

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА III



Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук (відповідальний секретар); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. 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.; **А.О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. 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 29 березня 2010 року)*

Дні науки філософського факультету – 2010 : Міжнародна наукова конференція (21–22 квітня 2010 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2010. – Ч. III. – 167 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, 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
"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
(ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ,
ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ)"

*К.А. Азархін, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

МЕТАФІЗИЧНІ АКТИ В ПРИРОДНІЙ МОВІ

Один із філософів вісімнадцятого століття умовно розділив всю написану філософію на "метафізику розмислу" і "метафізику почуттів", перша з яких описує наші здатності до мислення, сприйняття, почуттів тощо, а друга, безпосередньо керуючись цими здатностями (хоча, можливо, не знаючи їх) та тасмничим "інстинктом" філософування, здійснює на практиці те, відносно чого метафізика першого типу є лише пояснювальним теоретичним апендиксом. Пізніше розповсюджене ставлення до метафізики змінилося з точністю до навпаки. Тим не менш, навіть нищівна критика, наприклад, з боку представників філософії логічного аналізу мови, лише уточнила проблематику вічного рефлексивного запитування про першу філософію, але не знищила її. У відповідь на контр-метафізичні закиди Рассела, Карнапа, Вітгенштайна та інших виникають запитання ще більш витончені аніж попередні: "чи одні лише похибки потенційно приносяться в філософію властивостями мови?", "чи має метафізика якусь відмінну від "вираження почуття життя" сутність?", "чи варто говорити про те, про що можна говорити чітко?" тощо. Список запитань можна продовжувати, а можливість їх ставити вказує на те, що, хоча дескриптивна метафізика змістовно начебто і суперечить "інстинктивній", вона є лише черговим витком у процесі уточнення філософської проблематики і має ті самі витoki, що і предмет її критики. В якій сфері буття можна знайти підтвердження такої думки і схопити ту інтенцію, що породжує як позитивну, так і негативну філософію?

Що об'єднує обидва напрями філософування, обидва вищезгадані види метафізики? Будь-яка метафізика є текстом, так чи інакше внесеним в матеріальний світ. Як діалоги Платона, так і трактат Вітгенштайна, сьогодні – це книги, що стоять на полицях. Ще навіть до записування, думка має бути кристалізована, присвоєна за допомогою слів, але водночас – відчужена в них. В свідомості індивіда, який став причетним до думки, вона має отримати авторство, унікальне формулювання, але при цьому, вже для цієї ж свідомості – стати об'єктом. Аж доки цього не сталося, мова не йде про метафізику. Метафізика завжди є вимовленим словом.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Дем'янов В.О.

Але від переповненого серця говорять уста. Слова – це лише благодатний ґрунт для живого змісту прагнення і почуття. Прагнення духу, яке спрямоване у досліджуваний світ, який, в свою чергу, покритий сіткою пояснювальних речень, з якими теж має рахуватися той, хто бажає знайти істину, викликає певні почуття, переживання, що мають своє специфічне, можливо навіть емоційне, зафарбування. Так філософська думка залежить від тієї ситуації, через яку має пройти прагнення, що оживає в людині. Кожна така ситуація, що формується загальним культурним тлом, сучасним рівнем розвитку природознавства, вже написаною філософією, традиціями, навіть характером індивіда тощо, дає прагненню лише певну, необхідну дорогу, офарбовану почуттями. Втім, локальний гілеморфізм (в даному випадку, гілеморфізм почуттів і слів) – це зовсім не те, що хотілося б віднайти.

Класична "інстинктивна" метафізика платонівського типу вже настільки зацькована, що, здавалося б, вона має бути повністю переможеною. Можливо, про метафізику спеціальних інтерпретацій світу вже і можна таке сказати, але метафізика природної мови – стає предметом досліджень. Нікому, на щастя, не приходить в голову описувати, якою має бути природна (без претензій на науковість) мова, тому вона як раз і може стати філософською чашкою Петрі, де постійно здійснюються "безпечні метафізичні реакції". Саме на арену природної мови і перемістилася філософська полеміка, адже мова – це, в певному сенсі, і є метафізика. Саме в природній мові можна побачити ці моменти єднання почуття і мови, по-перше, *his et nunc*, із підтримкою інтонації та експресії, а по-друге, в чистій неакадемічній невимушеності. Якщо ж метафізика – це огорнені в слова почуття, то виникає питання: які саме це мають бути почуття (згадаємо критику метафізики Карнапом)? В природній мові прагнення духу реалізує себе не завжди через потребу прояснення понять, яка постає для природної мови необхідністю продиктованою сумнівною науковою конвенцією, але ще через живу персоніфікацію перш за все, іншої людини, а також – світу, долі, любові, життя, тіла, духу, розуму, буття, Бога.

Запитання про походження таких понять як "бог", "доля", "свобода", "дух" тощо, викличе ще низку запитань без відповіді, адже навряд хтось із нині живих людей виводив для себе ці поняття, а не приймав їх від інших. Але як виглядали би мова і світ без них? Маємо дві картини: утопію Карнапа, в якій очищення мови від понять, які не мають змісту приносить полегшення і звільняє від безглуздих метафізичних нагромаджень, і анти-утопію Оруела, де люди говорять новою мовою, в якій без слова "свобода" немає і самої свободи.

Питання про те, чи можна якось виразити і пояснити дискурсивно цінність метафізичного акту словесного іменування, називання, звертання, якщо без відповідного переживання не можна сприйняти сам об'єкт інтенції (більш того, якщо це переживання тільки й може реалізуватися у такому акті), залишається відкритим, хоча сподіватися на чітку і позитивну відповідь не доводиться.

КАТЕГОРІЯ "ТОТАЛЬНІСТЬ" У СУЧАСНОМУ ПОСТНЕКЛАСИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Ситуація постнекласики, зокрема плюралізм постнекласичних практик, що наочно репрезентується багатоманітністю постнекласичних інтенцій та підходів, може бути охарактеризована не просто як багатоманіття, а як єдність у багатоманітності. Проблематичним тут виявляється саме момент єдності, оскільки існування багатоманітності, відмова від догматизму та утвердження плюралізму сьогодні вже не потребують доказів. Однак і постулювання єдності, отже певного повернення на новому рівні до класики, – це характерна риса постнекласичного мислення, від якої не можна відмовитись. Це складає певну проблему для розуміння самої постнекласики і, зокрема, вказує на необхідність звернення до категорії тотальності.

З появою та розповсюдженням на постнекласичному ґрунті різноманітних методологічних практик, таких як тоталлогія, синергетичний підхід, психонетика, нетрадиційний холізм та інші, значення категорії "тотальність" актуалізується, вона починає відігравати все більш суттєву роль і поступово набуває ознак принципу пізнання – *принципу тотальності*. В останньому випадку вона орієнтує на всебічність дослідження, цілісність і єдність теорії й практики на противагу постмодерністському захопленню розрізненням та багатоманітністю [Цесарская С.П. О тотальности, её свойствах и назначении // Философские исследования. – 2004. – № 1. – С. 121-136]. Можна сказати також про поєднання вивчення об'єктів з вивченням відносин. Тотальність у даному випадку виступає саме як єдність багатоманітності, зв'язків і відокремленостей, субстанційності і реляційності.

Однак, єдність багатоманітності не тотожна класичній єдності. Це можна побачити на прикладі багатоманітності сучасних наукових підходів, що не зводяться до однієї теорії, і навіть до однієї парадигми. Так само єдність постнекласичного знання конститується не на рівні єдиної дослідницької програми, а на рівні культури. Культура виступає метаконтекстом, джерелом сенсів, і фундаментальних цінностей усіх сфер діяльності людини, і науки у тому числі. Виявом цього є, зокрема, і метадисциплінарний характер сучасних наукових підходів.

Тотальність важлива для сучасної філософії як необхідна умова обґрунтування реальності, як засіб побудови моделей, котрі можуть стати підставою дослідження самоорганізації та саморозвитку, а також вирішити та зняти ті протиріччя, з якими стикається сучасна постнекласична наука, виступити своєрідним зв'язком із середовищем.

Ідея тотальності має значення не тільки як ідея цілісності (оскільки традиційна проблема цілісності перш за все є проблема надсумативності і має

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Кізіма В.В.

хоч і важливий але відносно частний характер), скільки як ідея повноти Буття, що фіксує органічну єдність частини і цілого, дискретного і континуального, актуального і потенціального, причинного і кондиціонального [Кизима В.В. Начала метафізики тотальності // Постнекласика: філософія, наука, культура: колективна монографія / Отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. – СПб.: Издательский дом "Мир", – 2009. – 74 с.]

Як категорія, тотальність використовується для характеристики буття як повноти, єдності багатоманітностей його проявів. Характерною рисою тотальності є те, що для неї характерна взаємна детермінація частин і цілого навіть при відсутності незмінних елементів, внаслідок чого її зміст, характер субстрату в загальному випадку не є стійким. Цим вона принципово відрізняється від структур і систем. Так само в ній неможливий абсолютний моноцентризм, адже незмінної тотожності "центру" і "периферії" не спостерігається. Мова йде, хіба що, про специфічну "тотожність", що реалізується засобом перетворення різноманітності в межах цілого.

Зрозуміло, що зміст категорії "тотальність" не редукується до стійкої "цілісності" наявних ознак, відношень, структур. Тотальність виступає не стерильно очищеним простором чистого буття, мислення тощо, а повнотою просторово-часових, синхронічно-діахронічних планів [Аккаш Е.С. Постнекласическая методология: общие тенденции развития. // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2003. – № 10. – С. 128-150]. У функціональному аспекті тотальність виявляється одночасно і суб'єктом і об'єктом власного розвитку.

Будь-який процес, якщо розглядати його не тільки як послідовність етапів, але й як їх взаємопроникнення, виявляється у вигляді особливої динамічної цілісності, яка не редукується до конкретних його форм. У цій цілісності відповідність компонентів один одному має не статичний характер, а існує як постійне увідповіднення частин і цілого, що увесь час трансформуються. Внаслідок дії такого сизигійного механізму (*syzygia* – сполучення, увідповіднення) процес існує як самостійна реальність і буття. Сама ж цілісність виступає як тотальність, сутність якої добре відображує гегелівське визначення її як "єдності, що розгортаючись у собі, зберігає себе" [Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – С. 100].

В постнекласиці тотальність постає центральним об'єктом досліджень та виявляє свою значимість при з'ясуванні специфіки, особливостей й механізмів постнекласичних практик, що стає можливим лише при застосуванні до їх вивчення категорії "тотальність", як найбільш адекватного методологічного засобу. Адже функціонування постнекласичних практик здійснюється в умовах як стабільних, так і змінюваних соціальних, пізнавальних, психологічних й інших середовищ. Ідея постнекласичних практик розробляється сьогодні на основі висловленої В.С. Стьопіним ідеї постнекласичної раціональності [Степин В.С. Научное познание и ценности технической цивилизации // Вопросы философии.- 1989. – №10. – С. 3-18]. Постнекласичні практики відмінні від класичних і некласичних (традиційних) тим, що відношення "суб'єкт – середовище" в них будується не на засадах превалювання одного з цих чин-

ників над іншим, а на основі неперервного розгортання взаємодії суб'єкта з середовищем, отже, на принципі нерозривності суб'єкта і середовища. У такому випадку їх єдність та взаємопереходи можуть розглядатися як самостійна цілісна реальність (*тотальність*), зміст якої розгортається і змінюється у своєму розвитку. А категорія тотальності слугує тією сполучною ланкою, яка на теоретичному рівні об'єднує розмаїття практик, що виявляються у таких постнекласичних сферах як синергетика, тоталогія, психонетика, віртуалістика, комунікативні підходи та ін. Виступаючи для них необхідним концептом для розуміння єдності багатоманітності на сучасному рівні вивчення механізму "суб'єкт – середовище" як цілісності, поняття тотальності стає основним для їх успішного розвитку.

В.В. Березіна, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
a.l.t.r.a@mail.ru

ТЕМПОРАЛЬНИЙ БІК ПОДІЇ РОЗУМІННЯ В ГЕРМЕНЕВТИЦІ Г.-Г. ГАДАМЕРА

Ми можемо говорити про оригінальну концепцію свідомості часу у герменевтиці Г.-Г. Гадамера. Проте вона не така очевидна і детальна, як в інших видатних феноменологів. Гадамер розвиває її передусім в контексті своєї естетичної теорії. Він вважає, що структуру свідомості часу найкраще ми можемо побачити на прикладі сприйняття мистецьких творів. Гадамер аналізує час у таких працях як "Західний погляд на внутрішній досвід часу і межі мислення" (1977), "Стосовно порожнього і заповненого часу" (1973), "Актуальність прекрасного" (1986), "Слово і зображення" (1992), "Феноменологія ритуалу і мови" (1992).

Вихідна точка Гадамерової теорії – Гайдеґерова критика Гусерлевої концепції свідомості часу. Гайдеґер стверджує, що ми набуваємо досвід переважно через нашу втягнутість у світ, а не через рефлексивну свідомість світу. Гадамер, зі свого боку, зосереджує увагу на природі герменевтичного досвіду – досвідові звершення розуміння тексту, предмета або людини. Він говорить про позитивний, автономний, аномальний характер події розуміння і живає тут переінтерпретований Гайдеґерів термін "**Verweilen**" (Verweilen – 1) **перебувати**, зупинятися, жити; 2) **зволікати, затриматись**), де Weile ["weile" у Verweilen] має специфічну темпоральну структуру – структуру переміщеності. Verweilen споріднене з "energeia" Аристотеля. Це темпоральність взяття участі протягом певного часу. Отож, не слід розуміти опис перебування тут як романтизм, тобто як пасивне чекання на істину. У "затримці" ми втрачаємо якийсь відтинок часу через занурення у річ, яке є участю. Гадамер спонукає розвивати нашу звичку "перебування" з речами. "...у досвіді мистецтва йдеться про те, що на мистецькому творі ми вчимося особливого способу перебування (Verweilen). Це перебування, яке вочевидь можна відзначити тим, що воно не стає нудним. Чим більше ми перебуваючи (verwei-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Богачов А.Л.

lend) зважуємося на нього, тим разючішим, тим розмаїтішим воно постає. Сутність темпорального досвіду мистецтва полягає у тому, що ми вчимося перебувати (verweilen). Це, напевно, притаманна нам скінченна відповідність тому, що називають вічністю" [*Гадамер Г.-Г.* Актуальність прекрасного // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 92; GW8, S. 136].

Ключовим у Гадамеровій теорії часу є розрізнення часу на порожній (leere) і заповнений (erfüllte). Обидва елементи свідомості часу співіснують у досвіді. Власне час, або виповнений, є часом "перебування". Verweilen – це модальність буття, де усвідомлення плину часу відсутнє через інтенсивність феноменологічного зосередження на самій речі. Аж ніяк не йдеться про темпоральність у сенсі відсутності часу. "Затримка" не вказує на відбирання чийогось часу, послаблення чи уповільнення аж до споглядання, його темпоральна якість радше є функцією повноти, *інтенсивності*, зосередженості та уваги. Таким чином, виокремлення такого різновиду темпоральності дозволяє Гадамерові сформулювати специфічну рису мислення, відсутню у мислення, орієнтованого на просторовий, хронологічний час. Герменевтичний досвід часу протистоїть нормативній, утилітарній темпоральності, яка панує у досконало розпланованому і адміністрованому, технізованому світові. "Планування" є антитезою до затримки, але не до "традиції". Говорити про дію традиції можна лише в сенсі досвіду "затримки", у якому звершується (по)розуміння на ґрунті взаємності (Partnerschaft) – methéxis – спільності участі і співучасті – тримання за спільне. "Затримка" не є якоюсь прогалиною в житті, натомість тією стороною втручання у цей світ, де індивід стикається з чимось дивним або стурбований екзистенційними питаннями. "Я вірю, що важливо так увібратись у щось, щоб забути себе у цьому. (...) Справді, це зрештою одна з засадничих умов для людини взагалі бути здатною жити з іншими по-людськи" – висновує Гадамер [*Gadamer H.-G. Fenomenologia del rituale e del linguaggio // Gadamer H.-G. Linguaggio / Tr. di D. Di Cesare. – Roma-Bari: Laterza, 2005. – P. 189*].

Час життєсвіту не є безперервним потоком, він складається з "епох", у кожній з яких сплавлюється теперішнє, минуле і майбутнє навколо одного смислового центру. Кажучи словами пізнього Гадамера, розмова і ритуал конституують два полюси "перебування" у його творчій та консервативній формах відповідно, становлячи "споконвічний" ґрунт нашого розуму. Він ховається "за" нашим розумом в двох сенсах, тобто як те, що розум ніколи не охопить, але в той же час, як те, що уможливорює розум.

І.І. Бойко, канд. філос. наук, доц., НУБІП України, Київ

ФІЛОСОФІЯ ГОСПОДАРСТВА: КОНЦЕПТУАЛЬНА ВИЗНАЧЕНІСТЬ

Філософія господарства вийшла одночасно із філософії та політичної економії, що сталося в останній чверті ХХ ст. Саме через нетривалу історію філософії господарства ця галузь науки характеризується недостатньою предметною визначеністю, конструктивною незавершеністю її предметного поля.

Філософія господарства виникла як евристично насичена спроба заглянути в інші смислові сфери буття, а саме у сферу господарства. Філософія господарства розглядає господарство як життя, а життя – як господарство. Евристична цінність філософії господарства визначається власним розмірковувальним підходом і своїми розмірковувальними завданнями. Поглиблене уявлення про філософію господарства засвідчує, що вона є не стільки завершеним знанням, цілісною сукупністю уявлень, скільки специфічною областю думки та розмірковування. Філософія господарства вказує не тільки на об'єктивність знання, не лише на спосіб пізнання, характер знання, що здобувається, але й на сакральну сутність того, що не досліджується зовсім, а лише оглядається крізь призму людського буття. Філософія господарства не є теорією у буквальному смислі, а окреслює поглиблене пояснення такого її проблемного поля: що є людина та її життя? Чому і куди спрямовується людина, що господарює? Які цілі та наслідки має людина, що господарює? До якого запального результату це може призвести?

Теоретичне витлумачення предмета філософії господарства дозволяє дійти висновку, що філософія господарства є світоглядним знанням (це не функціональне, не технологічне, не операціональне знання).

Найважливіші вихідні положення філософії господарства визначають об'єкт когнітивного інтересу, суб'єкт цього інтересу, масштаби та глибину пізнання, його різноманітні можливості, як і неможливості. Ось чому предмет філософії господарства ніби не визначений, оскільки він є занадто осяжним.

Теоретична концептуалізація філософії господарства передбачає з'ясування її смислових опор. Із їх множини виділяють такі: а) онтологічна опора (господарство як життя і життя як господарство); б) гносеологічна опора (філософія як любов до мудрості); в) трансцендентність (філософія господарства певною мірою є сакральним знанням-розмірковуванням. Поза трансцендентністю не може бути філософії господарства, а може бути лише теорія господарства); г) моральна опора (з якими моральними мотивами, яким чином ведеться людиною господарство, яке при цьому є господарством-життям?, питання добра і зла в господарській діяльності).

Філософія господарства – це філософія дії, оскільки господарство є функцією людини, спрямованої не стільки на виробництво благ, скільки на виробництво самого життя та людини. Філософія господарства стосується найпоетичніших і драматичних аспектів життя людини, її господарювання.

Завдання філософії господарства – показати світ, в якому діє людина, що господарює, а також людину, котра господарює у світі, і, відповідно, обговорити з нею мотиви й підсумки її діяльності, загальний напрям останньої, її глобальний результат. Філософія господарства задає теоретичний поштовх (імпульс) господарствобаченню, а затим і узагальнюючому ідейно-світоглядному господарствознавству.

Предметне поле філософії господарства реалізується через такі основні напрями: економічна цивілізація; філософські аспекти вартості; гроші як соціальний феномен; філософська природа капіталу; господарська деміургія; господарське богослів'я та ін.

Філософія господарства окремо співвідносить поняття "господарство" та "економіка". При цьому філософія господарства розглядає економіку як окремий випадок господарства (як особливе господарство або як особливий спосіб господарювання, заснований на вартості). Субстанцією економіки і є вартість, а вартість – економікою, бо вартість – найістотніше або найекономічніше в економіці.

У підсумку можна стверджувати, що філософія господарства – це метафізично-метанаукове сприйняття життєвідправлення людини (людства), що здійснюється у взаємодії із середовищем існування. Це передбачає цілісне розуміння вихідних позицій, цілей і механізмів життєвідправлення, його організації, можливостей і результатів, а також евристичний пошук і створення прийнятних для людства способів життєвідправлення, їх вдосконалення і зміни, досягнення у підсумку інобуття, що не існувало раніше.

А. Бортник, студ., БГУ, Минск, Беларусь
bortnikalexey@gmail.com

ОНТОЛОГИЗАЦИЯ ВИЗУАЛЬНОГО ВОСПРИЯТИЯ В ТРУДАХ П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Труды П.А. Флоренского, посвященные анализу визуального восприятия актуальны в контексте современных визуальных исследований. Такие его труды как "Иконостас", "Столп и утверждение истины", "Обратная перспектива", позволяют ввести онтологическое измерение в анализ культурных феноменов.

Специфика визуального восприятия является предметом исследования Флоренского, потому что именно в ней можно найти фундаментальную детерминированность жизненного отношения к действительности.

Воспринимаемый нами мир разделен на "видимый" и "невидимый". Онтологическим коррелятом такого деления является разделение мира на мир "дольный" и мир "горный". Таким образом, для Флоренского процесс восприятия является актом не только гносеологическим, но и онтологическим. Зреть мир дольний – это значит воспринимать видимые глазу объекты, тварное бытие. Зреть мир горный – это не воспринимать глазами, и в этом смысле горный мир является невидимым. Воспринимать мир горный – это быть удостоенным откровения – высшей истины и ценности: "В явлении горного нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом, как нет и никакого отвлеченного научения, но все есть воплощенный смысл и осмысленная наглядность".

Если отвлечься от теологических коннотаций, то горный и дольний миры представляют материальное и идеальное измерения. Флоренский видит данные уровни в постоянной связи. Рассуждая о сущности человеческого тела, он пишет следующее: "То, что обычно называется телом, – не более как онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой оболочки лежит мистическая глубина нашего существа. Ведь и вообще всё то, что мы называем "внешней природой", вся "эмпирическая действительность", со включением сюда нашего "тела", это – только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины "Я" и глубины "не-Я", и потому нельзя сказать, принадлежит ли наше

тело к "Я" или к "не-Я"". Подобные рассуждения Флоренский проводит относительно всех феноменов человеческого восприятия. Такое понимание объективного мира позволяет говорить о его символической природе. Любой воспринимаемый объект, а вместе с ним и человек – это пересечение мира дольного с миром горним или, иными словами, – это слияние материального образа с нематериальной сущностью. Главная функция символа заключается в том, что бы он указывал на что-то по природе не тождественное самому себе, символ – это всегда больше чем наличное существование.

Оба мира в некотором смысле являются противоположащими, но и имеют границу соприкосновения. Человеку, как тварному существу, высший смысл незримого горнего открывается через зримость дольного. Граница соприкосновения двух миров пролегает через сновидения, где пережитые события эмпирического мира восходят к идеям и преобразуются в символическую реальность. Также к пограничному состоянию относится творческое вдохновение, которое, в отличие от сновидения, наоборот, нисходит из сферы идеальных образов в материально-воплощенный продукт творчества. Благодаря пересечению двух миров произведение искусства приобретает статус символического.

Таким образом, человек, соприкасаясь с миром дольным, способен преодолеть онтологический разрыв, наделить окружающий мир ценностным содержанием и развить своё "иное" зрение. Объекты же искусства, а в частности иконописи, являются, как бы указателями на ценностный мир, символическими "окнами", которые выводят человека из сферы ограниченной эмпирической действительности в мир семантически наполненный: "Всякая живопись имеет целью вывести зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некоторую реальность, и тогда живописное произведение разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику – быть тем, что они символизируют".

Флоренский, обращаясь к теме восприятия, особо подчеркивает важность зрительного восприятия, зрение для него – не просто физиологический процесс. Редукция визуального восприятия к его гносеологической функции критикуется Флоренским, он укореняет проблематику восприятия в сфере онтологии и аксиологии.

Визуальное восприятие всегда является результатом личностного отношения воспринимающего к действительности, оно не может быть обусловлено универсальной схемой, предполагаемой в изображениях с прямой перспективой, характерной для новоевропейского мировоззрения.

Исследуя перспективное изображение художественных работ, Флоренский ставит перед собой задачу определить, насколько линейная перспектива в состоянии отразить природу вещей. Проводя последовательный анализ художественных работ различных исторических эпох, Флоренский приходит к выводу, что линейная перспектива является одной из возможных схем передачи окружающей действительности. Причём данная схема не является совершенной: "И перспективность изображений отнюдь не есть свойство вещей, как мыслится в вульгарном натурализме, а лишь прием символической выразительности, один из возможных символических стилей, художественная ценность коего подлежит особому обсужде-

нию, но именно как таковая, вне страшных слов о своей правдивости и притязаний на запатентованный «реализм»".

Говоря о перспективе как о символическом стиле, Павел Александрович обращает внимание на сущность любого художественного произведения, которая заключается в том, чтобы указывать на действительность, а не заменять её собой. Указание всегда совершается субъектом (художником), который своеобразно воспринимает динамичную действительность.

*І.Д. Буцяк, асп., ДДПУ ім. І. Франка, Дрогобич**
volim_s@mail.ru

ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЯ ЯК КРИТИКА

1. До критики не можна ставитись однозначно, вона, є двоякою за своїми проявами. Найпоширеніше розуміння критики як явища негативного; мова йде про критиканство, яке своєю метою має заперечити і висміяти все, до чого торкнеться (слово "критика" походить від лат. *critica*, з дав.-грец. критікῆ "судження, критика", від κρίνω "суджу, виношу вирок"). До філософії такий вид критики, зрозуміло, не має жодного відношення, а якщо і має, то тим гірше для цієї філософії. Але є інше розуміння феномену критики, яке несе в собі творчий заряд, та величезний рефлексивний потенціал. Це критика як проблематизація.

2. Ми стверджуємо, що завдяки такій критиці людина здатна утверджуватись у бутті, утверджуватись як істота мисляча, рефлексивна. Тоді критика постає відкритим мисленням, яке вільне від догм, приписів та норм, вона є творчістю, адже дозволяє ставити нові, сповнені сенсом проблемні питання. Така критика націлена не на знищення певного, уже наявного змісту, а на його поглиблення.

Коли критика націлена на те, щоб народжувались нові способи мислення, нові знання, коли вона сприяє здійсненню "вертикального", сутнісного росту мислення людини, сприяє зняттю (а не відкиданню) попереднього досвіду, виводить людину на новий рівень буття, тоді таку критику можна розглядати як проблематизацію.

3. Проблематизувати дійсність – це схоплювати останню в її цілісності. В такому контексті вирішення якоїсь проблеми ще не означає, що на цьому її евристичний потенціал вичерпано, а, швидше, навпаки – це вихід на якісно новий рівень пізнання, який також буде насичений проблемами і загадками. Проблематизація також постає як спосіб співвіднесення знання і незнання. Справа в тому, що саме по собі незнання не може бути проблемою для людини, таким воно може стати лише у співвіднесенні його із знанням. Проблематизація формує спектр можливостей пізнання, вона може розумітись як підстава процесу постановки проблем, будучи більш глибинною структурою пізнавальної діяльності. М. Фуко вважає, що не випадково не існує чіткого розрізнення між знанням і незнанням, істиною і хибою. Філософ наполягає, що не варто розуміти неоднозначність як дефект знання, а, швидше, навпаки – як

* Рецензент – канд. філос. наук, проф. В.С. Возняк

цінність, яку ми шукаємо і яка дозволяє знанню набувати повноту своїх смислових континуумів: "Проблематизація – це не репрезентація деякого наперед існуючого об'єкта або створення з допомогою дискурсу неіснуючого об'єкту. Це сукупність дискурсивних і недискурсивних практик, яка вводить ту чи іншу річ в гру істинного і неістинного і конститує її в якості об'єкта для думки" [Foucault M. Le Souci de la verite // Magazine litteraire. – 1984. – Vol. 207. – P. 18]. Проблематизація не має імперативного характеру і не пов'язана із ситуацією вибору.

Глибоке знання швидше загадає загадку, аніж її розгадає. Не реалізація проекту чи ідеї, а проблематизація самої реальності – ось міра глибинного ставлення до світу. Сучасний ускладнений світ – це результат всіх тих проблем, які залишили по собі люди глибокої думки і дії. Вирішення раніше поставленої проблеми є нижчим родом діяльності. Моральний масштаб дії – не вирішення, а поглиблення проблеми.

4. Спробуємо визначитись, що саме об'єднує поняття "критика" і "проблематизація". Критика, якщо вона виникає, означає недостатність якогось змісту, передбачає певні приховані смисли, які потрібно виявити, щоб знання про що-небудь було достовірним; в принципі, проблематизація ставить перед собою те ж саме завдання. В даному випадку вони в якійсь мірі тотожні. І проблематизація і критика дозволяють нам виходити на нові рівні мислення, а також на нові рівні буття. І проблематизація і критика вказують нам на неоднорідність та неоднозначність нас самих (якщо говорити про нашу свідомість) та світу. Саме в такому контексті ми можемо говорити, що проблематизація – це критика, а критика – це проблематизація. Якщо узагальнити в кількох словах, то проблематизація як критика означає сумнів у достовірності того, що ми вже знаємо і не сумніваємось в його істинності, який спонукатиме нас шукати нові відповіді, а критика як проблематизація – це усвідомлення того, що будь-яке заперечення чогось ще не означає кінцеву відповідь, адже кожна відповідь породжує нові питання.

І критика, і проблематизація впливають на трансформацію свідомості, допомагають подолати попередній досвід і зміст мислення, показуючи тим самим трагічність нашого буття (і стан проблемності, і стан критичності – це дуже некомфортні стани, які своїми наслідками мають руйнування усталеного і звичного бачення світу, усталеного способу мислення. Потрібна велика мужність, щоб пережити "розхитування усіх основ", та ще і добровільне). Але саме ця трагічність в кінцевому рахунку відкриває нам шлях до буття.

С.В. Возняк, асп., НУ "Львівська Політехніка", Львів*
Sneg2003@ukr.net

ГАЙДЕГґЕРІВСЬКА ТРАНСФОРМАЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУССЕРЛЯ

Перша праця Гуссерля, яка потрапила до рук Гайдегґера – "Логічні дослідження", є, по суті, "програмою" феноменології, основоположенням усього подальшого проекту гуссерлівської філософії. Але вельми важливо, що, від-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. В.Л. Петрушенко

криваючи Гуссерля, Гайдеґґер переймався зовсім іншою проблемою, ніж феноменологія. Він писав: "від гуссерлівських 'Логічних досліджень' я очікував рішучого просування у питаннях, піднятих у дисертації Brentano. Проте мої намагання розшукати відповідь виявилися даремними, тому що я зміг зрозуміти це набагато пізніше – невірним був метод мого пошуку. Тим не менше, я був настільки вражений працею Гуссерля, що, навіть не володіючи достатнім її розумінням, і у наступні роки ніяк не міг позбутися її полону" [Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. – 1995. – № 6. – С. 82]. Саме через цю зачарованість Гайдеггер згодом стає учнем Гуссерля.

Що ж за питання, підняті дисертацією Brentano "Розпізнання значення буття у Аристотеля", заволоділи розумом Гайдеггера? Відповідь є у Жана Бофре: "Питання, що підштовхнуло Гайдеґґера до читання Brentano, було наступним: якщо *сущє* виражається чисельністю способів, то якою є *єдність* цієї множини? Чи є вона одним із значень буття, а саме, як вважав Brentano, його категоріальним значенням, або, можливо, не є жодним з них?" [Бофре Ж. Приближение к Хайдеггеру // Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4-х книгах. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – Кн. 3. – С. 162].

Таким чином видно, що фундаментальне питання про *буття сущого*, яке служило імпульсом усього гайдеґґерівського філософствування і стало фундаментальною основою для "Буття і часу", виростає не напряму з феноменології; у останній Гайдеггер скоріше вбачав адекватне методологічне та тематичне підґрунтя для свого основного запитування.

Феноменологія Гуссерля стає для Гайдеґґера тією методологічною сферою, з якої єдиним чином і є можливою будь-яка онтологія і будь-яке запитування про буття: "*Метод онтології*, проте, як метод є не що інше, як послідовність кроків у підході до буття як такого і розробка його структур. Ми називаємо цей метод онтології *феноменологією*. Точніше кажучи, феноменологічне дослідження є явним дбанням про метод онтології" [Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 436]. Істотним є те, що у пункті розуміння феноменології як основоположного методу філософії як строгої науки думки Гайдеґґера і Гуссерля звучать в унісон: "Феноменологія для Гуссерля і Гадеґґера, будучи методологічним поняттям, припускається не тематичним предметом філософії, а як його розробки" [Херрманн Ф. Понятие феноменологии у Хайдеггера и у Гуссерля. – Минск: Пропилеи, 2000. – С. 32].

Гайдеґґер повністю приймає основні феноменологічні позиції Гуссерля, розроблені у "Логічних дослідженнях". Зокрема, йдеться про фундаментальні відкриття: інтенціональність як визначальну структуру свідомості та ідею категоріального споглядання і категоріального апіорі. Розходження починається після розробки Гуссерлем ідеї трансцендентальної свідомості. Гайдеґґер бачить в ній повернення у традиційну метафізичну установку, що припускає існування деяких апіорних субстанцій, в чому бачив виразне упущання питання про буття сущого. Гайдеґґер онтологізує феноменологічну проблематику, тим самим радикалізуючи гуссерлівську максиму "до самих речей!". Ф. Херрманн зазначає: "Гайдеґґерівська відповідь фрайбурзькій феномено-

логії Гуссерля витікає з більш радикального схоплення феноменологічної максими" [Херрманн Ф. Поняття феноменології у Хайдеггера и у Гуссерля. – Минск: ПроPILEI, 2000. – С. 12].

Незважаючи на те, що зрима розходження починається саме з різних тлумачень свідомості, відмінність гайдегґерівського і гуссерлівського розуміння основних завдань феноменології повинно починатися не з цього пункту. Вище вже було сказано, що у феноменологію Гайдегґер приходить, вже будучи збентеженим питанням про буття суцього, – тобто питанням, якого Гуссерль не ставив як основоположне для феноменології. Гайдегґер цілковито погоджується з учителем, вважаючи розгортання ідеї інтенціональності як базової структури свідомості проривом у філософії (або – "проривом у філософію"). Але на цьому, за Гайдегґером, феноменологія і зупиняється, скочуючись в ідею трансцендентальної свідомості, яка приводить її до традиційного упускання питання про буття суцього: "і феноменологічне дослідження також не вільне від впливу старої традиції – і саме там, де мова йде про одвічне визначення її специфічної теми – інтенціональності... категоріальне розпізнання у сфері суцього (свідомість і реальність) проводяться так, що при цьому сама основа розпізнання, а саме буття, не прояснюється відповідно до його смислу, і про нього навіть не ставиться питання" [Хайдегґер М. Прологомени к історії поняття времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 138].

Головний лейтмотив онтології Гайдегґера полягає у тому, щоб вказати на відмінність буття і суцього і, отже, на відмінність суцього, в якому проявляється буття, і несумірного з Dasein суцього. Цю відмінність, за Гайдегґером, не можна визначити формально-логічно; навпаки, вона є первинною і являє собою первісну інтуїцію суцього, що екзистує. Гайдегґер підкреслює, що відмінність, яку він називає онтологічною, не привноситься пізнавальною свідомістю, а вкорінена у самому способі існування людини. Отже, основним завданням у Гайдегґера стає не "прояснення смислу світу" в останній очевидності трансцендентальної суб'єктивності, як це розуміє Гуссерль, а прояснення смислу буття, у якому кориниться пізнавальна установка.

Рух від Гуссерля до Гайдегґера уявляється як зміщення центру тяжіння філософської думки зі свідомості на буття, але при цьому зберігається фундаментальна феноменологічна методологія постановки проблеми. Приймаючи гуссерлівську ідею інтенціональної природи свідомості, Гайдегґер онтологічно розповсюджує принцип інтенціональності на все буття людини, і розкриває він цей принцип через екзистентність, екстатичність Dasein.

А.Д. Гнатів, мастер, Католицький Інститут, Париж, Франція
epifanij@yahoo.com

СУТНІСТЬ ПОЕЗІЇ ГЬОЛЬДЕРЛІНА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ М. ГАЙДЕГґЕРА

У зародженні питання про буття, Гайдегґер звертається до поезії Гьольдерліна, щоб започаткувати новий діалог між філософією та поезією. Відношення між двома дисциплінами відкриває незнаний шлях для метафізики, яка піс-

ля своєї *Verwindung* віднаходить свіже обличчя правди, інший початок, фундаментальну тотальність (*Grundstimmung*) та позитивний регрес у символічному з'явленні *Geviert* (земля, небо, божество, людство), яке дозволить суцільному підпорядкуватися долі буття. Гайдеггер розкрив тему сутності поетичного мислення у своїх викладах з 1934-1935 "Німеччина" та "Рейн", а згодом під час римської конференції у 1935 році [*Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin: Le Rhin et Germanie. – Paris: Gallimard, 1988; Heidegger M. Hölderlin et l'essence de la poésie. Approche de Hölderlin. – Paris: Gallimard, 1962. – S. 41-61; Heidegger M. Erläuterung zu Hölderlins Dichtungen. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. – S. 33-48 (GA 4)*]. Гайдеггер на самому початку поеми "Німеччина" унаочнює "внутрішню єдність" п'яти уривків, у яких відкривається серцевина поезії, яка відбудовує заглушену тональність буття. Чому поезія Гьольдерліна привернула увагу мислителя? Автор твору "Буття і час" переконує сучасника в тому, що Гьольдерлін є "поетом над поетами" (*der Dichter des Dichters*), який змагає до "джерела" [*Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin. – S. 16, 41*]; поет та його поезія стають самотнім неспокоєм його поетизування: "Поетичне звернення до поезії стає можливе тільки завдяки конфронтації з об'явленням буття" (*Seyn*) [*ibid. – S. 18*]. Яке значення закладене у поетизуванні (*dichten*)? Слово "поетичне" ототожнюється з латинським *dictare* (*dicere*) та первісною формою *tithōn*, корінь якої відповідає грецькому слову *δείκνυμι* (показувати). *Dichten*, як акт поетизування в мові, стається розкриттям ролі знаку, який маніфестує мовлення у мовній сутності. Слід зауважати, що *ποίησις* співвідноситься також з *τέχνη*, як "одним із способів відкритості буття" [*Alleman V. Hölderlin et Heidegger / Trad. fr. F. Fédier. – Paris: PUF, 1987. – S. 271*].

Яким чином відновити заглушений діалог між правдою та священним у часі скорботи? Поетична візія приходу та втечі бога відкриває нову історію, у якій поет "під бурями", застиг в очікуванні іншого дня, щоб дозволити своєму *Dasein* відкритися перед перевагою буття (*Dasein ist nichts anderes als die Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*) [*Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin. – S. 41*]. Поет гостинно приймає миготіння богів, як своєрідний знак для людей, щоб реалізувати покликання нації в історії на взір грецького досвіду відчуження. Поет перебуває у статусі "між" богами та смертними, та про небесне прагне мовчати, щоб своєму номінуючому слову дозволити з'явитися. У мовчанні гьольдерлінового слова, Гайдеггер відкриває мову, як місце відкритості буття, світла. Нова сутність мови підтверджує осідок людини на землі та відкриває цілісність закинутого у світ суцільного. Основу гайдеггерівської інтерпретації становлять п'ять уривків з поезії Гьольдерліна, завдяки яким німецький мислитель віднаходить сутність мовлення (*die Sprache*) [*ibid. – S. 43*].

1. *Мова є найбільш небезпечним добром та найбільш невинним з усіх речей захопленням.* Гьольдерлін пише: "Найбільш небезпечна з усіх дібр, мова, була дана людині, щоб творячи та знищуючи, зітліваючи вічно повертатися до живучості, до величі, до матері, щоб вкінці засвідчити спадщину йому дану на міру своєї величі, відрити її божественність, любов, які стверджують все" [*Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin. – S. 66*]. Коментуючи даний фрагмент, Гайдеггер переконаний, що те, що залишається, відновляють поети своєю

поезією, яка несе в собі "сенс землі", "свідочтво буття", тому що *nur wo Sprache, da waltet Welt* [Greisch J. Le buisson ardent et les lumières de la raison // L'invention de la philosophie de la religion. – Vol. 3. – Paris: Cerf, 2004, 643]. Людина, відірвана від свого родинного гнізда нездатна відкритися на світ, всередині якого промовляє мова-матір голосом божественного.

2. *Занепад мови*. Людина, яка не розпізнає божих знаків приречена на балакучість. Гайдеггер підкреслює, що існує подвійна небезпека для мови: з однієї сторони – близькість богів, з іншої сторони – зрада мови відносно творчого та реставруючого покликання у вираженні значення [Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin. – S. 69]. Творча функція мови перетворюється на інструменталізоване знаряддя прози.

3. *Мова та фундаментальне місце людини у відношенні до цілості суцього*. Даний уривок відкриває насилля, як похідне конфронтації людини з цілісністю суцього, тобто з долею (*Geschick*). У центрі світу, подібно, як у серцевині мови, линуть ноти долі, щоб показати гармонію неба та землі, богів та людей [Mattéi J-F. Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti. – Paris: PUF, 2001. – S. 113]. Людина мовою захищається від мови, яку боги їй призначили, як своєрідну загрозу.

4. *Мова – захист людини перед богами*. Гьольдерлін даною фразою звертається до образу Софокла у своїх ремарках про Антигону [Hölderlin. Remarques sur Antigone / Trad. fr. F. Fédier. – Paris: UGE, 1965. – S. 73]. Здається, що боги вирішили з'їсти людину. Поет вважає, що саме завдяки мові "людина протиставиться богам та в мові шукає своєрідного порятунку, щоб, мовляв, гідно вистояти у боротьбі" [Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin. – S. 71].

5. *Буття людине як діалог*. "Людина чимало досвідчила. Багато сказала про небеса. Після того, як ми є діалогом, існує здатність навзаєм зрозуміти один одного" [ibid. – S. 73]. Головним акцентуванням поета та мислителя стає фраза: "ми – діалог" (*wir sind ein Gespräch*). Гьольдерлін не стверджує, що ми є діалогом, але "після того, як ми є діалогом" [Heidegger M. Hölderlin et l'essence de la poésie. – S. 49-50]. Даний вираз відкриває місце людини в часі та історії. Відношення діалогу до мови показує прихід мови в діалозі, тому що даний прихід – буття. Діалогальність мови в лоні діалогу спрямовує людину до корінь своєї історії, можливість якої завдячується виключно діалогу, у якому *Dasein* відкривається на цілісність суцього [Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin. – S. 74]. Таким чином, діалог стається поезією, яка відриває людині можливість жити на землі поетично та діалогувати поетично зі світом. Слід зауважити, що діалог не розвивається у суб'єкті мови, але діалог відбувається заради слова. Людське слово спрямовує слову слово без слова буття. Слово дозволяє говорити слову. Слово дозволяє слову на власне буття. Дозвіл слову бути словом відкриває дозвіл буття перебувати у мовчання діалогу [Birault H. De l'Étre, du divin et de dieux. – Paris: Cerf, 2005. – S. 583].

Мислення та поезія зближують до правди буття. Між мисленням та поезією покладена прірва, яка забороняє мисленню увійти у її обійми. "Гайдеггер стверджує, що мислитель мовить буття, поет промовляє божественне" [Heidegger M. Nachwort zu "Was ist Metaphysik? GA 9, Wegmarken. – S. 312]. Первісна різниця

між ноетичним сказанням та поетичним словом не знищує можливості діалогу. Пошук сутності слова як також слова сутності засуджені на нездоланий дуалізм між мислителем Гайдеггера та поезією Гьольдерліна. Гайдеггер вбачає у Гьольдерліні "поета над поетами" та поета поетичної скорботи. Скорбота стається браком, брак перетворюється на заперечення. В кінці заперечення роздвоюється на дві половинки: заперечення "вже більше не" побачимо втілюючих богів та "ще ...не" бога, який надходить [Birault H. De l'Étre, du divin et de dieux. – S. 586].

С.В. Григоришин, асп., НаУКМА, Київ*

ПОНЯТТЯ ІНДИВІДУАЦІЇ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ҐУСТАВА ШПЕТА

У роботі "Явище і смисл" Ґустав Шпет доводить, що феноменологія, завдяки строгості та чистоті свого абсолютного предмета, є строго замкненою в собі дисципліною, що оперує виключно своїм власним матеріалом. Заперечення щодо універсальності феноменології Шпет передбачає з двох боків. З одного боку, феноменологічний опис взагалі є недовим методом, оскільки в ньому обов'язково мають бути використані поняття і слова, які завжди є абстракціями і спрощеннями; з іншого – сумнів у тому, що взагалі можливо оперувати поняттями, якщо вони не виникають внаслідок неможливості опису. Однак Шпет переконаний, що опис навпаки можливий і дієвий для феноменології, оскільки її предметом є *ідеальні сутності*, а отже, вони мають *помірковано абстрактний характер*, що дозволяє виявляти такі сутності, а також має здатність його описувати.

Нагадаємо, що у феноменології Гусерля специфіка феноменів свідомості полягає у безперервному коливанні переживань свідомості, які перешкоджають точній фіксації у поняттях будь-яких ейдетичних конкретностей. Якщо поняття виникає внаслідок опису даностей чистої свідомості, то його джерелом є сама даність феномену, яка зафіксована в момент його, феномену, конституювання.

Однак Шпету не вистачає простої констатації існування сутнісних даностей (ейдетичних конкретностей) у сфері чистої свідомості. Ми помічаємо його спроби задіяти у феноменологічних описах єдино можливий пізнавальний елемент, в якому закладено здатність виражати абсолютні абстракції. Таким елементом, що мусить слугувати опису особливостей феноменологічного феномену, є логічне поняття. Для перевірки даного твердження про особливість поняття у феноменології Шпет пропонує розглянути наступний приклад. Взнявши переживання фантазії, що спрямоване на річ, ми можемо казати про визначеність такої речі. Така визначеність речі передбачає єдність двох моментів. Першим з них є *стосунок речі до певного роду*. А другим її моментом виявляється *одиночність речі в її повній конкретності*.

Внаслідок того, що попередній шлях легко спростувати, Шпет шукає пояснень особливості логічного поняття у феноменології через аналіз його базових елементів. Якщо буде виявлено, що ті чи інші ознаки логічного поняття

* Рецензент – д-р філос. наук Мінаков М.М.

відповідають ознакам феноменологічного феномену, то з'являться підстави для їх отожднення, або, хоча б, для адекватності розгляду і вивчення феноменів за допомогою понять.

Філософ звертає увагу на найспецифічнішу для феноменології характеристику конкретності феномена – *індивідуальність* (конкретність, одиничність), яка вказує на *межу* будь-якої *родової індивідуалії*. Однак, Шпет бачить проблему щодо можливості однозначного визначення *одиничності ейдетичного*. Поміти-мо для себе, що *складність для Шпета полягає не просто у визначення такої одиничності, а її визначеності за допомогою логічного поняття, оскільки останнє, з одного боку, є родовою всезагальністю, а, з другого, логічне поняття будь-яку ейдетичну конкретність змушене виводити на рівень абстракції, тобто узагальнювати*. Очевидно, що цей шлях застосування логічних понять у феноменології також не може задовільнити російського філософа.

