спадщині Івана Павла II	44
Кузьменко В.В. Поняття правила у філософії мови Пітера Уінча	46
Кучера Т.М. Взаємозв'язок національної ідентичності та регіоналізму: філософсько-антропологічний аналіз	47
Лаута О.Д. Герменевтичні стратегії розуміння досвіду в Г. Гадамера	48

Лобеева В.М. Основные идеи философско-антропологического учения Б.Н. Чичерина	50
Ломачинська І.М. Психологічні особливості маніпулювання натовпом	52
Лязгин С.А. Человек как проблема философии рационального	53
Машталер А.А. Особистість в бутті культури: антропологічний вимір	54
Мичурина Ю.Ф. Проблема слова в философии С.Н. Булгакова: антропологический аспект	56
Муравицький В.О. Інформаційна культура як новітня антропологічна риса людської особистості	58
Назаренко М.С. Есхатологія як "жанр" філософської есеїстики кінця ХХ століття	60
Петрів І.В. Мовчання як умова спілкування в філософії діалогу	61
Решмеділова О.М. Модерн в контексті антропологічної методології	63
Рыжкова Г.С. Личность, ее ценность и ценности	64
Саволайнен І.П. Проблема самоідентифікації в сучасному світі	66

Слюсар В.М. Ідея смерті в структурі самореалізації особистості	67
Сушко В.С. Роль цільової орієнтації інтелекту в духовному становленні особистості	68
Теліженко Л.В. Тоталогічна модель цілісної людини: онтико-онтологічний концепт	70
Туренко В.Е. До питання про антропологічні засади філософії Григорія Богослова	72
Учайкина Н.И. Проблема целостности и смысла человеческого бытия	73
Фаріон О.О. Антропологічно-екзистенційна домінанта філософії В.І. Шинкарука	75
Форменко К.А. Е. Фромм: відчуження як феномен хворого суспільства	76
Шелупахіна К.М. Людина у лабіринті ідентичності: нові контексти ідентифікації в умовах полікультурності	78
Шляховая Н. Категория "человек" как формообразующая основа философской парадигмы	79
Шувалова І.Л. Місце суб'єкта у філософії мови Густава Шпета	81

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРИКЛАДНА ЕТИКА"

Акимова Д.С.

Проблема критерієв смерти в біоетике 83

Алєксєєва К.І.

Апріорний зміст моральнісного пізнання 84

Біленко В.Д.

Трансформації суспільної моралі: теоретичні моделі 85

Вырская М.С.

Взаимосвязь этики и экономики в концепции А. Швейцера 87

Гринчишин Н.І.

Проблема свободи і відповідальності в етико-філософських поглядах
Емануеля Левінаса 89

Душин О.Э.

Порядок семейной жизни в средневековых пенитенциалиях 90

Евдошенко А.Л.

Герменевтика и психоанализ: понимание и революция 91

Колмакова А.В.

Новый моральный выбор: "жизнь" или "качество жизни"? 93

Левченко Т.Г.

Феномен любові в "етиці" М. Гартмана 94

Максимова І.Ю.

Говоріння та мовчання в діалозі: особливості формування етосу 96

Мала Т.В.

Етичні наслідки проведення експериментів над людиною 98

Маслікова І.І.

Суспільне благо як ціннісно-орієнтаційна ідея суспільства добробуту:
етичний аналіз 99

Машкін В.В.

Онтологічна структура буття індивіда як вектор моральної орієнтації
у філософії Мартіна Хайдегера 101

Надурак В.В.

До питання визначення керуючих параметрів системи моралі 102

Різник Р.І.

Порівняльний аналіз гуманістичної та персоналістичної етики
Е. Фромма та М. Бердяєва 105

Рогожа М.М.

Моральнісні чесноти в контексті громадянської етики відродження 106

Руда Н.Г.

Інституціоналізація моралі в контексті прикладної етики 108

Савранська Н.О.

Етичне коріння корпоративної філантропії 110

Сафронов П.А.

Обязательство и долг 111

Свирид А.С.

Метаэтика как основной вектор развития современной
аналитической философии 112

Сидоренко І.Г.

Морально-етична дилема взаємодії
"харизматична особистість-спільнота" 114

Суконкина Т.Н. Нравственные составляющие концепции мультикультурализма	116
Сычев А.А. Экологическая этика и природоохранная практика	117
Хандогіна Л.Л. Проблема рівності суб'єктів моралі: геніальність та профанність	119
Черненко Т.В. Правова етика: сучасний стан розвитку та перспективи	121
Чумак А.Л. Місце та роль етичної інфраструктури в процесі функціонування сучасної кодексової культури	122
Чухрай Е.І. Пошук призначення і пошук сенсу: онтологічна прірва модерної етики	124
Ященко Ю.Б. Евтаназія та суспільна свідомість: етика псевдогуманізму	125