Тому Шпет обирає найтонший спосіб залучення логічного поняття у сферу феноменологічного пізнання. Філософ намагається поєднати поняття з ноєзо-ноематичною структурою інтенційності. На переконання Шпета, єдиною перелоною для повної логізації феноменологічного пізнання для Гусерля постає специфіка самої сутності предметів феноменологічної настанови, як предметів повної конкретності [Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – Томск, 1996. – С. 104]. Але, за свідченням філософа, тут ми взагалі наштовхуємося на межі логічного вираження, оскільки та ж сама конкретність зупиняє нас і в сфері емпіричного досвіду в природній настанові, навіть більше, тут ми наштовхуємося на *індивідуалію* [Там же]. Звісно, що філософа непокоїть такий стан справ, коли функція вираження предметного змісту, конкретності окремого феномену, не є функцією логічного поняття. Але обійти дану проблему неможливо. Тому він зосереджує увагу на *структурних компонентах логічного поняття і ноєми* з метою знаходження їх спільної основи. Головною умовою для утворення такого синтезу має виступати дещо спільне як для поняття, так і для ноєми. Шпет знаходить це спільне в понятті *індивідуалії*.

*І.Г. Іващенко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**
Omnisens_ivan@ukr.net

ПРОБЛЕМА ЦИРКУЛЯРНОСТІ САМОСВІДОМОСТІ. ДЕКІЛЬКА ЗАУВАЖЕНЬ ЩОДО ТЕОРІЇ САМОСВІДОМОСТІ

Протягом ХХ ст. класичні теорії самосвідомості зазнали, з одного боку, жорсткої критики, з другого боку, критичного переосмислення і розвитку. Обидва ці чинники засвідчують нагальність та актуальність теорії самосвідомості для сучасної теорії пізнання. Відразу слід зауважити, що звернення до цих теорій було а) деструктивним (М. Гайдеґер, Г.-Г. Гадамер), коли критика поняття самосвідомості призвела до відмови від нього та його теоретичної девальвації, та б) конструктивним (Д. Генрих, Е. Туґендгат), коли критики

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Приходько В.В.

заснази слабі місця цієї теорії, але заразом були систематично розвинуті досягнення цих теорій. Оскільки розгляд деструктивної критики позбавлений систематичного сенсу у контексті позитивної частини теорії самосвідомості, у цих тезах будуть розглянуті засадничі проблеми теорії самосвідомості, котрі заснази конструктивного перегляду та подальшого розвитку.

Головними теоретичними суперечностями класичної теорії самосвідомості були замкнена рефлексивність Я (суб'єкта) та, тісно пов'язана з нею, циркулярність структури доказу. Таку замкнену рефлексивність Я дуже вдало визначив Д. Генрих, на думку якого у класичних теоріях самосвідомості, передусім у Кантовій, останню пояснюють як (1) самостосунок суб'єкта або як (2) знанневий самостосунок (*wissende Beziehung*) суб'єкта [*Henrich Dieter. Selbstbewußtsein // Hermeneutik und Dialektik / Hrsg. Von R. Bubner, K. Cramer und R. Wiehl. – Tübingen, 1970. – Bd. 1. – S. 275*]. У першому випадку йдеться про те, що самосвідомість розглядають як *результат* рефлексивної активності Я, який вже на початку було зумовлено самосвідомим стосунком – рефлексивною активністю. Іншими словами, рефлексивна активність суб'єкта відрачає залучає до структури доказу те, що ще слід обґрунтувати. У другому випадку йдеться, сказати б, про обґрунтувальне самовипередження Я, котре дається взнаки у тому, що самостосунок суб'єкта вже імплікує знання суб'єкта про себе, адже у такому самостосунку Я постає і як об'єкт, і як рефлексивна активність, що неминуче призводить до кола в обґрунтуванні.

Що можна протиставити такому станові справ, котрий, за умови передбачувального залучення Я до структури доказу, приречений на повторення? Очевидно, що (1) самосвідомість не можна вичерпувати рефлексивною активністю Я, яке, утім, належить до осереддя досвіду самосвідомості (що увиразнює навіть семантичний вимір поняття самосвідомість), (2) знанневий самостосунок не можна вилучати з досвіду самосвідомості, надаючи йому статусу абстрактного когнітивного критерію, адже у такому разі принцип пізнання перебуватиме за його межами, що ставить під сумнів достовірність такого пізнання взагалі.

З таких міркувань випливає щонайменше те, що Я (суб'єкт) відіграє доцентрову роль, яка уможлиблює транспарентність комплексної структури самосвідомості. Це спонукає до думки про те, що Я має бути безпредметним і сингулярним, оскільки лише у такому разі суб'єктивність не імплікуватиме об'єктивність, що неминуче повертатиме теорію самосвідомості на нескінченну колію циркулярності і релятивізму.

Б.В. Козак, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси*

ПИТАННЯ ПРО МИСЛЕННЯ

Мислення можна порівняти з мисливським мистецтвом, де думка – це дикий та рідкий звір, що залазить лише у відкриті та просторі будинки.

Проблематичність помислити мислення утворює та підтверджує актуальність цієї теми. Треба згадати з якою настирливістю Мартін Гайдегер в бага-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. П'янзін С.Д.

тьох своїх статтях та докладах наголошував на тому, що "ми ще не мислимо по-справжньому" [*Хайдеггер М. Розговор на проселочной дороге: Сборник: пер. с нем. / Под ред. Доброхотова А.Л. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 142*]. За-ява Гайдегера схожа на безапеляційне звинувачення юродивого без усякого компромісу та жалю до себе. Щось подібне було в Давній Греції, коли Діоген Сінопський ходив з ліхтарем серед білого дня, і коли з юрби його запитува-ли, що він робить, він відповідав: "Шукаю людину".

Питання про мислення Гайдегер підіймає постійно, майже, в кожній праці. Але для нас важлива стаття "Що зветься мисленням?" ("Was heißt Denken?"). Він вказує два рівня розуміння мислення: як-мислення, тобто формальну сторо-ну мислення, та що-мислення, тобто змістовну сторону мислення. Як-мислення має феноменологічне тлумачення: необхідно "вказати на це й при цьому нака-зати собі дати явитися тому, що видає себе у властивій йому непотаємності" [Там же. – С. 138]. Що-мислення розкриває його онтологічний зміст: "мислення – це пред'явлення налічного, яке вручає нам присутнє в його присутності й ста-вить його перед нами, щоб ми могли стояти перед присутнім і непохитно вино-сити це стояння усередині присутності" [Там же. – С. 143].

Але чи не є це обмеження визначення мислення? Так чи інакше ми мо-жемо проінтерпретувати гайдегерівське визначення (як формальне, так і змістовне) як форму (спосіб) споріднення світу з людиною. На що вказує ро-динне відношення? По-перше, не онтологічну рівність, що проявляється як взаємопричетність. По-друге, відповідальність за те, що помислено, тобто співпереживання його життя (його перемоги та поразки також і мої). По-третє, турбота про те, що помислено, бо воно вже не байдуже мислителю.

Все це дійсно відбувається, коли людина мислить. Але такий підхід збід-нює визначення мислення. Оскільки мислення має інтенціональний харак-тер, то здавалося б, справжнє мислення можливе лише про справжній пред-мет (як от про присутність у Гайдегера). Ми не можемо з цим погодитись, бо коли мислиться "справжній" предмет, саме мислення перетворюється на предмет (що ми бачимо в мисленні мислення Аристотеля). Але самого мис-лення тут не відбувається, бо воно втрачає свою суть або змінюється в іншу форму буттєвування.

І знов ж таки, що таке мислення? Мислення – це не постава мислителя, не "напружений погляд". Мислення – явище не психологічне. Мислення та-кож і не пам'ять. Ми не мислимо, коли пригадуємо відповідь. І навіть більше: пам'ять заважає мислити. Вона, немовби, затуляє проблему, що потрібно помислити. Також ми не мислимо, коли повністю віддаємось стихії мови. Пам'ять та мова надають засоби, інструментарій для мислення, але якщо цим обмежитися, то мислення зникає.

Що ж таке мислення? Щось подібне до мислення ми можемо знайти в біографії Сальвадора Далі. Ми маємо на увазі той випадок, коли він малю-вав в Луврі копію "Мереживниця" Вермеєра, а малював "зображення рогів носорога" [*Дали С. Дневник одного гения / Пер. с франц. Захаровой Н.О. – М.: Искусство, 1991. – С. 158*]. Мислення – це творчість, і в цьому плані мистецтво. Як ми не можемо висловлювати судження про творчість, маючи

лише результати творчості, так ми нічого не можемо сказати про мислення, маючи лише результати мислення. Але навіть як би ми знали, що таке творчість мислення, ми все одно не змогли б його передати. Смысл творчості мислення можна лише вгадати. Світ і мова лише натякають нам, щоб ми посправжньому помислили.

На нашу думку, мислення – це невідворотна, напружена бесіда з принципово невідомим, що постає як недосяжний Інший. Помислити світ означає побачити в ньому таємницю, що постає як диво.

І.В. Кравцова, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
kiv3sajt@rambler.ru

ПОГЛЯДИ Ж. ДЕЛЬОЗА І Ф. ГВАТТАРІ ЩОДО СУТНОСТІ ФІЛОСОФІЇ

Сьогодні не існує загальноприйнятого визначення філософії, так само як і загальноприйнятого уявлення щодо її предмету. В історії існувало багато підходів до визначення цієї категорії, що суттєво відрізнялися за змістом і методологією. Так, наприклад, Г. Гегель визначав філософію як науку про мислення, яка має на меті осягнення істини шляхом розгортання понять на основі розвинутого "суб'єктивного мислення" і методу, який "у змозі приборкувати думку, вести її до предмета й утримувати в ньому" [Гегель Г. *Энциклопедия философских наук*. Т. 1: Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – С. 57]. М. Гайдеггер, розглядаючи взаємозв'язки філософії з наукою, світоглядною проповіддю, мистецтвом і релігією, пропонував при визначенні філософії відштовхуватися не від них, а від висловлювання німецького поета Новалиса: "Філософія є, власне, ностальгією, прагненням усюди бути вдома" [Хайдеггер М. *Время и бытие*. – М.: Республика, 1993. – С. 330], тим самим визнаючи фактично не тільки можливість, але й необхідність використання "погляду зі сторони" (поезії) для філософії. Сучасні західні джерела дають набагато обережніші визначення, наприклад, "філософією є вчення про найбільш фундаментальні та загальні поняття та принципи, що відносяться до мислення, дії та реальності" [Mautner T. *The Penguin Dictionary of Philosophy*. – New York: Penguin Books, 2000. – P. 437]. Нарешті, існує сучасне постмодерністське розуміння філософії, що піддається критиці через недостатність, згідно якого у загальному трактуванні філософія – це те, чим займаються люди, які називають себе філософами, певний вид діяльності та її результат.

Провідними представниками сучасного постмодернізму, що виступає проти філософії і культури, яка з часів Відродження формувалась в Європі на засадах раціоналізму, гуманізму, науки, атеїзму, є Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі. Постмодерністи виступали проти традиційної філософії, а фактично проти філософії взагалі, і пропонували замінити її художньою літературою, міфотворчістю, літературною критикою тощо. Постмодерністська філософія, виступаючи з позицій релятивізму, протиставляє себе насамперед Гегелю, вбачаючи у ньому вищу точку західного раціоналізму і логоцентризму, й у цьому сенсі її можна визначити як антигегельянство. Основою постмодерні-

стської філософії стали ідеї Ф. Ніцше та М. Гайдеггера, які знайшли подальший розвиток й у роботах Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі.

Книга Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі "Що таке філософія?" (1991 р.) присвячена одній із найбільш складних і разом з тим традиційних для філософського дослідження тем: що таке філософія, а також у чому полягає різниця між філософією і наукою. Модель філософії, яку пропонують автори, віддає перевагу іманентності та простору перед трансцендентністю і часом. Філософія – творчість концептів – працює в плані іманенції і цим відрізняється, зокрема, від мудрості та релігії, що апелюють до трансцендентних реальностей. На думку авторів, філософія – це "мистецтво формувати, винаходити, виготовляти концепти" [Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. – М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. –С. 11]. "Творити все нові концепти – такий предмет філософії" [Там же. – С. 15]. Що ж таке концепт? Простими словами, це стійкий згусток смислу. Автори описують концепт як деяке просторове утворення, що має обриси, межі, фактуру, консистенцію. Наприклад, такий концепт, як картезіанське *cojito*, є композицією трьох складових – сумніватися, мислити, бути, які згущаються у точці "Я". Така композиція є розумовим актом пробігання по всім різномірним складовим і з'єднання їх до купи. Автори описують цей акт як такий, що здійснюється з нескінченною швидкістю, оскільки в момент його початку вся композиція вже повинна бути дана у своїй цілісності. У протилежному випадку думка зупиняється у неможливості схопити смисл. Таким чином, концепт – це не сутність і не річ, а, так би мовити, подія власного створення, у процесі якого воно вказує саме на себе.

Вмістилищем концептів є план іманенції. Якщо концепт – це просторова форма, деяка закінчена композиція, то план – це складна поверхня зі змінною кривизною, зміни якої по суті є пересуванням кочівників-концептів, що заселяють план. Якщо концепт – це подія, то план – абсолютний горизонт подій; це не відносний горизонт, який функціонує як межа, що змінюється залежно від положення спостерігача й що охоплює стани речей, які піддаються спостереженню, а горизонт абсолютний, який незалежний від будь-якого спостерігача й у якому подія, тобто концепт, стає незалежним від видимого стану речей, де вона може відбуватися. Якщо філософія починається зі створення концептів, то план іманенції має розглядатися як дещо передфілософське.

Концепти, на думку авторів, мають потребу в концептуальних персонажах, які сприяють їх визначенню. Концептуальні персонажі – це інстанції, що роблять філософські висловлювання. Одним з таких персонажів є друг. Дельоз і Гваттарі вважають, що саме греки остаточно зафіксували смерть Мудреця і замінили його філософами, друзями мудрості, які шукають її, але формально нею не володіють. Філософ – той, хто "винайшов Концепти й почав мислити ними" [Там же. – С. 12]. Згідно Дельоза і Гваттарі, у філософії під "другом" розуміється дещо внутрішньо присутнє у думці, умова самої її можливості, жива категорія, елемент трансцендентального досвіду. Таким чином, концептуальний персонаж – це не представник філософа, скоріше навіть навпаки, філософ надає лише тілесну оболонку для свого

головного концептуального персонажа і всіх інших, які служать істинними суб'єктами його філософії.

Особливістю поглядів авторів є відмова від часу. Це обумовлено тим, що разом з часом у філософію проникає трансцендентне, проти якого виступають Дельоз і Гваттарі. Усвідомлення часу – це в першу чергу головна форма само-свідомості, свідомості "Я", що виганяється з філософії авторами даної роботи.

Однією з провідних тем книги є різниця між філософією і наукою. Насамперед, вона полягає у тому, що предметом філософії є концепти, а предметом науки – функції, що реалізуються у вигляді пропозицій у рамках дискурсивних систем. Також різниця полягає у тому, що саме припускається концептом або функцією, – у першому випадку це план іманентції або консистентції, у другому – план референції. Концепт не обумовлений, йому властива неподільність варіації; функція ж – незалежність змінних у відношеннях, що обумовлюються.

Отже, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, філософія – це не споглядання (як то можна подумати, читаючи діалоги Платона), не роздуми (згідно з класичною моделлю, що передавалася від Декарта до Канта), не комунікація (згідно з сучасними уявленнями, започаткованими у працях Габермаса), а продукування концептуальних подій та винайдення понять. Таким чином, погляди Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі на сутність філософії не співпадають і певною мірою суперечать традиційній і сучасній філософії.

О. Купрієнко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
prostranstvo0@gmail.com

ТЕОРІЯ ЗНАКУ В "ЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ" Е. ГУСЕРЛЯ

Розрізнення ознаки і висловлювання в контексті знакового процесу (функція знаку, який відсилає до ознаки – це вказівка, сповіщення. Наприклад – клеймо або прапор). Знак з функцією сповіщення не володіє значенням. Суть його полягає в тому, що "будь-які предмети або положення справ, про існування яких будь-хто володіє дійсним знанням, сповіщають його про існування інших визначених предметів і положень справ в тому сенсі, що переконаність в бутті одних переживається ним як мотивація (причому така потреба залишається нез'ясованою) переконаності в бутті або мотивація припущення буття інших" [Гуссерль Э. Логические исследования. – Т. 2. – I, § 2]. Знак-висловлювання відсилає не до факту існування чого-небудь, а до значення, яке, у свою чергу, реальним не є. Знак може бути ознакою не будучи при цьому висловлюванням. Зворотній процес у комунікативній мові є неможливим: тут знак крім додавання значення сповіщає про факт психічного акту навантаження слів розумінням про те, що для мовця це не просто звуки.

Структура знаку (фізичне явище виразу як звучання слова; те, що містить вираз – акти (інтенція значення і здійснення значення) і зміст актів (виражене значення і виражена предметність). Виражене значення, як і саме чуттєве

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Приходько В.В.

явище висловлювання – ідеальні єдності. Акти надання та здійснення значення – психічні акти (переживання свідомості, факти психічного життя); знак тут виступає як ознака – сповіщення про акти. Висловлювання оповіщає про психічний акт і означає його зміст (значення).

Критика психологізму (викриття психологізму як скептичного релятивізму). Теорія, в сенсі Гусерля, не є системою припущень, гіпотетично підведених пропозицій про можливе прояснення взаємозв'язку явищ, але, скоріше в душі грецької "теорії" – єдність замкнутах в собі тавтологічно-істинних пропозицій. Відмінність всякої скептичної теорії в тому, що вона сама ж і висловлює своїми ідеями: умови можливості теорії як такої є, в принципі, помилковими. До визначення релятивізму можна додати: істина має значення тільки стосовно суб'єкта, який розмірковує досить випадково. Цей мислячий суб'єкт може бути зрозумілий як індивідуальний суб'єкт, який тут і зараз розмірковує – або як вид живих істот: людини як такої у протилежність іншим живим істотам. Цей специфічний релятивізм, який, таким чином, зводить дієвість та ефективність пізнання до виду людини розумної може бути позначений як антропологізм. Критика Гусерля була головним чином орієнтована на психологізм в логіці. У зв'язку з цим Гусерль заявляв, що логіка як нормативна наука правильного мислення і правильної поведінки – припускає теоретичну дисципліну, і що цією теоретичної дисципліною як фундаментальною дисципліною нормативної науки не може бути психологія. Отже, сутність психологізму полягає, можна сказати, в змішуванні реального психічного буття та ідеального буття законів [Хайдеггер М. Гуссерлевская критика психологізма (глава из "Nach Frage der Wahrheit") / Перевод А.А. Черныша].

О.В. Лимар, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
lymarchyk@gmail.com

ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МОРІСА МЕРЛО-ПОНТІ

Моріс Мерло-Понті, розробляючи питання інтенційності в рамках своєї феноменології тілесності, торкається теми досвіду, зокрема такого, що передувє побудові філософських та наукових систем. Іде мова про статус фундаментальних концептів сучасної філософії – суб'єкта та об'єкта, сутності і факту, буття і небуття. Їх використання передбачає особливе тлумачення світу як справжнього досвіду, неперекладеного на мову філософії чи науки. Філософ говорить про "підтвердження перцептивної віри", досвіду світу, з якого черпає свої істини наука, формуючи ідеал міри на основі нашого зв'язку зі світом, культурного середовища, в який цей зв'язок уписується. Тому, пізня творчість філософа, зокрема, представлена у праці "Видиме та невидиме", не є розробкою філософського методу, який неодмінно вже передбачає теорію первинного досвіду зі світом. Результатом досвіду розвитку мислення про світ є його об'єктивізація, зведення тілесності як вихідного полюсу

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Приходько В.В.

його конституювання до речі, трансформація відношення до світу до теоретико-пізнавального, розгляд досвіду світу в рамках понять "істинне"- "хибне". Це є в певному сенсі відсторонення від світу, історії та мови.

Мерло-Понті наполягає на пошуку досвідного знання, на якому базується філософська теорія. З іншого боку, не можна його звинувачувати у грубому платонізмові, фундаменталізмові і т.д., адже не йде мова про абсолютну ідею, на основі якої мала б будуватись нова конструктивна філософська система. Філософ відсторонюється від давньої суперечки про адекватність мислення та буття. Тілесність – одне з основних понять у його філософії – Мерло-Понті розуміє як вихідну точку конституювання цілісності світу, що водночас не може належати цій цілісності як його частина [*Вальденфельс Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти // Мерло Понти М. Видимое и невидимое. – Минск: Логвинов, 2006. — С. 379—399*]. Тіло як живе тіло забезпечує не лише саморефлексивність, але й самоспівпадіння, цілісність себе та світу. Тілесність забезпечує цілісність активного та пасивного досвіду, вона охоплює розуміння часу як форми конституювання себе, але, водночас, час не поділяє цілісність себе на минуле та теперішнє, навпаки минуле містить в собі теперішність, зливаючись з нею, але, звичайно ж не в природньо-каузальному сенсі.

Таким чином, ми виходимо на питання взаємозв'язку досвіду та смислу, їх єдності та нерозривності.

Сучасний філософ Чарльз Тейлор застосовує феноменологічний доробок Мерло-Понті для пояснення розуміння ідентичності, яка, на його думку, пов'язана з моральнісними твердженнями, що містяться в самоідентифікації, онтологічними уявленнями та розумінням своєї самості. Зокрема, він звертається до таких положень:

1. Досвід розуміється інтелігібельно як поле значень, а не як низка каузально пов'язаних подій.

2. До-об'єктивний світ людського досвіду має інший характер інтелігібельності, ніж об'єктивний світ, представлений в науковій теорії, а останній має свій генезис у до-об'єктивному світі. Тому до-об'єктивний (до-предикативний світ) є умовою знаного світу і слугує, на думку Ч.Тейлора, "трансцендентальною зв'язкою (implicate) об'єктивного дискурсу (discours)". А тому має місце опис чистого досвіду. Але такий опис ніколи не може бути завершеним, а феноменологічна редукція, що передбачає такий чистий опис, веде до дурної безкінечності. А дескриптивні категорії, що піддаються зміні та корекції, вже не мають статусу необхідності. Отже, феноменологія, на думку філософа, може бути застосована до висвітлення структур життєвого досвіду, але вона не пояснює, чому структури досвіду, що вона відкриває, є остаточним рішенням для визначення того, ким суб'єкт досвіду є насправді. Тейлор шукає умови, що визначають орієнтування у просторі, тобто певну систему координат, яка є умовою можливості осмисленого ставлення до життя та здатності до самоідентифікації. Тому можна говорити в певному сенсі про феноменологію уявного, що має свої межі в ідентичності, яка визначається через благо.

Отже, з одного боку, ми виходимо на проблему взаємозв'язку досвіду та мови, філософії та філософського дискурсу в загалі. З іншого боку – мова не йде про "адекватність" відповідно до досвіду. У "Феноменології сприйняття" Мерло Понті пише, що не вірно ставити питання про те, чи є світ таким, яким ми його уявляємо, а скоріше світ є таким, яким він постає для нас. Досвід та мова є ретроспективними, сам досвід несе в собі структурування, виклик до мови: "У певному розумінні, як каже Гусерль, уся філософія полягає в тому, щоб відтворити можливість значити, народження смислу, вираження досвіду досвідом, який висвітлює, зокрема, спеціальну сферу мови".

В.Б. Лимар, асп. КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

ГНОСЕОЛОГІЧНЕ ОСЯГНЕННЯ АПРІОРНИХ СУТНОСТЕЙ: ПЛАТОН, ДЕКАРТ, ГУССЕРЛЬ

Античні мислителі спрямовували свої інтелектуальні зусилля на пошук першоджерела всього існуючого. Фалес вважав засновком буття воду, Анаксемандр – апейрон, Анаксемен – повітря. *Плутарх* так окреслив цю нову тенденцію грецького мислення: "Вірогідно, в ті часи (в часи Солона) мудрість одного тільки Фалеса вийшла за межі практичних потреб і пішла далі них у спогляданні, а інші здобули ім'я "мудреців" за свою політичну майстерність" [Фрагменти ранніх греческих філософів: В 2 ч. – М., 1989. – Ч. 1. – С. 101].

Важливий наступний крок у гносеологічному осягненні першозразкових сутностей зробив *Платон*. Розвиваючи розмірковування Анаксимандра та Геракліта про Єдине, він обґрунтовує вчення про *ідеальний світ*. Для нього все існує – це видиме і мислиме. Всезагальний зміст є єдиною ідеєю, прекрасним, тобто істиним. Пізнати істину, згідно Платона, – ось головне завдання філософа. "Прекрасне це з'являється йому не у вигляді якогось обличчя, рук чи іншої частини тіла, не у вигляді якоїсь промови чи знання, ні в будь-чому іншому, чи то тварина, Земля, небо чи ще що-небудь, а саме по собі, завжди у самому собі єдинообразне; всі ж інші різновиди прекрасного причетні до нього таким чином, що вони виникають і гинуть, а його не стає ні більше ні менше і ніяких впливів воно не відчуває" [*Платон*. Пір // <http://www.ufacom.ru/~ihtik>. – С. 27].

Дві тисячі років домінувала філософська концепція Платона: всезагальна онтологія осягається гносеологічно. Пізнати Єдине філософу необхідно для того, щоб потім сходити від нього тими самими сходами мислення, якими він до нього підіймався. Все це відбувається для того, щоб ступені сходження не залишились аксіомами, а були доведені від самого першоджерела. Після осягнення Єдиного мислитель здатний пояснити сутність кожної речі.

З часом платонівська гносеологічна єдність буття опинилась в затінку безупинних схоластичних суперечок. Проти професійного софізму у філософії повстав *Рене Декарт*. Як сам філософ висловлювався, він навчився недові-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Дем'янов В.О.

рвати тому, що легалізується за посередництвом прикладу і звичаю і вирішив шукати істинну науку в собі самому чи у великій книзі життя.

Підвалинами нової філософії Декарта стали знову положення філософії Платона. Онтологічна вищість мислимого світу над світом чуттєвим, котрий підлягає під принцип сумніву – це по-перше. А по-друге: перекладення істинного знання, як пригадування того, що закарбувалось в душі, коли вона перебувала у світі ідей. Так Декарт визначає об'єм знання в людині за допомогою *вроджених ідей* (вроджених понять та вроджених аксіом). В довготривалій полеміці з англійськими емпіристами французький мислитель доводив доцільність вроджених ідей як втілення природного світла розуму: "... навіть філософи тримаються у своїх вченнях правила, що не може бути нічого в розумі, чого перед тим не було у почуттях, але ж ідеї Бога та душі там ніколи не було. Мені здається, що ті, хто хоче користуватись уявою, щоб зрозуміти ці ідеї, чинять так, як начеб вони хотіли користуватись зором, щоб почути звук чи відчути запах..." [Декарт Р. Рассуждения о методе // <http://www.reformed.org.ua>. – Ч. 4].

Метр критичного ідеалізму загалом не заперечує існування "особливих мислимих сутностей", він тільки пропонує свій метод ставлення до них. Кант критикує давніх філософів "неосвіченої доби" (тут він має на увазі, насамперед Платона), за те, що вони, змішуючи явище з видимістю, визнавали дійсність лише за мислимими сутностями.

Те, що перед тим утворювало єдність, тобто феномен і ноумен, Кант рішуче розділив і заборонив розуму втручатись у світ ноуменів: "Коли я кажу: ми змушені дивитись на світ так, неначе він був витвором деякого вищого розуму та вищої волі, я дійсно кажу тільки наступне: так само як годинник відноситься до майстра, корабель – до будівничого, правління до володаря, так світ, що чуттєво сприймається (чи все те, що складає Основу цієї цілокупності явищ) відноситься до невідомого, котре я хоча й не пізнаю таким, яким воно є саме по собі, але пізнаю таким, яке воно для мене, а саме по відношенню до світу, частину котрого я складаю" [Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике: Собр.соч. – М., 1965. – Т. 4, Ч. 1. – Гл. 57].

Кантівський спосіб мислення став панівним; багато сучасних філософських течій у своїх підвалинах містять саме його. Але спроби ґносеологічно осягнути все загальність онтології у філософії не припинилась.

Едмунд Гуссерль, так як і Рене Декарт, поставив за мету створити нову справжню науку. У своєму творі пізньої фази з невідповідною назвою "Картезіанські роздуми", Гуссерль "по – картезіанськи" робить ще одну спробу пояснити феноменологію.

Як істинний науковець, він відмовляється від ствердження неосяжного Бога та мислячої субстанції на користь притаманній самій свідомості інтуїції іншого. Гуссерль перевершує Декарта тим, що з'єднує різноманітні горизонти окремих свідомостей у єдину інтерсуб'єктивність світу. І ось ця сукупність монад, тобто конкретних еґо, згідно Гуссерлю, третім методологічним кроком у пізнанні, визнає *ейдетичну редукцію*. "Феноменологічна психологія може бути очищеною від усіх емпіричних та психофізичних елементів, але

будучи таким чином очищеною, вона не може одержати доступу до "обставин справ" ("matters of fact"). Будь-яке замкнене поле може бути розглянуте по відношенню до "сутності", його ейдоса, і ми можемо знехтувати фактичною стороною наших феноменів і використати їх тільки як "прикладні"... Психологічна феноменологія повинна засновуватись на ейдетичній феноменології" [Гуссерль Э. Феноменология // Логос. – 1991. – № 1. – С. 12-21].

Засновник феноменології, пропонуючи ейдетичну редукцію, веде мову про "апріорне пізнання", про науку сутностей. Її мета – це віднайти сутнісні структури, абстрагуючись від випадковостей та індивідуальних особливостей актів мислення, що фактично відбуваються. Хоча Гуссерль вкладає дещо інакший зміст у осягнення "ейдосу" ніж Декарт у поняття "вроджені ідеї" чи Платон у "ідеальний світ", але етимологічна єдність цих понять та прагнення трьох мислителів гносеологічно осягнути апріорні сутності, свідчить про єдину мету та єдиний напрям їх філософських досліджень.

Я.М. Литвин, студ. ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси*

ЗУСТРІЧ З ІНШИМ: НЕБЕЗПЕКА ЕСТЕТИЗМУ

Концепт Іншого є одним із базових в сучасній філософії та культурології, будучи нероздільно пов'язаним з такими поняттями, як "суб'єкт", "комунікація", "пізнання". Особливе значення надається так званому "комунікативному" існуванню людини, котра лише в діалозі з Іншим віднаходить своє власне, істинне буття та усвідомлює власну індивідуальність. Інший виявляється необхідним для існування і самопізнання нашого Я, відкриваючи нові можливості, альтернативні моделі мислення, недоступні ізольованому суб'єкту. Успішність комунікації залежить від уміння учасників діалогу бачити в Іншому рівноправного партнера, одночасно визнаючи за ним його право бути іншим. Наскільки реальним представляється пізнання Іншого? Чи можливий досвід Іншого як такого, чи ми здатні сприймати його інакше лише опосередковано, через власне Я, в той час як безпосередня реальність Іншого лишається недосяжною для нас? Бути інакшим це беззастережне право Іншого, але чи не зазіхаємо ми на це право у своєму прагненні розуміння (тобто зведення до чогось вже звичного і відомого: до власного Я). Про одну із таких спроб-зазіхань і піде мова далі. Я маю на увазі *естетичне осягнення Іншого*.

Суттєві недоліки такої настанови: Естет вбиває речі. Для нього вони лише предмет користування. В його свідомості речі набувають кінечності, завершеності: естет вимагає саме такого буття для речей. Бахтін М.М.: "Я мушу поставити свій творчо активний акт поза зазіханнями на красу, аби буття могло явитися мені прекрасним" [Малахов В. Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – 400 с.]. Естет же накидає на світ "любовно-спустошуючий образ ціннісного завершення й окінцевлення" [Там же].

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Процишин В.М.

Світ для естета це джерело насолод. Але ці насолоди несе не світ, а він сам видобуває їх зі світу, відсікаючи все те, що не відповідає його уявленню про прекрасне. Естет це хірург світу. Естетизм як хвороба світосприйняття є наслідком внутрішньої слабкості, нездатності до етичного сприйняття (всепрощення). Неможливість до розширення внутрішнього сприйняття світу. Тому естетизм, за влучним виразом К.Г. Ісупова, це смерть Іншого. Інші стають заручниками пристрасті естета до прекрасного. Вони виявляються втягнутими в "монологічний діалог" з тим, хто лише використовує їх. За них промовляє те прекрасне, що естет знаходить в них. Комунікативної трагедії ("не-зустріч") не відбувається, якщо краса це єдине що може дати Інший ("одновимірна людина"). Але все одно, це злочин по відношенню до Іншого, оскільки ми відмовляємо йому в комунікативному бутті (бутті-в-дії), заморожуючи Іншого лише в одному, зрозумілому для нас становищі. Ми бачимо Іншого лише таким, а отже він лише таким і є. Це бачення обмеженості. Тому Інший-як-такий лишається естетом непомічений. Він лишається по той бік комунікації. Лише комунікаційне буття (буття-в-дії) відкриває Іншого. Отже естет відсікає Іншого-як-комунікативне-буття (буття-в-дії), лишаючи лише створений ним образ. Тому Інший-як-такий не існує для естета. Більше того, естет своїм насильницьким монологічним милуванням "вбиває Іншого", оскільки перетворює його на предмет. Предмет, котрий говорить нам лише те, що ми можемо чути. Тобто, хочемо чути. В естетичному Інший не здатен захистити себе, явити себе як цілісність форми та душі. Лише в "онто-комунікації" [Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии.– 1995. – № 3. – С. 95–129], тоді коли Інший отримує змогу сказати "своє слово", заявити про себе, Інший являє нам своє обличчя. Необхідно "дати слово" Іншому, дати змогу йому себе "висловити". А ми відповідно маємо його "почути". Наше буття завжди має бути спів-буттям. Ми дивимось і дивляться на нас. Це можливо лише в етичному сприйнятті Іншого. В естетичному лише ми дивимось на об'єкт нашого погляду, але ніколи він на нас. Так ми ніколи не "почуємо" Іншого, адже він для нас буде лише одновимірним малюнком.

Важливим лишається питання про те, як знайти шлях до Іншого, адже необхідно перенести "домінанту на обличчя Іншого" (Ухтомський О.О.), але при цьому не порушити його "інакшість". Важливим є не те, як ми сприймаємо Іншого, адже те як я сприймаю, є завжди лише мною. Важливим є те, як Інший мені являється. Це єдиний шлях до того, ким є Інший. Адже як зазначає Гуссерль: те як мені являється предмет, відповідає самому предмету. "Справжнє життя особистості є доступним лише для діалогічного проникнення в нього, котрому вона сама вільно розкриває себе у відповідь" (Бахтін М.М.). Ми маємо сприймати Іншого як "симфонічну особистість" (Карсавін Л.), котра завжди має право на вибір. У людини має лишатися вільний простір: вона має сама обирати, якою їй бути. Оскільки людина має лишатися "живою", а отже мати можливість являти себе кожному конкретну мить "тут-і-зараз" і кожен раз по-справжньому.

РОЛЬ ТІЛА У СПРИЙНЯТТІ КОЛЬОРУ (ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МОРІСА МЕРЛО-ПОНТІ)

У даній роботі ми спробуємо проаналізувати особливості потрактування феномену кольору та самого процесу сприйняття у феноменології і з'ясувати можливість застосування висновків дослідження до теорії естетики. Передовсім, варто зауважити, що Мерло-Понті у своїй праці "Феноменологія сприйняття" намагається вибудувати і показати власну філософську концепцію і акцентує увагу, зокрема, на проблемі сприйняття взагалі. Відповідно, торкаючись проблеми сприйняття кольору, автор приходять до наступних висновків.

По-перше, помилковим буде вважати колір (як і будь-яку іншу якість речі) елементом свідомості, в той час як останній виступає її об'єктом. По-друге, – ставитися до кольору як до враження, яке не несе абсолютно ніякого смислу. По-третє, – вважати, що колір, як об'єкт свідомості, нестиме у собі самодостатні смисли. Отож, бачимо, що автор застерігає нас від абсолютистського тлумачення значення кольору, незалежно від обраної позиції. Мерло-Понті наголошує, що слабкість інтелектуалізму так само як і емпіризму полягає в тому, що вони не визнають інших кольорів окрім тих, які являються наслідком рефлексивної установки. В той час як колір у живому сприйнятті – це свого роду "введення у річ". Аргумент фізики про те, що світ, що ми його сприймаємо складається з кольорів-властивостей, являється ілюзорним. Художники помітили, що в природі мало кольорів (у таких їх варіантах потрактування, як нам пропонують сциєнтисти) [*Мерло-Понти М.* Феноменологія восприяття: Пер. с франц. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – С. 391]. Отож, на думку феноменолога, будь-який колір-якість опосередковується кольором-функцією і визначається по відношенню до деякого рівня, який являється перемінним. Цей рівень і разом з ним всі колористичні значення (значення, які від цього рівня залежать) встановлюється тоді, коли ми починаємо жити в деякій пануючій атмосфері і перерозподіляємо в об'єктах кольори спектру в залежності від цієї основної умови. Наше "оселення" у певному кольоровому середовищі (так само як і передбачуване цим "оселенням" перегрупування всіх відношень між кольорами) являється тілесною операцією, і людина здатна її здійснити, лише входячи у нову атмосферу. Оскільки тіло людини – являється її головною здатністю вселятися у всі світові простори, являється ключем до будь-яких перегрупувань [Там же. – С. 398].

З вищезазначеного бачимо, що у сприйнятті кольору колосального значення набуває саме тіло в цілому, а не певні перцептивні здатності людини як то зір, слух чи чуття дотику. Як вдало зауважує російська дослідниця Ю.Л. Соколова, Мерло-Понті, критикуючи ідею конституювання єдності об'єк-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Дорога А.Є.

та сприйняття та свідомості (ідею, яку висуває рефлексивна філософія), вважає, що ця єдність об'єкта і свідомості забезпечується єдністю та узгодженістю об'єктивних тілесних механізмів, причому завдяки цьому предмет відразу схоплюється як такий. Про останнє свідчить досвід сприйняття, який являється цілісним (в ньому звичайне спостереження, не ускладнене рефлексією, не виявляє ніякого процесу синтезу образу). Звертаючись до теми естетики, варто зважити на наступне зауваження Мерло-Понті: "Існує всезагальна логіка картини чи видовища, відчутний зв'язок кольорів, просторових форм і смислу об'єкта. Картина, яка висить у художній галереї, і яка являється видимою з певної відстані, має своє внутрішнє освітлення, яке сповіщає кожній кольоровій плямі не лише кольорове, але й визначене репрезентативне значення. Якщо картина видима з надто близької відстані, то вона підпадає під загальне освітлення галереї, і тому кольори вже не діють більше репрезентативно, вони вже більше не передають образи об'єктів, вони просто замазують полотно. Колір ніколи не являється просто кольором, він завжди – колір певного об'єкта, і блакитність килима ніколи не була б тою самою блакитністю, якби не була вовняною блакитністю килима. Кольори візуального поля формують систему, зосереджену навколо деякої домінанті (в даному випадку це було освітлення взяте як рівень)" [Там же. – С. 400].

Більше того, вже зазначена нами вище російська авторка Ю.Л. Соколова, вказує на той факт, що у пізніх своїх роботах Мерло-Понті, намагається подолати дуалізм душі і тіла і звертається до аналізу художнього досвіду, особливо живопису. Автор вказує, що художник зображує внутрішню одушевленість буття, у видимому відкриває невидиме (для розсудку) – автономний порядок, нерозрізненість духовного і тілесного. Це трансцендентальне універсальне буття – "плоть" – художник наділяє смислом, мислить засобами живопису, без звернення до поняття [Соколова Л.Ю. Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти // История философии, культура и мировоззрение – 2000. – № 3. – http://anthropology.ru/ru/texts/sokolova/kolesn_17.html#n5].

Отже, виходячи з вищесказаного, приходимо до наступних висновків: по-перше, Мерло-Понті пропонує в ході аналізу феномена кольору перейти від кольору-якості до кольору-функції; по-друге, у сприйнятті кольору першорядного значення набуває тіло людини, яке здійснює перцептивний синтез, що забезпечує цілісне схоплення об'єкту; по-третє, у пізній період творчості (коли автор намагається подолати дуалізм душі і тіла) концепція Мерло-Понті набуває виразного естетичного характеру.

Л.С. Медведева, студ., БГУ, Минск, Беларусь
libertina@gmail.com

ОНТОЛОГИЯ АЛЕНА БАДЬЮ

Свой фундаментальный труд "Бытие и событие" Бадью посвятил вопросам онтологии. Цель этой работы состояла в создании систематичной онтологии, которая стала бы альтернативой для постструктуралистских и

конструктивистских теоретических построений, касающихся онтологической проблематики.

Представления о соотношении сущего и явленного, которые можно найти в истории философии, Бадью формулирует в виде альтернативы: "то, что является есть сущностно множественное" и "то, что является есть сущностно единое". Режим явления даёт основание для формирования понятий как единого, так и множественного. "Единое" содержится в явленности как целостность её отдельных элементов, а "множественное" как разнородность и разнообразие этих элементов. По мнению Бадью, ни один из взаимоисключающих членов оппозиции "множественное/единое" не является характеристикой бытия, поскольку эта оппозиция описывает только явленное. Множественное он называет "режимом явления", поскольку явление является как состоящее из элементов. Единое становится результатом специфической операции, которую Бадью называет операцией "счёта-за-единое". Эта операция состоит в том, чтобы "считать" часть бесконечной множественности единством. Согласно Бадью, бытие-как-бытие не едино и не множественно, он называет его "пустотой" и "бессодержательностью".

Понятие ситуации является отправной точкой в концептуализации динамики бытия. Бадью определяет ситуацию как явленную множественность, включающую операцию "счёт-за-единое". Ситуация представляет собой нечто более сложное, чем явленность, поскольку имеет структуру. Структура ситуации определяется операцией "счёта-за-единое", которая открывает новое измерение в явленности. Она делает явленную в ситуации множественность исчислимой в качестве различных элементов.

Структурированность ситуации исключает возможность явления в ситуации множественного-как-такового, но оно является в ней вне исчислимости элементов. Местом явленности множественного становится событийный ландшафт, который Бадью определяет как "множественное, ни один из элементов которого не представлен в ситуации" [Badiou A. L'être et l'événement. – Paris: éd. Seuil, 2006. – P. 195]. Бадью приводит пример ситуации: существует семья, все члены которой нелегально проживают на территории страны, и их публичное явление происходит только в форме совместного выхода всех членов семьи. Событийным ландшафтом в этой ситуации является множественность членов семьи, которая не учтена в ситуации их публичного явления.

Поскольку месторасположением множественного в ситуации является событийный ландшафт, то событие именно в нём локализуется, "имеет место". Бадью пишет: "Назовём "ситуацией" состояние вещей, произвольно представленное множественное. Для того чтобы развернулся истинный процесс, относящийся к ситуации, необходимо, чтобы чистое событие дополняло эту ситуацию. Это дополнение нельзя ни назвать, ни представить с помощью ресурсов ситуации" [Badiou A. Manifeste pour la philosophie. – Paris, 1989. – P. 17]. Событие является невыводимым из наличного положения дел, оно не предусмотрено структурой ситуации, событие "случается" в си-

туации. Связь между элементами ситуации и событием является не генетической, а топологической.

Неисчислимость события означает отсутствие в структуре ситуации правила для "счёта-за-единое" множественного, которое являет себя в событии. С точки зрения ситуации, событие не принадлежит к её элементам, поскольку именно исчислимость делает ситуацию ситуацией.

Событие характеризуется тем, что существует как отсутствующее наличие, т.е. случившись, событие исчезает из явленности. В связи с тем, что наличие события, после его осуществления, явлено в ситуации как отсутствие, существование события нуждается в утверждении и поддержании утверждения его существования. После того, как событие произошло, оно должно быть распознано как событие. Распознавание, которое реконструирует событие после того, как оно произошло, Бадью называет вмешательством. Если в событийном ландшафте событие не распознаётся, то оно остаётся неразличимым множественным-как-таким. Вмешательство представляет собой акт решения о некотором множественном, что оно принадлежит ситуации. Бадью определяет вмешательство так: "Вмешательство состоит в том, чтобы отметить [в ситуации], что имелось неразрешимое [т.е. событие] и принять решение о его принадлежности к ситуации" [*Badiou A. L'être et l'événement.* – Paris, 2006. – P. 224].

Расхождение между структурой ситуации и множественностью, которая доступна в явленности порождает проблему разрешимости/неразрешимости. Разрешимым с точки зрения ситуации будет считаться элемент, о котором можно, в соответствии с правилами ситуации, решить, что он ей принадлежит, но не всякое множественное может быть представлено в качестве элемента, принадлежащего ситуации.

Структура ситуации и её состояние могут быть формализованы, представлены в виде знания – из суммы суждений, которую можно вывести из структуры, определяющей ситуацию, можно составить "энциклопедию" ситуации. В неё можно внести все конечные части ситуации. В конечных частях ситуации сгруппировано множество элементов, принадлежность к ситуации которых может быть как разрешима, так и неразрешима. Конечная часть ситуации может состоять из элементов *x* и *y*. Если один из них будет различим в ситуации и будет иметь определение в энциклопедии, а другой – не будет, то знание об этой конечной составной части будет определять ситуацию так, как если бы она состояла из двух элементов *x*. Событие открывает в ситуации возможность для различения *y*, элемента, который прежде был неразличим. Множественность, явленная в событии, бесконечна, поэтому процесс различения её элементов тоже будет бесконечен.

Систематичная онтология Бадью является фундаментом для его политической программы, связанной с проектом постмарксизма. Философия события, созданная Бадью, реанимирует понятие индивидуальной ответственности, укореня субъективность в процессе "верности" событию, связанным с бесконечным различением его следствий в ситуации.

ФИЛОСОФСКИ ВЕРУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК

Прежде чем попытаться говорить о философски верующем человеке следует настроиться на то, что, во-первых, там, где философская вера, там всегда речь идет об остаточном, о безусловности. Философски верующий верит в бытие как таковое. И, во-вторых, что конкретный человек, в конце концов (в безусловности), не имеет никакого значения. В бытие выходит не имя, а работа мыслителя, непосредственно продолжающая свой путь. То есть, то в мысли философа, без чего не обходится ни одна эпоха и что не одолевается временем. Это та безусловная ценность истинно человеческого дела, то самодостаточное (непротиворечивое) в человеке, что длится независимо от исторических обстоятельств. Значит философски веровать, значит, не обходя вопрошания бытия, поставить миру собственные вопросы и уловить не данное, преподнесенное конкретным философом, а мыслительное движение мыслящего существа к себе – человеку как таковому, к изначальности.

Философски веруя, невозможно не услышать созвучие собственному своему, т.е. того, что *кажет* себя и исконно человеческого (несказанного). Своей формы с формой как таковой. Это созвучие – предельный способ, высвечивая себя, хранить в себе человека. Или свободное пространство-время сущностных возможностей человека.

Философски веруя, человек оказывается вовлеченным в акт провидения и испытывает небывалое. Как это – непонятно, словами не передать, но точно известно, что это "состояние" – судьба философа. Любой мыслящий, отдавая должное собственному (не анонимному), слышит призыв бытия и всей душой принимает дар послания. Человек в акте философской веры жизненным и познавательным опытом (т.е. лично) сказывает особенное отношение человеческой сущности и бытия как такового, где сам он послушник бытия, но не от мощи бытийствующего, а так как человеку как человеку присуще бытийствовать. Человек сам себе основание и в такой "атмосфере" ему незачем конкурировать с большим в себе и "бомбить" то на чем он поκειται. К этой "внутренней местности" необходимо прислушиваться и только. Это "образование" – есть полем реализации человеческого достоинства. А бытие, в игре происходящего – предел, т.е. нечто собирающее, притягивающее. А это значит безусловно требующее. Бытие – нечто категоричное, запрещающее растекаться, расплзаться, плыть, терять форму.

Итак, философски веровать, значит утверждать, что бытие как таковое – это настоящая остановка разнужданности, ран духовности. Здесь остановка понята как сила сосредоточенности, заживления, т.е. возможности все еще длиться. И понимать человека как существо, прокладывающее путь к тому, что он еще не познал в себе. Свобода есть тем основанием, которое единит бытие и человека, показывая их *вверенными* друг другу. Не связывает их и не представляет частями, сегментами происходящего, а "есть" тем, из чего и

благодаря чему человек и бытие как таковые. То есть человек и бытие есть "суть" тотальны и многомерны.

Эту свободу в акте философской веры можно представить судьбой. Благодаря судьбе человек понимает, что бытие как таковое – все еще длится (внутренне длящийся феномен), а человек как таковой – все еще не познан (внутренне непостижим). Судьба единит бытие и человека, знаменуя человека мыслящим существом, а бытие естественным пределом. Только не инстинктивным, а безусловным. Это особенная "тожесамость" бытия как такового и человеческой сущности и есть суть философская вера. И особенность ее опыта в абсолютной понятности, в способности человека говорить о "соответствовании друг другу" общепонятными, несказанными словами, а не терминами.

Именно тожесамость бытия как такового и человеческой сущности дает нам верную модель поведения, вне опыта морализаторства. Судьба человека как человека заключена в безостановочном стремлении осознать (а не преодолеть) остаточную меру (самоуклоняющуюся вещь-в-себе). При этом быть кротким, тихим в розыске и объяснениях истины бытия (не будить, перешагивать бытие) и решительным, мужественным в принятии откровенного послания, которое меняет все раз и навсегда. Для этого человек бытийствует (разумно относиться к происходящему) полностью внутренним образом, с постоянным отрывом от локальных проявлений своей познавательной стратегии. Удел философски верующего человека встречаться с Ничто и разминаться с Нечто, то есть находится между расчетом и совершенством. Только такому человеку – разумно наполняющемуся, последовательному или повисшему между числом и Богом – есть основание верить должное.

Ю.Ю. Полулях, ст. викл., ЛДІКМ, Луганськ

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ВИМІРИ БУТТЯ ЗНАКУ

Говорячи про семіотику, ми відразу починаємо говорити про знак. Рідше – про значення. Частіше – про комунікацію. За дужками завжди залишається питання, а що ж таке це за суще – знак? На зараз ми маємо й логічне визначення знаку, й лінгвістичне, й психологічне, й гносеологічне, й антропологічне, й естетичне, й мистецтвознавче, й соціологічне, й культурологічне тощо. Всі ці підходи, суттєво говорячи про різні явища, формально говорять про *семіотичне*, тому що використовують поняття знаку з певною "знаковою" характеристикою. Але щораз *семіотичне* в них є *абстрактне семіотичне*, а філософськи семіотичне, *змістовне*, не експліковано, не піддається тематизації. "Знак" як конкретна категорія, що увібрала в себе безліч одиничних моментів конкретності, розкиданих по регіонах свідомості й досвіду, вказує на певний специфічний момент у предметності сущого, специфічний момент, що є присутнім у всіх способах обігу із цим сущим як зі знаком і спогляданням цього сущого як знаку. Предметний шар знаковості, що становить основу буття знаку, нам не даний, коли даний знак і навколишній йому семіозис, але одним з головних завдань філософії і є дослідження того, що нам не дане, що сховано, що є умовою нашого досвіду й життєсвіту.

В першому приближенні ми повинні виділити те, без чого знак неможливий як такий – це визнання того, що знак є. Якщо знак є, то ми визнаємо, що вже говоримо про феномен, який не є не-знак. Чим відрізняється феномен знаку від феномену не-знаку? Певною мірою, своєю феноменальністю, тобто даністю людині в різноманітних варіаціях цієї даності. Ці даності спрямовують нас в нашому досвіді до певних структур, що пов'язані саме з таким фіксуванням даності, коли ця даність перетворюється у суще-знак. Феноменологічно це можливо охарактеризувати як даність у специфічній інтенційності, яка перетворює даність сущого у даність знаку. Це – проблематика розгортання інтенційної предметності у досвіді.? Інтенційний предмет в аспекті, що цікавить нас, це об'єкт свідомості, створений у результаті певної спрямованості свідомості на регіон досвіду, у якому суще себе презентувало. Цей об'єкт свідомості як предмет є область, у якій потенційно перебуває можливість різної змістовної характеристики, а як об'єкт – формальна даність сущого. Це не саме суще, суще-у-собі, а суще-для-нас, і, певним чином, навіть суціль-через-нас. В знаковій ситуації існує певна семіотична конкретизація інтенційного предмету, що встановлює феноменологічну умову буття знаку. Ця інтенційність пов'язується з використанням речей навколишнього світу, їх убудованості у порядки речей світу як світу людини. Ми можемо припустити, що річ може бути знаком за умов знаходження цієї речі в певному відношенні до досвіду людини. Як саме річ може бути знаком? Річ є річ, її тотожність собі як речі є засадами її буття як речі. Але як яблуко стає знаком своїх якостей, продовжуючи бути яблуком? Тотожність яблука самого собі як речі не зникає, але певним чином модифікується. Ця модифікація, як було показано, відбувається у нашому досвіді. Знак для нас знак тоді, коли ми його маємо в досвіді. Адже не переживаючи суще як певне суще, а саме як знакове суще, ми не будемо мати справу зі знаком. Досвід нами розуміється як багатопланове інтенційне утворення, що починається з чуттєвих індивідуальних даних й на основі кінестезій конституюється через антиципації у форми життєвого світу. Інтенційність стає умовою знака в досвіді при певних обставинах, коли суще досвіду одержує властивості, які інтенціоналізують його таким чином, що воно сприймається як знак або навіть виробляється як знак. А. П'ятигорський вірно вказує, що *знаковість є абстракція чиеїсь властивості бути знаком чого-небудь для кого-небудь і де-небудь* [П'ятигорский А.М. Избранные труды. – М, 1996. – С. 30-32]. Виникає питання: чиї це властивості бути знаком? Ці властивості П'ятигорський розглядає як ахронні властивості речі, які об'єктивно дають використати їх як знаки. Дослідник називає три таких ахронних властивості: властивість двоїстості, властивість позиції та властивість проєкції. Двоїстість, позиція й проєкція сущого, узяті разом, є явище даності сущого в перспективі протенціонування ретенціональності. Наша взаємодія з речами утворює ахронну інтенційність як потенційність знаковості на рівні досвіду. Наш досвід є умовою знаковості на рівні феноменальності речей як ахронної інтенційної предметності, яка конкретизується у специфічну знакову даність.

Але окрім ахронної інтенційності нам треба відзначити ще один тип інтенційності, щоби виявити, як саме річ з потенційного знаку стає актуальним знаком. Сущє є знак як особливе суще, тобто як особлива конкретизація

предметності інтенційності. Першою фазою цієї конкретизації у досвіді є ахронна інтенційність, тобто виявлення властивостей суцього, на основі яких є можливим суцього використання знаку. Наступною фазою семіотичної конкретизації у феноменальності знаку є аппрезентаційна інтенційність. Суцще, котре з'являється для нас у досвіді, є в першу чергу перцептивне суцще, а в другу чергу апперцептивне суцще. Через перцепцію й апперцепцію ми маємо справу з даним нам у досвіді суццим, котре потім інтенційно наповнюється змістом. Це суцще, котре в досвіді дається нам як суцще, інакше кажучи, значення цього суцього іманентно цьому суццому, тому що в сприйнятті ця річ завжди є саме цією річчю, тобто значення цього суцього невіддільно від цього суцього як саме цього суцього. Суцще, отримане нами в досвіді, сутнісно дає нам суцще, котре в досвіді ми не одержали, однак яке через цю інтенційну даність тепер входить у наш досвід, характеризуючись уже не просто перцепцією й апперцепцією, але й певним типом інтенційного буття, що у феноменології зветься аппрезентаційним. Аппрезентувальне суцще, присутнє в безпосередній апперцепції, з'єднується в парі з аппрезентованим суццим виходячи з певного порядку їхнього з'єднання. За допомогою аппрезентації ми інтуїтивно переживаємо щось як таке, що значимим образом виражає щось інше. Аппрезентативна інтенційність як фаза семіотичної конкретизації здійснює ахронну інтенційність в актуальному просторі знаковості. Суцще як умова знаку стає суццим як знаком. Ці дві фази семіотичної конкретизації інтенційного предмету встановлюють необхідний фундамент виникнення феноменологічних підстав буття знаку. Ахронність суцього отримує феноменальність в аппрезентативних варіаціях, стає сутнісним феноменом й утворює актуальність знаку. Подальші фази семіотичної конкретизації інтенційної предметності роблять ще більш конкретними семіотичні вирази в даності суцього, наприклад, сигніфікативна інтенційність, що поєднує ахронну та аппрезентативну у безпосередньо дану знакову єдність; символічна інтенційність, що виводить знакову актуальність у загальні архетипи людського життєсвіту; образна інтенційність, що встановлює простір оперування локальними цілісностями уявлення; симулятивна інтенційність, яка продукує єдність взаємовиключних смислових сфер тощо. Ці безпосередньо семіотичні форми даності знаку як конкретного суцього покояються на здійсненні в нашому досвіді ахронної та аппрезентативної інтенційностей. Саме їх можливо назвати феноменологічними вимірами буття знаку.

*О.С. Пономаренко, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси**
olchik@uch.net

МАНІФЕСТАЦІЯ ФЕНОМЕНА ТРИВАЛОСТІ В ФІЛОСОФІІ Ф. СУАРЕСА

Маніфестація феномена тривалості в колі феноменологічних досліджень в цілому, а також звернення до того контекстуально-смислового поля, в якому він може бути виявленим, є актуальним завданням сучасного етапу роз-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Дуйкін В.Р.

витуку історико-філософських та феноменологічних досліджень. Феномен тривалості, що постає в контексті аналізу проблеми часу та вічності, яка відродилася у ХХ ст. у плюралізмі якісно нових форм своєї маніфестації у філософії видатного французького мислителя Анрі Бергсона, набуває в нього достатньо розлогої психологічної інтерпретації, що тісно переплітається з натурфілософською проблематикою часу. Однак, відомо, що така постановка питання про феномен тривалості бере свій початок в епоху Ренесансу, де спостерігаємо певний синтез деяких відроджених ідей античності та середньовічних християнських догматів.

Дійсно, в епоху Відродження відбувається низка суттєвих змін в світогляді та світосприйнятті індивіда. В порівнянні з минулою епохою середньовіччя, вони характеризуються більшою самостійністю, з якої виростає нова самосвідомість, поціновується своєрідність і унікальність. Відбувається відродження ідей античності. Зокрема для нашого дослідження важливою є ідея повернення до природи. Проте природа втрачає своє володарювання над людиною, як це можна було спостерігати за доби античності. Людина проголошує своє панівне становище у відношенні до природи, "людина стає на місце Бога: вона сама – свій власний творець, вона – владика природи" [Гайденко П.П. История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 16]. Відповідно формується сакральне ставлення до людської діяльності, вона починає сама створювати себе і своє буття, нову реальність, яка не є просто природною, а тією реальністю, яка постійно конструюється за допомогою певного технічного інструментарія. Тому саме тут зароджується механіка, як спроба подолання межі між природою, з одного боку, і штучним – з іншого. І тому тут маємо витоки нового типу науки – експериментально-математичного природознавства, а зорієнтованість пізнання природи людиною набуває практичного характеру.

А тому цілком закономірним є розвиток певних ідей Арістотеля, Томи Аквінського та Дунса Скота. Так у своїй праці "Метафізичні роздуми" іспанський філософ та богослов Франціско Суарес осмислює головні положення вчень античних та середньовічних філософів з метою їх тлумачення. Власне це дозволило йому розвинути свої власні оригінальні погляди на здавалося би вже цілком вирішені проблеми та питання.

Так, Ф.Суарес, в контексті опозиції двох світів, земного та божественного, розширює проблематику сущого, яке він поділяє на кінчене та нескінченне (пізніше цей найголовніший розподіл, здійснений Суаресом розвине Р.Декарт у вченні про дві субстанції: матеріальну та мислячу). Єдиною нематеріальною та нескінченною, вічною субстанційною основою буття, за Суаресом, є Бог. Все інше філософ визначає як кінчене суще, до якого відносить людину, ангелів та матеріальні речі. Кінчене суще ділиться на акциденції та субстанції. Останні в свою чергу бувають матеріальними, чисто духовними та змішаними (матеріально-духовними). Ангели є чисто духовними субстанціями, але кінчними, на відміну від Бога, який знаходиться вище будь-якого розподілу на субстанції та акциденції. Людина є змішаною субстанцією, тому що має тіло – неповну матеріальну субстан-

цію та душу – неповну духовну субстанцію, які, поєднуючись в людині, створюють єдину повну матеріально-духовну субстанцію.

Ф.Суарес зазначає, що до створення матеріального світу ангели існували в особливій, створеній Богом спеціально для них, тривалості, яку філософ, наслідуючи Аквінського, називає *aevum*. Проте, коли було створено матеріальний світ, для нього відповідним чином був створений свій інший вид тривалості, а саме – час (*tempus*). "*Aevum* є дискретною тривалістю, а *tempus* – неперервною. Таким чином, життя ангелів являє собою зміну окремих дискретних станів, причому ця зміна відбувається миттєво. Існування ж матеріальних субстанцій є неперервний процес, що протікає в часі і ділиться до нескінченності" [Лупадин И. "Метафизические рассуждения" Франсиско Суареса и зарождение новоевропейской философии // http://www.krotov.info/lib_sec/12_l/lup/andin_30.html]. Людина, будучи особливою матеріально-духовною субстанцією, займає особливе місце, тому що перебуває одночасно у двох видах тривалості. Інакше кажучи, тіло людини, як неповна матеріальна субстанція, живе у неперервній тривалості (часі), а душа – в дискретній тривалості. А тому життя тіла змінюється неперервно, душа ж навпаки, від одного стану до іншого, від однієї думки до іншої (останнє є особливою властивістю людської свідомості). Отже, специфіка тривалісного буття людини полягає у тому, що вона займає проміжне місце між ангелами та матеріальним світом, поєднуючи в собі і те, і інше.

Таким чином, у Ф.Суареса категорія власне тривалості (*duratio*) застосовується до розуміння як божественного, так і земного світів, а тому і набуває виразу як на "нетварної тривалості" (*duratio increata*), що властива лише одному Богові, та "тварної тривалості" (*duration creata*), яка питаманна всім створеним духовним та матеріальним субстанціям.

В.В. Приходько, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

РАДИКАЛІЗАЦІЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ: ВІД СЕНСУ СЛІВ ДО СЕНСУ ПОЧУТТІВ

Двадцятье століття в філософії демонструє загострення проблеми стосунку між досвідом і мовою. Це стало результатом епістемологічної редукції досвіду до мови як реакції на інструментальне звужене розуміння останньої у попередню добу. На такий стан справ наклався так званий лінгвістичний поворот: мовні структурні зв'язки замінили "класичні" системи філософських категорій, що реалізують різні варіанти діалектик.

Поява філософської герменевтики Гадамера ознаменувала собою усунення епістемологічного конфлікту між досвідом і мовою на підставі феноменологічного переосмислення онтології. Тепер герменевтичне коло, що виражає історичний досвід, постає онтологічно істиною як єдністю досвіду і мови в історично-подійному первинному світі людського існування, доступ до якої забезпечує традиція. Пізнання вже завжди є пізнанням пізнаного. Тобто методичному пізнанню чогось передуює історичний досвід розуміння чогось як

чогось. Це "як" відкритості світу (подія) в істині доступне для інтерпретації, яка невід'ємна від скінченності людського існування.

Філософська герменевтика зробила сильний жест для того, щоб назавжди поховати деструктивні стосунки між досвідом і мовою. Саме це їй дозволило міцно закріпитись як провідне філософсько-гуманітарне вчення. Але філософія кінця XX – початку XXI століття знову повертає ту ж саму проблему, яка видавалася вирішеною у герменевтиці. Настійливо лунає питання про те, чи можливо вийти за межі мови? Або радикальні заклики до просування герменевтики з її центрального місця в гуманітарних науках. Розібратися з причинами такого повернення означає переглянути герменевтичне рішення проблеми стосунку досвіду і мови.

Найбільш неоднозначним місцем у філософській герменевтиці Гадамера є його гегельянство, яке стало способом прочитання феноменології Гусерля і онтології Гайдегера, що в тій чи іншій мірі призвело до логізації стосунку між досвідом і мовою, у наслідок чого відбулася одночасна текстуалізація і інтелектуалізація людського існування. Можна навести три знакові закиди трьох визначних мислителів сучасності – Анкерсміта, Гумбрехта і Блюменберґа.

Анкерсміт вказує на діалектику Геґеля, яка проринає у Гадамера, коли він характеризує зв'язок буття і досвіду, що вона руйнує вже утверджений історичний досвід унікального, подібний до мистецького, через введення негативної тотожності, симетрії логічного [Анкерсміт Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Издательство "Европа", 2007]. Гумбрехт описує сучасну ситуацію в гуманітарній сфері як домінування значення, що ґрунтується на абсолютизації герменевтики, яке підміняє речі в їхній достеменності [Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. – М.: Новое литературное обозрение, 2006]. Блюменберґ говорить про нестачу антропології [Blumenberg Hans. Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik // Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. – Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1999. – S.104-137]. На перший погляд непов'язані позиції об'єднує прагматика почуттів, які традиційно знаходились на периферії європейського філософування, за словами Гаштедта [Hastedt Heiner. Gefühle. Philosophische Bemerkungen. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2005].

Отже, те, що не враховує герменевтика, належить почуттям. Виникає слушне запитання, яке все ж не применшує ролі герменевтичний здобутків, чи не тут покладена межа можливостям мовної інтерпретації, а тому і самій герменевтиці? Чи не є почуття виразом допредикативної прагматики, яка тільки-но і уможливорює поняттєву мовність?

Зазначена прагматика почуттів стосується передусім ситуативності людського існування, в якій ми можемо виділити онтологічний і антропологічний шар. Ця відмінність ситуативних шарів охоплюється в такий спосіб: готовність до dem Allen (усього) і dem Vielen (багато чого). Сама готовність є прагматичним людським існуванням у гештальті das Mehr (більше) почуттів. Онтологічна прагматика постає *поетичним* перебільшенням (трансцендуванням) себе у *епіфанії*, антропологічна прагматика – *дискурсивним* перебільшенням себе у *консенсусі*. Почуття вказують на фундаментальну асиметрію у стосунку зі світом,

яка не піддається логіці тотожності. Світ завжди виявляється перебільшенням нас самих. Готовність є поділом-повідомленням (das Mitteilen), розривом як Новизною: з одного боку ситуативність існування обертається мовчазним поділом (хіатусом) самого світу, а з другого – його ж галасливим розподілом. Це можна назвати голосом долі, який лунає від відбирання мови до її повернення – від сакрального до профанного. Цей процес уможлиблює метафора як асиметрична єдність онтологічної і антропологічної прагматик, що трансформує енергію світу в енергію дії. Можна сказати, що прагматика почуттів виражає ситуативне пульсування метафоричного переходу "Mit" (с, поряд, завдяки) у "Zwischen" (між, поміж, серед) та "In" (в) у "Unter" (під, серед). Таким чином, прагматика почуттів виявляється дейксісом людського існування як радикалізацією герменевтичного стосунку між досвідом і мовою.

*І.Г. Руснак, асп., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці**

ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ОСНОВНИЙ МЕТОД "ДУХОВНИХ НАУК" У ФІЛОСОФІЇ В. ДІЛЬТЕЯ

Під час формування ідеалів науковості суб'єкт пізнання намагались повністю вилучити з пізнавального процесу. Згодом, на початку ХХ ст. так звана некласична наука починає включати суб'єкт в процес пізнавальної діяльності, враховувати зв'язки між самим об'єктом, знаннями про нього та характером засобів і операцій пізнавальної діяльності суб'єкта. Проте сучасна, постнекласична наука поступово нівелює принцип об'єктивності знання. Тобто потреба елімінації будь-яких суб'єктивних елементів й отримання в підсумку абсолютної істини, бодай як ідеалу, до якого повинен прагнути дослідник поступово зникає. У цій ситуації ідеал науки, що орієнтований на природничонаукове знання виявляється невідповідним щодо наук гуманітарних.

Історія філософії пропонує кілька підходів які визначають статус гуманітарного пізнання у співвідношенні з природничонауковим. Так, представники філософської герменевтики, філософії життя, екзистенційної філософії дотримуються принципу згідно з яким гуманітарні та природничі науки протистоять одні однім, а відтак відбувається різке розмежування їх предметних областей та методів. Власна, особлива, методологія та предмет і є тими основними чинниками які визначають специфіку та якісні відмінності гуманітарного та природничонаукового знання. Інший підхід, який сповідували представники позитивістської філософії постулював те, що предметна сфера їх різна, але у методологічному плані гуманітарні науки цілком залежать від природничих, використовують їх методологію. Разом з тим заперечується існування будь-яких специфічних методів гуманітарних наук, ідеал науковості – один. Представники логічного позитивізму, визнаючи в якості науки лише математику та ті, які належать до природничих, усе інше знання вважають ненауковим. До цього переліку потрапила філософія, суспільні науки – все гуманітарне знання [Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: МГУ, 1991. – 191 с.].

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Марчук М.Г.

І оскільки проблематика, методологія, предметна сфера та прикладні результати природничих та гуманітарних наук різні, то одразу постало питання про нову методологію та підходи які б давали змогу найбільш повно розкрити їх потенціал. Методологічне обґрунтування гуманітарних наук, які В.Дільтей назвав "науками про дух" міститься в працях самого Дільтея, а також Г.Ріккєрта, Е.Касієра, В.Віндельбанта та ін. "Сума духовних явищ, що підпадають під поняття науки, зазвичай поділяються на дві частини; одна позначається назвою наук про природу; для іншої, загальноприйнятого позначення не існує. Я приєднуюсь до тих мислителів, які цю другу півкулю інтелектуального глобусу іменують науками про дух" [Дільтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв.: Тракаты, статьи, эссе. – М., 1987. – С. 114]. Питання про співвідношення філософської герменевтики та гуманітарного знання у своїх працях порушували також Г.Гадамер, Р.Порті та ін.

У роботах В.Дільтея переважає саме герменевтичний підхід. Такий підхід дав змогу ввести нові поняття та поновити розуміння деяких старих. Розмірковуючи про те, що було зроблено В.Дільтеєм для становлення методології гуманітарного знання, відомий французький філософ Р.Арон зауважив, що на відміну від наук про природу, які конституують штучні системи і, відповідно, зберігають при цьому послідовний, лінійний характер, науки про дух залежать одна від одної, тут ціле іманентне частинам, дослідження іде по колу від частини до цілого, від цілого до частини. Попри те, що такий підхід багатьом був не до смаку Р.Арон змушений був визнати, що для наук про дух така методологія є необхідною [Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: МГУ, 1991. – 191 с.].

Як певна філологічна, а згодом і теологічна дисципліна в дослідженні історичних свідочств та культурних пам'яток, вона сягає своїм корінням античності, звідки, власне, походить і сам термін "герменевтика", який означає тлумачення прихованого смислу чогось неоднозначного або ж важкозрозумілого. Ситуація поступово починає змінюватись лише відтоді, коли у дослідженнях В.Дільтея принципи романтичної герменевтики універсалізуються і підносяться до рангу основоположень методологічної рефлексії історичної свідомості, перетворюються на гносеологічні постулати гуманітарних наук. З цього часу герменевтика справляла дедалі помітніший вплив на основи філософського мислення [Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гусерль). – К.: Наукова думка, 1992. – С. 3-4]. Як противник філософії Г.В.Ф.Гегеля В.Дільтей не міг погодитись з позитивістською редукцією історичного світу до природи за допомогою детерміністичної схеми. Головною гносеологічною особливістю "наук про дух" є не спостереження зовнішніх об'єктів як даних природничих наук, а внутрішнє переживання. "Ми розуміємо соціальні факти зсередини, вони можуть бути відтворені всередині нас на основі самоспостереження та інтуїції. Ми забарвлюємо наш уявлення про світ любов'ю та ненавистю завдяки грі наших афектів. Природа, навпаки, мовчить, немов чужа... Вона для нас – дещо зовнішнє. Наш світ – суспільство" [Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней / Пер. с итальянского С.А. Мальцевой. – СПб., 1997. – Т. 4. – С. 288].

Зрештою сучасна герменевтика поступово перетворюється на дещо більше ніж просто метод. "Коли сьогодні йдеться про герменевтику... тут має бути на думці щось значно складніше, ніж питання про забезпечення нового обґрунтування і відкриття нової методологічної перспективи для гуманітарних наук; те, що ставиться на карту, є також спробою забезпечити новий фундамент для філософії" [Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гусерль). – К.: Наукова думка, 1992. – С. 5].

Отож, в другій половині ХХ ст. герменевтика поступово перестає виступати у ролі конкретного теоретизування і перетворюється на принцип філософського підходу до дійсності, що відкриває нові можливості у контексті взаємодії природничого та гуманітарного знання.

*І.В. Савинська, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**
Sainna@ukr.net

КРИТИЧНА ПОЗИЦІЯ – УМОВА ПРАВДИВОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ (ПРИКЛАД КЛАСИЧНОГО ТОМІЗМУ)

*Ніколи я не розпочинав читання
Томи Аквінського, щоб по його завершенні
не зрозумів щось нове
і не розпочав ставитись до нього
з ще більшою любов'ю*

Франциск Сильвестр з Феррарі
(Мартін Грабман "Вступ до "Суми теології св. Томи Аквінського")

Поняття *критика* походить від давньогрецького слова *критікі*, що позначає здатність розрізняти. Для стародавніх греків слово "критика" розкривало свій зміст в словосполученні "*критікі τέχνη*" – мистецтво критики. Формування судження з метою оцінити і виявити вади предмета або явища потребувало справжнього вміння, мистецтва розуму. Розум, завдяки своїй критичності, спрямований на виявлення недостатності речі або думки, що постають "зовнішніми" щодо нього. Критично налаштоване пізнання формує відповідне судження і слугує критерієм перевірки знання. Однак, це лише один із аспектів критики. За умови проєкції критики як "дієвості" розуму на "внутрішній" аспект пізнання, вона постає як метод перевірки спроможності самого розуму – "критика розуму". Імануїл Кант вказав на критичну властивість розуму, рефлексію. Однак, яка мета застосування критики як принципу стосовно самого розуму? – Прагнення правдивого пізнання, що відрізняє знання від гадки можливе за умов чистого розуму. Тому, "перша критика" спрямована на розум. Це самокритичність розуму, що вказує на межі спекулятивного пізнання і слугує пропедевтикою трансцендентальної філософії.

Загалом, критика як система та метод притаманні не тільки Кантовій філософії. Здебільшого, раціоналістично спрямована філософія покладає принцип критики в основу своєї побудови. Критичність не тільки має негативний аспект (заперечення, виявлення недоліків), а й віднаходить шлях до

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Лой А.М.

позитивного очищення нашого знання від омани. Прикладом раціоналістично налаштованої філософії є класичний томізм. Коментарем праць Аквінато, Франциск Сильвестр з Феррарі, називає Тому Аквінського "*homo otium horarum*" ("людиною всіх часів"). Сучасність його праць полягає в актуальності первинних цілей поставлених Аквінатом, які реалізуються в самій структурі "Суми теології" чи "Суми про поган". *Пізнати Бога та Його творіння через світло розуму та віри* – основні завдання, які чітко та ясно вирішуються в найбільш відомих працях Аквіната. Форма побудови "Сум" полягає у віднайденні відповіді на питання, стосовно якого автор займає критичну позицію. Це допомагає виявити глибинні помилки різних теорій і уточнити висловлювання знаних авторитетів. Критика застосовується як метод, що з множинності аргументів вказує на єдино істинне судження й одночасно з тим будує систему правдивої теології. "Критика Янгольського Вчителя стосовно наукових поглядів інших авторів завжди незвично спокійна, поміркована і чітко предметна" [*Грабманн Мартин*. Введение в "Сумму теологии" св. Фомы Аквинского. – М., 2007. – С. 72]. Себто, сама форма побудови праць реалізує теорію пізнання. "Суми" (corpus articuli) поділені на частини, частини на питання, питання на розділи. Кожне питання розпочинається з "Utrum" (тобто зі запитання "Чи є") і продовжується "Videtur quod" ("уявляється, що..."). Надалі Аквінат наводить існуючі аргументи *pro et contra* (за і проти) і розглядає відношення між ними. Таким чином, описується складність проблеми і вже наприкінці автор має змогу надати свою відповідь (*respondeo*). Тобто, критична позиція слугує методом побудови праці в якій здійснюється правдиве пізнання. Правдивість самого пізнання забезпечена світлом розуму (інтелекту), який нездатен помилятися щодо основного завдання пізнання – розкриття сутності речі. Цю властивість інтелекту Аквінат не постулює, а доводить шляхом розгляду аргументів "за і проти" в 6 розділі 85 питання (Ч.1). Тому, дотримуючись встановлених принципів раціоналістичного пізнання, які узагальнені критичною позицією, уможливорюється проведення розрізнення між правдивим знанням та гадкою. Саме методології Аквіната, яка в свою чергу основана на силлогістиці Аристотеля, і завдячує сучасний класичний томізм. Себто, у томістичній теорії пізнання (епістемології) зберігається елемент "класичності" (метода Аквіната) й додаються відповідні "сучасні" принципи (автономність, нейтральність та апостеріоризм у пізнанні), які становлять критерії для здобування критично перевіреного знання.

**М.А. Секацкая, канд. филос. наук, науч. сотр.,
СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия**

СВОБОДА В ФИЗИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ

В докладе будет поставлен вопрос о возможности непротиворечиво помыслить свободу воли как специфическое качество личности, делающее ее субъектом морали. Нашей предпосылкой будет существование основополагающей интуиции свободы как необходимого условия применимости этических категорий. В целях экспликации этой интуиции мы рассмотрим два воз-

можных понимания свободы воли: 1) свободное решение есть такое решение, которое принимается самим субъектом независимо от внешних влияний, 2) свободное решение есть такое решение, которое могло бы быть иным при прочих равных условиях. Таким образом, в соответствии с определением (1) свободным будет человек (субъект) чьи действия не полностью определяются предшествующими обстоятельствами и данной ситуацией, но проистекают из некоторого особого источника спонтанной активности субъекта. В соответствии с определением (2) свободным будет такое действие субъекта, которое могло бы и не иметь места при прочих равных условиях.

Наша первая задача – показать, что как определение (1), так и определение (2) несовместимы с представлением о физическом детерминизме в частности и с естественнонаучной картиной мира в целом.

Для того, чтобы показать это, мы проанализируем понятие физического детерминизма. Под классическим детерминизмом мы будем понимать представление о том, что из любого начального состояния замкнутой физической системы можно вычислить ее состояния в последующие моменты времени, при условии, что известны все факторы, описывающие начальное состояние системы и все законы, действующие внутри этой системы. Тогда, если принять положение о том, что наш мир (взятый в самом широком смысле слова) представляет собой замкнутую систему и что человек представляет собой часть этого мира, находящуюся полностью внутри этой системы, оказывается, что из каждого начального состояния системы следует ее будущее состояние, что несовместимо с определением (2). Более того, если учесть, что каждый конкретный человек является не изначальным компонентом мира как замкнутой системы, но исторически возникает в какой-то определенный момент времени, то оказывается, что и свобода как определение (1) несовместима с классическим детерминизмом: в самом деле, полной причиной любого человеческого действия будет вся совокупность фактов, описывающих развитие системы в последовательные моменты времени, что означает, при принятой нами предпосылке полного знания изначальных условий системы и действующих в ней законов, что каждое действие могло быть предсказано еще до рождения того человеческого существа, которое осуществляет это действие. Естественно, не важно, может ли такое предсказание быть практически осуществлено. Важно, что оно теоретически необходимо. Таким образом, классический детерминизм подразумевает, что каждое действие человека полностью обосновано предшествующими обстоятельствами.

Мы постараемся продемонстрировать также, что введение неопределенности квантовой механики не может помочь в обосновании реальности свободы. В самом деле, хотя квантовая неопределенность могла бы формально способствовать введению свободного решения в мир физически замкнутой системы в соответствии с определением (2) – если мы предположим, что каждое решение не строго определяется предшествующими факторами, но может быть лишь вероятно предсказано, так как само по себе оно является случайным – очевидно, что такое решение проблемы позволяет ввести неопределенность, но не свободу.

Таким образом, мы делаем вывод о том, что определение (2) не является достаточным для описания свободного действия – даже если отдельное действие человека непредсказуемо, это еще не значит, что оно свободно. Свободное действие, помимо непредсказуемости, должно еще иметь основания своей непредсказуемости в самом субъекте действия – а именно, только там, где осуществляется осознанный выбор, можно говорить о свободе. Рассуждения о детерминизме должны продемонстрировать, что, как бы мы не понимали мир в целом – как полностью детерминистский и предсказуемый – в соответствии с учением о классическом детерминизме, или как мир, на фундаментальном уровне являющийся случайным – что сделает предсказание будущего, в частности, поведения отдельного человеческого существа, невозможным, мы не можем найти в рамках физического объяснения мира теоретической позиции, позволяющей найти место для феномена свободы.

Эти рассуждения, по нашему представлению, должны способствовать прояснению того, что именно мы подразумеваем под свободой воли и выявить теоретические предпосылки, позволяющие утверждать ее реальность. Такие предпосылки, безусловно, должны носить не физический, а метафизический характер. Более того, мы предложим в качестве вопроса для дискуссии свое представление о том, что метафизическое основоположение реальности свободы находится в имплицитном конфликте с метафизическим законом достаточного основания, который, в свою очередь, является одним из принципиальных положений научного знания в целом.

*М.В. Тумина, асп., СПбГУКИ, Санкт-Петербург, Россия
mt_@inbox.ru*

КОНЦЕПЦИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ Э. СЕПИРА – Б. ЛИ УОРФА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННУЮ ПАРАДИГМУ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

Многие современные концепции лингвистики послужили фактическим основанием для оригинальных философских теорий либо восходят своими корнями к конкретным философским учениям. Так, теория лингвистической относительности, разработанная американскими лингвистами Э. Сепиром и Б.Л. Уорфом, трактует язык как своеобразную рамку, через которую человек воспринимает действительность.

Основой для ее возникновения послужили наблюдения над структурой языков североамериканских индейцев, коренным образом отличающихся от европейских. Эти различия, в частности, особенности счета, периодизации времени и т.д., по свидетельству ученых, находят отражение в особенностях поведения аборигенов. Окончательный вывод из данных посылок имеет глобальный характер: язык оказывает непосредственное влияние на деятельность человека.

Говоря научным языком, концепция лингвистической относительности – теория зависимости стиля мышления и фундаментальных мировоззренче-

ских парадигм коллективного носителя языка от специфики последнего [Всемирная энциклопедия : Философия XX век / Гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М., Минск, 2002. – С. 416]. Философские истоки этой идеи можно найти еще в рамках предромантической философии XVIII в. (Гумбольдт, Гердер). Близкие идеи были высказаны и в классическом языкознании (Ф. де Соссюр, Г. Пауль).

В рамках концепции лингвистической относительности оформляется гипотетическая модель развития мировой культуры, базирующаяся на том допущении, что в основу ее развития могли бы быть положены не индоевропейская языковая матрица и соответствующий ей европейский рационально-логический дедуктивизм и линейная концепция необратимого времени, а радикально иной языковой материал. Предполагается, что это привело бы к формированию мировой культуры принципиально иного типа.

Идеи теории лингвистической относительности были развиты в структурно-функциональном направлении в современной лингвистике: в нем язык рассматривается как детерминанта способов организации коллективного и индивидуального опыта, понятого прежде всего в коммуникативном плане: "Изучить чужой язык не значит привесить новые ярлыки к знакомым объектам. Овладеть языком – значит научиться по-иному анализировать то, что составляет предмет языковой коммуникации" [*Колесников А.С. История философии, культура и мировоззрение.* – СПб., 2000. – С. 179].

Идея об определяющей роли языковых факторов в процессе формирования смысловой картины мира у носителя языка, как индивида, так и языкового коллектива, также нашла свое отражение в неогумбольдтианстве ("содержательная грамматика" Л. Вайсгербера, "типология семантических полей" В. Порцига и И.Трира). Вайсгербер говорит о структурах родного языка как об априорных формах организации индивидуального опыта.

Теория лингвистической относительности была адаптирована в современной философской герменевтике. М. Хайдеггер ведет речь о понимании не в связи с бытием человека, а в связи с "историей бытия", раскрытием которой является язык. Вслед за Хайдеггером Г.-Г. Гадамер полагает основанием герменевтики, становящейся в таком случае онтологией, язык. Считая язык средой герменевтического опыта, он исходит из того, что языковым (и потому понятным) является сам человеческий опыт мира. Сам мир выражает себя в языке.

В философии постмодерна формируются трактовки мира как текста (Ж. Деррида), мира как словаря (или энциклопедии) (У. Эко) и космической библиотеки (В. Лейч). В постструктурализме Деррида полагает всякое знание текстуальным, а утверждение "Нет ничего, кроме текста" является основой его теории деконструкции. В теории Эко возрастание энциклопедии как потенциального резервуара информации определено идеей о бесконечной интерпретации. Бесконечный семиозис, по Эко, является основой существования культуры.

В структурном психоанализе (Ж. Лакан) бессознательное структурируется как язык, и материальные структуры последнего являются границами, горизонтом индивидуальной судьбы. Язык определяется Лаканом как совокупность формальных элементов и правил их комбинации и обмена, как об-

ласть "внеприродной комбинаторики", которой определяется сущность Символического. Следовательно, понятие языка является центральным для всей концепции структурного психоанализа, поскольку именно Символическое является силой, доминирующей над Реальным и Воображаемым.

Гипотеза Сепира-Уорфа и сегодня продолжает вызывать активные дискуссии. Лежащая в ее основе презумпция смыслообразующего потенциала языка сыграла значительную роль в становлении современной парадигмы философии языка, рассматривающей языковую форму самовыражения человека как фундаментальную.

*Е.В. Фомичёва, асп., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва**
whedbee@rambler.ru

ФЕМИНИСТСКИЙ ЭМПИРИЗМ КАК НАПРАВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ: КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Феминистская эпистемология и философия науки – интегральная часть феминизма, интеллектуального, социального и политического движения, которое слишком хорошо известно и не нуждается в отдельном представлении.

Феминистская эпистемология часто понимается как учение о женском "типе знания". Однако лучше понимать под феминистской эпистемологией ветвь социальной эпистемологии, которая изучает различные влияния концепций пола (гендерных концепций) и гендерно-ориентированных интересов и опыта в производстве знания. Такое понимание помогает избежать сомнительных неоднозначных утверждений о когнитивных отличиях женщин и дает возможность феминистскому исследованию в различных дисциплинах предлагать глубокую внутреннюю критику исследовательскому мэйнстриму.

Основные положения феминистской эпистемологии исходят из базисной установки о том, каким образом пол влияет на то, что мы называем знанием. Рассмотрение безличного теоретического научного знания, того типа знания, производство которого является привилегией академических институтов демонстрирует, с точки зрения феминистской эпистемологии, следующий факт. Западное общество категоризирует такое знание как мужское и не допускает женщин к овладению и производству такого знания, часто под предлогом того, что это отвлечет их жизненную энергию от их естественного репродуктивного труда. Также часто теоретическое знание "изготавливается" для нужд управления, бюрократии, властей, по большей части представленным мужчинами и осуществляющих власть в рамках данных их ролью возможностей. Феминистская эпистемология утверждает, что способ использования гендерных категорий для понимания характера и статуса теоретического знания (независимо от того, кем было создано это знание,

* Рецензент – д-р филос. наук, проф. Печенкин А.А.

мужчина или женщина, и чьим интересам оно служит) часто оказывает влияние на содержание этого знания.

Традиционная эпистемология с настороженностью относится к такого рода заявлениям феминистской эпистемологии, считая их едва ли не абсурдными. Некоторые эпистемологии феминистского толка в свою очередь отвергают эмпиризм, а иногда даже всю традиционную эпистемологию в целом за кажущуюся неспособность понять такого рода утверждения.

В противовес таким точкам зрения, представители феминистского эмпиризма, одного из направлений феминистской философии науки, утверждают, что эмпирически ориентированная эпистемология предлагает превосходные перспективы для феминизма в области осмысления теоретического знания.

Проект феминистской эпистемологии в области исследования теоретического знания имеет под собой две первостепенные цели.

Во-первых, он пытается объяснить достижения феминистской критики науки, посвященной разоблачению "сексизма" и "андроцентризма" теоретических исследований. Соответствующая феминистская эпистемология должна объяснить, что значит для научной теории и практики быть "сексситской" и "андроцентричной", и как эти черты выражаются в научном исследовании.

Во-вторых, проект феминистской эпистемологии призван защитить феминистские научные практики, утверждающие социальное и политическое равноправие женщин. Соответствующая феминистская эпистемология должна объяснить, каким образом исследовательские проекты с такого рода моральными и политическими установками, могут продуцировать знание, соответствующее стандартам эпистемологической адекватности и продуктивности.

Феминистский эмпиризм претендует на то, что средствами данной методологии, характеризующейся умеренным эмпиризмом и рациональностью и не требующий радикального размежевания с фундаментальными установками традиционной эпистемологии, эти цели могут быть достигнуты.

В связи с вышесказанным, представляется продуктивным критическое рассмотрение основных положений феминистского эмпиризма с точки зрения значимости и плодотворности подобной эпистемологической позиции в контексте реалий современной философии науки.

***В.О. Чаўка, асп., КНУБА, Київ
cognize@ukr.net***

ОНТОЛОГІЯ УПРАВЛІННЯ КОНФУЦІЯ НА ОСНОВІ ГАРМОНІЇ Й РИТУАЛУ

Зрозуміло, що до сих пір науковці дискутують, що є основою філософії управління, які методи, стилі й підходи мають ключову роль у теорії і практиці управління. Вочевидь, передбачаючи такий розвиток історичної думки Конфуцій щораз по новому означає сутність управління, виявляючи індивідуальний підхід до співбесідників (Лунь юй, XIII, 25), та ситуативний підхід до визначення сутності управління, розуміючи багатоаспектність філософії управління.

Ефективне управління базується на знанні правильного шляху "Дао", що ґрунтується, вочевидь, на ритуалі ("лі") (Лунь юй, III, 18, 19; XIII, 4; XIV, 41) й доброчесності (Лунь юй, II, 3). У широкому значення воно складається з таких ключових елементів: етичного (відповідна форма поведінки та ін.), релігійного (обряди, царські й храмові ритуали), аксіологічного (процвітання; корисність у "Сі ци чжуані") та онтологічного (як засадничий принцип стародавньої конфуціанської філософії управління). Необхідно зазначити, що ритуал як онтологічна сутність є лише припущенням, адже справедливо було б зауважити на те, що в основу ритуалу покладена релігійна єдність взаємовідносин: Стихії, Піднебесної й Неба. Крім цього Конфуцій і його послідовники чітко не визначали ключові поняття, зокрема, й поняття "лі". Ці зауваження, очевидно, мають місце, проте наше завдання полягає у виявленні основ китайської філософії управління, ключових методів й форм його здійснення. На ритуалі ґрунтувалося досконале управління "сина Неба" (вана), організовуючою ланкою якого є абсолютне знання шляхетного мужа. Не оминули конфуціанці й взаємодії обрядів, ритуалу й абсолютної гармонії (хе). Ритуал має обмежувати гармонію, як найціннішу його складову (Лунь юй, I, 12). Можна припустити, що ритуал – є організовуючою онтологічною сутністю. Один з аспектів сутності управління розкривається таким чином: "правління є виправлення" (Лунь юй, XII, 17). Крім цього ієрогліф управління й виправлення пишуться майже однаково.

Парадоксальність вчення філософа полягає у твердженні про те, що керівництво народом за допомогою законів і покарань буде не досить ефективно, у порівнянні з достойним правителем. Атрибути влади й відносини власності на землю вказували на верховенство права царя та його виключне володіння наявним суцям.

Досить змістовне й цікаве дослідження "Книги перемін" зробив Ю.К. Щуцький (1897-1938), проте на наш погляд дослідник використав не зовсім влучно термін "онтологія", адже ще Гегель розумів онтологію не тільки як "вчення про матеріальну субстанцію світу" (Ю.К. Щуцький "Китайская классическая "Книга перемін", Гл.II). Цілком можливо прийняти онтологію за основу й субстанцію світу, як внутрішнє його буття, що може виявлятися зовні як результат, а не як сутність. (Може й не виявлятися зовні.)

Можливо припустити, що за часів написання "Книги перемін" мудреці розуміли ключові засади розвитку й поверненості всього сущого, прогресу й регресу, адже коментатор Чжен Сюань (127-200) вважає, що вираз "Гуйцзан" означає "повернутися в скарбницю". "Все суще без винятку повертається й зберігається в ній (Землі – Кунь)" [*Конфуцій. Уроки мудрости: Сочинения.* – Харьков: Изд-во Фолио, 2005. – С. 493].

Без сумніву, впевненість у власному абсолюті (так званому китаєцентризмі) вплинула не тільки на управління вана, а й на всю китайську філософію управління, вкорінивши певні національні особливості. Така налаштованість китаїців може призвести до уповільнення розвитку філософії управління, не сприяючи вільному обміну відповідним досвідом. Не зважаючи на це конфуціанство є одним із стрижнів східної філософії управління, яка має вплив планетарного масштабу.

ЕВОЛЮЦІЯ ПРОБЛЕМИ РОЗУМІННЯ ОНТОЛОГІЧНОГО СТАТУСУ НІЦЦО (ВІД АНТИЧНОСТІ ДО ГАЙДЕГЕРА)

В Античності відхилялася можливість пізнання Ніццо: "Есть бытие, небытия вовсе нету" (якщо синонімізувати небуття та ніццо) [*Парменид. О природе // Антология мировой философии В 4 т. Т. 1: Философия древности и средневековья. – М., 1969. – Ч. 1. – С. 295*].

"Не допускай свою мысль к такому пути изыскания. Небытие ни познать... не сможешь. Ни в слове выразить" [Там же. – С. 295].

Значно давнішим є проблема Ніццо в Філософії Давнього Сходу – 6 ст. до н.е. (Буддизм), 2 ст. (Даосизм); тому можна стверджувати, що філософія Ніццо, в цілому, є новою для європейців філософською парадигмою, для східної ж культури вона більш близька:

а) З давньокитайської філософської системи даосизму відомо, що Дао з Ніццо породило Єдине. Ніццо (Пустота, Небуття) являє собою не реальність, не проявлений світ (антисвіт), а Ніццо і Відсутність породжує Ніццо і Ніццоти.

б) "Зрозуміємо Нірвану не як Абсолютне Ніццо, тобто досконалу порожнечу, а як Над-що, тобто як початок, що позначається терміном Ніццо лише на увазі неспівмірності його з усяким світовим буттям, з усяким світовим «що»" [Маїїгіта пікава, 63; *Лосский Н.О. Христианство и буддизм // Христианство и Индуизм. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1994. – С. 25-64*].

Тобто, ці приклади говорять про те, що вся Східна Філософія наскрізь просякнута поняттям Ніццо.

У Середньовіччі проблема Ніццо розглядалася лише у ракурсі міфічного богослов'я. Проблема Ніццо розглядалася Мейстером Екхартом, відомий середньовічний німецький теолог і філософ, один з найбільших християнських містиків, який вважав, що Бог присутній у всьому існуючому. "Отрешенность же настолько близка к "ничто", что нет ничего достаточно тонкого, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонко, что находит Себе место только в отрешенном сердце... Отрешенность же так близко соприкасается с "ничто", что между ней и "ничто" не остается больше никакой разницы...

Теперь я спрашиваю: что составляет цель чистой отрешенности? На это я отвечаю: ни "то", и ни "это" составляет ее цель, она покоится на чистом "ничто", ибо она покоится на высшем состоянии, в котором Бог совершенно по Своей воле может действовать в нас, Бог не может действовать в каждом сердце по своей воле...

Для полной готовности сердце должно покоиться на чистом "ничто". [*Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения об отрешенности / Перевод со средне-верхне-немецкого и предисловие М.В. Сабашниковой. – М.: Издательство "Мусагет", 1912*].

Гегель, аналізуючи проблему єдності буття і ніщо (проблему становлення). Визнає існування Ніщо; він каже: "Ничто взято в своей непосредственности, оказывается сущим, ибо по своей природе оно то же самое, что и бытие. Мы мыслим Ничто, представляем его себе, говорим о нем; стало быть оно есть" [*Гегель Г.* Наука логики // Соч. в 3 т. – М., 1970. – Т. 1. – С. 162].

Потім Гегель уточнює, про яке існування йде мова: "Ничто имеет свое бытие в мышлении, представлении и т. п. [Там же], тобто воно існує суб'єктивно. А далі він робить висновок: "не оно есть, не ему, как таковому, при-суще бытие, а лишь мышление или представление есть это бытие" [Там же].

За Сартром, у силу того, що свідомість є ніщо, вона цілком включена у майбутній світ і в цьому, за словами Сартра, складається наша людська свобода. Поняття волі є центральним для всієї філософії Сартра. Свобода є "ніщо", яке ми переживаємо, коли ми усвідомлюємо те, що ми є, і це дає нам можливість вибору того, чим ми будемо в майбутньому. Вибори, які ми робимо, відбуваються на основі "ніщо", і вони є виборами цінностей та смислів.

Гайдеггер же вважав, що питання про Ніщо – одне з ключових питань, з якими не може впоратися сучасна наука: "О Ничто наука ничего знать не хочет" [*Хайдеггер М.* Время и бытие – М., 1993. – С. 16].

Проблему Ніщо у Гайдеггера варто починати розглядати, з точки зору відмінностей у німецькій та українській мові – коли ми говоримо українською: "В кімнаті нічого немає", то німецькою це буде: – Im Zimmer gibt es nichts, тобто "У кімнаті є ніщо".

Спираючись на розум, неможливо як-небудь зв'язно сформулювати концепцію Ніщо. Тому Гайдеггер зі сфери "логіки" переходить в сферу "антропології" і задається питанням: як в існуванні людини проявляється Ніщо?

Поставити нас перед Ніщо може лише фундаментальне настрої жаху (*Grundstimmung der Angst*), тобто лише в цьому настрої людей, за Гайдеггером, може наблизитися до розуміння Ніщо, тільки так цей феномен безпосередньо даний йому. Жах (*der Angst*) відрізняється від боязні (*die Furcht*) тим, що не має предмета. Жах не може бути жахом конкретного. Просто людині "робиться моторошно", вона відчуває відсутність якої б то не було основи, опори в суцюзому, адже після суцзого залишається тільки Ніщо. Тому і говориться, що "жахом відкривається Ніщо" [*Хайдеггер М.* Время и бытие – М., 1993. – С. 21]. Раз жах безпредметний, то "там, перед чим і з приводу чого нас охопив жах, не було, "власне", нічого" [Там же], тобто "Було" Ніщо.

Ніщо зближується з буттям, тому що саме буттю суще зобов'язане фактом свого існування, на це Гайдеггер не раз звертав увагу. "Ніщо ... відкриває свою приналежність до буття суцзого", – пише він. Зв'язок між буттям і Ніщо встановлюється через *Dasein*. Без відкритості буттю людської присутності не можуть висвітлитися ні буття, ні істина. І хоча Ніщо – це якийсь протест проти суцзого, тобто протест проти відкритості і явищами буття, тим не менш парадоксальним чином воно цього буття причетне.

ПОНЯТТЯ "РІЧ": ВІД ГУСЕРЛЯ – ДО ГАЙДЕґҒЕРА І ШПЕТА

Заклик Гусерля "До самих речей" (*zu den Sachen selbst*) можна розуміти в найзагальнішому сенсі, як вимогу вивільнитися від упереджених переконань, мисленневих конструкцій та теоретичних засновків, як скерованість на незацікавлений опис суті справи. Однак дуже часто у феноменології під описом суті справи розуміли опис речі як конкретного предмета. Достатньо пригадати численні приклади, що їх наводив сам Гусерль у своїх лекціях і текстах: описи сприйняття каламаря, шматка крейди тощо. У своїх лекціях 1907 року "Річ і простір" Гусерль чітко зазначає, що феноменологію не цікавлять речі в сенсі буденного, повсякденного життя. Їх відсторонено – "*dahmgestellt*". Подібне відсторонення для Гусерля означає утримання від будь-яких суджень про реальне існування речей. Проблематизація Гусерлевого поняття "речі", "самих речей" стало потужним поштовхом для самостійних досліджень його учнів і наступників. Провадячи свої власні розробки спочатку на феноменологічних підставах, а згодом доповнивши феноменологічний підхід герменевтичною складовою, два учні Гусерля – Мартін Гайдеґґер та Густав Шпет – зрештою не приймуть пропонованого Гусерлем розуміння поняття "річ", зберігши, однак, настанову рухатися до самих речей, до їхньої найглибшої сутності.

Якщо дослідження Гусерля скеровано на дослідження внутрішнього досвіду, "осібного душевного життя", то Густава Шпета передусім цікавить соціально-культурна динаміка смислів. Для Шпета серцевиною, сутнісним осердям речі є її внутрішній смисл. При цьому шлях "до самих речей", пропонований Гусерлем, з кількох причин не влаштовує Шпета. Насамперед через те, що Гусерлеве поняття смислу речей закорінене у площині логічного, тоді як для Шпета цей вимір – хай, звісно, наявний у смислі та понятійно виражений – не охоплює всю царину смислу. Власне, у Гусерля, як пише Шпет, смисл є, швидше, "дуже розширеним значенням". До того ж, за спостереженням Шпета, нерідко не розрізняють, плутають "предмет" і "річ". І справді, зауважує філософ, в певному сенсі, річ – це предмет реальний, а предмет – це річ ідеальна. Але саме ці епітети – "реальний" та "ідеальний" скеровують нас у вірному напрямку розрізнення речі та предмета. Будь-яка річ, особа, властивість, дія, що існує насправді, емпірично, реально – є, власне, річ. Предмети, згідно зі Шпетом, – це передусім можливості, їхнє буття ідеальне. Смисл – не річ, а співвідношення речі (називаної) та предмета (що про нього йдеться). Предмет, у розумінні Шпета, – це, найперше, формальний вихідний пункт смислу, своєрідна фокусна точка. Але смисл предметові надається лише через слово, і в той же час слово як таке стає можливим лише завдяки тому, що предмет утримує речі у своєму фокусі. Як бачимо, тут Шпет не погоджується з Гусерлем, для якого, нагадаємо, не важить, чи існують

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Богачов А.Л.

"самі речі" реально. Важливо й зазначити, що для Шпета, на відміну від Гусерля, будь-яка річ – це передусім річ історична, так само, як і кожен смисл є водночас, у певному сенсі, історією попередніх смислів. Посередником між річчю природною та річчю культурною є суб'єкт (який, між іншим, за Шпетом, – так само річ). Суб'єкт вибудовує між собою і природою новий світ – соціально-культурний, тим самим перетворюючи й себе з речі природної на річ соціально-культурну. Поетичний твір, або ж, скажімо, витвір мистецтва, у розумінні Шпета, так само є культурно-соціальною річчю.

Інший учень Гусерля – Мартін Гайдегґер – констатував, що європейська метафізика застосовувала слово "річ" на позначення всього, що будь-яким чином є. Відповідно й витлумачення терміну змінювалося згідно зі зміною способу витлумачення того, що є, тобто сущого. На думку Гайдегґера, таке вживання поступово призвело до відсування на задній план розуміння реальності речі як чогось, що має сутнісну властивість "зачіпати", речі як "просто речі". З-поміж трьох можливих німецьких слів – Sache, Zeug, Ding – Гайдегґер приділяє особливу увагу останньому, адже прихід "речей як речей" (саме Dinge) – це запорука збереження цілісності світу, а такий прихід може здійснитися лише за нашої участі – якщо ми, за висловом Гайдегґера, "зробимо крок із одного мислення в інше", почнемо дослухатися до речі й навіть виявляти свій послух, слухняність стосовно неї. У "Касельських доповідях" 1925 року Гайдегґер вказує не те, що Гусерлеве "zu den Sachen selbst" означає і "до самої суті справи", і до того "дещо", яким переймається конкретна наукова дисципліна, але насамперед не означає – до "речовості" тих "речей", з якими вона працює. У роботі "Походження мистецького твору" Гайдегґер зіставляє поняття "річ", "виріб", "витвір", дошукуючися відповіді на питання про сутність мистецтва та його долю за доби панування техніки. Будь-який витвір мистецтва має в собі речову складову – однак при цьому він не є тільки річчю і не є лишень виробом. У виробі (Zeug) поєднання форми і речовини здійснюється згідно з майбутнім призначенням виготовленого приладдя. Виріб поєднує у собі риси речі й мистецького твору: так само, як і річ, він перебуває у спокої своєї речовості, покоїться в собі – але як і витвір мистецтва, виріб створено зусиллями людини. Втім, виробові завжди бракує самодостатності твору – він визначений своїм призначенням, сформований і скутий ним. Гайдегґер розглядає три поширені способи розуміння речі – поперше, розгляд речі як носія ознак і як їх сукупності, по-друге, – як єдності розмаїття відчуттів, по-третє, – як сформованої речовини. Жодний із цих способів, на думку філософа, не спроможний привести нас до самої речі. Істина сущого, істина речей, згідно з Гайдегґером, – це одвічний спір висвітленого (світу) і прихованого (землі), спір, що не має бути вирішений на користь першого чи другого, адже істина полягає в самому протистоянні. Пізніше, у статті "Річ" (в основу якої було покладено доповідь 1950 року) Гайдегґер, розуміючи світ як "дзеркальну гру" єдності чотирьох – землі, неба, богів та смертних, напише, що саме річ, на його думку, "дарує перебування" цій четвериці, а отже й забезпечує цілісність світу.

ІДЕЯ БОГА ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ У ДЕКАРТА

*То, что побуждает к размышлению и требует его...
– это сам Декарт, образ его и личность*

М. Мамардашвили

Р.Декарт окреслює витлумачення сущого та істини в період новоєвропейської метафізики. Порушені ним схоластичні проблеми мали свою домінуючу роль до часу появи феноменології Гусерля. Декартівську філософію І.Кант назвав "проблематичним ідеалізмом", тим самим показавши всю складність раціоналістичного дуалізму. Методологічний сумнів Декарта дозволив по-новому звернутись до метафізичної онтології: досліджувати проблему власного буття та докази існування Бога. Мислення, яким мислить Декарт, попередньо використавши чотири основні правила методу, і є стержнем філософії Декарта, тому в даному випадку краще розглядати ідею Бога з позицій т.з. "розуміючого мислення". Подальший виклад буде ґрунтуватись на спростуванні позиції Шелінга, коли він говорить про основну помилку Декарта в площині мислення – Бог: мислення не є моїм мисленням, і буття не є моїм буттям, так як будь-яке буття є буття Бога, або Всього.

В "Рассуждении о методе" Декарт приводить цікаву сентенцію, за допомогою якої ми і будемо рухатись до вірності ідеї Бога як початкової і беззаперечної реальності у викладі Декарта, а саме: "... действие мысли, посредством которой мы думаем о вещи, отличается от действия мысли, посредством которой мы сознаем, что думаем о ней" [*Декарт Р. Собрание сочинений в 2 томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 263*]. Тут присутній механізм подвійного мислення, де наше мислення, інтенційно направлене на конкретну для споглядання, в тому числі і розумового, річ, можна назвати "вродженою ідеєю", але інакшого – другого порядку, потенцією, можливістю об'єктивного знання. У Декарта вроджені ідеї – буття Бога, свобода волі, просторовість – є необхідно даними, тим, чим визначається наше мислення. З цього приводу М.Мамардашвілі висуває цікаву інтерпретацію картезіанства: "... если раз, когда родился, как только есть чистая форма актуальности, т.е. трансцендентальности, трансцендентальное сознание, то есть и идеи" [*Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М., 1999. – С. 206*]. Ми повинні "дать действовать онтотексту сознания. Так изменить или собрать себя, чтобы они (идеи) подействовали" [Там же. – С. 207]. Проте щоб свідомість змогла опосередкувати матерію, реальність – протяжність, щось повинно зрушити саму свідомість; мусить здійснитись пробудження ідей. Якраз об'єктивним буттям володіє у Декарта Бог, який зрушує свідомість, після усвідомлення суб'єктом беззаперечності свого власного існування, з цього і дедукується положення "Cogito ergo sum". Якщо можна так сказати, то існування ідеї Бога є можливі-

стю нашого мислення: "...откуда я приобрел способность мыслить... это долино прийти от чего-либо по природе действительно более совершенно-го" [Декарт Р. Собрание сочинений в 2 томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 269]. Ідея Бога виступає як аргіогі первинною, оскільки "я" співвідносить своє знання про свою сутність і знання про існуючу дійсність з природою до-коналого Бога. Декартівське "я" – це субстанція, сутність якої покладена в мисленні і котра для свого буття не потребує місця і не залежить від матері-альної речі; як висновок, ідея Бога – це прафеномен, надактуалне знання. Незважаючи на психологізм, що наявний в картезіанському раціоналізмі, у вищеазначеному положенні присутній критичний дух, що є типовим прикла-дом критичної філософської настанови. Достовірне пізнання Бога є запору-кою істинності нашого пізнання першопричин, коренів філософії. Знаючи про реальність існування Бога, ми, тим самим, не осязаємо природу самого Бога; проте не знаючи складників його природи, ми інтуїтивно знаємо цю природу краще, ніж речі матеріальні. На перший погляд це може здаватись догматич-ністю нашого мислення, але Декарт підкреслює, що людина не в змоззі проє-ктувати своє народження, і тому необхідно існує Бог, який промислив розум-ність світу. Світ, природа – це метафоричний декартівський ефір між Богом і тим, хто його пізнає (тобто тим, хто наділений розумом). Оскільки "Бог – единственная истинная причина всего, что есть и что может быть" [Там же. – С. 323]. Субстанційність Бога – одне, субстанційність речей – інше; в точ-ному сенсі Декартом визнається перше. По відношенню до Бога речі не яв-ляються суть субстанціями; без ідеї Бога, тобто без Бога, в духові немає на-віть засадничого сумніву, відповідно, немає і само достовірності, з якої єдино проявляється наша субстанційність; без Бога в матеріальних речах немає ні руху, ні спокою. Для Декарта цілковито достовірно, що у всьому, чому нас вчить природа, повинна заклечатись істина; де під природою в загальному філософ розуміє тільки або самого Бога, або встановлений Богом світопоря-док. Під своєю особистою природою – лише поєднання даних мені Богом сил. Маючи неповторну в природі психіку, людина намагається позбавитись від сумніву, непостійності, розчарувань, то стає зрозумілим, що всі ці прояви не властиві Богу, – тому Декарт розуміє Бога об'єктивно всеблагим і довер-шеним. Установлені Богом вічні істини (включаючи істинність твердження, що "я" реально існує) мають своїм фундаментом ті ж причини, у відповіднос-ті з якими він створив всі речі в якості діючої і тотальної причини. Могутність Бога створила матерію разом з рухом і спокоєм і своїм звичайним станом зберігає у Всесвіті стільки ж руху і спокою, скільки вона вклала їх при тво-ренні. Шелінг в своїх "Мюнхенских лекциях" закидав Декарту те, що він "стремился не постигнуть вещи, а только знать, что они существуют (наимен-шее из того, что можно знать о вещах)" [Шеллинг Ф.В.И. Собрание сочине-ний в 2 томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 396], висуваючи думку, що існу-вання Бога повністю обумовлене нашим мисленням, тільки мислячи пред-мет, ми не можемо не визнати його існування. Хоча сам Декарт підкреслю-

вав: Бог – безкінечний творець речей, ми – абсолютно кінечні; такий онтологічний доказ себе виправдовує – будучи обмеженими в часі, ми по-інакшому і не можемо мислити, для цього потрібно було б змінювати картину світу, по-новому поставити питання про "кінець всього суцього". Декарт йде іншим шляхом: Бог – не тілесний, це якісно друга реальність, "Бог одночасно розуміє, волеєт и производит все в едином, постоянно одном и том же простейшем акте" [*Декарт Р.* Собрание сочинений в 2 томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 323]. Суб'єкт пізнання за допомогою дедукції сходиться до усвідомлення того, що ідеальність Бога постає як початкова реальність, комплексно діюча. У мисленнєвому співвідношенні "я"- "Бог", можливо, єдина похибка Декарта в тому, що він не знав основних принципів самодостовірності чистого "я", з яким пізніше буде працювати Гусерль; і тому Декарт після усвідомлення нами нашого "я" звертається до вродженої ідеї буття Бога, яка з часом стає провідною в пізнанні того ж таки Бога і трансформується як об'єктивно значуща реальність. Гусерль зазначав: "Первым философом, совершившим феноменологическую редукцию, – правда, чтобы тотчас отказаться от нее, – был Декарт" [*Гуссерль Э.* Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. – С. 262]; якби Декарт заснував можливу систематичну феноменологію в межах свого часу, то, думається, критики Локом "вроджених ідей" не могло би бути.

Секція
"ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ
ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ: ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОДІЇ"

*К.І. Алексєєва, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**
lekskateri@ukr.net

СИТУАЦІЙНИЙ КОНТЕКСТ ОСОБИСТІСНОГО ДОСВІДУ

Сучасний філософсько-антропологічний дискурс відмовляється від об'єктивістської настанови у тлумаченні поняття світу. Світ не існує, а постає перед людиною під впливом мови, соціальних конвенцій та культурних схем. Так створюється звичне та обжите довкілля, вихід із якого спричиняє почуття розгубленості і невпевненості.

Людина протягом свого свідомого життя діє у певних ситуаціях, контекстом яких виступає її місцезнаходження, минулий седиментований запас знання, внутрішня часова свідомість та співіснування з іншими. Сам факт породження ситуації відбувається у момент співвіднесення безпосередньо задіяного фрагмента життєсвіту з конкретним суб'єктом через надання цьому фрагменту особливої вагомості для суб'єкта. Наша дійсність конструюється із життєвих ситуацій на підставі особистісного досвіду. Цей процес визначається як осмислення життєвої ситуації і сприйняття її на особистісному рівні. Він завжди внутрішній, і об'єктивується через певні культурно задані наративи. Як зазначав Альфред Шюц, досвід є наслідком біографічної артикуляції життєвих планів, які зумовлюються ієрархією інтересів у кожній окремій релевантній ситуації. Із зазначеного вище випливає, що ситуація із необхідністю має бути виділена із макросвіту та відмежована від нього. Межі ситуації задаються проектом діяння людини у межах просторово-часового тососу. При цьому слід наголосити, що поняття ситуації актуалізує саме екзистенційна філософія, яка абсолютизує власний вибір і проект людини у подоланні або прийнятті ситуації. Отже, лише людина здатна виокремити ситуацію із потоку життя і вмістити її у певну структуру свого життєсвіту. Такою структурою може виступати наратив або інша інтерпретаційна схема.

Змістовою характеристикою ситуації є її подієвість. Яскраві, важливі, переломні, знакові, випадкові, буденні події визначають життя людини. Вочевидь, саме подія є маркером ситуації та її центром. Вона перетворює зовнішні життєві обставини на релевантну ситуацію, яка дотична людині. При цьому подія стає осмисленою тоді, коли її можна вмістити у біографічну оповідь. Тут доречно провести аналогію із соціально-феноменологічними поняттями тематичного ядра і тематичного поля, які є структурними елементами

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Гатальська С.М.

нашої свідомості. Тематичне поле являє собою релевантні смислові відношення, актуальні у даний момент. Тематичне ядро – це те переживання, на яке актуально спрямована свідомість. У разі його повторення або передбачення у майбутньому воно типізується і впорядковується як досвід. Таким чином здійснюється соціальне конструювання нашої реальності. Свідомість пов'язує досвід минулого із проєктованим учинком, який має здійснитись у майбутньому на основі цього досвіду. У цьому випадку тематичним полем виступає *ситуація*, а *подія* є її тематичним ядром, яке служить основою для формування особистісного досвіду. Саме подія спонукає людину осмислювати та інтерпретувати те, що з нею відбувається і що має стосунок персонально до неї. Але ХХ ст. під впливом ідей психологічної герменевтики та наратології привнесло новизну у розуміння поняття події. Подію має зафіксувати, описати і засвідчити спостерігач, який є учасником цієї події або її свідком. Тобто, подія тільки тоді може відбутися як подія, коли вона описана як подія. Тільки опис із необхідністю конституює подію. Подія – це не просто епізод нашого життя, але це випадок, переведений у форму, яка дає змогу розповісти про нього іншим. Це означає, що випадок, про який нікому не розказано (хоча б самому собі), подією не є. Будь-яка подія і її вплив на нас залежать від нашої власної інтерпретації. Альфред Адлер із цього приводу писав: "Ми самовизначаємося тими значеннями, котрі *ми* надаємо тому, що відбувається з *нами*" [Челелева Н.В. Особистий досвід суб'єкта у контексті психологічної герменевтики // Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг. ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – С. 280-302].

Саме в ситуаційному контексті особистісного досвіду можна говорити про взаємопроникнення смислу та досвіду. Переживання світу у певних ситуаціях є актами інтерпретації, за допомогою яких люди наповнюють сенсами свій досвід і роблять його зрозумілим для себе та інших. Досвід виражається сукупністю сенсів, які седиментуються і продукуються нашою свідомістю. Смысл "згортає" подію і слугує людині фундаментом для орієнтації у повсякденному життєсвіті. Сенси утворюють своєрідний текст, який накладається на ситуації і впорядковує їх у біографії особистостей. Суть цієї концепції полягає в тому, що світ постає для людини лише у вигляді історій та оповідей про нього. Цю тезу ілюструє визначення свідомості у Михайла Бахтіна як коментаря, який кожна доросла людина прикладає до кожного свого вчинку. Цей коментар на рівні рутинних ситуацій називається спонтанним наративом. Якщо ж особистість зіштовхується із проблематичними ситуаціями, які потребують додаткового тлумачення, спричиненого наявним інтересом, наратив стає рефлексивним. Він передбачає вихід за межі буденної ситуації і породження ситуації антиномічної, для подолання якої можна застосувати не один сценарій. Її можна або стоїчно прийняти, або чинити їй опір, або зробити із неї позірну ситуацію. Проте саме наратив перетворює невпорядковані і хаотичні життєві події на елементи особистісного досвіду. Основним механізмом наративу є інтригоутворення. Саме воно перетворює низку різноманітних ситуацій у цілісну життяву історію подій та дій. Як вважає Поль Рікер, інтрига (по суті, це сюжет) є посередником між подією та історією про неї. Це означає, що все, що не причетне до розвит-

ку нашої історії життя, не є подією у нашому житті. Із цього випливає, що проговорення та осмислення попередніх життєвих ситуацій – найважливіша умова людського досвіду. І тільки у такий спосіб ситуації та зовнішні події трансформуються у внутрішній досвід особистості, найважливішою складовою якого у цьому процесі є нарративні структури.

Отже, особистісний досвід конститується самооповіданням. Саме воно є результатом упорядкування та організації життєвих подій відповідно до їхнього ситуаційного контексту.

Г.С. Бояндіна, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
ann-boiandina@yandex.ru

ВИТОКИ ТА РОЗУМІННЯ ПРИНЦИПУ ПОСУТНОСТІ В ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Г.-Е. ГЕНГСТЕНБЕРГА

Принцип посутності займає центральне місце в філософсько-антропологічній концепції німецького філософа Ганса-Едуарда Генгстенберга Г.-Е. Генгстенберг є представником тієї лінії філософської антропології, у витоків якої стояли М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, М. Ландман. Генгстенберг намагався подолати непослідовність феноменологічної концепції Е. Гусерля. Критикуючи, її Генгстенберг вважає, що ми не можемо піддати редукції, тобто "винести за дужки", оточуючий світ речей. Більше того, Генгстенберг наголошує, що "предмети володіють екзистенційним значенням та не підлягають феноменологічній редукції [*Генгстенберг Г.-Е.* Питання про обов'язкові висловлювання в сучасній філософській антропології // Філософська антропологія сьогодні, Бек. – Мюнхен, 1972. – С. 65]. Саме в принципі посутності Генгстенберг реабілітує предметний світ, наголошуючи на його значенні як в житті окремої людини, так і цілого суспільства.

В принцип посутності (*Sachlichkeit*) втілилася власна версія генгстенбергівського розуміння шелерівського принципу симпатії. Тому щоб зрозуміти, що собою являє принцип посутності треба висвітлити значення принципу симпатії за М. Шелером. Вихідним положенням при аналізі симпатії у філософа є теза про те, що структура симпатії, за різних форм співвідчуття (*Mitgefühl*) завжди є незмінною. Суттєвою характеристикою цієї структури співвідчуття є посилення її до іншого. Справжнє співвідчуття, а отже симпатія, складається з двох послідовних процесів: спочатку треба зрозуміти іншого за допомогою співчування (*Nachfühlen*), аби потім стало можливим стати учасником відчуттів іншого (*Teilnahme an dem Gefühl des Anderen*). Тільки тоді, коли ці два процеси відбудуться, стане можливим дійсне співвідчуття. Виокремлення даних процесів забезпечує захист від емоційного зараження (*Gefühlsansteckung*) та вчування (*Einsföhlung*), які не являються справжніми формами симпатії, оскільки тут не має розрізнення між власними відчуттями та відчуттями іншого.

Таким чином, за М. Шелером справжнє співвідчуття, а отже симпатія, є участю в житті іншої людини без порушення при цьому її власної дійсної екзистенції. Розуміння та осягнення інших як найвищої цінності, за М.Шелером,

можливе лише при прояві найвищої форми симпатії – справжнього співвідчуття (Mitgefühl). Це не є простим співпереживанням, в якому ми "переживаємо" відчуття іншого, а є тим, що першочергово зафіксовано в переживанні людини. Справжнє співвідчуття направлене не на страждання або страждуючого, а на його позитивні цінності. Співчуття є духовною інтенцією прийняття участі в переживаннях іншого.

Генгстенберг був чи не єдиним з послідовників Шелера, хто зрозумів сенс принципу симпатії та втілив його в принципі посутності.

Sachlichkeit, перекладають в більшості випадків як "об'єктивність, предметність". Але "посутність" не є чистою об'єктивністю. Посутність в цьому сенсі є чимось зовсім іншим. Вона означає ідеальну участь людини в бутті всього суцього, що їй зустрічається, а саме речей та всього, що її оточує. Подібне посутнісне ставлення до інших сутностей можливе лише тоді, коли відсутні корисні цілі задля отримання певної вигоди, задоволення власного інтересу. Посутність – це здатність співчутливого, доброзичливого погляду на речі, як вони розкривають себе, виявляють свої можливості, виявляючи свою суть. Через любов, повагу, щирість людина саморозкриває себе для світу речей в процесі чого вона постійно вдосконалюється та приходиться до самої себе. З цього випливає, що людина є істотою, яка поклікана до посутності. "Посутність виступає прафеноменом будь-якої поведінки (дії) та не до чого більше на зводиться" [Генгстенберг Г.-Е. Філософська антропологія. – Кольхаммер, 1957. – С. 14].

Таким чином, як принцип симпатія, так і принцип посутності характеризують інтенційні акти духу, які являють собою вихідну позицію особистості в світі. Принцип посутності не обмежується лише інтерсуб'єктивними стосунками в світі, але й включає в себе позитивне ставлення до всього, що існує в світі, в тому числі й до речей, що нас оточують. Принцип симпатії в посутності досягає того рівня, коли тим чи іншим людям, речам починають віддавати перевагу, бо їх поведінка та існування значущі незалежно від утилітарного призначення.

*Г.В. Васук, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

ФЕНОМЕН ЕКСТАТИЧНОГО: ВІД ПЛАТОНА ДО КАНТА

Протягом сторіч феномен екстатичного (екстаз), у розумінні *виходу за межі звичайного стану речей*, розглядався у контексті грецького поняття *mania* та латинського поняття *furor*. Розширивши коло смислових відповідників цих понять, можна помітити, що їхні сутності чітко розмежовуються на позитивну модель: натхнення, геній, ентузіазм, піднесення, і власне екстаз; та модель негативну: божевілья, безум, навіженство та нестяма.

У більшості випадків критерієм виокремлення такої дуальності слугує або розуміння природи такого виходу за межі, тобто джерела його походження, або підпорядкованість розуму, або ж соціальна оцінка впливу такого виходу на інших, крізь призму користі чи небезпеки для окремого індивіда, чи спільноти.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Гатальська С.М.

У діалозі "Федр" Платон систематизує божевілля (екстаз як ознаку божественної наснаги) описуючи кожну з чотирьох його божественних форм: "Божественне божевілля, що походить від чотирьох богів, ми розділили на чотири частини: натхненне пророцтво ми віднесли до Аполона, посвячення в містерії – до Діоніса, творче натхнення – до Муз, четверту ж частину – до Афродити й Ерота – і стверджували, що любовна несамовитість найкраща від усіх" [*Платон. Федр* // <http://psylib.org.ua/books/plato01/21fedr.htm>]. За Платоном від божевілля виникають найбільші блага, але лише коли ми отримуємо його як божий дар. Наприклад, пророцтва у Дельфах та Додоні зробили багато доброго для Елади – як окремим особам, так і народів у цілому. Переспівуючи Платона, Целій Авреліан продовжує тему подвійності божевілля: негативного хворобливого напруження духу, що походить з тіла, та божевілля насланого, божественного й натхненного. Таким чином, за Платоном божевілля, що є дарунком богів є більш прекрасним ніж розсудливість, що є суто людською чеснотою; таке божевілля надається богами на щастя.

Цікаво, що засновник неоплатонізму Плотін, переосмислюючи Платона, звертається лише до двох останніх форм божевілля: нав'язного музами та Еросом, зауважуючи, що під вплив муз може втрапити будь-хто з тих людей, хто гостро відчуває красу існуючого (нагадаємо, що у Платона це властиво винайтку поету). А з Еросу неоплатоніки вилучили чуттєвість, через що він перетворився на прагнення істини та краси, яке можна досягнути розумом. Як свідчить Порфірій, Плотін неодноразово переживав стан екстазу – короткотривалі періоди найвищої інтенсивності його єства на всіх рівнях, що були сповнені містичної таїни спілкування з богом. Такі стани Плотін характеризує пронизливою відкритістю йому всього сутнього та переживанням істинної любові та щастя. У "Трактаті про Прекрасне" екстаз описується як сходження (піднесення) до блага, якого прагне будь-яка душа, таке сходження і є істинним предметом будь-якого прагнення, і його можна досягнути лише відкинувши все, що було надбане при спусканні до чуттєвого світу, все, що є чужим для Бога. Лише тоді можна досягнути блаженного споглядання, побачити Бога за допомогою себе ж самого, віднайти красу, що міститься не де-небудь, а у благій душі.

Яскравим представником містиків пізнього середньовіччя, що поєднав християнську традицію з неоплатонічною містикою був Мейстер Екхарт. Для нього душа людини займає проміжне місце між Богом та творінням, і містить у собі внутрішнє божественне ядро сутності, ідентичне абсолютному Єдиному, місце, де Бог народжується у душі. Спасіння людини відбувається у три етапи: очищення, осяяння та з'єднання. Саме на третьому найвищому щаблі з'єднання душі з Богом, коли людина звільняється від створеного світу і його прагнень, а також від самої себе, у душі народжується Христос. Людина хоче того, чого хоче Бог і стає єдиною сутністю з ним. Інколи це з'єднання переживається як екстаз, або воно спричиняє видіння, котрі стають вершинами у житті благої людини. Виходячи з цього, мета людини полягає у тому, аби піти від світу та навіть від самої себе для того, щоб віднайти досконале, Єдине, поєднатися з Богом та завдяки цьому досягти єдино істинної реальності.

Продовжуючи тему містичного досвіду чуттєвого споглядання істини в акті Божественного одкровення варто згадати приклад Емануеля Сведенборга – яскравого представника окультних настроїв Швеції 18-го сторіччя, описаний Кантом у його "Снах духовидця, пояснених снами метафізика". Змальовуючи механізм впливу світу духів Кант зазначає, що людська душа пов'язана як з матеріальним світом, до якого належать усі розумні начала, котрі пов'язані з матерією (персони), так і зі світом нематеріальним, завдяки чому духовні істоти можуть впливати на душі людей, оскільки є безпосередньо пов'язані з ними. Приклад Сведенборга Кант називає "хворобою фантазера", пояснюючи природу його стану наступним чином: "хвороба фантазера вражає, власне, не розсудок, а впливає з омани відчуттів і що, очевидно, жодне резонерство не позбавить нещасного від його марень, оскільки дійсне чи уявне чуттєве сприйняття передусь будь-якому судженню розсудка і наділене безпосередньою очевидністю, котра перевищує будь-яке інше переконання" [*Кант И. Грезы духовидца, поясненныя грезами метафизики* // <http://www.philosophy.ru/library/kant/grezy.html>]. Проте такі явища за Кантом трапляються лише у тих людей, чії органи чуттів неприродно легко збуджуються, а рівновага нервів порушена, завдяки чому образи фантазії у них посилюються більшою мірою, ніж у людей здорових, що свідчить про дійсну хворобу. Особливістю такого божевілля є те, що людина сприймає предмети своєї уяви за дещо зовнішнє, що дійсно існує. Як висновок з історії Сведенборга, у Канта знаходимо твердження, що марно наука визначає межі, встановлені їй природою людського розуму. І що "всі необґрунтовані задуми, хоч вони самі собою може й не позбавлені вартості, безслідно зникають у диму марнославства, як такі, що лежать поза людської сфери. ...Розум людини також не наділений такими крилами, котрі б дали йому можливість пробитися крізь високі хмари, що приховують від нас таємниці іншого світу" [Там же].

Таким чином, яким би не був критерій віднесення екстатичного стану до позитивної чи негативної моделі – чи то соціальна оцінка впливу такого виходу на інших (Платон), чи божественне джерело його походження (Платон, містичні вчення) або підпорядкованість розуму (Кант), все ж таки у переважній більшості випадків екстаз є сутністю позитивною, для якої вирішальним залишається бажання вийти за суб'єктивні межі чуття і свідомості, найвищий стан наближення до Ідеалу, злиття з Абсолютом.

В.А. Вершина, доц., ДНУ, Дніпропетровськ
vivi.dp@mail.ru

ПРОБЛЕМА ТВОРЧОСТІ: ГАЙДЕГґЕР І ФРАНК

У історії філософії ХХ століття виділяються дві знакові фігури – це німецький мислитель Мартін Гайдегґер і російський філософ Семен Франк. Спроби компаративного аналізу філософських уявлень Франка і Гайдегґера, як правило, акцентують увагу на онтологічних побудовах. Зазначається "онтологічний поворот", здійснений в ХХ столітті, глибина, фундаментальність і близькість Гайдегґера і Франка. Г.Аляєв пише про враження співприсутності

даних авторів в текстах один одного, про гайдегґерівські запитування, які простежуються в "Незбагненному" Франка, підкреслюючи виклад основних положень системи Франка ще в "Предметі знання" [Аляев Г.Є. Філософський універсум С.Л.Франка. – К., 2002. – С. 79]. П.Гайденко вказує на "однотунність двох різних філософів", пояснюючи це впливом загальної атмосфери, характерної для європейської філософії кінця XIX – початку XX ст. [Гайденко П.П. Метафізика конкретного всеєднання, или Абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопросы философии. – 1999. – № 5. – С. 116]. Не зважаючи на часті згадки інтересу Франка до філософії Гайдегґера, констатацію філософських перетинів мислителів, спеціальних робіт з цієї проблематики досить мало. Метою даної роботи є спроба проаналізувати вирішення проблеми творчості Гайдегґером і Франком.

У філософії Гайдегґера значна увага присвячена проблемам істини, мистецтва, витоку художнього творіння. Перш за все Гайдегґер визначає, що є витік – це суть (те, що є чимось, будучи таким, як воно є) і тому питання про витік художнього творіння стає питанням про буття мистецтва. Указуючи на "наявність речовинності" в будь-якому творінні, Гайдегґер аналізує відмінність між річчю, виробом і творінням. Виділяючи три традиційні уявлення про речовність (як носій ознак, як єдність відомого різноманіття відчуттів, як сформована речовина), Гайдегґер вважає, що вони закривають шлях до речовності речі, до виробленості виробу і тим більше до творчої суті творіння, оскільки є "передуючим схоплюванням", що перебиває осмислення буття будь якого сущого. Дійсність художнього творіння полягає в його безпосередності і повноті, і лише так можна досягнути справжнє мистецтво. Гайдегґерівська інтерпретація істини і мистецтва відрізняється від традиційного розуміння (істина як певна якість, для того, щоб відрізнити від неї прекрасне і добре, що вважаються найменуваннями цінностей нетеоретичних установок, і мистецтво як предмет дослідження естетики, наука про прекрасне, взятє "саме по собі"). Під істиною Гайдегґер розуміє непотаємність сущого як сущого: "істина є істина буття". Саме мистецтво є покладання істини в творінні і здійснюється як поезія. Поезія для Гайдегґера є становлюючим в троякому сенсі: поезія є приношенням дарів, основоположенням і почином. Тому мистецтво трактується як становлення сутнісно здійснювальне, історія в сутнісному сенсі, тобто така, що закладає основи історії (крім наявності історії у мистецтва в поверхневому і зовнішньому сенсі). Як здійснювальне, мистецтво є творчою охороною істини усередині творіння, а це означає, що мистецтво виділяє в творінні істину сущого. Саме це означає, на думку Гайдегґера, слово "витік" – "щось виділяти, переводити в буття становлюючим стрибком, – зсередини сутнісного походження". За своєю суттю витік – видатний спосіб становлення істини, що стає завдяки мистецтву сущою, тобто здійснювальною. Витік художнього творіння, є "разом витоком творців і витоком охоронців, а отже, витік здійснювально-історичного тут буття народу, є мистецтво". Гайдегґер вважає, що в тому способі, яким для світу, визначеного західним духом, є суще як дійсне, приховується своєрідна сумісність руху краси з істиною [Хайдегґер М. Исток художественного творения // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Ist_index.php].

Проблема творчості у Франка досліджується в рамках метафізики Всеєдності. Оскільки людина вкорінена в трансцендентному і є двоєдиною істотою, двоєдина природа проявляє себе у всіх сферах життєво-практичної діяльності людини, у тому числі і в моменті творчості. Суттю творчості Франк вважає процес виразу і головним питанням стає питання про те, що ж виражається. Слово "вираз" – одне з найзагадковіших в людській мові. На прикладі аналізу мистецтва Франк стверджує, що це є процес, завдяки якому щось духовне, незриме (що таїться в душі людини) отримує своє втілення, упроваджується в матеріальне, вдягається плоттю і існує як його форма [Франк С.Л. Реальность и человек. – М.,1997. – С. 360]. У аспекті проблеми творчості Франк полемізує з Августином і Фомаю Аквінським, які заперечують людську здатність творити самостійно. Франк вважає людську творчість іманентною властивістю життя людини і знаходить її глибоку спорідненість з творчістю космічною. Відмінність полягає в тому, що якщо в природі творча сила безособова або надособистісна, то людська творчість індивідуальна і активним носієм її є особистий, усвідомлюючий себе дух. Людський дух представляє така створена істота, якій Бог як би делегує частково власну творчу силу. Момент автономності і самовизначення, що конститує людину як особу, є одночасно носієм творчості. Разом з тим будучи проявом тільки однієї з безлічі метафізичних сил, що витікають від Бога, але не самої істоти Бога у всій його повноті і глибині, творчість обмежена тим початком, який залишається поза нею. Франк розрізняє у творчості художнє натхнення і натхнення релігійно-містичне, різні у своїх завданнях і творчій самодостатності (у релігійній творчості людина менше всього відчуває себе творцем, а лише одним із задумів Бога). Мірилом художньої творчості може бути тільки художня досконалість, яка "стоїть по той бік добра і зла", але все таки в цілісному духовному житті залишається підпорядкованим початку святості – оскільки для справжньої творчості необхідними є етична серйозність і відповідальність, етичне зусилля правдивості, яке повинне поєднуватися з упокорюванням і здійснюватися через аскезу безкорисливого служіння. Інакше творчість вироджується в титанізм і одержимість.

Таким чином, Гайдеґґер і Франк розглядають проблематику творчості в координатах фундаментальної онтології. Гайдеґґер вбачає у мистецтві здійснення істини, спосіб співруху істини з красою. Франк акцентує увагу на проблемі метафізичної суті творчості, а також необхідності умови етичної відповідальності і правдивості.

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

МІЖЕТНІЧНА КОМУНІКАЦІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЧНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК УМОВА ЛЮДСЬКОГО СПІВЖИТТЯ

В світі існує приблизно 3,5 тисяч етнічних спільнот. Лише в Україні (відповідно до перепису населення 2001 року) проживає більш ніж 130 етносів. [Євтух В.Б., Трощинський В.П., Галушко К.Ю., Чернова К.О. Ет-

нонаціональна структура українського суспільства. Довідник. – К.: Наукова думка, 2004] Різноманітність мов, неповторна своєрідність звичаїв, традицій, соціальних інститутів, ідей, цінностей, значно ускладнюють взаєморозуміння й взаємодію між людьми, а загострення етнічних відносин вимагає їх ретельного дослідження в цілях напрацювання досвіду врегулювання цих проблем. Проблеми міжетнічних відносин, міжкультурної комунікації – це по суті проблеми співіснування людей. В сучасному світі люди тісно перетинаються одне з одним, залежать одне від одного, тому від обраних засобів комунікації та толерантної поведінки залежить і виживання людини та можливість мати майбутнє. В цьому і полягає актуальність дослідження, а новизна – у спробі філософського осмислення міжетнічної комунікації в умовах етнокультурного розмаїття.

Зазначимо деякі аспекти вищезазначеної проблеми:

У зв'язку з пришвидшенням процесів етнонаціонального відродження в багатьох країнах (в тому числі і в Україні після здобуття нею незалежності), бурхливим розвитком етнічної самосвідомості необхідне якісне переосмислення цих процесів (виявлення відмінностей комунікативної поведінки носіїв різних мов і культур) та формування нової парадигми міжетнічної комунікації з врахуванням соціальних, психологічних, культурних чинників спілкування представників різних етнічних спільнот. Міжетнічна комунікація – особливий тип комунікації – це спілкування людей, які належать до різних етносів, культур, спираються на різні (часто діаметрально протилежні) картини світу, оперують різними комунікативними навичками, стереотипами, перебувають під впливом різноманітних упереджень тощо. В процесі комунікації відбувається генерація різноманітних смислів, у певних умовах витісняються одні, переоцінюються інші, запозичуються нові, транслюються власні в чужі культури. Міжкультурна комунікація характеризується тим, що її учасники у випадках прямого контакту використовують коди з культурно-специфічними смислами, а також стратегії і тактики спілкування, які відрізняються від тих, котрими вони користуються у випадках взаємодії всередині однієї культури. При спілкуванні носіїв різних культур відбувається порівняння та виявлення відмінностей психологічних, соціальних, когнітивних та інших, які проявляються у вживанні культурно-специфічних смислів, і що дає відчуття "чужинності", "іншості" партнера по спілкуванню [Бацевич Ф.С. Словник термінів міжкультурної комунікації. – К.: Довіра, 2007].

Життя сучасної людини є комунікативно насиченим. Це і безпосередні міжособистісні контакти, і опосередковані, особливо завдяки засобам масової інформації. Поряд з нашим "Я" завжди є "Інше", розуміти і вшанувати яке є нагальною потребою. Кожна конкретна людина – це своєрідний внутрішній універсум. Кожна особистість прагне самотвердити своє "Я". Але при цьому людина живе у соціумі де її дії обмежуються існуванням безлічі інших "Я", і враховуючи їх розмаїття ми можемо говорити про поліфонічність взаємодії багатьох "Я". Саме це визначає нагальну необхідність толерантного ставлення до "Іншого" як умови людського

співжиття у мультиверсійному світі. Перші спроби віднайти способи осягнення цього мультиверсуму можна знайти у Декарта, Монтеня, Руссо. Саме у Руссо питання про толерантне ставлення до "Іншого" набуває статусу принципу, що спрямований на обмеження егоцентричних зазіхань людського "Я", на утвердження толерантності як норми співіснування величезного розмаїття персональних універсамів – і в їхніх індивідуальних, і у соціально-групових, етнонаціональних та інших виявах [Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навчальний посібник / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Н.В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2003. – С. 166].

Питання про співвідношення "Я" та "Іншого" у сучасних дослідженнях набуло звучання як "мотив суверенізації чужого". Подібний підхід можна побачити у творах Левінаса, Бодріяра. Особливо це важливо для аналізу етнічних проблем сучасного світу, оскільки у наш час гостро постає проблема збереження етнічної різноманітності і тим самим поліваріантного багатства культур. Процеси глобалізації й стандартизації життя, наростання ступеня однотипності умов і форм життєдіяльності, яку несуть з собою урбанізація і прогрес у засобах передачі інформації, зумовлюють значну нівеляцію локальних етнічних елементів способу життя. Сучасний інформаційно-технологічний світ по суті поглинає індивідуальне "Я", універсалізує людину, робить її залежною від цивілізаційних благ. Але, з іншого боку, спрацьовує механізм самозбереження етнокультурних спільнот, який породжує потребу визначення своєї особливості, пошук свого коріння, бажання відчувати своє національне "Я", посилює прагнення до збереження етнічної самобутності вихідцями з різних етносів, які мешкають в одному етнополітичному організмі.

З вищесказаного можна зробити висновок: розуміння "Іншого" або своєї "іншості" не тільки збагачує міжетнічні відносини, а дає можливість глибше пізнати свою етнічну культуру і стимулює бажання збереження своєї етнокультурної самобутності. Важливі при цьому: осмислена побудова стратегій міжетнічних взаємовідносин, виховання толерантного ставлення до іншої етнічної культури, вироблення таких форм поведінки, які б сприяли гармонійному співіснуванню різних етнічних спільнот.

О.В. Гаєрлик, студ., НУБіП України, Київ

ОСОБИСТІСНЕ ЗРОСТАННЯ ТА САМОРЕАЛІЗАЦІЯ

Величезний потенціал внутрішніх ресурсів закладений у кожному, а вже персону, "Я-для інших" ми набуваємо надалі. Зазвичай, те, що безпосередньо належить людині і було у неї від самого початку, складніше змінити, вплинути на нього, аніж на те, що приходить із часом. У структурі ж особистості домінує парадоксальна перевага набутої, привласненої сутності, під псевдо "окультуренням", поширенням більшої частки освітніх програм криється нав'язування суспільству єдиної ідеї саморозвитку, домінування внутрішньої сутності, самості є гарантом успіху та реалізації потенціалів людини.

Кожен сам для себе окреслює траєкторію руху і помилковою є думка, що нав'язує вирішальну роль оточення. У наших силах сформуванати самих себе залежно від власних бажань та талантів.

Людина ще Творцем була визначена егоїстичною істотою, покликаною піклуватися про себе, використовуючи для цього усі наявні у природі блага та власний інтелект, і це було названо "культурою себе". Але важливо провести межу між повним і абсолютним нігілізмом – егоїзмом, маргіналізмом, і відокремленим необхідним для повноцінного саморозвитку простором. Адже зв'язок із суспільством важливий і нехтувати ним ні в якому разі не можна, проте все потребує зваженості і витримки у необхідних межах.

Процеси особистісного зростання та самореалізації безпосередньо пов'язані і є критерієм повноти реалізації людини, становленням її саме тою, ким вона має стати. Перший є початковим етапом по відношенню до другого. Вони обидва здійснюються, аби забезпечити першоосновну мету людини бути.

Отже, аби здійснити особистісне зростання, необхідно віднайти рівновагу між складовими власної особистості, відрегулювати той баланс, що дасть змогу рухатися вперед без перешкод. Для цього треба не боятися пізнати себе, внутрішню дійсність, бути сповненим планів, надій, сподівань. Але одночасно, важливо цілком і повністю усвідомлювати відповідальність за свій шлях. "Треба, щоб людина зрозуміла, що вона – творець і господар світу, що на ній відповідальність за всі нещастя землі і що їй належить слава за все добре, що є в її житті" (Антуан де Сент-Екзюпері).

Самореалізація окреслює головну мету, ідеали розвитку особи, максимальне її самовираження, самовияв, демонстрацію самості відносно інших із врахуванням своїх потенціалів, і "надможливостей", на відкриття яких спрямовується дитинство. Кожна людина у процесі свого саморуку, самозростання, так чи інак прагне виокремитися, чітко зазначити саме свою позицію над іншими. Прояви самореалізації найрізноманітніші, це може бути прагнення займатися улюбленою справою і в результаті досягти свого.

Як на мене, то самореалізація – це поєднання задоволення відкриття та глибокого гуманізму. Синонімом даного терміну є самоактуалізація – актуалізація самого себе, поширення власної персони. Але кінцевим результатом і особистісного зростання, і самореалізації повинно бути абсолютне щастя, що не є вичерпним, повне задоволення, відчуття виконаного обов'язку, перш за все – перед собою, адже :

Те, чого прагнеш, з тобою.
Воно, друже, – всередині тебе,
Якщо задоволений долею, будеш спокійний.
Не той щасливий, хто бажає кращого,
А той, хто задоволений тим, чим володіє.
("Дізнайся, що називаю щасливим життям") Г. Сковорода

Немає меж для розвитку, прагнення до досконалості, не існує жодних обмежень, ані вікових, ні міжрасових або статевих. Рух вперед, самопізнання, самовдосконалення, бажання стати незалежним – шлях до нового рівня життя, того, що зробить людей ближчим до вищого, піднесеного.

ПАРАДОКСИ ЖИТТЯ: ОБИРАННЯ

Що таке людина? Природна істота, яка змушена "грати" окремі ролі.

Вказане визначення видозмінювали залежно від епохи та традиції філософування, але єдине уточнення залишали поза увагою: визначання людськості.

Безумовно, людське дитинча формується оточенням, яке є стандартним. І параметри виховання є такими само для усіх: норми, цінності, принципи тощо. Але чому тоді людина робить помилки, піддається впливові обставин, спричинює конфлікти інтерпретацій, що призводить до численних непорозумінь?

Людське життя парадоксальне своєю полівимірністю. Саме вони "розривають" кожну людину, "змушують" її обирати, проте далеко не кожен вибір буде вдалим (тут: правильним з точки зору наслідків). Далеко не кожному вдається прораховувати наперед усі наслідки своїх дій. Власне, ми не можемо передбачити залучання інших суб'єктів, реагування кожного з них на нас самих та наші вербально-невербальні дії.

Таким чином, людина усе своє життя перебуває на межі: світів, вимірів, вибирань... І жоден з нас ніколи не обере правильно, оскільки декартівське сумнівання та альтернативне самозапитування ("А коли б...", "А якщо ...") є обов'язковими елементами саме людського існування.

*Л.В. Дудолодова, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси**

СПЕЦИФІКА АНТИЧНОГО БАЧЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ТІЛЕСНОСТІ

Людська тілесність – багатоаспектний феномен. Як сама тілесність, так і відношення до неї детерміновані соціокультурними чинниками, які постійно змінюються. Тілесність людини – природна данність, фундаментальна природна передумова її буття як істоти соціальної і духовної. Однак розуміння цієї данності, її сприйняття, норми і правила, які регулюють відношення до неї, – продукт соціальної і культурної еволюції, опосередкований всією системою світоглядних координат.

Історія формування і розвитку уявлень про "людину тілесну" нараховує не одне тисячоліття. Історія ця поліфонічна – адже в підходах, трактуваннях, оцінках людської тілесності відображались особливості епох, культур, світоглядних систем, в лоні яких формувались ті чи інші концепції.

Античність була епохою, яка залишила в європейській культурі першу теоретично пропрацьовану концепцію тілесності. Античні мислителі розмірковували про здоровий спосіб життя, про співвідношення тілесного і психічного здоров'я. Так, Демокріт говорив про благодійний вплив доброї душі на тіло.

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Марченко О.В.

Але при цьому велике значення приділялось розсудку, без якого тілесна сила не покращує душу. В античній натурфілософії усвідомлюється єдність душі і тіла. Протиставлення душі і тіла, яке започаткував Сократ, внесло аксіологічний аспект в їх розгляд. Для Сократа тіло було зовнішньою оболонкою, випадковою щодо сутності людини.

Платонівська концепція душі, що перебуває в тілесній оболонці, стверджує і закріплює погляд на людину як на з'єднання зовнішнього – тіла і внутрішнього – душі. Виховання душі – головна проблема платонівського "Федона". Очищення душі у Платона пов'язано з тілесною і розумовою дисципліною, яка внутрішньо трансформує людину, уподібнюючи її божеству: "Благорозумність, справедливість, мужність і мудрість є засобами такого очищення" [Платон. Федон // Платон. Собр. соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 18]. Ідеал виховання – єдність всіх духовних і фізичних сил. Потрібно зазначити, що платонівське вчення про тілесність, про тілесні відчуття, виростає на основі вчення про ідеї, як про породжуючі структури людського життя в цілому. Тілесність тут пов'язується з інтимно-життєвим людським світовідчуттям.

Аристотель синтезує натурфілософські погляди на людське тіло з ідеями дуалізму душі і тіла й долає сумніви в питанні про їх єдність. З природніх тіл одні наділені життям, інші ні. Життям Аристотель називав будь-яке живлення, ріст і згасання тіла, яке має основу в ньому самому. Таким чином, будь-яке природне тіло, причетне до життя, є сутністю. Докази зв'язку між душею та тілом у мислителя здійснюються у двох напрямках: з одного боку, Аристотель помічає, що зміни тілесного стану приводять до змін в стані душі, а з іншого боку, душевні переживання впливають на стан тіла. За Аристотелем, душа є ентелехією тіла, завдяки якій тіло дійсно живе, доки воно поєднане з душею. Таким чином, тіло невід'ємно пов'язане з душею.

Стоїки вважали, що людина не є тільки тіло, але складається з душі і тіла. Душа тотожна з тілом не в сенсі своєї повної відсутності, але в сенсі свого розповсюдження по всьому живому тілу. У стоїків душа і тіло не є вихідними і самоочедними категоріями. Об'єктивуючи людське слово, стоїки одразу перетворювали буття в живе слово, тобто в те, що ми зараз називаємо фізичним організмом. Адже тільки в живому організмі все є тілесним, але в той же самий час все керовано самим же організмом, який взятий в цілому, тобто в своїй словесній данності. Тобто, тотожність душі і тіла, як його розуміли стоїки, є ніщо інше, як живий організм. Тому і душа тільки в тому сенсі тотожна з тілом, що вона і є принципом осмислення цього тіла як організму. Недаремно тому і саме тіло потрактовується у стоїків не просто як тіло, але як інтелектуальне тіло. Тіло є образ душі, а душа є породжуючий смисл для тіла, тобто його енергія, його результат, його втілення.

Епікуреїзм був однією з найбільш впливових філософських течій пізньоантичної філософії. Епікуреїці обґрунтовували важливість цілком конкретних потреб, шукаючи спосіб звільнення людини від страждання. Основною проблемою людського життя вони вважали подолання страху – смерті, загробних мук, страху перед богами. Під щастям епікуреїці розуміли задоволення. Але задоволення уявлялося не вульгарно і спрощено, не в гедоністи-

чному його розумінні, а як благородний спокій, врівноважене задоволення. Проте задоволення людини не мають меж, а засоби їхнього втілення обмежені, саме тому необхідно себе обмежити потребами, задоволення яких не веде до страждання, від інших бажань слід відмовитись. Вони вважали, що для щасливого життя людини необхідні: відсутність тілесного страждання, незворушність душі і дружба. Епікурейці вважали задоволення найбільш бажаним станом, але воно, на їхню думку, досягається через відмову від усіх розумових та емоційних протиріч, які спричиняють біль і печаль. Коли тіло знаходиться в стані рівноваги – будь-яке страждання відсутнє, саме тому ми повинні прагнути до рівноваги і тихих радощів, а не до більш пристрасних насолод. Епікурейці, можна сказати, прагнули, наскільки це є можливим, завжди знаходились в стані людини в міру насиченої, і ніколи – в стані людини, яка була б надміру голодною.

Потрібно зазначити, що однією з основних цінностей в Давній Греції виступала гармонія. В Римі ж такою цінністю стала фізична сила. Античні мислителі називали людину мікрокосмом в порівнянні з Всесвітом-макрокосмом. При цьому людське тіло виступало в якості знаряддя душі, і в той же час в якості своєрідного дзеркала для відображення сутності космічного світотворення.

*Н.А. Жижко, асп., ХНУ ім. В. Каразіна, Харків**

СОБЫТИЕ ЛЮБВИ В ИЗМЕРЕНИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Тема любви представлена в различных историко-культурных контекстах и непосредственно связана с различными взглядами на человека, обусловленными этическими, религиозными, правовыми нормами. В то же время эта тема очень актуальна в современной жизни как для отдельного человека, так и для общества в целом.

Наряду со сложившимся на протяжении исторического развития культуры трансцендентном понимании любви, современная тенденция "переработки" любых человеческих отношений в товарно-денежные значительно затронула этот феномен. В современных условиях любовь зачастую возникает из симпатии, которая строится в первую очередь не на чувствах, а на положении человека в системе стоимости его как товара. Точнее наличия модной одежды, хорошей работы или обучение в престижном вузе, машина, квартира и т.д. "Товары без качеств – ничто, но качества в прямом смысле слова учитываются в них только упраздненными и растворенными в равноценности" [*Мильнер Жан-Клод*. Констатации / Сост. и пер. с французского и прим. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Машина, 2009. – 160 с.]. Именно материальная сторона взаимоотношений любящих становится одним из главных факторов, определяющих роль, права и обязанности каждого из них в быту. Это в первую очередь связано с теми принципами, которые главенствуют в экономической жизни современного общества, что не

* Рецензент – проф. Карпенко И.В.

может не влиять на формирование и изменение жизненных ценностей людей. Имущественные споры зачастую становятся главной причиной изменения отношений и девальвации любви. По мнению Алена Бадью, "... любовь находится под властью события и его субъективации в вере – одно лишь событие позволяет субъекту не быть мертвым "Я", которое невозможно любить" [Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с французского О. Головой. – М.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999 // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/badyu/index.php].

Любовь можно представить как характеристику возможной направленности событий в мире человеческой повседневности и как обеспечиваемое и регулируемое мировоззренческим сознанием одобрения одних и неприятие других причинных зависимостей, которое выражает модусы человеческой свободы и ответственности. Следовательно, любовь является воплощением постоянной открытости возможностей нашей жизнедеятельности. В каждый конкретный момент существования мы как субъекты осуществляем выбор какой-то возможности из множества имеющихся, то есть каждый раз мы, будто по-новому избираем способ существования. Общая схема допускает, что встреча человека с любовью происходит в каком-то пространственно-временном центре повседневности, т.е. связанным с определёнными повседневными событиями нашей жизни, определённой повседневной обстановкой. Эти ситуации и являются решающими событиями всей жизни человека. В этом месте пространство и время повседневности связывается с человеческим и судьбоносным и, вероятно, в месте встречи человека с любовью открывается смысл жизни, парадоксы смерти и бессмертия, обратимости и необратимости времени, детерминизма мировых сил и собственной свободы выбора.

Сфера повседневности – это область архетипов, схем, образцов, алгоритмов, стереотипов, традиций, стандартов и т. д., и каждый из них отличается неповторимыми чертами и характеристиками. Сочетание их многообразия придает человеческому бытию в сфере повседневности характер индивидуальности. Другими словами, сфера повседневности не есть однородная, лишённая внутренних различий и противоречий реальность, которая с одинаковой интенсивностью и однообразным способом втягивает в себя множество человеческих индивидов, элиминируя при этом их индивидуальность и неповторимость. Повседневность повседневности – рознь. Что для одного человека есть повседневное, то для другого – выход за ее пределы, преодоление ее. При этом сознание повседневности, постоянно выходящее за пределы повседневного бытия, всегда найдет в повседневности недостатки или чрезмерно превысит ее достоинства, поскольку оно не только выражает реальность повседневности, но и адаптирует к себе деятельность и отношения, выходящие за пределы повседневности. Благодаря сознанию и деятельности, которые постоянно "инвентаризуют" сферу повседневности, в ее структуру включается неповседневное, да и сама повседневность оказывается незамкнутой в себе, открытой к изменениям и трансформациям.

Следовательно, благодаря включенности неповседневного в повседневное, можно говорить о любви, как неповседневной составляющей повседнев-

вности, а открытость повседневного делает возможным существование в ней любви. Процессы глобализации и связанные с ним процессы фетишизации человека и человеческих отношений деструктурируют личность, дефрагментируют её, тогда как любовь в повседневности выступает созидательным, конструктивным началом, которое им противостоит.

*І.В. Ігнатенко, асп., НАУ, Київ**

МОВЧАННЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ТА САМОТНІСТЬ В ЕПОХУ ЗАБУТТЯ МЕТАФІЗИКИ

Останні два століття існування людського духу позначені на мапі світової культури як час екзистенційної "бездомності" та онтологічної некоріненості. Якщо філософські рукописи модерної доби сповнені впевненості в силі розуму пізнати і перетворити світ, то тексти епохи постмодерну відрізняються гносеологічним песимізмом, зневірою і декадансом віри в існування чи пізнаність відповідей на граничні питання буття. Непевність, самотність та тривога стають визначальними станами, в світлі яких людина постмодерної доби намагається зрозуміти власну сутність.

Історико-релігійний процес "розчаклування світу", проаналізований М.Вебером [Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – С. 123], свідчить про витіснення магічного зі сфери стосунків "людина-макрокосм-сакральне". Вдаючись до розгляду відкидання магічного з простору взаємовідносин людини і Бога постреформаційної доби, слова М.Вебера, застосовані до реалій нашого часу, натякають на десакралізацію модерного, а надто – постмодерного світів. Священне було назване недопоміжним в індустріалізованому світі прагматичних настанов та утилітарних потреб. У справі перетворення дійсності остання була зведена до її матеріально-чуттєвої, практичної; сакральне ж тільки заважало генеральному плану вселенського перетворення світу відповідно до потреб людини. Ф.Ніцше цей процес витіснення охарактеризував афоризмом про "смерть Бога", вклавши в нього ідею звільнення людини від нав'язаної їй слабкості, гріховності та недосконалості. Зараз це твердження прочитується в іншому світлі: за відмовою від сакрального виміру власної сутності прозирає втрата глибинного сенсу людського існування. Відмова від трансцендентного спочатку розцінювалася як виклик людини, що наважилася скористатися власною самостійністю і стверджувати свій життєвий проект. Проте de facto вона збіднила межі свого мікрокосму, залишившись самотником у своїй самостійності на маленькому острові чуттєвості, що закинтий у безмежний океан абсурду.

Екзистенціалістські мислителі вказують на особливості сучасного стану людини, звертаючись до причин, які їх зумовили. Серед них можна виділити три домінантні риси культури доби "тривоги" й "самотності". Перша криється в концентрації уваги на можливості перетворення природи за допомогою дослі-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Дротянко Л.Г.

дів над нею та технічних інновацій. Такій прагматичній, ціле-раціональній трансформації підлягає не тільки зовнішній світ, але й сама людина. Ідея панування природи, народжена під оптимістичними гаслами новочасного європейського раціоналізму, у вузькому, локальному втіленні спричинила глобальні проблеми. Проте головною вадою технократичної цивілізації стала зміна домінуючої парадигми мислення із суб'єкт-суб'єктної на суб'єкт-об'єктну: серед об'єктів, якими можна покористуватися, проєксплуатувати, опинилася й сама людина (цей феномен під назвою "інструментальна дія" чи "ціле-раціональна діяльність" детально проаналізований представниками трансцендентальної комунікативної філософії – Ю.Габермасом, К.-О. Апелем, В.Гьосле, Г.Йонасом та ін..). Внаслідок домінування в діяльності суб'єкта ціле-раціональної установки, яка характеризується ставленням до світу як до системи взаємозв'язків, гранично зрозумілих і таких, що підлягають обрахуванню, відбулася втрата "глибини зустрічі з реальністю" [Тиллих П. Теология культуры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 267]. Про цей феномен пише в низці своїх праць П. Тілліх, відомий теолог ХХ століття. Згідно з його поглядами, дійсність втратила свою внутрішню сакральність, приховала можливість прозирати крізь неї трансцендентному, вічному. Ця втрата – наслідок послідовного технократичного оволодіння людиною світом; позаяк вона прагнула стати його володарем, наявність Іншого, який би міг втручатися в її грандіозні плани перекомбінування Всесвіту, стала небажаною.

Людство, створюючи нові вдосконалені засоби для підкорення природи, отримало зворотній ефект від своєї діяльності. Надмір екстравертних дій спричинив втрату "з поля зору цілі, єдиної, яка наповнює сенсом усі засоби, – саму людину. В результаті вона сама опинилася пійманою у розставлені нею ж сіті" [Фромм Э. Человек для себя. – Минск: Харвест, 2003. – С. 12]. Це корелюється з другою причиною, яка породила стан сучасної кризи людського духу, а саме пустотою, яка утворилася після витіснення сакрального за межі людського світу. Втрата чи розвінчання цінностей і знекровлення віри призвели до екзистенційного стану втрати сенсу життя, відчуття абсурдності й порожнечі, самотності як результату розірвання зв'язку із сакральним.

Третьою причиною, що вплинула на характер сучасної культури, є ставлення до творчості та реалізація кожною людиною власного потенціалу. Про творчий характер людської особистості багато розмірковують Е.Фромм та М.Бердяєв. Християнська антропологічна думка говорить про подвійну природу людини, так само, як і про її "Богоподібність". Ця теза виражена у старозавітній формулі, яка твердить про створення людини "за образом і подобою Божою" (Бут.1:26). Богоподібність людської природи Божій тлумачилась одними християнськими богословами як розумність, духовність, іншими – через наявність свободної волі, а деякі вбачали образ Божий в здатності творити. Подібність Богові-Творцеві полягає в можливості приносити в світ щось нове, збагачувати реальність тим, чого до цього моменту не існувало. Творчість вимагає самотності, новизни кожного твору, адже саме цим шедевр і геній відрізняються від шаблонного виробу й ремісника. У творчості можлива маніфестація власного буття. В ній воно самозбагачується, не збіднюючи

при цьому світ. Для сучасної культури показовою є ситуація небажання (чи неможливості?) долучитися до творчості пересічним суб'єктом сучасної історії (згадаймо *Das Man* М.Хайдегера), що вказує на незначні шанси вступити в дійсне спілкування з іншим, і, отже, позбутися самотності.

І. Ковтун, THEU, Тернопіль

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Актуальність теми дослідження. Проблема людини є однією з найактуальніших у філософії. Однак лише в сучасній філософії виник окремий напрям – філософська антропологія. До цього ця проблема розглядалася в усі періоди історії філософії, але не було комплексного її дослідження.

І тут виникає питання, яке вивчали філософи, вчені, яке місце належить людині в живому світі Природи? Якби це було в наших силах, ми, люди, спромоглися би зайняти у Природі найпривілейованіше, найкраще, найвище місце, оскільки ми звикли думати, що людина є вінцем еволюції. З позиції філософії людина є істотою, яка повинна нести більше відповідальності й бути опорою, а не тим, хто нищить Природу і використовує її у власних цілях.

Актуальним у сучасній антропології є проблеми особливостей людини та її ставлення до світу. Перша стосується примхливого поєднання у людській істоті різних сутнісних властивостей, важко узгоджуваних між собою.

Друга думка – це сприйняття будь-якої нової інформації про предмет своєї зацікавленості: за всього розмаїття вчень про людину, котрі вже склалися, йому доконче потрібна "готовність до здивування". Ці дві настанови мають "світознавче" застосування. Отже, філософська антропологія в широкому розумінні обіймає будь-які філософсько-людиназнавчі пошуки.

Мета дослідження – дослідити проблеми людського буття та існування з позицій екзистенційної філософії.

Завдання дослідження:

1. Доведення думки про те, що екзистенціалізм є філософським вираженням глибини потрясінь, які спіткали західну цивілізацію в ХХ ст.
2. З'ясування ідеї абсолютної унікальності людського буття.
3. Виокремлення оригінальних думок Ж.-П. Сартра, які становлять основні принципи екзистенціалізму, а саме, розуміння індивідуальної відповідальності та свободи людини.

Сучасна екзистенційна антропологія на Заході вельми уважно ставиться до людини якраз у її локальній, особистісно-індивідуальній, а не глобальній іпостасі.

Перший принцип екзистенціалізму – це положення про те, що людина є те, що вона робить. Саме людське життя – це можливість. Немає раз і назавжди даної і незмінної людської природи, немає детермінізму, людина вільна, людина є свобода. Цей висновок Ж.-П. Сартр робить на основі розуміння свідомості як буття, існування якого складає сутність. Отже, поняття буття, взагалі, це найвище і найзагальніше поняття. Існує посередня точка зору, опер-

та на нашому внутрішньому і зовнішньому досвіді, яка твердить, що за своєю природою буття не є ані подумане, ані неподумане, але безстороннє щодо одного чи другого положення, у якому воно може знаходитись. Саме існування людини "наодинці" з буттям і є, на думку екзистенціалістів, єдиною достовірною реальністю.

Ядром екзистенціалізму Сартра є "філософія свободи". Свобода не терпить ні причини, ні основи, вона не визначається можливістю людини діяти відповідно до того, якою вона є, оскільки сама її свобода є вибір свого буття: людина така, якою вона себе вільно вибирає.

Тут постає проблема відповідальності людини за свій вибір, за своє життя. Відчуття відповідальності за свій вибір пов'язане з відчуттям непевності, страху, тривоги, туги. Позбавитись цих почуттів людина може при здійсненні вибору на користь "недійсного буття", буття "як всі", тобто заперечення особистісного, унікального, заховавшись "за всіх". Загальне буття знімає тривогу, невпевненість, тугу, а разом з ними і відповідальність.

Про що свідчить первинна очевидність буття, яка властива людській свідомості? Перш за все буття є ознака існуючого як такого. І все, що існує, має буття як певну, завжди собі тотожну за сенсом якість, яка однаково властива всьому сущому. Дерево за вікном не менш реальне, ніж людина, котра його бачить, чи Бог, який їх створив. Їх існування відмінні, але і Бог, і людина, і дерево "є", існують, належать до дійсності буття. Саме існування людини "наодинці" з буттям і є на думку екзистенціалістів, єдиною достовірною реальністю. Хоча живе (єство) стоїть вище, як сама екзистенція, саме ж буття має вищу вартість від життя.

Висновки. Підсумовуючи результати проведеного дослідження, ми з'ясували, що філософська антропологія має виробити погляд на людину як не тільки багатомірну цілісність, котра еволюціонує, а й як цілісність, відкрту Всесвітові, історії, творчій активності самої людини. Антропологія має турбуватися про екзистенційну долю людського буття як еволюціонуючої тотальності, про запобігання загроз самозбереженню антропосфери (що породжуються нестримною науково-технологічною активністю людини), про розробку ефективних стратегій захисту антропосфери від будь-яких зазіхань з боку інших видів буття.

М.О. Кравчук, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

НАДЛЮДИНА ЯК ВИЩИЙ ПРОЯВ ЕКСЦЕНТРИЧНОСТІ

Для Фрідріха Ніцше людина – це *"линва, що напнута між звіром та надлюдиною"* [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи, 2003. – С. 12]. Цінність людини полягає в тому, що вона постає містком, "перехідним етапом" від тварини, що підкоряється законам природи, до надлюдини, яка і має поставати справжньою метою. Людина, через власне проміжне значення ніколи не повинна бути справжньою метою. Тут необхідно докладніше проаналізувати метафоричний образ людини як містка. Отже, перш за все, нам необ-

хідно розглянути тварину, як, певною мірою, відправну точку перетворення. Тварина за своєю природою є центрична, вона належить світові, підкоряючись його законам та намагаючись пристосуватись до примхливих умов природи. Єдина умова її виживання – це максимальна пристосованість до оточуючого середовища. Не природа належить тварині, а тварина дана природі, вона знаходиться в центрі її впливів, змушена витримувати все нові й нові випробування оточуючого середовища, аж до тих пір, коли пристосувальні можливості тварини вичерпаються і вона поступиться місцем іншим тваринам.

Кардинально інакша ситуація складається у взаємовідношенні "людина-навколишній світ". За своєю природою людина ексцентрична, тобто здатна вийти за власні межі та межі власного буденного існування. Її основна унікальна риса полягає у постійній необхідності створення чогось штучного, тобто, перетворенні дійсності. Це той момент, який кардинально відрізняє людину від тварини. Людина, будучи найменш захищеною у фізичному плані від впливів навколишнього середовища, виявляється здатною вижити в будь-яких широтах, кліматичних умовах тощо. Завдяки своїй креативності та здатності перетворювати світ відповідно до власних потреб, не людина належить світові, а світ належить людині. Світ кидає виклик людині в межах кожної наступної ситуації, а людина його приймає, шукаючи вирішення цієї ситуації. Власне, у цьому і проявляється воля до влади людини, перш за все, влади над ситуацією та світом. Однак, реалізуючи свою волю до влади над світом природи, людина, непомітно для самої себе породжує "другий світ" – світ культури. Вона сама створює закони та правила, що діють в межах культури, називаючи їх етикою, мораллю, державою, традиціями. Людина, вставши над світом природи, здійснивши втечу з цієї клітки, непомітно для себе створила нову в'язницю, ім'я якій культура. Ще древні греки помітили цю шалену залежність людини від суспільства та культури, визнаючи найстрашнішою карою вигнання людини за межі полісу, тим самим повертаючи її на поталу природі, відмовляючи у житті в межах соціуму. Таким чином, людина, будучи ексцентричною відносно природи стає центричною відносно культури, вона змушена підлаштовуватись під чіткі культурні детермінанти, зводячи свою креативно-перетворюючу здатність нанівець. В контексті соціуму воля до влади людини гасне, поступаючись місцем "стадному" інстинкту. Змінюючи культурне середовище, людина змушена підлаштовуватись під нові культурні реалії, інакше її виживання в нових умовах може опинитись під загрозою. Таким чином, учорашня людина, що героїчно справлялась з природною ситуацією, у ситуації культурній втрачає контроль над нею. Саме в цьому сенсі Ніцше говорить, що *"бути людиною для надлюдини – посміховище та нестерпний сором"* [Там же. – С. 10]. Ця фраза має сенс, виходячи із сказаного вище, адже неспроможністю вирішити ситуацію людина вже в межах суспільства скочується власною культурною центричністю до стану тварини, хоча і тварини вищого рівня, у сенсі її перетворюючої здатності стосовно навколишнього середовища цю тварину можна охарактеризувати як *animal creative*.

Людина повинна подолати себе, свою культурну центричність, роздувши вогонь волі до влади, і в межах культури здійснити такий вихід може лише

новый тип людини, себто надлюдина. Саме вона своєю культурною ексцентричністю має *"стати сенсом світу"* [Там же]. Тут ми маємо на увазі здатність надлюдини вирішувати культурну ситуацію, не підлаштовуючись під загальноприйнятні рамки, а іноді і йдучи всупереч їм, при чому ці її рішення стають нормотворчим чинником в цілому для спільноти. Таким чином, вирішуючи культурну ситуацію, надлюдина сама розсуває горизонт культури. Вона є її творцем. Здатність до перетворення дійсності, що у людини поширюється лише на першу природу, в контексті надлюдини набуває ще вагомішого значення, адже вона також перетворює і культуру. Саме надлюдина своєю ексцентричністю уможлиблює динамічний розвиток культури, запобігаючи її трансформації до рівня цивілізації у Шпенглеровому розумінні цього терміну [Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993].

Таким чином, розглядаючи проблему людини, можна говорити, що однією з найвагоміших особливостей є її ексцентрична природа, що у повній мірі проявляється у відношенні до навколишнього середовища. Однак в контексті культури, себто "другої природи", ця її ексцентричність виявляється нереалізованою. Лише надлюдина здатна бути ексцентричною стосовно "другої природи", забезпечуючи тим самим постійний розвиток культури. Вона виступає творцем культури. У цьому сенсі надлюдина постає як вищий прояв ексцентричності.

Н.А. Кривенко, асп., БелГУ, Белгород, Россия*

ПОНЯТИЕ СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ, КУЛЬТУРЕ И НАУКЕ В XX–XXI ВВ.

Достижения науки первой половины XX в. существенно изменили понимание роли субъекта, причём это произошло не только в гуманитарных, но и в точных науках. Естествоиспытателем пришлось признать зависимость знания от его носителя, от рабочих гипотез и от применяемых процедур. А главное признать тот факт, что сам процесс наблюдения (исследования) есть событие, включенное в систему мировых взаимодействий и пренебречь этим нельзя.

Л.И. Гришаева и М.К. Попова в статье "Диалог и культура: итоги и перспективы изучения" анализируя события ушедшего века пишут о том, что в последние десятилетия XX в. человечество подводило итог столетию и тысячелетию. Осмыслению техногенных катастроф, социальных катаклизмов, межнациональных, межконфессиональных, межгосударственных конфликтов различной степени остроты, их причин и последствий заставило науку и философию вновь осознать, что человечество живёт в состоянии непрерывного диалога, в котором необходимо добиваться успеха и взаимопонимания, если оно хочет выжить. Поэтому неслучайно, что проблематика, так или иначе связанная с диалогом и диалоговыми системами, вышла сегодня на авансцену в различных науках, в том числе и в естественных и прикладных, которые традиционно уделяли проблемам взаимопонимания гораздо

* Рецензент – канд. филос. наук Пеньков В.Е.

меньше внимания, чем гуманитарные науки [Гришаева Л.И., Попова М.К. Диалог и культура: итоги и перспективы изучения // Взаимопонимание в диалоге культур: условия успешности: В 2 ч. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2004. – Ч. 1. – С. 15].

Побуждением к диалогу представители научной философии в частности такие как В.С. Степин, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили, М.К. Петров и др. считают потребность выразить своё отношение к миру и получить информацию от кого-то другого, а также высказать своё отношение к сказанному, отреагировать на точку зрения своего собеседника. Таким образом, диалог является специфической формой социального контакта, социальной связи между людьми.

В диалоге в самом общем смысле могут участвовать человек, природа, культура. Главным коммуникантом выступает естественно человек, но для того чтобы описать его, требуется многое принять во внимание.

Для научной философии "человек" – это, как пишет В.С. Стёпин, – продукт космической эволюции, он включен в природу в качестве особого компонента, и его жизнедеятельность предполагает непрекращающиеся общение с окружающей природной средой. В отличие от животных, которые адаптируются к природной среде, потребляя её в предметных формах, созданных самой природой в ходе естественной эволюции, человек целенаправленно изменяет природу, формируя необходимые для себя объекты и процессы, чаще всего не возникающие в естественной эволюционной природе и даже маловероятные для этой линии эволюций.

В.С. Стёпин так же предполагает, что человек не может жить вне системы отношений с другими людьми. Его бытие как общественного существа, необходимость его общения с другими людьми, по-видимому, имеет глубокие генетические предпосылки.

Отношение человека к объекту в процессе деятельности как непосредственное, так и опосредованное всегда предполагает его отношение к другому человеку. Таким образом, самый простой акт практической деятельности индивида вовлекает его в сложную систему социальных связей и отношений. Поэтому уместно говорить, что "бытие человека включает два взаимосвязанных компонента: биологическую организацию человеческого тела и его "неорганического тела" (К.Маркс)", т.е. социального.

Сложная мозаика социальных связей определенным образом структурирована и наиболее простым и массовым её элементом являются отношения людей в малых социальных группах.

Социальная группа как целостность образуется благодаря совместным действиям и поведенческим актам различных людей. На протяжении всей жизни человек включается в обширное множество таких групп: семья, школьный класс, производственные коллективы, различные неформальные групп и т.д.

Все они образуют реальную сеть человеческих связей, в которую погружен тот или иной индивид.

Организация социальных связей, наиболее динамичная в аспекте микроструктуры (на уровне малых социальных групп) и относительно устойчивая в

аспекте макроструктуры (уровень классовых, национальных отношений и т.п.), является продуктом исторического развития общества. И каждый индивид застаёт её как объективно сложившуюся на определенном этапе развития социальную структуру [Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992. – С. 6–13].

Следует также упомянуть о том, что в роли коммуниканта могут выступать общности разного типа (нация, этнос, социальная группа, возрастная группа и т.д.), социальные институты разного рода (государство, церковь), межгосударственные организации (ООН, ЮНЕСКО, ЕС и т.п.), профессиональные ассоциации, общественные организации и политические партии и т.д., и индивид как наиболее типичный участник диалогического взаимодействия.

Субъект, таким образом, в понимании русских мыслителей XX–XXI вв. находит подтверждение своей жизни только в жизненном отношении к другому субъекту. Поэтому человек, на которого направлено действие какого-либо ученого, остается всё равно субъектом, а не объектом как это было в прошлых веках. Культурное взаимодействие это всестороннее соучастие человека в жизни другого человека и одновременно состояние гармонического единения противоположных интересов и направленности человеческих поступков. Сегодня наука признает, что исходя из ценностей культурного общения возможно становление и других, познавательных, предметно-преобразовательных отношений субъекта к миру, и ценность личности остается главной ценностью.

О.А. Кривенко, БГСХА, Белгород, Россия
aorona@yandex.ru

РОЛЬ ДИАЛОГА В СТАНОВЛЕНИИ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX В.

Для философии антропологический вопрос является одним из главных. Древнегреческие, средневековые и современные философы искали и ищут способы усовершенствования личности, как в духовном, так и физическом её проявлениях. Идеалом для человека был или Бог, или сверхчеловек, но стремление стать более нравственным, более сильным духовно никогда не покидало человечество.

В XX в. русские религиозные философы М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев, С.Л. Франк одним из важных условий совершенствования личности и приближении её к Богу видели в коммуникативной способности человека, в умении вести диалог.

В трудах М.М. Бахтина, С.Ф. Франка, А.Ф. Лосева и других русских религиозных философов явно прослеживается христианское осмысление коммуникативной природы человека созвучное со взглядами Отцов Церкви, для которых человек являлся образом и подобием Бога, а возможность общения рассматривалось как проявление божественного логоса в человеческом естестве, и именно это проявление сближает между собой людей, создает

межличностные отношения, которые проявляются в заботе и любви к другому, способствуя приближению к Богу, или, наоборот, в гневе и ярости, что влечёт за собой богоотступничество.

Так, к примеру, М.М. Бахтин развивая свою идею "проникновения" писал, что следует "Утвердить чужое «я» не как объект, а как другой субъект... утверждение чужого сознания как полноправного субъекта, а не как объекта является этико-религиозным поступком". На основе этого принципа Михаил Бахтин создает и теорию диалога, наделяя её христианско-антропологическим принципом, раскрывающимся в формуле: "Только в общении, во взаимоотношении человека с человеком раскрывается «человек в человеке», как для других, так и для себя самого" [Бахтин М.М. Проблема поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – С. 294].

Подобное мнение высказывает и С.Л. Франк – "Никакого готового существа-в-себе «Я» вообще не существует до встречи с «Ты». «Я» возникает для меня впервые лишь озаренное и согретое лучами «Ты»" [Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. – М.: АСТ, 2007. – С. 233].

О том же упоминает и А.Ф. Лосев, говоря, что благодаря диалогическому общению между людьми устанавливается взаимопонимания, согласованность, сотрудничества и т.д., которое в большей или меньшей степени способствует самообнаружению, видению и установлению самобытности.

Философы признавали важность любви к "другому". С.Л. Франк, указывал, что в общении, в раскрытии своего "Я" и чужого, другого "Ты" незаменимо и очень важно чувство любви, чувство, которое позволяет прочувствовать, и соприкоснуться с другим сознанием, понять его.

"Любовь как форма взаимодействия, как «бытие-одного-для-другого, бытие-одного-в-другом» позволяет преодолеть противоположность «Я» и «Ты» и воплотиться «Мы-бытию», где "Я" и "Ты" по-прежнему остаются самостоятельными реальностями.

М. Бахтин умалчивает о понятии любви, которое столь важно для коммуникативных отношений, но на интуитивном уровне она (любовь) имеет место быть. Как и С.Л. Франк философ понимает, для того чтобы состоялся диалог, чтобы одна личность могла понять другую необходимо доверие, искренность отношений, и толь когда теплота и понятность общения проявляется во всей полноте, тогда становится возможным раскрытие диалогической формулы "я-для-другого" и "другой-для-меня".

А.Ф. Лосев в своей книге "История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития" пишет, что личность есть единая и неповторимая единичность, окруженная наличием других таких же единичностей, от которых она все же отличается и на фоне которых приобретает свою специфику, т.е. является чем-то неповторимым. "А с другой стороны, эта единичность предполагает, что существует единичность вообще, то есть универсальная единичность, без сравнения с которой каждая отдельная личность не была бы вообще чем-нибудь единичным" [Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. – М.: Искусство, 1992. – Кн. 1. – С. 357].

С. Фудель пишет об этом так: "Любовь же к людям в том и есть, чтобы в забвении о себе и в просторе от себя искать в людях Бога и в Боге спасаемых Им людей... Её, как известно, графически изобразил в VI в. святой авва Дорофей. Если центр круга – Бог, а люди – радиусы, идущие к Нему от окружности, то их движение к центру есть одновременно сближение друг с другом" [Даренский В.Ю. Богословский смысл коммуникативной природы человеческого бытия // Проблемы духовно-культурного и исторического развития России и российского общества. – Белгород: ИПЦ "Политерра", 2005. – С. 52].

В этой графической аналогии, которая не утратила своей актуальности и сегодня, межчеловеческая коммуникация, процессы, происходящие в ней, – являются выражением и строгим следствием первичного и фундаментального отношения человека к Богу.

М.М. Бахтина, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка видели в человеке высшее творение Бога, которое способно приблизится к Нему и обрести своё "я" только посредством коммуникации и общения. Встреча с "другим" человеком для этих философов это всегда развития своего и чужого "я". Но какова будет эта встреча, зависти сугубо от нас, от нашего духовного расположения, любви и уважения к "другому", ещё не знакомому нам "Ты".

*О.М. Ландяк, асп., ХНУ імені В. Каразіна, Харків **

ВПЛИВ ТЕЛЕСЕРІАЛІВ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ГЛЯДАЦЬКІЙ АУДИТОРІЇ

Сучасний український телевізійний простір навантажений численними культурними постановчими телесеріалами, різними за типологією та жанровою формою. Споживання даних продуктів візуальної культури та пов'язаний з цим процес конструювання ідентичності породжують проблему впливу телесеріальних конструкцій ідентичності на гетерогенну українську глядацьку аудиторію.

В сучасному, зокрема українському, науковому дискурсі можна спостерігати ситуацію своєрідного вакууму, пробілу в філософському аналізі проблеми впливу телесеріальних конструкцій ідентичності на свідомість української аудиторії. Зокрема, такі дослідники, як С. Абрамов, В. Горобцов, М. Карабанов, І. Машченко, В. Петренко здебільшого аналізують кількість каналів українського телебачення, історію їх виникнення, рейтинги передач, зокрема телесеріалів, що транслюються на українському телепросторі, в тому числі процентне співвідношення схвального або негативного сприйняття українською глядацькою аудиторією того чи іншого каналу або передачі. Робота С. Гнатюка "Національні медіа як чинник формування сучасної української ідентичності та консолідації суспільства" є найбільш рефлексивною, в ній показаний вплив продуктів медіа-культури, зокрема телесеріалів, на формування української ідентичності, однак відчувається політичний підтекст, що знижує рівень об'єктивності даної праці. Проте, не зустрівся жодної

* Рецензент – д-р мистецтвознавства, проф. Алфьорова З.І.

грунтовної філософської праці, де б зазначена проблема розглядалася на широкому матеріалі, що охоплював би весь спектр телесерійної продукції, яка транслюється на українському культурному просторі. Таким чином, нашою метою є розкриття механізмів впливу телесеріальних конструкцій ідентичності на гетерогенну українську. На українському культурному просторі транслюються конструкції ідентичності, створені виробниками телесеріалів згідно певних політик репрезентацій. Часто глядач отримує застарілі конструкції, створені та адаптовані для іноземних аудиторій. Це далеко не завжди відповідає самоідентифікаційним потребам гетерогенної української аудиторії. Наприклад, по декілька разів транслюються старі сезони культових західних та російських телесеріалів ("Вавілонська вежа", "Клон", "Всі жінки відьми", "Зоряні брами", "Зоряні війни", "Вавілон-5", "Менти", "Бандицький Петербург", "Агент національної безпеки" тощо). Вони репрезентують різні типи ідентичності, зконструйовані за зразком структуралістської моделі "герой-антогоніст-помічник" [Eco U. Narrative Structure in Fleming. – London: Macdonald, 1966] та за допомогою залучення модерністських цінностей, побудованих за принципом бінарного опозиціонування [Пропп В.Я. Морфология сказки. – 2-е изд. – М.: Наука, 1969]. Така особливість українського транслювання телесеріалів викликана запізненням у купівлі українськими каналами тих чи інших телевізійних продуктів. Частково цей феномен пояснюється більш дешевою ціною на дані продукти після спаду їх популярності на російському або західному культурному просторі (особливо ця теза може пояснювати факт запізненої трансляції латиноамериканських телесеріалів).

Однак, у випадку з російськомовними телесеріалами діє не тільки економічний, а й суто філософський чинник: посилюється конкуренція між продуктами західного, російського виробництва і безпосередньо українськими аналогами за світоглядний вплив на українську свідомість. Так С. Гнатюк зазначає: "масова свідомість українського суспільства у низці фундаментальних ціннісних орієнтацій є «розщепленою»... прагнення жити «як на Заході» (передусім у матеріальному сенсі) співіснує з високим рівнем національного ізоляціонізму, значною етнокультурною дистанцією щодо представників розвинених країн і періодичним посиленням консервативних настроїв в душі «радянської ностальгії»" [Гнатюк С. Національні медіа як чинник формування сучасної української ідентичності та консолідації суспільства // <http://www.niss.gov.ua/Monitor/April/11.htm>]. Автор зазначає, що телесерійний контент сучасного українського медіа-простору консервує та підтримує цю двоїстість. З одного боку, ідентифікаційний вибір українського глядача телесерійні репрезентації схиляють до дискурсу європейського вибору України. З іншого боку, акцент на суто західних суспільних цінностях співіснує з величезною кількістю російського телесерійного наративу, де пропагуються пріоритети культурно-психологічного дистанціювання від Заходу та колоніальні мотиви. Основним механізмом впливу в даному випадку є не тільки російська радянська та імперська символіка, але і російськомовне озвучення та титрування телесеріалів. За словами С. Гнатюка "це обумовлює наявність у суспільній свідомості перманентної колізії

«цивілізаційного вибору», конфлікту двох мало сумісних між собою «картин світу» і ціннісно-символічних систем на фоні відсутності добре розробленої та легітимованої власної, української" [Там само].

Таким чином, вплив телесеріалів, що транслюються на українському культурному просторі на українську гетерогенну глядацьку аудиторію є неоднозначним та потребує подальшого поглибленого філософського аналізу.

А.О. Мартюшева, магістр філософії, Київ

СПЕЦИФІКА ЛЮДИНИ ЯК СУЩОГО В АНТРОПОЛОГІЇ ВЕДАНТИ: ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ

Запитання про специфіку людини як сущого у зв'язку з антропологією Веданти (говоритимемо, перш за все, про адвайта-веданту Шанкари та інших) виникає тому що, як влучно зазначив Останін, ототожнення людини з Атманом, що є однією з центральних тем школи, не веде до виявлення її певного місця у світі [Останін В.В. Антропология классической Веданты: эволюция религиозно-философских идей: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.13 / ГОУ ВПО "Алтайский государственный университет". – Томск, 2009. – 19 с.]. Для того, щоб мати змогу дослідити людину саме в такому плані, можна погодитися з Луцишиною й прийняти такий методологічний підхід: традиційний розгляд сутності людини та її проявів доповнити розробленим в рамках західної філософської антропології запитуванням про відмінність людини від інших живих істот, маючи на увазі й власні особливості взятя до розгляду матеріалів [Луцишина О.А. Уявлення про людину у ведичній релігійно-філософській традиції // <http://www.theomniguild.com/content/view/174/1/>].

Подібне доповнення не є безпідставним, оскільки тема специфіки людини заторкується ще у класичних текстах вед та упанішад а також в роботах їх коментаторів – ведантистів. Так, традиційними виступають вчення про обумовленість кожного виду сущого особливим діянням та невіддільним від нього наміром [Там само] а також вчення про ступені проявлення Атмана, які відповідають організації як макро-, так і мікрокосму [Костюченко В.С. Класическая веданта и неоведантизм.- М.: Мысль, 1983. – С. 41].

Конкретизуючи названі вище вчення, можна згадати трактат Шанкари "Вівека-Чудамані", в якому він розглядає п'ять так званих оболонок, які складають людину. Ними, будучи проявленим, огортає себе Атман. Це аннамая-коша (фізичне тіло), пранамая-коша (життєва сила), маномая-коша ("тіло думок"), віджнянамая-коша (розум, інтуїція) та анандамая-коша ("причинне тіло") [Шанкара. Вивека-Чудамані: пер. с нем. – М.: Веста, 1992. – С. 33-128].

Розрізнення з іншими живими істотами можна провести тут на рівні тонкого тіла (сукшма шаріра) або психіки, яке загалом включає у себе три з п'яти оболонок, проте в рослині актуалізується лише як життєва сила, в тварині – ще й як "тіло думок", а в людині – ще й як розум та інтуїція. "Людина наділена силою росту рослини, здатністю тварини пересуватися і бачити, а також здатністю проникати у внутрішню суть речей, відрізнити вічну форму від не-

вічної й обирати між добром і злом", – пише Радхакрішнан, змальовуючи ієрархію живого згідно Шанкари [Радхакрішнан С. Адвайта-веданта Шанкари // Радхакрішнан С. Індійська філософія. – М.: Издательство иностранной литературы, 1957. – Т. 2].

Відповідно ж до минулих заслуг (діянь та їх намірів) Шанкара виділяє три типи втілених душ: божества, яким призначено перебувати у нескінченній насолоді, люди, долею яких є суміш щастя і нещастя й тварини, що мусять невинно страждати [Там же].

Наведені способи розгляду специфіки людини у філософії Веданти окреслені тут лише схематично, а більш чи менш грубі й зрозумілі відповідники, дані до членів зазначених схем, являють собою лише часткові вказівки на багату своєрідність автентичного підходу.

У зв'язку із сутнісним способом розгляду людини у Веданті як глибоко тождою Атману (що не може не позначатися й на виявленні її специфіки) виникає запитання, на скільки догматичними можна вважати окреслені вище вчення – розглядають вони людину виходячи з неї самої, чи з аксіоми існування божественної реальності, тобто, чи вважати їх аналогом теологічної антропології, яку Шелер критикує за однобокість, чи ж є підстави проводити паралель з його власним інтегральним запитуванням про людину [Шелер М. Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии / Пер., сост. и послесл. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-32].

Аргументуючи друге твердження, варто прийняти до уваги те, що Атмана (а він же Брахман) людина, згідно Веданти, віднаходить у собі, як, разом з тим, і психо-фізичну складову власної особи. Посилання ж на авторитет шруті у даному питанні виправдовуються досвідним походженням самого одкровення [Торчинов Е.А. Становление индийской психотехники: от ведических жертвоприношений до философского символизма Упанишад // Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007].

О.О. Ніколаєнко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
serebro95@rambler.ru

ДОСВІД ОСТАНЬОГО БОГА: ВІД НІЦШЕ ДО ГАЙДЕГЕРА

*Что меня родило? Пламя!
Ненасытная, веками
Ум и душу жгла тоска.
Свет – вот все, что расточаю!
Прах – вот все, что оставляю!
Пламя я! Наверняка!
Ф.Ніцше*

У переломний період своєї творчості (1936-1942) М.Гайдегер розпочав осмислення філософії Ф.Ніцше. Зокрема, у неопублікованих працях "Beiträge

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Лой А.М.

zur Philosophie. Vom Ereignis" та "Die Geschichte des Seyns" він звертається до ідеї "останнього бога", котра стала своєрідним продовженням проекту надлюдина, отримавши при цьому цілком нове забарвлення. Спробуймо визначити роль "останнього бога" для досвіду європейського нігілізму ХХ століття.

Що ж таке власне надлюдина? Пошук відповіді слід розпочати з твору Ніцше "Так казав Заратустра" (1883-1887): "Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти" [*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Сочинения. – М., 2008. – С. 299]. Вже ця цитата скеровує на те, що надлюдина ми маємо розглядати в комплексі з ідеями вічного повернення та волі до влади як головної властивості суцього, принципу переоцінки цінностей, можливості сказати "ні" колишній сутності людини, перевершити себе, вийти на рівень справжніх цінностей, де життя сприймається як головна мета. Проте це не означає припинення процесу становлення, себто вічного повернення: "Не должно ли было все, что может случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти?" [Там же. – С. 417]. Для Ніцше надлюдина – мореплавець, готовий кожен момент вирушати у подорож до буттєвих начал, розуміючи смерть старого бога, ідеологій, оцінок. Саме цей момент стає визначальним для розвитку філософії Гайдегера другого етапу. Він пов'язав народження останнього бога зі смертю попереднього, відмовою, що надає шанс Dasein (людському суцьому) усвідомити свою приналежність до буття, яка встановлюється і через стосунок до часу, історичності, долі.

Останній бог – це початок безмежних можливостей нашої історії, долання попереднього. Але попереднє не просто заперечується, воно стає перехідним етапом, підготовкою до події. Подія для Гайдегера – момент постійного становлення, дія, поворот, де випробовується здатність Dasein зробити вибір, від якого залежить майбутнє істини. Dasein, наближаючись до сутності останнього бога, повинно перевищити себе у стрибку, відповіді на виклик часу, зайняти місце у відкритості буття: "Останній бог – не кінець, а початок, що ухиляється від утримування, схоплюючи прийдешнє силою свого рішення" [*Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. – Frankfurt am Main, 1989. – S. 416]. Положення у відкритості зобов'язує до рішучості тут-і-тепер, інакше втрачається справжня сутність – і Dasein стає заручником позиції, яка визначає суще не як належне буттю, а як матеріал для споживання (Machenschaft), ствердження технократичних цілей та смислів. У цьому Гайдегер вбачав найбільшу загрозу для долі людства, тому останній бог мав стати і останньою надією повернути сучасне мислення до початків, до примирення землі та світу. Таким чином філософ приходить до обґрунтування концепції світу "четвериці" (Geviert), що включає божественне, земне, небесне та смертне. Ці елементи, переплітаючись між собою, створюють подію, яка звільняє і відкриває людське існування: "...ця мить – подієвість того повороту, в якому істина буття стає буттям істини" [*Ibid.* – S. 415]. Проте найголовнішим елементом є земне, адже воно формує прихований, невидимий світ, що чує голос буття: "Блаженный той, кто здатен вести розмову самотнього, у якій виникає останній бог..." [*Ibid.* – S. 416].

Гайдегер не дає відповіді, коли настане кінець становлення останнього бога. Для нього кінець є постійним і-так-далі, початкове початку, адже зв'язок

суцього і буття має відтворюватися кожен момент, а чотири сторони світу повинні стати полем, де відбудеться гра істини у своїй прихованій відкритості.

Іноді нам дуже важко зрозуміти амбівалентність, метафоричність, поетицизм та парадоксальність філософії Ніцше та Гайдегера, але вони обидва нагадують Діогена, який шукав удень з вогнем людину. Ніцше це робив, відкидаючи примат догматизму, релігії, оголосивши смерть старого бога. Він увінчав людину становленням, духом індивідуалізму, самоволодінням. Гайдегер в свою чергу осягнув, що людське суще, Dasein і буття – одне ціле, коло. Проблема людини лише у забутті сакрального зв'язку, у інструменталізації мислення. Однак, повернувшись до себе, запитавши про сенс, вона здатна запалитись світлом істини останнього бога.

*О.О. Пекур, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
solomia7@gmail.com*

РОЛЬ ПРИВАТНОСТІ ТА ПУБЛІЧНОСТІ НА ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ СВОБОДИ ТА ЩАСТЯ В ЕПОХУ РАНЬОГО МОДЕРНУ

Історія слів "публічне" і "приватне" може прояснити взаємодію двох понять. Перші зафіксовані використання слова "публічне" в англійській мові ототожнювали його з суспільним благом в кінці XV століття. Не можливо заперечити, що "публічність" як вона є гарантує підтримує громадянське суспільство та процвітає у ньому, не заперечити й того факту, що вона народилася разом з Homo Politicus. У 1542 додалося значення дещо очевидного відкритого для загалу, Холл писав в своїй Хроніці: "Їх внутрішнє незадоволення не могло втриматися від того, щоб не нагадати про себе в місцях публічних". Уже до кінця XVII століття опозиція "приватного" і "публічного" набула майже сучасних рис: "публічне" було відкрите для загалу, а "приватне" ховало потаємне життя. Що ж до нагальності, то тема стала популярною вже після Другої світової війни. І знову ж таки основна увага до неї була прикута з боку англомовних "депутатів".

У ранній модерності публічною сферою керували воля і вигадка; приватна підкорялася імпульсам утримання і знищення всього вигаданого. Публічне було створене людиною, приватне – умовами його існування.

Ця рівновага підтримувалася так званими факторами безособистісності. Ні в одній, ні в іншій сфері особливості індивідуального характеру не бралися до уваги, тим більше не підвищувалися до соціального принципу. Сьогодні, коли ми кажемо, що природні права – це права людини, нам здається, що за цим кліше стоїть дещо неохопне і грандіозне, до того ж аморфне. Але, коли вони тільки народилися і ввійшли у використання, грандіозними їх було назвати важко. Принцип природнього порядку був принципом утримування: умовності піддавалися сумніву тільки в тих випадках, коли вони призводили до неприйнятних крайнощів.

У XVII столітті суспільство почало гратися з поняттям свободи, почалися експерименти з ідеєю поза контекстом. Свободу як принцип, як структуру

суспільних відносин не могли охопити ні ідеєю умовності, ні ідеєю природних симпатій. Ідею природної свободи, яку пропаґандував Джон Локк, втілити в життя було важко. З її перемогою приватність і публічність могли розійтися в жорстку, непримиренну опозицію. Характер особистості не був підвищений до соціального принципу. Мрія про свободу з'єдналася з вірою в характер особистості як соціальний фактор.

Ідея того, що людина має право на щастя народилася відносно нещодавно на Заході. У суспільствах, де панують злидні, де існує жорстка ієрархія, у суспільствах, підпорядкованих релігійній ідеї, духовне задоволення як самоціль не має сенсу. Для Джона Стюарта Міля, цінність приватності полягала в змозі утримання балансу щастя і нещастя у суспільстві, що призводить до визнання корисності приватності.

Попередники намагалися знайти переживання, в яких було можливо ретранслявати протистояння, щоб надати бажанню щастя конкретної форми соціального явища. Одним з цих протиставлень стало розділення приватного і публічного, і розміщення їх у ворожі табори. Душевні прояви сприймалися як невиразні, трансцендентальні, квазірелігійні явища, проти яких будь-які умовності були безсилі, вони знайшли засіб (не єдиний, але реальний), за допомогою якого природні права можуть подолати межі термінології кожного конкретного суспільства.

Ця думка присутня в роботі Зигмунда Фрейда "Незадоволеність у культурі": щастя є наслідком задоволення потреб, що колись придушувалися. Щастя означає свободу: свободу діяти на основі пориву, слідувати своїм інстинктам і бажанням.

Це протиставлення, яке виражалося у термінах приватного/природи і публічного/культури, насправді виявлялося скоріше не опозиційним, а взаємозалежним і взаємообмежувальним. Приватна сфера впливала на сферу публічну, шляхом обмеження контролю умовних правил виразу емоцій над почуттям реальності. Публічна сфера мала корегуючу функцію. Людина природна є твариною, отже, публічна сфера виправляла природній дефект, який би мав місце, якщо б життям керував лише закон родинної любові, а саме – відсутність цивілізованості. Якщо культура є несправедливою, то природа – грубою.

Формування природних прав людини було багатограним і складним процесом. Внутрішньому світу людини, сфері його виразу були притаманні цілісність і почуття гідності, незалежно від соціального положення. З цієї цілісності внутрішнього світу народилася система природних прав. Визнання спільності людської природи і теорії природної залежності призвели (в психологічному розрізі) до появи деяких політичних прав.

Публічна сфера накладала на принцип, згідно якому щастя повністю визначало реальність. Хоча світ умовностей і не міг загрожувати природності, оскільки природа знаходиться поза межами будь-якої суспільної ситуації, публічна культура все ж слугувала для приборкання її проявів.

ПОЗИЦИЯ К. КАСТАНЕДЫ, ЕЕ МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ СЕМИОТИКИ И ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Карлос Кастанеда – весьма неоднозначная фигура XX столетия. По образованию, казалось бы, антрополог, он стал известным на весь мир благодаря своей хронике ученичества у мага-шамана племени Яки дона Хуана Матуса. Данная хроника, насчитывающая в общем счете одиннадцать книг, представляет собой, вроде бы, эзотерическое учение, и полагаясь на мнение многих исследователей, мы причисляем автора к эзотерикам, а по мнению В.М.Розина даже к метаэзотерикам. Осмелимся, однако, усомниться в эзотерическом характере излагаемого Кастанедой. Если это и эзотерика, то эзотерика очень необычная, близкая по своей специфике философии сознания. Идеи К.Кастанеды, изложенные в его книгах, мало того что имеют вид цельной концепции знания рационально обоснованного, они представляют собой именно философскую концепцию. Предупреждая вопрос об адекватности книг и знания К.Кастанеды, скажем: доподлинно известно, что существовал человек по имени Карлос Кастанеда, который, так или иначе, синтезировал концепцию мировосприятия древних индейцев Мезоамерики. Притом, что излагает эту концепцию Кастанеда как скептик рационалист, а не практик мистик. Журнал "TIME" от 03.1973, опубликовавший интервью с Кастанедой сообщает следующее: "Книги Кастанеды это история европейского рационалиста, который был посвящен в практику индейского колдовства" [Castaneda's books are the story of how a European rationalist was initiated into the practice of Indian sorcery]. Уже не говоря о том, что едва ли не на каждой странице Карлос пытается именно методами европейской рациональности и логики объяснить происходящее с ним и вокруг него во время его ученичества у Дона Хуана. Также используем мнение, изложенное У.Йодером в его докторской диссертации по философии, где автор обосновывает актуальность и правомерность онтологии и эпистемологии мистицизма, используя в качестве отправного пункта исследование Кастанеды.

Теоретическим центром философии К.Кастанеды бесспорно можно считать концепцию "тоналя" и "нагваль". Однако, относительно философии сознания, как и любого обоснованного рассмотрения или исследования в принципе, речь здесь необходимо вести именно о "тонале". Дело в том, что "нагваль" – это апофатический абсолют данной концепции, с которым, строго говоря, и связана вся ее кажущиеся эзотеричность, магия и пр., словом то, что интересно мистику-практику, а не серьезному исследователю. Из антропологической литературы о культурах центральной Мексики известно, что "тональ" (произносится как тох-на'хл) был своего рода охранительным духом, обычно животным, которого ребенок получал при рождении и с которым он был связан глубокими узами до конца своей жизни, а "нагваль" (произносится как нах-уа'хл) – название, дававшееся или животному, в которое маг мог превращаться, или тому магу, который практиковал такие превра-

щения. Но данные сведения были опровергнуты доном Хуаном. Также антропологи и культурологи отрицают всякую корректность употребления Кастанедой данных понятий: К.Кастанеда просто заимствовал понятия из культурологической и антропологической литературы, вложив в них свой, абсолютно иной смысл. Дон Хуан, как источник знания или мифические древние тольтеки, к которым тот вроде как не принадлежал, но "продолжал их линию знания"; все это в любом случае просто синтезированная Кастанедой информация, оформленная им же в полноценную концепцию. Потому мы вполне вправе говорить о концепции К.Кастанеды, а в силу ее структуры и характера – философской концепции К.Кастанеды.

"Тональ" это все, что у нас есть. Мы его создаем, измышляя и перерабатывая наши впечатления. Можно сказать, что мы создаем мир посредством нашего восприятия. Реальность же, как таковая, существует в виде апофатического абсолюта – "нагваля". Познать ее невозможно без "тоналя". Мы бессильны без "тоналя" жить в "нагвале", то есть мы бессильны без сознания жить в реальности. При этом важно понимать, что это не солипсизм, ибо, например, наше физическое тело не является продуктом творчества нашего восприятия, продуктом его является наше видение самих себя. Реальность нашего физического тела и прочих условно объективных процессов тоже относится к миру "нагваля", но наше видение этого есть "тональ", который есть наше восприятие. Реальность же предстает в качестве апофатического абсолюта, который соответственно для нас недостижим. Как говорит у Кастанеды дон Хуан "энергия течет во вселенной" – это все что можно сказать о мире без нашего восприятия. Человек, по его концепции, не пассивно воспринимает уже готовую картину внешней и внутренней среды, но его восприятие активно интерпретирует энергетические сигналы, которыми полна вселенная, конструируя модель мира (принимаемую обычно за сам мир). *Весь мир представляет собой чистую энергию, из которой восприятие создаёт описание мира.* Подразумевается, что, каким бы адекватным ни было человеческое знание, оно ограничено. "Мир не дается нам прямо – говорит Дон Хуан, – между нами и ним находится описание мира".

Что же до различных категорий присущих или неприсущих нагвалю, этот вопрос не имеет никакого смысла, поскольку на уровне осознания нагваля нет, и не может быть никаких категорий, и на этом разговор заканчивается, даже не начавшись. Именно в этом и заключается основная проблема вообще разговора о нагвале. Максимум, что возможно делать посредством слов и понятий – это отразить что-то из нагваля подобием в тонале. Таким образом, мы получаем апофатический абсолют. Этот абсолют – нагваль. Тональ же – наша допустимая реальность в рамках нагваля, то есть, фактически, рамках бесконечности, ибо нагваль есть бесконечность, а, следовательно, его нет, а есть только наше восприятие. Итак, есть нагваль, это абсолют, это все. Мы являемся частью единого целого, абсолюта, который включает в себя все. С тем, чтобы как-то обозначить себя в бесконечности, мы создаем условно собственное пространство. Это пространство и есть тональ.

МЕТАФІЗИЧНІ ЗАСАДИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Взаємозв'язок теорії буття зі вченням про людину існує із часів Високої класики як етапу розвитку давньогрецької філософії. Однак, історія філософії фіксує зацікавленість людським єством, як одним із елементів космосу, вже в працях натурфілософів (фісіологів). Людська душа вивчалась крізь призму філософії природи (вивчення φύσις), що створювало натурфілософські уявлення про людину. Хоча, саме фісіологи заклали підґрунтя для теорії буття Платона та "першої філософії" – метафізики Аристотеля. Пошук ἀρχή (архе) як початку, засади та принципу влаштування всього існуючого зустрічаємо вперше в Анаксимандра, учня Фалеса, який підкреслював нескінченність та неописовість в будь-яких межах первинної засади. Себто, прагнення віднайти єдиний першоприцип з якого розгортається усе буття відкрило усвідомлення складності його остаточного визначення. Першоприцип є "Апейроном", нескінченним, тобто вічним початком у Анаксимандра, "Логосом" у Геракліта, "Нусом" у Анаксагора. "Od początku filozofii europejskiej to, co w rzeczywistości najważniejsze, nazywane było jej zasadą – ἀρχή (Від витоків європейської філософії, те, що найважливіше в дійсності називали її засадою – ἀρχή)" [Władysław Stróżewski. Istnienie i sens. – Kraków: Znak, 2005. – S. 358]. Вивченням остаточної первинної засади й продовжує займатися сучасна метафізика, яка має ґрунтовну історико-філософську традицію. Основні завдання, які ставить перед собою "перша філософія", це: 1) ствердження існування первинної засади; 2) обґрунтування її первинності; 3) розкриття сутності; 4) визначення горизонту дослідження (Владислав Стружевський). Сучасна філософія XX-XXI століть у таких напрямках як постпозитивізм, прагматизм або аналітична філософія (філософія мови) та ін. відкидає претензію на здобуття остаточного знання дійсності, її засади, вбачаючи в цьому "метафізичність". "Вони відкинули епістемологію та метафізику як можливі дисципліни... "відкинули", а не "заперечували"..." [Рорті Р. Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навчальний посібник. – К.: Ваклер, 1996. – С. 301]. Правильне висловлювання, опис та конституювання фактів є набагато важливішим, аніж володіння істинами. Однак, сучасна метафізика не прагне статусу кінцевої засади, що інтерпретує дійсність. Метафізика як власне філософія, радше в кожній дійсній метафізичній концепції вбачає проєкт інтегрального розуміння дійсності, що втілює собою горизонт її можливих інтерпретацій (Владислав Стружевський). Це і є спроба вказати засади, ἀρχή, кореня з якого проростає будь-яке знання, а відповідно й існуючі науки. Аристотель в VI книзі "Метафізики" (Частина I) зазначає, що є наука, яка розглядає суще як таке, а також те, що йому властиве саме по собі. Ця наука нетотожна будь-якій існуючій науці, оскільки жодна з наук не досліджує загальну природу сущого як такого, а виділяє лишень якусь одну його частину, що і становить

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Лой А.М.

предмет дослідження. Так, метафізика становить фундамент для сучасної філософської антропології. "Filozofia człowieka jest metafizyką pewnej określonej kategorialnie postaci bytu, jest teorią bytów zwanych ludźmi (Філософія людини – це метафізика певного категоріально визначеного виду буття, теорія суших, що зветься людьми)" [Antoni B. Stępień. *Studia i szkice filozoficzne*. – Lublin: RW KUL, 2001. – S. 19]. Так, предметом метафізичної антропології є конкретно існуюче буття, яке досліджується використовуючи категоріально-поняттєвий апарат загальної теорії буття (метафізики). Метафізична антропологія не пізнає поняття, а навпаки завдяки поняттям і категоріям проникає в причину існування конкретного людського буття. Отже, реалістична метафізика розпочинається із загальної класичної теорії предметом якої є буття як таке, змінюючи направленість на буття конкретної людини – метафізичну антропологію.

Однак, сучасна філософська антропологія, не репрезентована єдиною течією, а уособлена різноманітними концепціями людини. Програма, яку започаткував Макс Шелер своїми працями пізнього періоду для здобуття філософсько антропологією єдиного повного знання людини й світу не була втілена. "Складність завдання, втім зумовлена тим, що ми подосі точно не знаємо, чим є за своєю сутністю людина, й уся філософська антропологія розвинулась власне із усвідомлення цієї проблеми" [Отто Фрідріх Больнов. *Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*. Хрестоматія: Навчальний. посібник. – К.: Ваклер, 1996. – С. 108]. Філософська антропологія у працях М. Шелера, Г. Плєснера та А. Гелєна прагнула трансформуватися у метаантропологію, що є основою філософії взагалі, завдання якої в кожному з окремих проєктів репрезентувати повноту людського існування. Проте, філософська антропологія у працях філософів не "обернена на саму себе", тобто не обґрунтовує свої власні основи пізнання. Вона, не маючи стійкої метафізичної структури, виявленої теорії буття, від інтерпретації окремих антропологічних феноменів прямує до розуміння людини як такої. В кожному разі пропонується певна антропологічна картина, з інтенцією до завершеного представлення людини. Подальше усвідомлення неможливості створення всебічно охопюваного проєкту людини призвело до виникнення інших філософських напрямів, і зумовило філософсько-антропологічну кризу. Однак, філософська антропологія залишається предметом розгляду сучасної метафізики, зокрема класичного томїзму. Приділяючи більше уваги тій чи іншій структурі людського, антрополог завжди усвідомлює людське існування в контексті цілісності буття як такого. Томістична метафізична антропологія керується принципом "відкритого питання", тобто, завдяки метафізиці, встановлює межі можливого людського пізнання, не прагнучи абсолютизувати будь-яку антропологічну теорію. Постулюючи основні завдання метафізики, метафізична антропологія прагне розкрити засади людського буття, вказати на причину існування та надати інтерпретацію різноманітним людським феноменам. Себто, метафізика, яка є "першою філософією" у пізнанні першопричини, становить фундаментальне тло для обґрунтування філософської антропології в розкритті засад та принципів людського буття. А отже, продовжується реалістичне дослідження, що формує ясні й загальні судження про те якою є людина.

САМОБУТНІСТЬ І САМОКОНТРОЛЬ В ОНТОЛОГІЇ САМОБУТТІЙНОСТІ

Самобутність життя особистості відзначається характерними саме для неї, для її індивідуальності своєрідністю, неповторністю, відмінностями від інших. Але це, у свою чергу, означає доконечність постійного самооновлення, самостійного розвитку, забезпечених володіннями і контролем, здатностями самореалізації.

Самоконтроль є важливішим складовим цілеспрямованої діяльності. Як конкретний вияв усвідомлюваної регуляції власної діяльності, він спрямований на віднаходження та реалізацію деякої відповідності перших визначеним нормам та ідеалам.

Природно, що можуть бути прослідковані досить виразні історичні трансформації самоконтролю. Зокрема, його значення неспівмірно зростає із як соціокультурного поступу, так і умов, шляхів самобуттійності особистості, засобів і цілей реалізації її самобутності, як істотного зніціювання першого. "Якщо простежити тему самоконтролю крізь мінливості нашої західної традиції, ми побачимо дуже глибокі перетворення на всьому шляху від розуму як бачення космічного порядку – до уявлення про точковий розутілений суб'єкт, який здійснює інструментальний контроль" [Тейлор Ч. Джерела себе: творення новочасної ідентичності. – К.: Дух і Література, 2005. – С. 236]. Закономірно, що якраз історично – філософський аналіз проблеми самоконтролю, зазначає Ч. Тейлор, "допомагає пояснити, чому ми сьогодні вважаємо себе "самостями".

Самоконтроль забезпечує воз'єднання мотивів, самобутнісних людських зусиль, характеру активності та її завдань. Але, як чинник неперервно здійснюваного "самозвітування", він відзначиться буттійністю найперше тому, що є виявом присутності особистості, тою, що особистість, так би мовити, "при своїй сутності", бо у формі самоконтролю володіє можливістю переорієнтувати активність залежно від зміни умов, але доконечно на за-садах самовідповідальності. "Новочасний ідеал вимагає взяти на себе відповідальність за побудову власного уявлення про світ, який інакше залишається без ладу, ...закликає нас до відокремлення від себе через самооб'єктивізацію. Ми мусимо вчитися відстороненню... через дисципліну самоконтролю" [Там само. – С. 237].

На наш погляд, актуалізація питань взаємодії самоконтролю та самобутності сприяє виявленню та висвітленню зародження не лише життєвої реалізації індивідуально – неповторних намірів, завдань, ідей, але і їх, так би мовити, "розчинення" у життєвих процесах, що, однак, знову і знову може даватися взнаки, впливаючи на поведінку та вчинки. Якраз самоконтроль істотним чином забезпечує самобутність життя особистості завдяки не стільки удосконаленню таких особистісних рис як самовладання, самодисципліна і т. д., скільки пробудженню, поглибленню органічної потреби здійснення відповідального вибору відповідним нормам самобутнього життя форм діяльності та поведінки – аж до розвитку, утвердження: завдяки виявам самоконт-

ролю, як формі вольовій та реалізації самосвідомості, самобутності і розгортається сприятливим "простором" самобуттійності особистості.

Доконечність закріпленості самоконтролю особистості у самосвідомості також актуалізує проблеми форм останньої – від вищих філософсько – світоглядних виявів до самооцінки.

Так, рівень результативності самоконтролю забезпечується розвиненістю здатності самокритики, а також потреб, умінь та навиків здійснення самоаналізу і передбачень з метою попередження деструктивних наслідків своєї поведінки.

Чи не найістотношою рисою самоконтрольованості особистості є органічне поєднання самовимогливості та відповідальності із необхідністю врахування потреб інших.

Таким чином, самоконтроль є синтезуючим чинником інтелектуально – духовного як самоудосконалення, так і самоутвердження самобутності особистості, забезпечуючи, зокрема, зв'язок останнього із суспільно та культурно значимими нормами й ідеалами і, що особливо важливо, самоконтроль пов'язаний із процесами мислення, а "натурна здатність до міркування", згідно Р. Декарту, є "центральною чеснотою". Характер, спрямованість мислення – від натхнення до "мізерності" – служить простором поширення самоконтролюючих зусиль особистості. Тому і не втрачають своєї актуальності висловлені Ліною Костенко екзистенціальні застереження, як норми самоконтролю, від

"Життя іде і все без коректур,
і як напишеш, так уже і буде...
Але не бійся прикрого рядка
Прозрінь не бійся, бо вони як ліки...
Людині бійся душу ошукать,
бо в цьому схибиш – то уже навіки"
до "не треба мислити мізерно".

*Т.І. Солдатська, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**
tamroniy@rambler.ru

АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕСПОНЗИВНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Останнім часом поняття респонзивності все частіше фігурує у філософському вокабулярі. До широкого вжитку воно увійшло передусім завдяки феноменологічній теорії Б. Вальденфельса, ставши провідною ланкою його філософії. Тому під респонзивністю насамперед убачають своєрідну логіку відповіді як неодмінну реакцію людини на щось принципово невідоме або чуже. Ця думка відображена у вихідній тезі: мене провокують – я відповідаю. Однак, така загальноприйнята дефініція дещо спрощує розуміння цього феномена, що навіть у межах феноменологічного проекту Вальденфельса підлягає постійним модифікаціям.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Богачов А.Л.

Як відомо, сам Вальденфельс звертається до поняття респонзивності у вихідному сенсі для створення своєї власної моделі досвіду Чужого. Така модель є альтернативною до Гусерлевого інтенційного підходу в розумінні Чужого. Сам термін *response*, що перекладають як "відгук" чи "відповідь", раніше за Вальденфельса тематизував Курт Гольдштайн – один з теоретиків гештальт-психології. Це зумовлює велику популярність досліджуваного поняття і наявність багатьох теорій респонзивності у медицині, зокрема, психіатрії. З іншого боку, поняття *response* широко застосовувалося у біхевіоризмі, де його використовували як певну реакцію на щось або як прояв поведінки.

Натомість Б. Вальденфельс надає цьому терміну оригінальний, незвичний підтекст. Для нього респонзивним передусім виступає те, що знаходиться по той бій сенсу чи норми, і що змушує, провокує людину до відповіді. Отже, виникає потреба у новій раціональності, де відповідь виступає тим засобом, що дозволяє Чужому не змінювати свій статус, уникнувши привласнення. Саме *респонзивна раціональність* або "раціональність обмеженого порядку" констатує: Чуже не є негачею, і виступає не тільки чимось на кшталт незрозумілого, незнайомого, ще не усвідомленого або такого, що має бути подоланим. Скоріше, мова йде про "чуже як позбавлення або відсутність у тому парадоксальному сенсі, що дещо є присутнім, там де воно є усунутих, і у цьому подвійному статусі виявляється його чужість" [*Kapust Antje. Einleitung. Responsive Philosophie – Darlegung einiger Grundzüge // Philosophie der Responsivität. – München, 2007*].

Разом з розкриттям Чужого як гіперфеномена, що ставить під питання наші власні можливості, Вальденфельс вибудовує логіку відповіді на його домагання. Передусім, таку відповідь слід розглядати у подвійному сенсі – як відповідь-*answer* і відповідь-*response*. Відповідь-*answer* є репродуктивною або змістовною. Ця відповідь орієнтована "на дещо", вона лише заповнює прогалину в пропозиційному змісті питання. Другий варіант передбачає відповідь на "виклик мені". Вона є продуктивною, оскільки це неповторна подія, у якій відповідають на домагання Іншого.

Для кращого розуміння феномена відповіді-*response* зазначу основні її засади. По-перше, це її *сингулярність*. Така ознака свідчить про унікальність, історичність події відповіді, що здатна зруйнувати попередній і створити новий символічний порядок. Другий момент полягає у її *неминучості* (адже неминучими є провокації з боку Чужого), бо навіть відвертання погляду є формою погляду, а мовчання – формою мовлення. Наступною ознакою можна вважати *постфактичність*. Це значить, що подія відповіді відбувається тут і зараз, але вона розпочата десь у іншому місці. Остання риса, яка є принципово важливою для Вальденфельса, полягає у *асиметричності* відповіді: "Асиметрія спирається не на те, що у справжньому діалозі ролі розподілені нерівномірно, а на те, що домагання і відповідь не співпадають у чомусь загальному" [*Вальденфельс Б. Мотив Чужого. – Минск, 1999*].

Запропонований вище мінімальний зріз респонзивної феноменології дає можливість подискутувати з-приводу оригінальності ряду положень, запропонованих Вальденфельсом. Першим, хто претендує на "співавторство", є

видатний російський філософ-естетик – М. Бахтін. Тут насамперед слід згадати його концепт "позазнаходження", що, з одного боку, відповідає дихотомії "порядкового-позапорядкового" у Вальденфельса, а з іншого, є варіантом інтрасуб'єктної чужості. Така позиція розкриває продуктивний зв'язок мене з іншим у просторовому, часовому, ціннісному та смислового аспектах.

Феномен "позазнаходження" полягає у тому, що я не співпадаю з собою, постійно вислизаю сам від себе. При цьому я знаходжу відображення власного життя у зрізі чужої свідомості. Однак, ця ідея не нова. Досить лише згадати Г. Плеснера і його закон "Утопічного місцезнаходження". Якщо розкрити зміст цього закону, мова йде про наявну у людині "ексцентричну позиціональність", що позбавляє її рівноваги. Тобто, людина не може знати, де перебуває "сама по собі", і де знаходиться відповідь її ексцентричності дійсність. Тому досягнувши чогось, вона з необхідністю виходить за межі вже досягнутого.

Однак, таке тлумачення "позазнаходження" впритул наближає Бахтіна до теорії Вальденфельса. Останній разом з подвійною подією відповіді пропонує розглядати подвоєння чужості. У цьому контексті на особливу увагу заслуговує інтрасуб'єктна чужість або моя власна "атопічність". Інтерпретуючи думку Фрейда про те, що ми не є хазяїнами у своєму домі, Вальденфельс має на увазі присутність іншого всередині мене, яку супроводжує моя відсутність для самого себе. "Перебувати тут завжди означає також бути десь в іншому місці" [Вальденфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології чужого. – К., 2004]. Тому для Вальденфельса не існує універсального порядку реалізації самодостатнього та самототожного суб'єкта. Загалом, порядків є необмежена кількість, і кожен з них передбачає певну селекцію та виключення – своє "позапорядкове". Це значить, що людина ніде і ніколи не може почувати себе у безпеці, бути в себе вдома.

Отже, завдяки Б. Вальденфельсу респонзивність було переведено в нульову точку відліку. Тематизувавши цей багатогранний феномен і зробивши його вихідним пунктом своєї філософії, він вивів його на принципово новий рівень. Тому завдяки феноменологічній теорії Вальденфельса, що говорить про респонзивну раціональність, виникає потреба застосовувати логіку відповіді у етичному, правовому, політичному, культурологічному, релігійному та інших дискурсах.

В.Е. Туренко, студ., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
ponvitfil@ukr.net

ІДЕЯ ЛЮБОВІ ДО БЛИЖНЬОГО ЯК АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА У СПАДЩИНІ НОВОНІКЕЙСЬКОЇ ШКОЛИ

*Ничто так не свойственно нам,
как любить друг друга*
Βασίλειος Μέγας

Любов до ближнього за своєю природою є релігійною [В'єнер Клод. Любость // Словарь библейского богословия. – К.: Кайрос, 2003. – С. 535] а тому, російський дослідник В. Бичков зауважує, що "на зміну філософському духо-

вньому еросу античності, християнство принесло інтимну, глибоко чуттєву, співстраждальну любов до ближнього, освятив її божественним авторитетом, божественною заповіддю і виводячи її від божественної любові" [Бычков В.В. Идея любви в христианско-византийском мире // Философия любви. – М., 1990. – Ч. 1. – С. 80].

Проводячи власноруч аналіз категорії ближній, Василій Великий, голова каппадокійської школи, у "Глумаченні на 14 псалом" пише, що "треба вважати за ближнього кожну людину, тобто "немає ні еліна, ні юдея, ні раба, ні вільного, ні чоловіка, ні жінки". Це відбувається через те, що інший, він же й ближній згідно біблійної мови це є друг, а тому друг тобто "другой", є будь-яка людина [Святитель Василій Великий. Беседи на псалмы // Святитель Василій Великий. Творения: В 2 т. – М., 2008. – Т. 1. – С. 485].

Святитель Григорій Нісський зазначає, для чого потрібно знати як любити ближнього: "щоб любов не стала якоюсь неправильною чи без порядку" [Святитель Григорій Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. – М., 1999. – С. 125]. Тобто в любові повинен бути порядок. Так, один з теоретиків "порядку любові" Макс Шелер в праці "Ordo Amoris": "любов до ближнього завжди означає, що у своєму особистісному центрі він вийшов за межі себе як тілесної цілісності і що він є співучасник в акції іншої людини, співучастен завдяки їй і цій тенденції іншої людини стверджувати власну досконалість, допомагати їй, заохочувати їй, благословляти її" [Шелер М. Ordo Amoris // Трактаты о любви. – М., 1994. – С. 79].

Згідно Григорія Богослова, саме любов до ближнього не можливо перенести на "потім" [Святитель Григорий Богослов. Слово 14 // Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. – М., 2007. – Т. 1. – С. 196]. І дійсно, як підкреслює латвійський дослідник феномену любові А. Рубеніс: "любов завжди тут і зараз" [Рубенис А. Сущность любви – тема философского размышления // Философия любви. – М., 1990. – Ч. 1. – С. 225]. А тому Назіанзський мислитель роздумує про те як і де можна навчитися любові протягом життя. Він наголошує, що навчитися любові до ближнього потрібно у макрокосмоса (μικροκοσμος) – світу (κοσμος). У Слові 6-ому він наголошує "Небо, земля, море – тобто весь світ, ця велика та славна Божественна книга, в котрій розкривається самим мовчанням її Творець, Бог, цей світ стоїть до тих пір поки перебуває в мирі з самим собою, не вступаючи з можливостей і меж своєї природи, до тих пір поки в ньому жодна істота не повстане одна проти одну і розірве тих вуз любові, котрими все пов'язав Художник – Творче Слово" [Святитель Григорий Богослов. Слово 6 // Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. – М., 2007. – Т. 1. – С. 132].

Звідси Василій Великий підкреслюючи важливість любові до ближнього виводить триступеневий шлях до справжньої любові до ближнього:

- 1) повинен постійно пам'ятати про кінець світу;
- 2) бажати вічного життя;
- 3) бути подібним до Божої любові до людей [Святитель Василій Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Святитель Василій Великий. Творения: В 2 т. – М., 2009. – Т. 2. – С. 270].

Здобувши любов до ближнього, людина здійснює все у своєму житті не заради себе, а заради Іншого. Це відбувається, як пояснює у своїй феноменології любові М. Гартман тому, що любов до ближнього – "є інтенцією на іншу особистість, в ній здійснюється рух духовних сил від Я до Ти та «зміщення центру ваги з Я на Ти». Даний тип відношення можна виразити формулами «буття для Іншого», чи «Я –це Ти, з наголосом на слово Ти»" [Королькова Е.А. Феноменология любви // Вопросы культурологии. – 2009 – № 1 – С. 87].

Григорій Богослов визначає наскільки ми повинні любити і жити для Інших (ближніх), як Бог любить нас [Святитель Григорий Богослов. Слово 11 // Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. – М., 2007. – Т. 1. – С. 169]. А щоб бути подібним до цього потрібно бути очищеним від гріхів. Адже згідно цього Отця-каппадокійця, причиною зникнення любові до ближнього є різні людські пристрасті (гріхи) – "любоначалие, користолоубство, ненависть, презирливість" [Святитель Григорий Богослов. Слово 23 // Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. – М., 2007. – Т. 1. – С. 287]. А інший представник новонікейської школи, Григорій Нісський, так пише про тих, хто втратив любов до ближнього: "той, хто любов до ближнього втратив і загубив і замість друга став ворогом, поза всяких сумнівів може бути приєднаний до вбивць тому, що подібно їм проти ближнього в думках роздумують і ворожість таємничу містять" [Святитель Григорий Нисский. О цели жизни по Боге и об истинном подвижничестве // Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. – М., 2007. – С. 183].

Тому, постійне перебування в нас любові до ближнього можливе через духовний катарсис – очищення від злих думок та діянь. Звідси, Григорій Богослов наголошує, що в людині образ і подоба Божа (обожнення) найбільш повно та чітко може проявлятися у вигляді любові до ближнього. Це за словами Назіанзського мислителя найлегше: просто потрібно до ближнього замість страху застосувати кротість, а замість погроз надію [Святитель Григорий Богослов. Слово 17 // Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. – М., 2007. – Т. 1. – С. 221]. Отже, любов до ближнього є необхідною умовою обожнення згідно Отця-каппадокійця.

Зробивши певні наукові дослідження з приводу ідеї любові до ближнього у Отців Церкви, що належали до каппадокійської школи, можна зробити такі нижченаведені висновки:

1) осягнення любові до ближнього як антропологічної проблеми Отцями Церкви каппадокійської школи здійснювалося як суто у філософському, так і в богословському вимірах;

2) ідея любові до ближнього для представників новонікейської школи є не просто "сухим поняттям", а цілим процесом в житті людини в результаті якого, людина може отримати обожнення;

3) проблему порядку любові, яка тісно пов'язана саме з ідеєю любові до ближнього, вперше в історії філософії було висунуто патристами каппадокійського кола і справило вплив на подальший розвиток філософії любові.

ДО АКТУАЛІЗАЦІЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ДІАЛОГІЗУВАННЯ

Нинішній стан і перспективи людського буття демонструють зростання практичної значимості діалогічного підходу при розв'язанні найрізноманітніших проблем. Монологізм мислення та культури засвідчив свою обмеженість. Традиційно існуючи, відмінності світоглядних позицій і культурних традицій за нинішніх обставин повною мірою набувають конфліктного характеру. В світлі надзвичайних ускладнень соціальних процесів, суперечностей культури, можливостей та тенденцій буття людини поняття діалогу утверджується як засадниче щодо суспільної самосвідомості. Конституційовані в епіцентрі соціокультурного поступу міжсуб'єктні відносини актуалізують діалогічне спілкування. Воно представлене і самими по собі запитами рефлексії, й життєво закорінене в умовах антропологічної кризи початку XXI ст. Життєві проблеми чітко окреслюються і розв'язуються у площині спільного поля стосунків, у своєчасності та вмінні організації змістовного діалогізування. Останнє набуває особливого значення за умов національно-культурного відродження, виходу українського буття на нові цивілізаційні рівні.

Актуальною нині є вимога розширення можливостей діалогізування, це передбачає зміцнення засад діалогу завдяки історико-філософському переосмисленню особливо життєво значимих нині й пов'язаних із ним соціокультурних норм і цінностей – відкритості, справедливості, відповідальності.

Переосмислення питання – це намагання бути відкритим до нього, вироблення змістовнішого простору зв'язку із ним, поступове розвінчування представленого його засобами реальності як у певному смислі завершено недоторканної. Актуалізація концепту "діалог" свідчить, що нині у ньому, по суті, все є проблемою – від визначення й до стратегічних спрямувань досягнення взаєморозуміння в його межах чи не у першу чергу питання раціональності діалогічних відношень, пов'язані як із культурою діалогу, так і з діалогом культур.

Особливості проблеми дослідження зумовлюють необхідність звернення, по-перше, до історико-філософських джерел становлення та розвитку діалогу, а, по-друге, до досліджень історичного розвитку раціональності. Як особлива форма інтерсуб'єктивності діалог утвердився у статусі основного предмета філософсько-світоглядних пошуків із конституюванням на засадах ставлення до *Іншого* як до *Ти* в першій половині XX ст. діалогізму як нового типу рефлексії.

Тематизація діалогу в нових історичних, соціокультурних умовах, з одного боку, увиразнила наявність надзвичайно глибоких, різнопланових за їхньою спрямованістю історико-філософських традицій висвітлення класичного раціоналістичного діалогу. А з другого – актуалізувала концепт діалогу неklasичного, екзистенційно-феноменологічного.

Істотно раціоналізуючий чинник розгортання, відтворення діалогу в його суттєвих можливостях – це зорієнтованість суб'єктів діалогічних відносин на пошук, реалізацію умов, шляхів взаємного, найадекватнішого сприйняття та взаєморозуміння, оскільки позиції кожного з них репрезентують не просто

відмінні від інших, але й непіддатливі точному перекладу на мову *Іншого* синтезовані у висловлюваннях понятійно-образні, смислові пріоритети.

В світлі історико-філософського досвіду діалог стає ефективним методом пошуку істини лише у його екзистенційних вимірах як спільно-об'єднуваного його учасників пошуку: діалог слугує способом відкриття світу для суб'єкта, який раціонально-розумно сприймає і розуміє світ подібно до позиції *Іншого*, але увиразненої індивідуально-неповторною рефлексією його ставлення до представленого із ним самим світу. Екзистенційний діалог зініціюється особистісними прагненнями та зусиллями як виявами самоутвердження індивіда, для якого діалог – буттійнісна ініціація, а не даність.

Науковий діалог увиразнює за нинішніх умов значення конструктивно-діалогічної раціональності як раціональності сучасної, що також означає "усвідомлення необхідності діалогічного дискурсу, як умови освоєння світу у конструктивній взаємодії різних точок зору та позицій, які жодним чином не втрачають своєї самостійності, а, навпаки, по можливості розкривають свій позитивний потенціал у даній взаємодії, які передбачають перманентну самокритичність, відкритість у процесі діалогічного спілкування, здатність удосконалюватись, розвиватись" [*Швирьов В.С.* Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 176 с.].

Класична раціональність, безперечно, залишалась у минулому, між тим, це не означає втрати регулятивної ролі раціональності як такої, навпаки, нині актуалізується пошук нових форм раціональності. При цьому суттєво раціональними засадами життєдіяльності можуть і повинні бути нині діалог та комунікація як людиноутверджувальні форми возз'єднання, подальшого розвитку сучасного гуманізму і постнекласичної раціональності.

Завдяки раціонально-змістовному розширенню можливостей діалогу Відродження і Новий час заклали необхідні підвалини для екзистенційно-персоналістичного увиразнення комунікації і спілкування. Але ж при цьому у відповідних спрямуваннях розширюється й цінність діалогу, усвідомлюються, переосмислюються та поглиблюються його можливості як духовно-інтелектуально, а особливо ж особистісно конститутивного чинника, коли, зрештою, як "безмежне взаємне перебування у бесіді", діалог розглядається істотною "наскрізною формою суспільних відносин" [*Ясперс К.* Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132-148].

К.А. Фоменко, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
fea133@yandex.ru

ДУАЛІЗМ ОСОБИСТІСНОГО І СУСПІЛЬНОГО В КОНЦЕПЦІЇ ЛЮДИНИ Е. МУНЬЄ

Засновник французького персоналізму, видатний мислитель Емануель Муньє, вважав, що людині протистоїть світ, тому чинити супротив і захищати себе є її долею. "Я" в певній мірі втрачає себе, відрікаючись від світу, але і розчиняючись у світі "я" теж себе втрачає. Вже сам факт того, що світ протистоїть людині є поштовхом до її внутрішньої трансформації та самоконструювання.

Зазначимо, що людина розглядається мислителем відповідно до християнської традиції в ракурсі традиційної для персоналістів антиномії – "sacrum"- "profanum". Сама антиномія виступає пошуком можливостей узгодження онтологічного і аксіологічного статусу людини з порядком двох протилежних сторін буття. Оскільки людина поєднує в собі полярні начала особистісного і безособистісного, внутрішнього і зовнішнього, – тоді вона необхідно опиняється у стані балансування між цими протилежностями і, відповідно, їй загрожують два типи відчуження, які є виразом крайніх форм розриву протилежностей.

На позначення двох основних типів відчуження мислитель вводить поняття "відчуження Нарциса" і "відчуження Геркулеса". Перший тип відчуження позначає відстороненість людини від реальної, земної дійсності, надмірну інтеріоризацію, заглибленість в себе. "Відчуження Геркулеса" Е. Муньє характеризує як відрив людини від внутрішнього, особистісного світу, занурення в безособистісний, анонімний світ предметно-речового буття, життя заради виробництва і споживання речей.

Продовжуючи аналіз концепції людини Е. Муньє, зазначимо, що мислитель визначає людину одночасно і як особистість, і як індивіда. Ці два поняття у мислителя є нерозривно пов'язаними протилежностями. Мислитель вголошував на тому, що людина є активно присутньою в кожному зі своїх вчинків як у вимірі індивіда, так і у вимірі особистості. До речі, протиставлення особистості та індивіда набуває особливої гостроти не лише у в творчості Е. Муньє, але і в поглядах всіх французьких персоналістів. Тож, індивід та особистість – протилежності, які взяті окремо "нічого означати не можуть, оскільки в нас самих накладаються одна на одну, виступаючи то як деградуєючий процес індивідуалізації, який виражає поразку людини, то як збагачуючий її процес персоналізації, який є відповіддю на трансцендентний виклик". [Муньє Э. Персонализм / Пер.с фр. и примеч. И.С. Вдовина. – М., 1992. – С. 214]. Отже, якщо індивід є продуктом деградації, розкладення в матерії або крайньої відірваності від неї, то особистість характеризується як начало життєдіяльності, здатність до внутрішньої зібраності і відповідальності, гармонійне вміння володіти собою. На думку Е. Муньє, вона завжди проявляється як протест, вибір, формування та завоювання людиною самої себе. І якщо особистість є виразом цілісної людини, то індивід – це "часткова людина", спотворена буржуазною цивілізацією, людина, в якій порушений взаємозв'язок зовнішнього та внутрішнього світу.

Прагнучи подолати обидві форми відчуження, мислитель звертається до поняття "залучення", маючи на увазі під ним три види спрямування: рух екстеріоризації (взаємозв'язок особистості із зовнішнім світом і винесення назовні своїх сутнісних сил), рух інтеріоризації (внутрішнє життя особистості, сконцентроване на первинних, глибинних прошарках свідомості) та рух трансценденції (самоподолання як внутрішній принцип особистісного буття).

Французька школа персоналізму, яку очолює Е. Муньє, під впливом М. Бердяєва сприймає цілий ряд принципових положень, котрі були розвинуті екзистенціалізмом, все ж орієнтує свої зусилля на єдності персон. Вводячи поняття "інтимність", Е. Муньє покладає надії, що воно має захистити ціліс-

ність персони від зовнішніх обставин і сил, але разом з тим і не дати закритися у "собі", відсторонюючись від інших персон. Ця "інтимність" мала сформувати новий тип спільноти, яка б відрізнялась від формально-юридичного об'єднання живих організмів [Кондрашов В.А. Новейший философский словарь. – Ростов-н/Д., 2006. – С. 452].

Е. Мунье, таким чином, прагне віднайти певний соціальний ідеал людини, в якому б співпадало її особистісне і суспільне життя, котрі не були б відірваними одне від одного, а люди керувалися б духовними цінностями, які сформульовані в християнській традиції. Так була б вирішена і проблема суспільного життя і, власне, досліджувана Е. Мунье проблема "відчуження Нарциса" і "відчуження Геркулеса".

О.В. Шумка, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

МЕТАФІЗИЧНЕ РОЗУМІННЯ САМОТНОСТІ

Пояснення самотності як феномену людської сутності на противагу соціо-психологічному розумінню самотності.

Самотність відчуває кожен, рано чи пізно, але кожен і в різні періоди свого життя і це стається чи то з певних причин, чи то з власної волі людини: історія знає сотні самотників, сотні людей, котрі жили у суспільстві, але були самотними, врешті багато з нас часто прагнуть хоча б інколи залишитись на самоті, побути на самоті. Чому? Адже це так не приємно, проте, все ж, як виявляється потрібно.

Моменти осягнення самотності, причини страху перед нею та з'ясування факту можливості існування й переживання самотності у її істинному значенні.

Самотність як така, тобто у своєму абсолюті, неможлива. Найбільш самотньою людиною відчувається у акті мислення, але мислення про що? Залишаючись на самоті ми думаємо, тобто ми залишаємось самі з собою. Людина у самотності зустрічається із своїм Я, із своїми думками, із своїми почуттями.

Феномен самотності слід усвідомити як позитивне і специфічне в певних аспектах надбання, як феномен, який є наслідком еволюції.

Самотність як спосіб відновлення гармонії з самим собою та як момент оновлення, очищення думок і почуттів.

Починаючи з XIX ст. феномен самотності стає одним із предметів вивчення окремого філософського напрямку – екзистенціалізму.

Ю.Б. Яценко, асп., НУХТ, Київ
vicariusasylum@meta.ua

СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ "ПОТЯГУ ДО СМЕРТІ"

Поняття "потяг до смерті" відіграє важливу роль у теорії класичного психоаналізу і є однією з найоригінальніших спроб пояснення негативних аспектів людського життя. Разом з тим воно є одним з найбільш суперечливих

положень у вченні З. Фрейда, яке викликає інтерес та дискусії серед сучасних дослідників. Відомо, що засновник психоаналізу намагався створити дуалістичну теорію потягів, які становлять фундаментальну основу всього живого. Згідно з нею будь-який організм, незалежно від рівня організації, прагне утриматися в житті (потяг до життя). Іншим компонентом дихотомії виступає потяг до смерті, який зумовлює прагнення повернутися до неживого стану. Слід відзначити, що деякі психоаналітики (В. Штекель, С. Шпільрейн та ін.) висловлювали свої ідеї щодо осмислення смерті, агресії та деструктивності ще до того, як З. Фрейд оприлюднив власні думки з цього приводу. Попри це, свого часу ідея потягу до смерті не мала широкої підтримки в наукових колах навіть серед його послідовників. Цікаво, що й сам автор не був цілком упевнений в істинності запропонованих ним припущень. Однак серед сучасних науковців побутує думка про те, що теза З. Фрейда про потяг до смерті містить життєздатне пояснення таких проблем як суб'єктивне страждання, колективна агресивність, саморуїнування тощо. Це визначає актуальність різноманітних досліджень на подібну тематику. Крім того, необхідність нового осмислення даного аспекту творчої спадщини австрійського психіатра обумовлена цілою низкою питань теоретичного і практичного характеру, які постають із фрейдівського формулювання потягу до смерті. Наприклад: чи здатен один потяг пояснити всі типи агресії та деструктивності? Яка цінність ідеї потягу до смерті? Як пояснити зарахування до складу цього потягу двох протилежних тенденцій: принципу Нірвани, метою якої є зменшення збудження й агресії, що підвищує його рівень? Ці та багато інших питань потребують для свого вирішення перегляду основних понять і принципів, які застосовані у даній теорії.

З. Фрейд визначив потяг як "притаманне органічному життю тяжіння до відновлення якогось попереднього стану, від якого жива одиниця вимушена була відмовитися під впливом зовнішніх перешкоджаючих сил..." [Фрейд З. По ту сторону принципа насладження // Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет: В 2 т. – Тбилиси: Мерани, 1991. – Т. 1. – С. 166]. Консервативний характер потягів та їх регресивна спрямованість (прагнення повернутися до неорганічного стану) дозволяють зрозуміти органічний розвиток живої істоти як наслідок зовнішнього впливу, який і призводить до відхилення (ускладнення організації). Кінцевою метою всього живого є смерть. З такої позиції потяг до самозбереження, самоствердження, в тому числі за допомогою влади, слугує для забезпечення "власного шляху до смерті" й уникнення всіх інших можливостей досягнення неорганічного стану. Навіть "принцип задоволення" виявляється підпорядкованим потягу до смерті, адже задоволення отримується внаслідок зменшення, затухання напруги, яку приносить "потяг до життя". Консервативний характер потягів базується на тогочасному уявленні про функціонування нервової системи. Оскільки колишній погляд на нервову систему як пасивну та інертну був переглянутий, це дає підставу для внесення відповідних змін у теорію потягів. Шляхом усунення з теоретичної побудови "принципу Нірвани" вирішується питання про зарахування до складу потягу до смерті двох протилежних тенденцій до зменшення збудження (сам принцип Нірвани) та підвищення його рівня

(агресія). У зв'язку із здійсненими змінами у психоаналітичній теорії психічної діяльності внаслідок елімінації економічної точки зору переглядається визначення самого поняття "потяг". Його суттєвою рисою залишається місцеперебування на межі психічного і соматичного.

Аналізуючи феномен агресії, Х. Карел приходив до висновку, що він не може бути пристосований до фрейдівської теорії потягів [Carel H. Life and Death in Freud and Heidegger. – New York: Radopi, 2006. – P. 58]. Його не можна визнати за окремий потяг через відсутність суттєвих ознак, наприклад, відсутність соматичного джерела агресії. Саме тому, як відзначають деякі дослідники, Фрейд ніколи не визнавав агресію як первинний незалежний потяг, а тільки як можливий вияв потягу до смерті. Фахівці пропонують розуміти агресію не як єдину силу, а як групу різних типів агресивних тенденцій. Таким чином, шляхом внесення змін та доповнень в оригінальне формулювання поняття потягу до смерті сучасними теоретиками психоаналізу здійснена спроба його нового прочитання. Саме поняття переформулюється у множинний концепт ("death drives"). Це здійснюється, незважаючи на відмінності та економічну несумісність різних агресивних феноменів, на підставі їх спорідненості через спільну тенденцію до деструкції.

Принцип Нірвани елімінується, оскільки він базується на помилковому розумінні нервової системи. Проте вводиться нове поняття – "тенденції Нірвани" ("Nirvana tendencies"), що об'єднує різні типи агресії, яку сам суб'єкт спрямовує на себе. До цієї групи Х. Карел відносить такі прояви самодеструктивної поведінки як депресія, меланхолія, самоушкодження, суїцид та ін.

Нове формулювання фрейдівського поняття "потягу до смерті", яке базується на модифікованих основних категоріях та принципах психоаналізу, а також сучасних даних нейрофізіології, долає колишні теоретичні проблеми. Здійснена реконструкція дозволяє побачити потяг до смерті як "складну квазі-єдність" декількох потягів і тенденцій, деякі з котрих є суперечливими. Х. Карел вважає, що потяг до смерті повинен розумітися як метафізичний принцип, який об'єднує негативні аспекти людського життя, такі як амбівалентність, агресія та самодеструктивність. Доводячи непридатність оригінальної дуалістичної концепції "позивів", дослідниця здійснила спробу її заміни плюралістичною альтернативою, зробивши особливий наголос на самодеструктивності.

Можна спрогнозувати, що в майбутньому, відповідно до нових наукових даних, також будуть проводитися переосмислення та реконструкції теорій, які містять спроби пояснення таких феноменів людського життя як агресія і смерть. Філософські, психологічні, а особливо міждисциплінарні дослідження цих явищ матимуть важливе не тільки теоретичне, а й світоглядне значення.

Секція

"ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

В.В. Адеева, асп., ХНУ им. В. Каразина, Харьков
nikaprovidebit@mail.ru

ТОЛКОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОРОЧЕСТВ

Мы можем рассматривать религиозные пророчества следующим образом:

1. **Пророчество** – как реальные события, которые исполняются в действительности. И своим исполнением они подтверждают истинность не только своего существования, но также подтверждают наличие некой сверхъестественной сущности, которая "продиктовала" их. Специфику реализации пророчеств описывает теория Роберта К. Мертоня о самоисполняющемся пророчестве (self-fulfilling prophecy). Самоисполняющееся пророчество – ложное определение ситуации, вызывающее новое поведение, которое превращает первоначальное ложное представление в реальность [http://en.wikipedia.org/wiki/Self-fulfilling_prophecy]. Данная идея была развита Мертоном из классической в социологии теоремы Томаса – "если человек определяет ситуацию, как реальную, то она реальна по своим последствиям". Немного другая ситуация, если у нас есть вера в некоего мессии. Здесь работает уже **эффект Пигмалиона**. Название этому феномену дал **Роберт Розенталь**. Суть феномена заключается в том, что людям свойственно достигать тех высот, которых от них ждут окружающие (и, тем самым, внушают это) [http://en.wikipedia.org/wiki/Pygmalion_effect]. Таким образом, любое пророчество, попадая под теорию самоосуществляющегося пророчества и эффекта Пигмалиона, будет описывать реальные события, которые осуществляться в будущем.

2. Во-вторых, **каждое религиозное пророчество обладает своим особым сакральным временем** (написанное в прошлом, говорит о событиях будущего, или же написанное после уже произошедших событий, и служащее своеобразным напоминанием). В данном случае пророчество соединяет в себе одновременно три темпоральности – прошлое (т.к. записано в прошлом, или повествует о прошедших событиях), настоящее (т.к. читается оно здесь и сейчас) и будущее (т.к. говорится о результатах, последующих из-за невыполнения предписаний пророчества). Пророчество можно в данном ракурсе представить как **архе** К. Хьюбнера. **Архе** – это история происхождения. Когда-то некое нуминозное существо впервые совершило определенное действие, и с тех пор это событие идентично повторяется [*Хьюбнер К. Истина мифа / Пер. с нем. И. Касавина. – М., 1996. – С. 122*]. Таким образом, пророчество присутствует одновременно везде и нигде, оно не в человеческом времени, а в не времени – это и прошлое и будущее, и настоящее одновременно.

Пророчество в данном понимании указывает на нечто вечное, повторяющееся из поколения в поколение (своеобразное напоминание). А т.к. каждый народ считает себя избранным, и, следовательно, пророчества, ходящие в данном народе, автоматически приобретают статус всеобщности. Т.е. они истинны не только в любой стране, на любой территории, но и в любой исторической эпохе – будь то прошлое, настоящее, или будущее. Поэтому при таком понимании пророчества, религиозная "принадлежность" самого пророчества является не существенной. Будучи созданным в одной религиозной среде, оно автоматически эксплицируется и на другую.

3. Пророчество – как носитель особого рода знания, первичного знания. Религиозные пророчества так схожи между собой – битва добра и зла, мессия, освободитель, или само божество представляющее собой свет, добро и его антагонизм, представитель злого начала (антихрист, дьявол, шайтан и т.д.), конец мир (апокалипсис) и т.д. Не является ли это подтверждением чего-то всеобщего? Своего рода, единой примордиальной Традиции, чьими осколками являются религиозные пророчества древних. По мнению, традиционалистов (среди которых ярким представителем является М. Элиадэ), древние религии еще хранят в себе следы Традиции, запечатленные в виде эзотерических учений; но постепенно суть этих учений извращается и выхолащивается до такой степени, что они превращаются в орудия борьбы с Традицией и разрушения сотворенной Вселенной [*Вандерхилл Э. Мистики XX века. – М., 2001. – С. 323*]. То же самое происходит и с религиозными пророчествами. Будучи созданными носителями сакрального (эзотерического) знания, доступного только посвящённым, которые обладали понимаем этого знания, в историческом процессе интерпретаций, пророчества стали носителями буквального, профанного, экзотерического знания. И теперь их осуществления ждут с нетерпением сотни тысяч верующих, не понимая (или не имея желание понять), что каждое пророчество говорит шифрами, намёками, символами, метафорами, значение которых было безвозвратно утеряно. Пророчества получают всё новые и новые интерпретации, претерпевают изменения и, с одной стороны, так продлевают себе жизнь, а с другой, давно уже стали своеобразным сдутым мячом, где воздух являл собой частицу примордиальной традиции.

4. Пророчество как индивидуальный мистический (эзотерический) опыт. Обычные люди или полностью игнорируют жизненный пример эзотерика или (что реже) пытаются его понять и даже пойти за ним. В первом случае эзотерика оценивают в лучшем случае как человека странного, в худшем – как сумасшедшего. Во втором – эзотерик рассматривается как пророк, гений, человек, ушедший вперёд в своём духовном развитии. Если события разворачиваются по второму сценарию, творчество и жизненный пример эзотерика входят в культуру, оказывая на неё влияние (как известно, в нашу цивилизацию значительный вклад внесли эзотерически ориентированные религиозные деятели, философы, учёные, художники и пр.) [*Розин В.М. Природа и особенности эзотерического познания // Философские науки. – 2003. – № 4. – С. 144-157*]. Не следует также упускать из вида, что мы рассматриваем религиозные пророчества, которые желает того индивид, или нет, но навязываются ему

извне преобладающей общественной религией. А т.к. главной составляющей любой религии является вера, то в таком ракурсе больше вероятен второй случай, когда индивидуальный опыт эзотерика (пророка), подкреплённый верой сотен людей, прочно укореняется в общественном мировоззрении. А т.к. у каждого пророка был свой стиль передачи божественного послания (притчи, например, или же совершение особых поступков, которые были призваны обратить на себя внимание и задуматься над смыслом послания), то можно говорить, что пророки привносят индивидуальность в пророчества, потому что, выбор того, как передать его массам остаётся за пророком.

Є.В. Біляченко, доц., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
yevzhik@mail.ru

Н.В. Ляшенко, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
glashenika@mail.ru

"ВОНО" ЯК ПРОВІДНА КАТЕГОРІЯ НЕКЛАСИЧНОЇ КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ (КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПТІВ З.ФРЕЙДА ТА М.БУБЕРА)

У зв'язку із становленням неklasичної парадигми у культурологічній та культурфілософській картині світу відбувається зміна предмету і методологічних засад гуманітаристики: світоглядна рефлексія, позбавляючись надмірної раціональності картезіанського суб'єкта, переносить свою увагу із осмислення універсальних сутнісних основ онтології (у тому числі онтології абстрактного Я) – на осягнення проблем взаємодії Я з Іншим, завдяки чому спілкування набуває примату над буттям, а діалогістика як модель філософування – над моністичним системним аналізом. Орієнтація на інтерсуб'єктивність та інтеркультурність як домінанти неklasичного світобачення спонукають до активного взаємопроникнення різних культур і форм пізнання, у тому числі через інтеракцію філософування модерну і постмодерну.

Проблема взаємовідносин індивіда із оточуючою дійсністю – тема, що постійно самоактуалізується через повсякденне, онтичне "буття-у-світі" (М. Гайдеггер), через сприйняття і осягнення якого відбувається вихід людини на рівень онтологічного існування (самості). Особливо привертає увагу взаємодія Я із іншими людьми, суспільними інституціями, культурою, звичаями чи суспільством в цілому. Оточуючий світ відтепер не протиставляється існуючому суб'єктові – Я, але набуває характеру внутрішньої умови його екзистенційного досвіду. Присутність комунікативно та морально-етично значущого "не-Я" у внутрішньому життєсвіті Я знаходить своє відображення у категоріях Ти (М. Бубер), Чужий (Б. Вальденфельс, К.Г. Юнг, Ю. Крістева), Інший (Е. Левінас, Ж. Лакан, Б. Хюббнер), Третій (Е. Левінас, Ж.П. Сартр, М. Мерло-Понті, Г. Зіммель, М.М. Бахтін), – які однаковою мірою протистоять класичній (модерній) об'єктності світу.

Ключовим поняттям діалогічної філософської та культурологічної думки є поняття Чужого – відправна точка морального руху Я до Іншого. Дане понят-

тя фіксує перший, насторожено-ворожий тип ставлення до "не-Я" як до принципово *інакшого*, що зазіхає на кордони "мого" буття. Безперечний інтерес з точки зору культурології становить наша спроба *співставити фігуру Чужого із фігурою "Воно" – образом, який однаковою мірою застосовується у посткласичній (фрейдизм) та некласичній (релігійно-філософська діалогістика) моделях філософування і, таким чином, зблизити між собою модерну та постмодерну картини світу*. Представники обох із них: З.Фрейд та М. Бубер – у своїх роботах оперують категорією "Воно", але по-різному інтерпретують цей концепт.

Так, трактовка Воно у З. Фрейда виходить із внутрішньої сфери особистості. Воно у З. Фрейда є однією із інстанцій так званої "другої топіки", відповідно до якої психіка людини розподіляється на три головні рівні: свідоме, підсвідоме, над свідоме, або . "Воно" (id, "Кінь"), "Я" (Его, "Вершник") та "Над-Я" (Super ego, "Суворий батько"). Несвідоме "Воно" (id, "Кінь") – глибинний успадкований людиною комплекс несвідомих інстинктів, потягів (драйвів), заборонених мораллю агресивних та сексуальних бажань. Цей пласт стає основою культурної діяльності особистості. Свідоме ("Я") З. Фрейд наділяє функцією посередництва – саме так здійснюється взаємозв'язок між внутрішнім безсвідомим "Воно" та зовнішніми імперативами обов'язковості, суспільної необхідності та заборони ("Над-Я").

"Я" постійно зазнає зазіхань з боку "Над-Я" та "Воно". "Над-Я" може підкорити собі "Я" через відчуття провини або докорів сумління. Якщо це йому не вдається, то "Я" стає підпорядкованим "Воно". "Как всаднику, если он не хочет расстаться с лошастью, часто остается вести ее туда, куда ей хочется, так и Я превращает обычно волю Оно в действие, как будто бы это было его собственной волей". Таким чином, "Воно", на думку Фрейда, виступає самостійним, активним, навіть агресивним началом, яке зазіхає на внутрішню свободу "Я", прагне її підкорення та претендує на самостійність буття, незалежно від того, що є іманентним психіці людини. Мабуть, що саме в *онтологізації Воно*, у спробі надати безсвідомому статус самостійного буття, позбавити дискурс філософії раціоналістичного детермінізму монологічного картезіанського суб'єкта, виокремити у життєвому просторі Я дещо, від нього принципово відмінне, – *топос одухотвореного Чужого, Іншого, що має свій голос*, – і полягає основна заслуга З. Фрейда як прикордонної персоналії між класичною та некласичною картиною світу.

Концепція Воно у М. Бубера найповніше відображена у роботі "Я і Ти". У ній автор проводить чітку межу між двома можливими видами взаємодії індивіда із реальною дійсністю. Цю взаємодію можна виразити за допомогою двох дуальних логічних пар: "Я-Ти" і "Я-Воно". Основне слово "Я" не може існувати саме по собі, а лише як складова відповідних дихотомій. Відношення "Я-Ти" М.Бубер назвав ідеальними, адже їхньою основою є суб'єкт-суб'єктні стосунки. Форма спілкування "Я-Ти" є істинно відкритим способом взаємодії, адже усе – сказане, зроблене, відчуте, – взаємопов'язане та обов'язково взаємне. У таких відносинах немає наперед визначеної цілі чи мети, немає маніпулювання та використання, немає місця володінню кимсь, досвід

(глузд) тут не відіграє ніякої ролі, спілкування "Я-Ти" нічим і ніким не може бути опосередковане, на відміну від взаємовідносин "Я-Воно". Основою логічної пари "Я-Воно" є суб'єкт-об'єктна позиція, основою котрої стає раціональний досвід як свідчення прагматично-утилітарного, споживацького ставлення до Іншого. Таке спілкування є апіорі егоїстичним, направленим на накопичення даних та знань або свідому маніпуляцію об'єктом. Якщо ставлення "Я – Воно" намагається вичерпати повноту буття, воно стає джерелом зла, спустошення і деструкції. Отже, "Воно" Бубера є зовнішнім пасивним супротивником, який нерідко зазнає контролю та експлуатації.

Порівнюючи категорії "Воно" у трактуванні З.Фрейда та М.Бубера, варто зазначити *відмінне та спільне* між цими двома концептами. Відмінність це – активність фрейдівського "Воно" і пасивність буберівського. Фрейдівське "Воно" – джерело агресивних дій, панівний неприборканий ворог, який стає для Я причиною відчуження та страху, а Буберівське "Воно" – підпорядкований супротивник, на якого спрямовані меркантильні інтенції Я. Окрім того, важливим моментом є те, що буберівське "Воно" – екстеріоризоване, тобто є зовнішньою феноменальною дійсністю, а фрейдівське навпаки – інтеріоризоване, внутрішньо притаманне особистості начало. Водночас, не дивлячись на досить значні розбіжності, між внутрішнім, активним, первинно значущим "Воно" З.Фрейда та зовнішнім, пасивним, вторинним "Воно" М. Бубера між обома фігурами можна встановити взаємозв'язок. Так, буберівське "Воно" як об'єкт зовнішнього світу засвоюється свідомістю людини, інтеріоризується і, складаючи негативне соціокультурне знання про себе і світ, – витісняється на рівень несвідомості, тобто – перетворюється у фрейдівське Воно. А, будучи на рівні несвідомого, це Воно може піддаватися екстраполяції, об'єктивації через проекцію на зовнішню дійсність в образі ворога. Взаємні переходи зовнішнього і внутрішнього свідчать про спорідненість даних концептів, а отже й про смислові конвергенції між різними парадигмами некласичної картини світу, які намагаються ухопити і висловити присутність Іншого у буття Я.

Н.В. Браницька, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ КАЗКИ ТА МІФУ У ФІЛОСОФІЇ С'ЮЗЕН ЛАНГЕР

Аналізуючи функціонування знаку та символу відома американська дослідниця С'юзен Лангер у своїй славнозвісній праці "Філософія в новому ключі" виокремлює, слідом за Е.Касирером, таку важливу символічну форму як міф. Вивчаючи генезу символу, Лангер вдається до аналізу специфіки походження міфу, порівнюючи його із казкою, і приходиться до висновку, що вони мають спільне джерело – символіку мрій та снів.

Варто згадати, що один з найвидатніших дослідників казки В.Пропп вказував на те, що міф не можна відрізнити від казки формально; міф і казка

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Гатальська С.М.

відрізняються не за формою, а за своєю соціальною функцією. Один і той самий текст в залежності від способу його функціонування – може стати міфом (коли вірять, що оповіdana подія дійсно мала місце), і казкою (коли в це не вірять). Водночас для засновника французького структуралізму К.Леві-Строса міф – це значуща, сильно структурована оповідь; натомість текст, що має не недостатньо "сильну структуру", є для нього не міфом, а казкою.

В цьому контексті цікавою прослідкувати за думками С.Лангер. Власне першим поштовхом до створення "примітивної історії" стає фантазія, тобто в засновок оповіdаної історії оповіdач закладає свої мрії. Часто ці оповіdання не мають логіки, можуть бути сповненими дивних дійових особ (на кшталт вивалок для тканини). Та Лангер пояснює, що хоча "образи беруться з життя, але їх поведінка не відповідає емпіричним законам" [*Langer S. Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art.* – Harvard: Harvard University Press, 1942]. Ця поведінка відповідає певним особам, яких символізують персонажі історії.

З часом, якщо певна оповідь продовжувала своє існування, в ході багаторазових переказів особистісні символи замінювались на більш універсальні. Завдяки цим змінам з'являється логіка оповіdання, поступово особистісна історія перетворюється на чарівну казку. Але ця казка фантастична і, на думку Лангер, має своєю метою вираження та уявне задоволення бажань. Казці притаманне позитивне закінчення, проте воно не завжди є моральнісним.

В міфі навпаки часто зображені трагічні мотиви, "міф – це осягнення природних конфліктів, протиставлення людських бажань та надлюдських сил, які заважають їх реалізації" [ibidem]. Міфічний герой, на відміну від казкового, який репрезентує виключно певну індивідуальність, є надіндивідуальним та репрезентує весь людський рід.

Отже, в концепції С.Лангер міф та казка засновані на ідентичному матеріалі, але розвивають його по-різному, що говорить про відмінні функції цих видів творчості. Казки забезпечують досвід заміщення, міфи навпаки допомагають зрозуміти реальний життєвий досвід. Дослідниця припускає, що казки з'явилися раніше міфів і власне спровокували їх появу. Казка, на думку Лангер, стала новим рівнем осмислення світу і "заклала основу виникнення "міфоторочого інстинкту" [ibidem]. Водночас Лангер не проводить чітко меж між казкою та міфом, наголошуючи, що таке розрізнення можливе лише на рівні класичних творів.

О. Гайдамачук, ст. викл., НТУ "ХПІ", Харків

ТОНАЦІЙНА "ЦЕНТРИ-ФУГА"

Це становлення мови як письма є становлення мови мовою. Руссо відкрито заявляє те, що він хоче сказати, а саме, що членороздільність і письмо – це не первісна хвороба мови, але при цьому він описує те, що зовсім не хотів би казати, а саме що артикуляція, членороздільність і сам простір

письма існують у мові первісно" [Деррида Ж. О грамматології: Пер. с франц. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 402].

Становлення мови мовою через письмо (обхідний маневр) чи становлення інтонації інтонацією через артикуляцію (символічний оберт) "приховує" цей невловимий момент (гравітаційного, себто збагачуючого) переходу "стану" в його "новлення": стан-новлення чи то стан-оновлення.

За зізнанням самого Деррида, дібрані ним тексти Руссо здебільшого були опубліковані "посмертно" [Там же. – С. 317]. Ініціатор їх деконструкції пояснює надзвичайність свого "вибору" як такого, що "геть виходить за межі кола", треба думати, кола логоцентризму. Себто його вибір підкорено своєрідній "відцентровій" силі. Мабуть, вже це можна використати як привід залучити до "поля гри" письма-читання слово "центри-фуга" (лат. centrum + fuga = середина + втеча).

Слово "центри-фуга" (лат. centrum + fuga = середина + втеча) якнайкраще позначає прагнення Деррида уникнути "зачарованого кола" фоноцентризму, оскільки містить у собі вказівку на відцентрову силу. Для того, щоб вирватися "геть з кола" Деррида переважно користується "обхідними маневрами", безвідступно знаходячись "всередині мови", себто йому все одно доводиться у певному сенсі "кружляти". Крім того, це слово містить призвук "(епі)центру поліфонії". Як відомо, "фуга" – це, по-перше, форма поліфонічного твору, заснована на імітаційному проведенні однієї або кількох тем в усіх голосах за певним тонально-гармонійним планом; а по-друге, це – найвища форма поліфонії. Отже, слово "центри-фуга" якнайкраще позначає "напрямок втечі" рHONE із центру епохальної уваги. В умовах постмодерну рHONE розщеплюється і ризоматизується – стан(о)новиться вже як полі-фонічний.

Практикуючи критичне читання, Деррида чатує на цей невловимий момент стан-новлення / оновлення. Він відчуває небезпеку "місця" мовця, що завжди-вже приречене знаходитися всередині мови і всередині логіки: це – місце покори. Більше того, неможливо знайти інше – потойбічне "місце" щодо текстів, які належать нашій історії і нашій культурі [Там же. – С. 316]. Мовному захопленню підкоряються всі, хто пише, у тому числі філософи. Різниця лише в тому, до якої з систем тексту включено того, хто пише [Там же. – С. 315]. Критичне читання (спроба непокори?) Деррида націлює на те, щоб виробити в тексті письменника означаючу структуру-відношення "між тим, чим він володіє, і тим, чим він не володіє в схемах своєї мови" [Там же. – С. 312], іншими словами, артикуляційно розмежувати ін- і де- тонації. А для цього він прагне "встати на точку зору, зовнішню щодо логоцентричної епохи в цілому" [Там же. – С. 317], себто розташуватись утопічно (в "сліпій плямі"), щоб спробувати деконструювати цю цілісність і "зійти з кругової орбіти" метафізики. Тут є відчутним бажання вільного (поза полем дії гравітації) руху у вільнообраному напрямку, себто бажання революційно-утопічного руху. Деррида веде до межі, де залишається лише "крок" між полем дії доцентрової (умовно логоцентричної) сили і полем дії відцентрової сили (умовно грамматологічної) – сили, яка інерційно нестиме "геть з кола" в письмі-читанні Руссо. За таких умов будь-яке "ін-" тонації завжди-вже буде її "де-". Інтонації

закидається логоцентрична заангажованість саме через "недогляд" її детонаційного "шлейфу", що завжди-вже розташовується утопічно – в "сліпій плямі", де його важко "помітити", але неможливо "не відчувати". І саме артикуляція, якою Деррида керується в своєму письмі-читанні, покликана провокувати безнастанне притягування-відштовхування між мінливими "ін-" і "де-" тонації, тим самим логоцентрично "укорінюючи" граматологічну "центри-фугу".

О.В. Голубенко

ДИГРЕСИВНЕ АВТОРСТВО: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА

У відповідності зі стилістичними та "конструктивними" вимогами, які висуває перед нами форма "тезисного нарису", у "пунктирній" манері окреслимо базисні точки, що дали себе побачити при здійсненні певного "аналітичного вдивляння" у підпитальний простір, відображенням якого є винесена в якості заголовку словесна конструкція.

Отже, на певному терені (як ґрунті/основі, певній "фундаментальній" умові), що не взявся "з пустоти", але зовнішньо пустотливо і по максимуму розіграв перед нами власну "потенційну карту", розгортають себе буттєві терени із хронологічною позначкою "XXI". Саме тут, пришпорена інноваційною настійливістю та змаганням форм, крокує машинна інфантерія та розростається глобальний "інфо-терник". У своїй перевищуючій даності йому приналежний "комунікативний чорторій" чатує, торує та вторить: чатує на нашу відпочаткову готовність "відчахнутися" від *власності* власної сутності, торує собі шлях(и) кризь-все-і-до-всього та вторить самому собі, на кожному кроці мультиплікативно стверджуючи своє "перш-за-все", але тут же вихідним чином встановлюючи за всім першість перманентної вторинності. Горизонтна даність радикальних непервностей застилається сколками розколотих основ та скрадається виром "вирішальності". Цією "вирішальністю" маркується навіть найдрібніше та найпорожніше, проте у рішучості вирішувати жодне вирішування не формує *рішення* і ніхто не вирішує насправді вирішально: вир вирішувань нічого не вирішує – він *вирує*. Тому у вражаючій до-нас-наближеності відразлива близькість говірливого сьогодніня продукує особливу "відразу", яка завжди і одразу певним чином від-водить та вражає: відводить від здатності отримувати й утримувати власні екзистенціальні "від"-простори та вражає сутнісне "серце" найвласнішої власності присутності – *можливість бути своєю можливістю*. Від-водить і вражає – *в(ід)ражає*. Так виступають навколо нас і замість нас (гіпер)медіа-конттури (не)нашого століття із графічною позначкою "XXI".

У зазначеній в(ід)разливості "невчасна" сучасність завчасно подає себе способом "вже-все"/"вже-ніколи", притягуючи нас при цьому до особливої *відповідальності*. Остання розташовує будь-яке "від(повідь)-давання" у позиції певного *пере*-повідання. Таке розташування призводить до того, що *переповідаючий* вихідним чином застрягає у "*пере*" *переповідання*, припору-чаючи йому свій провідний спосіб бути. Цей спосіб у своїй припорученій мо-

дуляції завжди стикається із певною двоїстістю, що є сутнісно приналежною переповіданню. Саме так, адже останнє виступає у своїх основах в якості радикального перевищення/більшення комунікаційної потенційності інфо-простору та тотальності передачі як її сутнісної ознаки. Комунікаційне перевищення є нічим іншим, аніж "стискаючо-вимагаючою" надмірністю зобов'язання у переповіданні. Таке перевищення у своїх пере(більшеннях/вищених) та над(мірностях) і формує специфічне "пере" як "hyper", що є підмур'ям можливості для будь-яких форм "гіпер-просторовості" та головним нівелюючим чинником по відношенню до автономної людської розмірності взагалі. У свою чергу, інший "ракурс" відміченої двоїстості відсилає до її "trans"-іпостасі, яка демонструє прив'язку до перманентності комунікативного передавання. "Пере" переповідання виступає тут як "транс" трансляції, вкорінюючи "того-хто-пере-повідає" у медіальній позиції (ре)транслятора, що є цілком виданим загрози втратити власність свого власного у вируючому посередництві аж до повного сповзання у неприкриту посередність. Цією медіальною позицією та її загрозами і виказується медіа-сутність "під-пере-повідання-підлаштованого" інфо-простору. Отже, без дійсно власних "від", без дійсно власних "до" – лише голе "пере", що не є ані певним екзистенціальним (трансгресивним) переходом, ані творчим (само)доланням як дигресивним "рухом-від", проте повним складанням повноважень з боку вже не-вагомої "автономної суб'єктивності" та заспокоєнням у неспокої зацікавленої посередності.

Втім, будь-яке дійсно філософське осягнення вихідним чином приречене на (само)ви-корінення зі стану "медіа-дисоціації" у триманні перспективної дистанції щодо окресленої позиційності, тобто виступанні з останньої. Рефлексивність філософського "здобування" рефлектує зазначені атрибуції та продукує свої особливі "пере" і "транс", що є радикально не-тотожними із тими, про які йшлося вище. Проект філософуючого та подія філософування (а разом із тим і специфічно філософська форма переповідання) провокують певну "словідь", що несе у собі відрефлектовані спроби "якось-перебування" у зазначеній ("гіпермедійній") ситуації. Проте таке перебування не тільки грає в тональності філософськи артикульованого перебування як буття-в, але й стигматизується латентним прагненням до пере-бування у якості позбування та тримаючо-виступаючого "забування" (як бування-за). Зазначена філософська фіксація та відповідні форми артикуляції є можливими, насамперед, тому, що специфічний "проект філософуючого" як спосіб дійсно власного саморозгортання ("самотворення", "авторства-самого-себе") становить одну з форм авторства (у найширшому сенсі цього поняття). Більш того, саме тому, що реалізація вихідної буттєвої можливості "бути-способом-філософування" та максимальне розгортання власних продуктивних потенцій у полі філософії можуть, у свою чергу, становити реалізацію особливої форми авторства (а саме – дигресивного авторства), філософська рефлексія і несе здатність до утримування перспективної дистанції щодо будь-якої фіксованої "позиційності" взагалі.

Втім, із таким твердженням феномен дигресивного авторства ще жодним чином не вичерпав своїєї "проблемної глибини", а лише поставив себе у світ-

лі певної "нестачі" щодо власної тематизації та прийнятного рівня аналітики. Саме цією "нестачею" і зумовлюється ініціація пошуку, спрямованого на теоретичну експлікацію спектру форм отримання і утримання специфічного "пере" ("trans") як особливого екзистенціального "руху-від", що висвічує сутність *транс/дигресивно-продукуючої* можливості людського існування та людського існування *можливості*. "Руху-від", у якому Відсутність, що маркує собою (пост)сучасність, має виступити на сцену у якості *від-сутності*, тобто Відсутності, що є від-сутністю, у якій відсут(ній)ність ставить себе як сут(нього)не способом "від" і "пере". Тут і так очевидно стає необхідність, радикальна потреба у формуванні дійсного від від-сут(нього)ності, що надає *шанс* актуалізувати від-сутність як "відкриваючу відкритість", яку *треба відкривати* (тобто реалізовувати у акті дигресивного (само)творення).

Тому саме на цьому шляху видається ймовірно зустріч із тим, що, можливо, окреслить контури способів подолання "репресивної анти-репресивності" та спричиненої нею схильності до само-замкнення постсучасної "просторовості" та відповідних форм "екзистенціального руху"; саме десь у цих словесних "жестуляціях" жест, який встановлює Відсутність в якості витоку-відкритості може трансформуватися у жест, який відкриє вир невизначеності та потенційності із новим обертоном нової від-сутності та знов отриманої (гіпер/транс)суб'єктивності, що маєтсья там, де її не чекали і має те, що, начебто, має її знищувати. Особливої *актуальності* при цьому набувають певні "зусилля", які переслідують не тільки й не стільки теоретичне препарування означених вище "явищ" та монтування їх у машинерії категоріальних схем, але – феноменологічно проникливе *прослуховування* їх фундаментальних буттєвих витоків ("про" якого вказує як на попередність дорефлексивно розімкнутого "перебування-при", так і на особливе не-слухання, яке реалізується по відношенню до перманентного "галасу" настирливої "все-вже-казаності/створеності"). Таке феноменологічне *прослуховування*, на наш погляд, має здійснюватися із орієнтацією на діагностування спектру можливостей та форм існування класичного "творо/тексто/само-продуцента" в умовах (пост)сучасності із акцентуацією дигресивної "іпостасі" останнього. Зазначена "діагностика" з максимумом своєї ефективності реалізується на ґрунті попередньої екзистенціально-феноменологічної прорисовки "основобудови" феномену втечі та певним чином *ре-анімованої* концепції "життєвого світу".

Е.А. Грушко, асп., НАвУ, Київ*

КОНЦЕПЦІЯ ПОЗАЗНАХОДЖУВАЛЬНОСТІ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ МАРГІНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Свого часу американський соціолог Р. Парк визначив маргіналами людей, які відділилися від своєї соціальної групи, але ще не прийняті в іншу. Дослідник мав на увазі жителів Гаваїв початку ХХ ст., які втратили свій зв'яз

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Сіверс В.А.

зок з національною культурою, але ще не приєдналися, не пристали до американської – саме їм він і присвятив ставше класичним дослідження [Park R. Human migration and the marginal man // American J. of Sociology. – 1928. – Vol. 33. – P. 881-893]. Але дуже швидко таке позначення прижилося, і термін почав вживатися у більш широкому контексті. Саме через те, що дух часу потребував визначати осіб, які знаходилися у проміжних станах, "культурні гібриди" стали називатися маргіналами. Маргінал – це завжди чудакувата людина, дивна і часто належача до асоціального типу.

Ідея маргінальності була розповсюджена на різного роду феномени культури, що розвиваються поза загальноновизнаною парадигмальністю, домінуючими нормами і стандартами. Саме таке розширення меж маргінальності дозволяє застосовувати поняття до пограничних феноменів культури, та людей, що є їх носіями. А тому проблема маргінальності виявляється дотичною до проблеми самовизначення людини, її самоідентифікації.

Методологічним прийомом дослідження маргінальності в культурі може служити і концепція позазнаходжувальності. За її допомогою можуть бути розкриті духовні шукання людини, процес її самовизначення. Введена у науковий обіг російським філософом М.М. Бахтіним, позазнаходжувальність є особливою структурою епістемологічного акта дослідника. У концепції самого М.М. Бахтіна мова йде не про "дослідника", а про "автора", але у контексті досліджуваної проблеми таке переформулювання не є підміною понять. За логікою М.М. Бахтіна, про позазнаходжувальність слід вести мову, коли "митець не втручається у подію як безпосередній учасник її... він обіймає суттєву позицію поза подією, як споглядач, незацікавлений, але розумючий ціннісний смисл того, що відбувається" [Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – С. 33]. У концепції М.М. Бахтіна мова йде здебільшого про те, що позазнаходжувальність є основною засадою авторської позиції у художньому творі – незацікавленість, певна відстороненість, особливо коли йдеться про автобіографічних героїв чи тих, яким автор симпатизує. Така зацікавленість у герої, а надто – повчання/ моралізаторство як апологія героя, на думку Бахтіна, лише шкодять тексту.

Але слід визначити суб'єкта, який свідомо ставить себе в позицію позазнаходжувальності. Цих суб'єктів щодо світу, розділеного дихотомією "свої/чужі", може бути, принаймні два варіанти розрізнення. Можна вести мову про дослідника культури, який тоді буде успішним у своїх студіях, коли зможе поставити себе у позицію позазнаходжувальності. М.М. Бахтін про такий вимір написав свої знамениті слова: "В галузі культури позазнаходжувальність – це наймогутніший рушій розуміння. Чужа культура тільки в очах іншої культури розкриває себе повніше і глибше (але не у всій повноті, тому що прийдуть й інші культури, які побачать і зрозуміють більше). Один смисл розкриває свої глибини, зустрівшись і зіткнувшись з іншим, чужим смислом: між ними починається немов би діалог, який долає замкненість і однобокність цих смислів, цих культур. Ми ставимо чужій культурі нові питання, яких вона сама собі не ставила, ми шукаємо в ній відповіді на наші питання, і чужа культура відповідає нам, розкриваючи перед нами нові свої сторони, нові

сміслові глибини" [Бахтин М.М. Естетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 334-335]. Так, можна вести мову про свідому досліджувану позицію, коли вчений спеціально обирає "чужу" культуру для вивчення.

Однак зовсім інакшою стає позиція позазнаходжуваності, коли людина вимушено зустрічається із смислами чужої культури, свідомо, але можливо, що і силою обставин прирікаючи себе на маргінальну позицію щодо цієї "чужої" культури, смисли якої вона з необхідністю приймає. Розуміння "іншої", "чужої" культури стає перетворенням в "своє-чуже". Сучасним прикладом такої позиції можуть бути іммігранти першого покоління, входження яких в нову культуру завжди не перестає бути пронизаною сприйняттям "свого-чужого" світу нової культури.

Для маргінальності в історії культури, особливо домодерної Європи, позазнаходжувальність та її деяка обмеженість найбільш ёмко представлені у текстах (саморефлексії) відомих маргіналів. Найбільш вірний, мабуть, такий ракурс характерний для Августина. "Інший" "чужий" в якості об'єкта завжди протиставлений чи у часі, чи у просторі. Але автор як "Я", "моя самосвідомість" як той, хто покладає час і не співпадає із самим собою, має свого роду "лазівку геть із часу", тобто переживає себе позачасово. Позазнаходжувальність самосвідомості моментами являє межі внутрішньому життю, перш за все часові. Так, наприклад, початок і кінець життя не дані конкретній самосвідомості. Не час є керівним принципом навіть в елементарному полі вчинку людського, він є "технічним для мене як технічним є і простір (Я оволодіваю технікою часу і простору)" [Там же. – С. 103-104]. Життя людини, думки, почуття у часі мають смислову організацію, безпосередньо дану опору у смислі, це "сміслові ціле героя" як найважливіший елемент архітекtonіки твору [Там же. – С.128].

Але слід бути свідомими того, що сучасне прочитання текстів маргіналів домодерного світу буде невідворотно сучасним хоча би тому, що методологічні прийоми філософської герменевтики були розроблені недавно, особливо у порівнянні із часом створення самих тих текстів. Саме з огляду на це важливою постає концепція "нарративної ідентичності", яку вводить у науковий обіг П. Пікер. В його концепції "нарративна ідентичність" є різновидом ідентичності, "до якої людина має доступ завдяки медіації (посередництву) нарративної функції" [Ricoeur P. Narrative Identity // Philosophy Today. – 1991. – № 35. – Р. 73]. Мова йде про те, що нарративна ідентичність осіб постає лише у просторі сплавлення воєдино історії і художнього твору. Якщо ми читаємо, наприклад, біографію Августина, як він подає її у своїй "Сповіді", то не лише перед нами постає Августин, як він сам себе представив у книзі на розсуд читача, але й не більше, ніж Августин, якого ми в ній віднаходимо – і для нашого розуміння дій і вчинків головного героя слід орієнтуватися на самопрезентацію ним самого нам. І тоді, коли певні історичні відомості про єпископа Гіпонського входять у протиріччя із свідченнями самого Августина про себе, ми жанром сповіді змушені слідувати за нарративною тканиною його власного оповідання. П. Пікер зазначає із цього приводу: "Чи не стають людські життя більш легкими для читання, коли інтерпретуються у літерату-

рних історіях людей, розказаними ними самими? І чи не стають ці "життєві історії" більш зрозумілими, коли вони накладаються на наративні моделі (сюжети), запозичені з історії і літератури" [Ibidem]. П.Рікер дає позитивні відповіді на поставлені запитання, зазначаючи, що жанр автобіографії взагалі як раз і підтверджує його слова.

*О.І. Демська, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

КИРИЛИЦЯ. ДЕКОДУВАННЯ СИМВОЛІЧНОГО ПОСЛАННЯ

*Культура – це клас явищ і предметів,
існування якого залежить від символізації...
Уся культура була створена та відтворена
завдяки символізації
Л.А. Вайт*

Символи – це найважливіший механізм пам'яті культури, вони переносять тексти, сюжетні схеми й інші структурні утворення з одного шару культури до іншого, виконуючи функцію поєднуючих механізмів. Ці механізми єдності скріплюють культуру так міцно, що не дають їй у жодному випадку розпастися на окремі, ізольовані один від одного хронологічні пласти. Необхідно зазначити, що через символічний зміст знаків Абетки сьогодні можемо читати послання наших предків, які, свідомо чи несвідомо, вкладали в неї софійні повідомлення життя.

Символ – найпотужніший з усіх інструментів реалізації духовних можливостей культури. Структура символів, властивих певній культурі та відтворюваних нею, вибудовує систему, ізоморфну генетичній пам'яті індивіда [Гатальська С.М. Філософія культури. – К.: Либідь, 2005. – С. 194-236].

Зосередженість на символі – прикметна риса наукових міркувань мислителів ХХ ст., таких як: А. Вайтхед, Р. Карнапп, Е. Кассіер, С. Лангер, А. Лосєв, Ю. Лотман, Б. Рассел, К. Юнг та ін. Але спостерігаємо чітко визначену очевидність того, що дослідженням філософського контексту передачі сакральної софійності через "АзБуки" [кирилицю] вони не займалися. А у вітчизняних дослідників, і взагалі, славістів, усі дослідження зводилися до морфологічних, семантичних ознак та диференціації мовних ознак латинської або грецької мови. Хоча, звичайно, можна виділити таких дослідників, як А. Кримський, Б. Рібаков, В. Топоров, О. Потебня та ін., які так чи інакше працювали з кириличним письмом, але не в контексті декодування дійсності через символ.

Завдання філософії культури полягає в осмисленні сутності культури як знаково-символічної системи, рівнів їх досягнення та специфіки функціонування в просторі культури. Щоб досягти його виконання, потрібно розглянути безліч складників, які утворюють саму культуру. Одним із таких складників є мова, а в даному контексті давньослов'янська з її письмовим вираженням – кирилицею. Завданням даної роботи є декодування сенсу символів знаків

* Рецензент – д-р філос. наук, доц. Кривда Н.Ю.

(якими в кирилиці виступають літери) та осмислення змістовно-напучувального послання, отриманого у процесі розшифрування.

Сталим аспектом в усі часи є те, що людина все сприймає через символ, через прозоре скло, як зазначав Кассіерер, що є посередником між реальним світом та внутрішнім світом людини. Символ вказує не на самого себе, але на дещо інше, чим сам він не є [Лосев А. Ф. Філософія. Міфологія. Культура. – М.: Политиздат, 1991]. У той самий час не предмет творить символ, але символ предмет, таким чином потенційно закладаючи інформацію у саму основу предмета. Саме завдяки символу люди зчитували (і досі продовжують це робити) та передавали нащадкам інформаційні повідомлення, що допомагали їм у осмисленні дійсності життя. Таким чином символи були присутніми абсолютно у всьому просторі існування людини.

Кирило та Мефодій, як місіонери, мали на меті просвітницьку функцію, залучення слов'ян до християнства. Важливим кроком у цьому було створення систематизованої, загальноприйнятої всіма слов'янськими племенами абетки. Спостерігаємо тут не тільки історичне й культурне значення, а й символічне. Через нові, удосконалені літери, суть – символи, що вирізнялися своєю гармонійністю та симетричністю, Кирило вкладав у кожну з них власне значення, яке надалі мало допомагати людям у розумінні християнського світу. Літера, як символ, акцентує вихід образу за власні межі, присутність певного смислу, інтимно злитого з образом, але йому не тотожного [Аверинцев С. С. Софія–Логос. Словник. – К.: Дух і Літера, 2008]. Розглядаємо не форму й структуру знака, і навіть не сенс знака, а сенс символу.

Існують різні думки щодо трактування декодування письма абетки, здійснені різними дослідниками, такими як М. Грушевський, І. Огієнко, О. Потапенко, М.Брайчевський, О. Мельничук, М. Костомаров, В. Русанівський. Звернемося до дослідника української писемності О.І. Потапенка, який розшифровує кирилицю так: "а"(аз) позначає "я"; "б"(буки) – літери, письмо, знак; "в"(веди) – знати; "г"(глаголь) – мовити; "д"(добро) – добро, користь; "є"(есть) – є; "ж"(живете) – життя духовне; "ѕ"(зело) – дуже, сила і зелень (Природа); "з"(земля) – земля; "ї" – и; "и"(иже) – котрий, який; "к"(како) – як, подібно; "л"(люди) – люди, народи; "м"(мыслите) – думати; "н"(наш) – наш; "о"(он) – він (табуйована назва Бога); "п"(покой) – мир, спокій і водночас смерть; "р"(рцы) – клятва і водночас закляття; "с"(слово) – Слово (Бог); "т"(твердо) – міцно, сильно; "у"(ук) – учіння, вчення, заповідь. При цьому під "ф"(ферт) розуміється Бог-Отець, під "х"(херь) – Христос, під "w"(омега) – Дух Святий, що вже є символічним позначенням великої Мудрості. "Ц"(цы) – Церква; "ч"(червь) – червоний, золото і водночас погибель; "ш"(ша) – Трійця; "щ"(ща) – Трійця вічна, животворяща. А останні три літери "ъ"(ер), "ѣ"(еры), "ь"(ерь) ідентично дешифровані і позначають "є клятва". Відкриваючи оболонку символіки, поринаємо у глибінь сакральних текстів, які надаються для розуміння людям, просвітаючи їх. Отримані позначення символів скомпельовуємо у текст, який трансформується у послання Бога: "Я знанием /тайным/ ведаю, говорящим: "Добро есть жизнь /духовная/, зелень /Природа/, земля и так как народы мыслят наши /христиане/. За эту уве-

ренность говорит Слово /заповедь/ твердое – учение /Библия/ Бога, Христа, Духа Святого. Церковь – Золотая Троица, Троица вечно животворящая. Вот есть клятва. Вот есть клятва. Вот есть клятва!"

Потапенко О.І. стверджує, що у Абетці закована пророка заповідь на родам: "Бог – це добро, це життя, це єдиномисліє. Якщо ви хочете бути щасливими, живіть у праці, злагоді, чеснотах, навчайтесь, не порушуйте заповіді, клятви, дані Богу і ближньому!" Він доходить висновку, що семантика тексту, який складають назви букв слов'янського алфавіту, перегукується із християнським віровченням.

І дійсно, софійність символіки, що закладена в основу молитви слов'янської Абетки, має не просто таємне знання, а глибинний сакральний сенс. Софійність позначає буття, що запліднене, потенційним словом. Буття історично поставало перед нашими предками як знакова реальність [Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. – К.: Дух і Літера, 2008. – С. 23] . Закодовували, розшифровували – жили. Зчитували, усвідомлювали – жили.

Мова – це своєрідний культурний код нації, складова частина і засіб творення національної культури. Письмо – одне з найістотніших інструментів культури, яке в просторі і часі розширює функціонування мови. Кирилиця – невід'ємно важлива частина слов'янського мовотворення. Якщо ми навчимося проникати у культуру наших пращурів, розуміти їхні ідеали, цінувати їхні цінності, то, можливо, це надасть нам можливість до формування та виховання в собі істинних поглядів на світ та дотримання цих поглядів на благо нашої культури.

Д.Ю. Дорошенко, студ., НУБіП України, Київ

КУЛЬТУРА ЧИТАННЯ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

На сьогодні проблема читання дуже актуальна в наш час, тому що завдяки читанню, ми саморозвиваємося, можливо десь самовдосконалюємося. Читання допомагає нам в письмі, розвиває нашу пам'ять, розширює наш кругозір, знання. Чим більше книг, статей, висловів ми перечитаємо, тим ширше і більше ми пізнаємо наш світ.

Сучасна молодь з кожним роком все менше і менше, "сідає" за читання книг. І, мабуть, це впливає на мову, на взаємоспілкування один з одним, та на виховання. В час науково технічного прогресу друковані книги, замінили комп'ютер та Інтернет, молодь практично забула про звичайні книги. Це дуже добре, що наука робить великі кроки вперед, розвивається, вдосконалюється, але друк книги втрачає свою актуальність.

Характерна межа людини – її прагнення опанувати знання. У країні для цього є всі умови, працюють бібліотеки, працюють книжні гуртки, в кінці кінців існує всім відомий Інтернет, де можна знайти необхідну книгу, замовити її. Зараз в нашій країні поголовна письменність населення. Більше трьох чвертей працівників мають вищу або середню освіту. При цьому дуже багато хто з них продовжує вчитися, займатися самопідготовкою. Це дуже похвально, в наш час люди не остаточно загубили прагнення до опанування знаннями,

люди ще розуміють, що знання – сила. На сьогоднішній день людина володіє певними навиками, культурою читання. Під нею ми маємо на увазі не лише уміння самостійно вибирати потрібні для занять книги, орієнтуватися в бібліотечних каталогах, робити виписки з творів конспектувати їх, але перш за все уміння читати. Між тим читання і для освіченої людини далеко не проста і легка справа, як це здається. Гете якось зауважив : "Люди і не уявляють, яких знань і часу потребує навчання читання. Я сам на це витратив 80 років і все не можу сказати, що словна досяг мети". Цей вислів відомого творця "Фауста" сповнений глибокого смислу. Читати треба вміти, просто прочитати книгу може кожен, а глибоко відчувти, зрозуміти героя, сюжет спроможний не кожен. Читаючи книгу треба вміти прожити історію разом з персонажем.

Отже, уміти читати – означає не пасивно брати до відома все, що міститься в книзі, а аналізувати текст, роздумувати над ним, до кінця розуміти його сенс, критично зважувати аргументи автора. Це дозволяє читачеві порівнювати нові відомості з тими, що є у нього, робити для себе необхідні висновки, брати з твору головне. Наприклад, відомий фахівець в області психології читання С.І.Поварін радив: "1) зосереджуватися на тому, що читаєш; 2) «вичавлювати» саму суть читаного, відкидаючи дрібниці; 3) «охоплювати думку» автора словна ясно і виразно: це допомагає виробленню ясності і виразності власних думок; 4) вислити послідовно... – ціле багатство, нічим не заміниме; хто володіє ним, той ...володіє ключем до глибокого читання, а в той же час і до більш глибокого розуміння життя; 5) нарешті, уявляти яскраво і виразно, те що читаєш, переживаючи кожную главу...".

Аби зрозуміти книгу, рекомендується читати її уважно, вдумливо, прагнути запам'ятати істотне. До речі, від цього значною мірою залежить і уміння скласти конспект прочитаного. Дійсно, щоб з книги узяти основні положення, їх перш за все треба знайти, виділити, осмислити, а це зробити важко, якщо під час читання не аналізувати текст.

Навчитись правильно читати, за порадою І.І.Павлова, є: "Послідовність, послідовність і послідовність. З самого початку своєї роботи привчить себе до суворой послідовності в накопичуванні знань. Слід засвоїти ази науки перед тим, як намагатися зійти на її вершину. Ніколи не беріться за наступне, не засвоївши попереднього". Читаючи книгу слід дотримуватись таких етапів: по перше, ознайомитись з книгою; по друге, читаючи книгу, розуміти її; по третє, обдумувати прочитане. На кожному етапі роботи важливо пам'ятати, що читання – серйозна творча праця, яка потребує наполегливості і завзятості.

При першому знайомстві з книгою достатньо отримати загальне уявлення о її змісті. Для цього корисно прочитати титульний аркуш, на якому за звичай стоять прізвище автора, назва книги, назва видавництва, рік видання, фамілії редактора, автора вступної статті або післямови. Варто ознайомитись також зі змістом книги, яке являє собою загальний план роботи, показує її композицію, основні частини, глави, параграфи. З введення можна взяти, які задачі поставив автор перед собою. Нерідко в введенні дається огляд літератури на тему, якій присвячена книга, відмічаються проблеми, які явля-

ються найбільш значними. В кінці книги можна знайти основні положення роботи, короткі висновки або узагальнення.

Щоб навчитися чомусь потрібен час, ніщо не робиться одразу, якщо ми хочемо знати щось досконало, ми повинні ретельно працювати і працювати, тільки з часом приходиться те, чого дуже прагнеш.

Ще однією вимогою культури продуктивного читання є розуміння іноземних слів і спеціальних термінів, які зустрічаються у тексті. Пояснення деяких з них можна знайти в самій книзі, але в більшості випадків все ж доводиться звертатися до словників іноземних слів, енциклопедичного, політичного, філософського, та ін.

Ступінь розуміння тексту залежить також від того, яку мету ставить перед собою читач, відкриваючи книгу: просто полистати її, взнати, про що в ній пишеться, або глибоко розібратися в її змісті, вияснити основні положення, факти, висновки.

Є.С. Дружиніна, асп., ТНУ ім. В. Вернадського, Сімферополь*

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ТРАКТУВАННЯ МІФУ ПРО ОРЕСТА Ж.-П. САРТРОМ

XX століття – це час переосмислення людиною свого місця в світі, своїх цінностей, ідеалів. Одним з проявів цієї тенденції є інтерпретація письменниками стародавніх міфів. Особливу цікавість викликає драма Ж.-П. Сартра "Мухи", оскільки в її основі лежить добре відомий давньогрецький міф про вбивства Орестом Клітемнестри та Егісфа. Три великих драматурги Античності (Есхіл, Софокл, Евріпід) розвили та обіграли його в своїх трагедіях. В XX столітті він підлягає новій інтерпретації.

Трагіки Античності робили цей міф співзвучним своїй епосі, Сартр зробив так само: показав те становище, яке панувало в Франції в 1943 році, тобто підчас Другої світової війни. Він змінив ідейний зміст міфу і додав нових деталей.

В драмі порушуються важливі культурологічні проблеми. Однією з них є проблема взаємозв'язку між людиною та суспільством, взаємодопомоги і самопожертви: мовчати та нічого не робити, якщо на твоїх очах вчиняється вбивство, вважається недостойним людини, – саме за це покарані аргосці.

Французький філософ-екзистенціаліст змінює мотивування дій та вчинків свого героя. Орест наважується на вбивство тільки заради свого народу і сестри, які поринули в страждання.

Головна ідея драми – це боротьба Добра і Зла. Причому Зло наявне тут в двох видах: в персоніфікованому, на перший погляд, виді Юпітера і не персоніфікованому виді – мух. В античних трагедіях ставиться питання конфлікту В античних трагедіях ставиться вопрос конфликта божественного и земного, обов'язку та почуття. Орест зміг протистояти Юпітеру тільки тому, що

* Рецензент – канд. філол. наук, доц. Темненко Г.М.

усвідомив свою свободу. Ідея свободи пронизує наскрізь цей твір. Свободи не буває поза ситуацією. Він мав вибрати: чи піти, залишивши свій народ і сестру напризволяще, чи помститися вбивцям свого батька, що суперечило всім його моральним законам. Він образ друге. І переміг Юпітера. "Сутінки богів" – це один мотив, який потребує уваги, – боги смертні, вони помирають. З цим мотивом ми зустрічаємось в європейській культурі часто, і він пов'язаний з її кризою. Орест приймає всі гріхи міста на себе і йде, забравши з собою мух та Ериній. Архетип героя ярко проявився в постаті Ореста. Він став більш значущим, оскільки втілює в собі ідею самопожертви. "Головний подвиг героя є в тому, щоб в том, чтобы подолати чудовисько темряви: це довгоочікуваний триумф, триумф свідомості над несвідомістю" [Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов / Пер. с англ. А.А. Юдина. – К., 1996. – С. 104].

Неможна не помітити, що міф, який описав Сартр, вдало лягає на теорію Юнга про архетипи. Архетип героя наочно постає в постаті Ореста, Юпітер – це персонаж, який уособлює зло, але він є відображенням самого Ореста, це його Тінь, яку він повинен побороти на дорозі до своєї Самості. Образи Вчителя, Філеба, Електри можна розглядати як архетипи Духу, Персони і Аніми відповідно.

Італійський філософ Д. Віко виділив в процесі розвитку культури три стадії: століття богів, століття героїв, століття людей. В драмі Сартра наглядно є тенденція до повернення героя, героя-жертви, героя, здійснюючого подвиг. Століття героїв повертається.

Також помітними є зміни в архетипі бога. Юпітер в драмі Сартра символізує нову епоху: епоху війни, темряви, відчаю, страху. Бог втрачає свою силу. Що стає з людьми, коли навіть їхній Бог уособлює зло? Ніхто інший не зможе допомогти людині, крім її самої. Її призначення – боротися проти богів, проти не-свободи. Жан-Поль Сартр проводить реміфологізацію античного міфу і встановленої в ньому божественної волі. На першому плані зображується людина, а не божество. Реміфологізація Сартром божественної волі є в її переосмисленні. XX століття – це століття де персоніфікації зла, і це позначилось на драмі. Юпітер – це узагальнюючий образ, він втілює риси натовпу. В його монологах зливаються голос тирана і голос натовпу, тому що без натовпу й немає тирана. Роль героя тому трагічна, що він виступає проти цієї безликої сили: і проти тирана, і проти керованого ним натовпу.

О.С. Зоріна, канд. філос. наук, асист., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ПАЙДЕЯ ЯК ПЕРСПЕКТИВА МОРАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНОГО ВИХОВАННЯ ЧЕРЕЗ ЗМІ

Актуальність теми полягає в тому незаперечному факті, що пайдея – універсальна наука про виховання особистості зародилася в мікенській культурі, знайшовши своє найбільш повне втілення в давньогрецькій цивілізації після Марафону і Саламину.

Про її надзвичайну актуальність для людства свідчить той факт, що останню у другому тисячолітті Всесвітню конференцію філософів у Бостоні

(США) було присвячено саме пайдеї як універсальній етико-естетичній системі виховання індивіда.

Ступінь наукової розробки. Ідею пайдеї переймалися філософи, історики культури впродовж всієї історії розвитку цивілізації. Найбільш повна монографія з проблеми вийшла і 30-х роках минулого століття і належала перу Вернера Йегера. Серед російських дослідників слід відмітити праці Т. Васильєвої, Д. Горана. Методологію питання розроблено в працях українських дослідників Л. Левчук і В. Панченко. Ідеям виховання мас через засоби масової інформації присвятив свої праці журналістикознавець В. Різун.

Наукова новизна. Автор наукової статті мала на меті екстраполювати ідеї пайдеї як цілісної системи етико-естетичного виховання на наш час, виходячи з реалій повсякденних запитів українського суспільства, прагнучи якомога повніше використати друквані ЗМІ у вирішенні цієї проблеми.

До певної міри пайдея – ідеал, але до ідеалу слід прагнути. Маючи на меті популяризацію ідеї пайдеї серед громадян України через друквані та електронні ЗМІ, автор публікації розглядає деякі актуальні моменти розвитку пайдеї для того, щоб ознайомити колег-науковців зі спеціальним курсом, який незабаром буде представлено в Інституті масової комунікації Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Падіння Афін в результаті тридцятирічної війни знаменувало собою загальний занепад аттичної демократії. Ось як характеризує цей період відомий історик-антикознавець В. Бузескул, автор найвідомішої монографії з історії Давньої Греції, написаної на межі XIX-XX століть. Демократія була відновлена в Афінах, але вони після кривавої війни і тиранії Тридцяти представляли вбогу картину. Число громадян зменшилося на третину, країна була розорена; землеробство, промисловість, торгівля в занепаді. Більшість громадян із колись багатих сімей страшенно збідніли. Певним чином, основною для подібної характеристики загального, в тому числі духовного, зубожіння для багатьох істориків послужила "Надмогильна промова" Перікла, написана Фукидідом після завершення Тридцятирічної – власне громадянської війни. Ця промова, сповнена скорботою і жалем за часом духовного і матеріального добробуту, є водночас пророкою з точки зору розуміння величезного значення писемної культури і традиції пайдеї, яка стала настільки органічною для життя суспільства, що її не змогли змінити жажливі військові перегони. А саме, на думку Фукидіда, навіть найстабільніша, за суб'єктивними ознаками, влада об'єктивно має тимчасовий характер, лише духовність вічна. Таким вічним духовним фактором для греків була пайдея, яка згодом дала можливість об'єднання Греції вже на принципово нових заходах, з новими гаслами, проте із старим, добре знайомим принципом внутрішнього єднання пайдеї, що базувалася як на засадах гармонійного виховання, так і на культивуванні почуття патріотизму. Духовне життя Афін епохи Перікла і, багато в чому, драматичні твори Есхіла, Софокла і Евріпіда, які стали яскравим зразком для наслідування наступними генераціями, послужили тим моральним підмурком, в якому було відбудоване демократичне співтовариство з усіма його характерними рисами. Становлення цього фактично оновленого грецького суспільства сприяв шви-

дкий розвиток нових софістичних теорій виховання, ораторського мистецтва і літератури. Прагнення до виховання стало не тільки всенародною турботою; оптимізація всієї системи виховання здавалася єдиним можливим виходом із ситуації морального занепаду до якого призвела братовбивча війна, що тривала більше тридцяти років. Тому аналіз цього періоду розвитку ідеї калогативного виховання і її реалізації в пайдеї є надзвичайно важливим для молодих демократів будь-яких часів. Адже багато в чому загальна зневіра, занедбання моральних чеснот внаслідок війни або довготривалого панування тоталітарних режимів, які фактично розв'язали війну проти власного населення, багато в чому схожі на різних етапах цивілізаційного поступу. Швидкий розвиток масової інформації лише прискорює цей процес, максимально виявляючи, подекуди доводячи до абсурду негативні моменти збанкрутілих моральних вчень. Тож один з варіантів виходу із моральної кризи, безперечно, вказує історія давньогрецької цивілізації. І, зокрема, продовження активного розвитку виховної системи за історичних умов, коли державна влада похитнулася, а суспільна свідомість зазнала страшних втрат у результаті довготривалих війн, епідемій, геноциду проти власних громадян. Феномен грецької цивілізації, власне, полягає в абсолютно незабгненій ситуації, коли не окремих індивідів, а цілий народ раптово морально відроджується, знайшовши в собі сили для нового духовного розвитку. Останній полягає в тому, що фактично наступне, четверте століття до н. е. стало епохою усвідомлення й аналізу кризи колись зразкового демократичного ладу; пошуку шляхів подолання кризи, які стали класичним зразком для наслідування у наступні епохи.

А.І. Капуш, ЛНУ ім. І. Франка, Львів

КОНЦЕПЦІЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Ще наприкінці другого тисячоліття вчені світу прогнозували, що XXI сторіччя визначатимуть масштабні цивілізаційні зрушення, які торкнуться усіх сфер життя: економічної, політичної, духовної та культурної. Тож XXI сторіччя – це епоха інформаційного суспільства, для якого важливим є здійснення певної переорієнтації на формування інформаційної культури. Зокрема, ще Ст. Лем у праці "Сума технології" (Summa Technologia) зазначив, що основною проблемою майбутньої інформаційної ери стане не розв'язання тих чи інших технократичних завдань, а культурологічна та психологічна профілактика можливого аксіологічного колапсу, потенційного руйнування мотиваційних основ людської життєдіяльності, запобігання негативного впливу інформаційного середовища на людину.

Рубіж тисячоліття співпав з переходом людської цивілізації до третьої стадії розвитку, яку, зазвичай, визначають як інформаційне суспільство. Світова спільнота стикнулася з принципово новим рівнем розвитку, основою якого постають теоретичні знання, доступ до інформаційних технологій та, власне, сама інформація. Поняття "інформація" виконує важливу світоглядну та мето-

дологічну функції. Зміни, які принесла з собою інформаційна доба, охоплюють усі сфери життєдіяльності та функціонування суспільства і тим самим сприяють зближенню різних форм суспільної діяльності. Як наслідок, ці революційні зміни творять нову соціокультурну ситуацію (простір), котра детермінує формування нового типу не лише особистості, але також цивілізації.

Сучасний етап розвитку світової цивілізації визначається як перехід від індустріального суспільства до інформаційного, появу якого пов'язують з інформаційною революцією, розвитком інформаційних технологій, що радикально змінюють суспільне життя. Пріоритет у розробці теорії інформаційного суспільства із самого початку належав західним соціологам, які називали становлення інформаційного устрою по-різному: "посткапіталістичним", "постмодерним" чи "постцивілізаційним". Цей перехід відбувається нерівномірно, що обумовлюється і національною специфікою, і станом розвитку світового співтовариства. Поняття "інформаційне суспільство" сьогодні використовують для визначення суспільства, у якому економіка, політика та культура залежать від створення, збереження і доступності інформації у національному і світовому масштабах.

Культура нового, інформаційного суспільства являє собою дуже неоднорідну масу, тому що знаходиться в процесі формування, завершення якого варто чекати лише в середині XXI сторіччя.

Культурний аспект формування нового суспільства розпочали досліджувати лише в результаті усвідомлення того, що наявний якісний стрибок в розвитку інформаційних технологій породив нову глобальну соціокультурну революцію. Тож сучасний розвиток інформаційного суспільства доцільно кваліфікувати як глобальну інформаційну революцію, особливістю якої є безпрецедентна можливість посилення інтелектуальних можливостей людини за допомогою новітніх інформаційних технологій. Усі ці зміни докорінно змінюють сучасну картину світу, наукову парадигму і методологію наукових досліджень. Швидкоплинний розвиток інформаційно-комунікативних систем призводить до створення глобального інформаційного простору, який нівелює геополітичні, національні, релігійні і соціальні межі, тобто відстань втрачає своє значення.

Далекоглядними є погляди Елвіна Тоффлера щодо змін, які відбуваються у сфері культури внаслідок настання інформаційної епохи. Е. Тоффлер розробив теорію постіндустріального суспільства, яку він сам означив "надіндустріальною цивілізацією". Поява нової наукоємної технології та реорганізація виробництва на основі досягнень науки та техніки привели в рух так звану "третю хвилю" розвитку цивілізації. Зміни, які принесла з собою "третьа хвиля", спричинюють суттєві перетворення в усіх галузях соціокультурного життя суспільства. У "Третій Хвилі" Е. Тоффлер, характеризуючи індустріальну цивілізацію, що відмирає, використовує терміни "соціосфера", "техносфера", "інфосфера" та "енергосфера", а потім пояснює як кожна з них зазнає революційних змін у сьогоденні. "Коли ми зрозуміємо, як ці сфери, процеси та принципи взаємодіють та як вони змінюють одне одного, спричиняючи потужні течії змін, ми набагато чіткіше осмислимо гігантську хвилю змін, яка сьо-

годні накочується на наше життя" [Тоффлер Е. Третя хвиля / Пер. з англ. А. Євси; за ред. В. Шовкуна. – К.: Всесвіт, 2000. – С. 16].

Отже, глобальні цивілізаційні процеси та стрімкий і вражаючий інформаційно-технологічний прогрес мають безпосередній вплив на розвиток культури, міжкультурних зв'язків, трансляцію і збереження культурних цінностей. Так інформаційне суспільство в буквальному значенні змушує різні культури вести між собою діалог. Процеси глобалізації, що заторкнули культурні зв'язки між країнами, зробили міжкультурну комунікацію, діалог і полілог культур невід'ємною частиною існування суспільства. Революція в сфері інформатики і комунікаційних засобів створила колосальні можливості для взаємодії різних культур.

Л.П. Комісар, канд. філос. наук, викл., КНЛУ, Київ

ТЕКСТУАЛІЗАЦІЯ СУЧАСНОГО ДИСКУРСУ ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ

Філософія культури другої половини ХХ ст. характеризується зверненням до мовної проблематики, тобто текстуалізацією культурного простору, і це надає підставу заявити, що культура базується на тій формі, яка зветься текстом. Таким чином, ми можемо говорити про актуальність і значущість досліджень з цієї проблематики. Зокрема, слід зазначити, що дослідження генералізації поняття тексту реалізуються в багатьох дискурсах сучасної культури: постструктуралістському, лінгвістичному, діалогічному та семіотичному. Презентуємо дану проблематику на прикладі визначень авторитетних дослідників у цій галузі.

Постструктуралізм відкидає ідею, згідно з якою завжди існує структура, що гарантує пошук кінцевого значення. Значення тексту є лише короткою зупинкою в нескінченному потоці тлумачень. А оскільки нічого не існує поза текстом, то й суб'єкт (людина) виявляється вміщеним всередину тексту. Таким чином, самосвідомість суб'єкта є лише сукупністю різноманітних текстів, які відтворюють світ культури. Підсумком таких роздумів стало уявлення про "смерть суб'єкта" [Фуко М. Що таке автор? / Пер. з фр. М. Зубрицької // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М.Зубрицької. – Л.: Літопис, 1996. – С. 442–456]. Отже, постструктуралістська парадигма репрезентує якісно нове, некласичне розуміння тексту: текст (у широкому сенсі) відтепер не лише відображає реальність, а й сам є реальністю культури і, відповідно, – реальністю цілого світу.

М.М.Бахтін відстоював думку про особливе положення тексту в системі гуманітарного знання, наголошуючи на подвійному ставленні до поняття тексту: текст як лінгвістична категорія і текст як діалогічне висловлювання. Предметом уваги і аналізу М.М.Бахтіна є "текст як висловлювання" [Бахтін М.М. Естетика словесного творчства. – М.: Искусство, 1979. – С. 281], який уможливиле не лише феномен розуміння, а й взагалі існування всіх без винятку гуманітарних дисциплін. Таким чином, текст, за М.М.Бахтіним, виявляє власні потенції лише у співвіднесеності з іншими текстами, тобто в діалозі. Акцентування дослідником "внутрішньої діалогічності культури" та

проблеми взаємодії текстів стало підґрунтям для концептуалізації ідеї інтертекстуальності.

За Ю.М.Лотманом текст постає як генератор смислу, механізм, що мислить, потребує співрозмовника [*Лотман Ю.М.* Культура і взрив. – М.: Гнозис; Издательская группа "Прогресс", 1992. – С. 179]. У цьому виражається діалогічна природа свідомості як такої. Щоб активно працювати, свідомість потребує іншої свідомості, текст потребує іншого тексту, а культура – іншої культури. Таким чином, почасти під впливом ідей М.М.Бахтіна, почасти в результаті власної дослідницької діяльності, Ю.М.Лотман усвідомлює необхідність звернення до аналізу позатекстових зв'язків. Зауважимо також, що дослідник акцентує діалогічну природу як людської свідомості, так і культурно-текстового універсуму. А аналіз ним процесу взаємодії "внутрішнього" і "зовнішнього" текстів відображає процес трансформації категорії тексту в категорію інтертекстуальності.

Не можливо залишити поза увагою концепцію Р.Барта, який наголошував на тому, що текстовий простір є безперервним, відкритим і безмежним, таким, що дозволяє додавати нові елементи [*Барт Р.* Нулевая степень письма / Пер. с фр. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1983. – 431 с.]. В творі від попереднього елемента можна здійснити перехід лише до наступного, тоді як із будь-якої точки Тексту розходиться множина слідів, що перетинаються між собою, що відряджають один до одного, і таких, котрі утворюють безперервну сітку, що постійно розширюється, де можливо подорожувати до нескінченності. Ця проблема логічно виводить в іншу площину, а саме до розгляду ідеї інтертекстуальності. Отже, відсторонивши інтертекстуальність від трактування її як "джерел і впливів", наголосивши, що текст слід радше сприймати як щось невіддільне від безупинного процесу взаємодії його численних прочитань ("міжтекстової взаємодії"), Р.Барт, разом з іншими вченими-постструктуралістами, тим самим дозволив феномену інтертекстуальності посісти гідне місце в просторі філософії культури.

Новий пік значущості теорії інтертекстуальності настає під впливом Ю.Крістєвої, коли виявилось, що вона першою сформулювала і обґрунтувала поняття "інтертекстуальність", акцентуючи несвідомий характер інтертексту, відстоюючи постулат імперсональної "безособистісної продуктивності" тексту, який породжується ніби сам по собі, без свідомої вольової активності індивіда: "Ми назвемо ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНІСТЮ цю текстуальну інтер-акцію, яка відбувається в середині окремого тексту. Для суб'єкта, що пізнає, інтертекстуальність – це ознака того способу, яким текст прочитує історію і вписується в неї" [*Kristeva J.* Narration et transformasion // *Semiotica.* – 1969. – № 4. – Р. 422–448]. В результаті текст наділяється практично автономним існуванням і здатністю "прочитувати" історію.

В загальній перспективі розвитку постструктуралізму, із наростанням постструктуралістських тенденцій змінювався і стиль Ю.Крістєвої, в якому на зміну безособистісній, "науково-об'єктивованій" манері розповіді, прийшла "постмодерністська чуттєвість" – тобто усвідомлення (і як наслідок – стилістичне акцентування) неминучості особистісного аспекту будь-якої критичної

рефлексії, що опиняється єдино надійним критерієм аутентичності авторського судження в тому широкму світі постструктуралістської теорії, де неподільно володарюють стихії відносності.

На нашу думку, Ю.Крістева суттєво вплинула на розуміння сутності постмодернізму, власне її концепція інтертекстуальності і стала його поетичною програмою. Для Ю.Крістевої сам механізм інкорпорування "чужих" слів (дискурсів) у постмодерністський текст істотно відрізняється від алюзійно-ремінісцентного апарату. В інтертексті інкорпоровані дискурси не доповнюють текст, що їх приймає, але перетинають і нейтралізують один одного. Точніше, ця взаємонейтралізація дискурсів і є постмодерністський текст, де "своє" є не текст, а принцип "складання", текстуалізація, текстуальна практика.

***В.І. Кондрашова-Діденко, канд. екон. наук, доц.,
КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***

АКСІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ІНТЕЛЕКТНОМІКІ

Світ змінюється. Виникає гостра потреба у нових стандартах людського співжиття. Людина завжди мала своїм завданням укомфортнувати простір свого існування. Головними складовими комфорту є ергономічність, безпечність, естетичність та ціннісність. Ціннісність наразі не передбачає вартісність, оскільки остання є радше суб'єктивним параметром.

Нині індустріально та інтелектуально розвинуті країни світу здійснюють розбудову нового типу суспільства та виробництва – постіндустріального, неекономічного. Таким типом виробництва постає, на мій погляд, інтелектономіка, субстанційною основою/ядром якої є людина та її інтелектуальні здібності-і-здатності, компетентність, майстерність інтелекту і т. ін. У даному разі людина постає особистістю, котра поєднує в собі інтелектуальні здібності-і-здатності, розум і моральнісність, знання і мудрість, компетентність і виваженість. Однією з інтелектуальних здібностей-здатностей людини є мислення, але саме таке, яке формує моральнісність як найважливіший і найсуттєвіший чинник життя країнового суспільного та існування особистості. Діяльність людини, базована насамперед на моральнісності, постає інтелектуальною. Розум, який "працює" в межах моральнісності, є інтелектом. Розумна людина та інтелектуальна людина – це не одне й те саме. Проте розумна людина може бути інтелектуальною. Але за однієї умови – поєднання її видатних здібностей-здатностей з моральнісністю. Інтелектуальна людина як синтез розуму та моральнісності діє практично завжди за принципом "не нашкодь" – вона дбає не тільки і не стільки за результат (-и) своєї діяльності, скільки за наслідок (-и). Розумна людина не обов'язково є такою, адже вона не завжди і не скрізь керується принципом відповідальності.

Основою інтелектуальності постає інтелект. Останнім є знання та мисленнєві здібності і здатності людини, діяльність котрої творчо зорієнтована і базована на цінностях (культури загалом та економічної/інтелектономічної зокрема). Інтелектуальність розумової діяльності означає генерування таких

ідей і знань, подальше використання яких зумовлює або відсутність, або мінімізування негативних соціо-культуро-економічних наслідків для людини, країнового суспільства та людства загалом, а також сприяє розширенню добробуту та зростанню рівня життя людини. Тому важко не погодитися з вченими, на думку котрих інтелект – це інтегральна характеристика психічного ладу, психічної культури особистості, тобто не тільки мислення, але і почуттів, відчуттів, інтуїтивних злетів, вольових зусиль, пам'яті, уваги, продуктивної уяви тощо, здатних адекватно відображати, пізнавати, отримувати знання і застосовувати їх в конкретно-історичний момент, ситуативно діяти згідно вимог соціального простору і часу [Діденко В.Ф., Кондрашова-Діденко В.І. Вплив гуманітарно-психічних чинників на інтелектуально-конкурентоспроможність країни // Філософські проблеми гуманітарних наук: Альманах. – 2006. – № 10-11. – С. 70-74]. Критерій розвитку інтелекту людини необхідно шукати в особливостях умоглядності, тобто в тому, як саме людина сприймає, розуміє і пояснює те, що відбувається в реальній дійсності. Адже інтелектуал не той, хто знає, а той, у кого сформовані механізми набування, організування і застосування знання [Холодная М.А. Психология интеллекта. Парадоксы исследования. – СПб., 2002. – С. 239, 241].

Виробництво нового типу має задовольняти більшість (якщо не всі) життєво необхідних потреб людини. Йдеться як про матеріальні, так і про нематеріальні продукти. І при цьому головним, на що розраховують споживачі, постає якість. До характеристик якості не є застосовними такі уточнюючі прикметникові поняття, як "вища", "середня", "нижня". Адже все, що споживає людина має бути якісним: наприклад, екологічним, тобто не шкідливим для її здоров'я та не природозабруднювальним.

"Модність" екологічності відбилася на всіх секторах виробництва – харчовій промисловості (продукти без генно-модифікантів), легкій промисловості (одяг з натуральних тканин – переважно бавовняних, відмова від взуття з натуральної шкіри), автомобілебудування (еко-мобілі, що працюють на альтернативному паливі – недовикористана олія, харчові відходи, електрика, енергія сонця) тощо. Вартість кожного екологічного продукту (забаганки) доволі висока, але порівняно з наслідками для майбутнього – вона мізерна. Наприклад, викиди в атмосферу від еко-мобіля набагато менші, ніж від звичайного дизельного/бензинового.

Завдання інтелектуалістики – вказування альтернатив життя. Кожна людина обирає своє, але вибір вона має здійснювати з-поміж розтлумачених для неї самої варіантів. Розтлумачення спричинює розуміння та свідоме обирання. Інтелектуалістика "базована" на людині. Це не означає, що людина має бути безпосереднім актором виробництва – вона може бути й поза виробництвом. Проте інтелектуалістика як тип виробництва не може за визначенням бути поза людиною зокрема та людством загалом. Зрештою вона має й підтримувати життєві показники людини і/або людства задля подальшого саморозвивання та самовдосконалення (спочатку людини, котра "проявлятиметься" в інтелектуалістичній діяльності).

Отже, інтелектуалістика антропомірна за своєю природою, а її цінності своєю більшістю постають її параметрами-вимірниками...

**ПРОЯВЛЕНИЕ ПАНТЕИЗМА В МИНИАТЮРАХ GRANDES HEURES
И PETITE HEURES ЖАНА БЕРРИЙСКОГО**

Годы разногласий и постоянной вражды, братоубийственных войн и восстаний стали фоном для развития искусства Франции XIV–XV веков. Период времени, предшествующий возникновению пантеистической философии Николая Кузанского, охватывает поздний этап развития готики, получившей название "международной" (или "интернациональной"). Для этого направления характерно предельное внимание к деталям, стремление передать облик земного мира наиболее точно. Подобное, почти религиозное отношение к природе не было случайным и впоследствии обрело зрелые формы в произведениях мастеров Северного Возрождения. Уже в этот период искусство становится своеобразной "формой универсума", настоящим образом мира, зеркалом природы и морали, истории и грядущих судеб человечества. Постепенное обмирщение религии, индивидуализация чувства веры приводят к созданию целого ряда произведений, предназначавшихся для церковного обихода, в которых светское начало преобладает над духовным. В качестве одного из наиболее ярких примеров этой тенденции следует назвать миниатюры, украшающие страницы молитвенников, или часословов.

Часословы (Heures) вошли в употребление в XIV в. и получили широкое распространение в XV в. В сущности, это были молитвенники, предназначенные для светских лиц, и состояли обычно из фрагментов псалмов, молитв к Богородице и прочих религиозных текстов. Часто они начинались календарем, в котором каждый месяц был иллюстрирован двумя миниатюрами: одна из них представляла соответствующий знак зодиака, другая – связанные с этим месяцем занятия. За календарем, отрывками из Евангелия и молитвами следовал свод библейских текстов для чтения на каждые часы (отсюда и название – часословы), дополненные псалмами и литаниями. В указанный период они стали именно произведениями искусства. Многие из миниатюр конца XIV в. и начала XV в., включенные в эти рукописи, принадлежат к шедеврам франко–фламандского искусства иллюминирования (т.е. выполнения цветных миниатюр и орнаментаций в рукописных книгах) [*Edit Lajta. Malarstwo Francuskie od Gotyku do Renesansu.* – Warszawa; Budapest: Wydawnictwa Artystyczne i filmowe, 1974. – S.10–11].

Иногда часословы становились объектом коллекционирования, им давали условные названия, более относящиеся к формату, чем к богатству миниатюр: *Petite Heures*, *Grandes Heures*, *Très Riches Heures*. Три указанных молитвенника входили в богатое собрание рукописей герцога Беррийского [Алексеева В.В. Что такое искусство? [В 3–х вып.]. Вып. 2. – М.: Советский художник, 1979. – 335 с., ил. – С. 310–311]. Видный деятель эпохи, Жан I Великолепный Беррийский (Jean de Berry, 1340 – 1416), вошел в историю не

* Рецензент – Шоркин А.Д.

только как покровитель молодого Карла VI, но и как большой ценитель искусств. Его библиотека уступала по богатству только королевской и насчитывала около трехсот иллюминированных рукописей. Наряду с античными авторами – Теренцием, Титом Ливием, Валерием Максимином – в ней находились переводы Боккаччо, особенно популярного в то время, а также выполненный по заказу перевод "Meditationes Vitae Christi" (Раздумья над жизнью Христа). Во время франко–бургундского конфликта 1380 г. ему удалось спасти от гибели собрание произведений искусства и книг, своевременно переправив ее из Парижа в свою резиденцию, город Бурж. В том числе для потомков были сохранены и знаменитые часословы герцога Беррийского.

Grandes Heures (Псалтырь) герцога Беррийского отличается тем, что 24 миниатюры, представляющие в этом часослове апостолов, евангелистов и пророков, были выполнены известным скульптором Андре Боневё (Ándre Beauneveu, ок. 1335 – ок.1402), фламандцем по происхождению. Находясь на службе у Карла V, он работал над выполнением королевской усыпальницы в аббатстве Сен–Дени. Также Боневё был известен во Фландрии как миниатюрист. С 1386 г. он служил герцогу Беррийскому и незадолго до его смерти иллюминировал Псалтырь [Стерлигов А.Б. "Часовник Этьена Шевалье" и его место в истории Французской книжной миниатюры // Античность. Средние века. Новое время: Проблемы искусства: Сборник статей. – М.: Наука, 1977. – С. 48–65].

На одной из наиболее известных миниатюр Боневё изображен царь Давид, сидящий на огромном троне, выполненном с использованием готических архитектурных элементов. Лицо играющего на арфе старого царя тронуту выражением тяжелой скорби. Трон заполняет собой почти всю композицию и причудливо дополняет фигуру, выполненную в технике "гризайль". Белизна трона, фактурность выложенного плиткой пола, обитых тканью стен, сложность геометрических и цветовых сочетаний призваны не только сосредоточить внимание зрителя на скульптурной фигуре Давида. Немаловажно и эстетическое наслаждение от созерцания образа земного мира, воплощенного в самой миниатюре и в растительном орнаменте, окружающем ее.

Зачастую над иллюминированием средневековой рукописи работало несколько мастеров или несколько членов одной мастерской. В этом же часослове находятся также миниатюры Жакемара де Эсдена (Jaquemart de Hesdin, 1350–1410), который находился при дворе герцога в 1384–1386 гг. Стиль художника позволяет узнать его работы не только в Псалтыри, но также на некоторых страницах Petite Heures (Малого часослова) герцога Беррийского.

Одну из наиболее интересных миниатюр Grandes Heures, называемую "Безумец", принято приписывать Жакемару де Эсдену. Он выполнил эту миниатюру в молодости, подражая одной из миниатюр *Бревиария Жанны д' Эвре*. Ее необычный образ иллюстрирует слова Псалтыри: "Неужели не вразумятся делающие беззаконие, съедающие народ Мой, как едят хлеб, и не призывающие Бога?" (Книга Псалмов, 52,5). Безумец, или Заблудший, стоит на зеленом поле, обрамленном двумя деревьями. Его полунагой силуэт S–образно изогнут и выделяется на плоском фоне с красным узором,

на плечи Безумца наброшена белая ткань. В правой руке он держит трость блаженного, а левой подносит ко рту круглый желтый хлебец. Маленькое лицо его, однако, не выражает душевного смятения, оно дышит спокойствием, как и вся миниатюра в целом. При взгляде на эту работу не возникает ощущения напряженности цвета. Столкновение красного с зеленым звучит с предельной силой, но, в сочетании с пастельными тонами фигуры Безумца и архитектурных деталей, оно переходит от контраста к колористической соразмерности. Особенность этой миниатюры также в том, что в ней представлен пейзаж, один из первых во французском искусстве, получивший позднее развитие в дунайской школе второй половины XV в.

Petite Heures, при всей своей художественной ценности, наименее известен в собрании иллюминированных рукописей герцога Беррийского. Над этим собранием миниатюр небольших размеров работало пять мастеров. Наиболее известная миниатюра из этого часослова представляет сцену Благовещения. Несколько грубые по исполнению фигурки украшают окаймление, выполненное Мастером Страстей Христовых. Фигуры средника, написанные Жакемаром, изысканны и величественны, в композиции чувствуется влияние Пюсселя. Мадонна и ангел, разделенные стоящим на полу букетом цветов, находятся внутри готического собора. Манера передачи пространства говорит об основательном знании законов перспективы. Гибкое моделирование склоненных в элегантно поклоне фигур, гармония праздничного колорита указывает на редкое для придворного художника чувство цвета и пространственного ритма.

Выводы: Рассмотренные примеры дают представление об определенной предрасположенности позднего готического искусства к восприятию пантеистических идей последующего периода. Внутреннее, духовное содержание выступает здесь в неразрывном единстве со зримыми формами материального мира, в мельчайших деталях находит выражение общий замысел художника. Растительный орнамент и ювелирные пинакли листа "Царь Давид", трава и листья деревьев в "Безумце", филигранная прорисовка нервюр и стрельчатого окна готического собора в "Благовещении" выступают наравне с центральными образами, отмеченными гармоничными пропорциями и тонким психологизмом лиц и жестов. Большинство иллюминированных рукописей наиболее верно отразило тенденции перехода от религиозного к чистому светскому искусству, соединяя в себе черты будущих самостоятельных жанров и направлений в искусстве Северного Возрождения.

***В.П. Культенко, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ
Kultenko@ukr.net***

ОСОБЛИВОСТІ СУБ'ЄКТ – ОБ'ЄКТНИХ ВІДНОШЕНЬ В МЕЖАХ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ ЯК МОДЕЛІ СУСПІЛЬНО-ДЕРЖАВНОЇ ЄДНОСТІ

В межах сучасного філософського дискурсу політична сфера все частіше розглядається як один з продуктів культурно-соціальної діяльності, що з'яв-

ляється на певному етапі суспільного розвитку, Політику визначають як одну з форм інобуття культури, її залежність від культури обумовлюється зацікавленістю владних структур сформувати лояльного громадянина, коли відкриті та завуальовані форми державного примусу доповнюються ідеологічним вихованням. Завдання ідеологічного впливу на свідомість громадян покладається на культуру. Найважливішим є те, що культура виступає основним механізмом соціалізації особи. Цим пояснюється необхідність (і неминучість) політичного управління сферою культури – впливаючи на процеси, що відбуваються в культурному житті, політична сфера відтворює систему соціально-політичних стосунків, що склалася в даному суспільстві, а значить – саму себе. Характерні риси культурної політики держави визначаються саме тим, якого громадянина намагається сформувати суб'єкт культурної політики, і тим, який тип соціальних стосунків при цьому відтворюється. Існує і зворотна залежність культури від політики, яка полягає в тому, що культура потребує грошових вливань ззовні (насамперед, з боку держави), а також в тому, що політична сфера покликана регламентувати, вносити деяку впорядкованість до початково стихійного процесу творчості. Найважливішим принципом реалізації культурної політики є те, що суб'єкт політичного процесу завжди має можливість впливати на сферу культури, залежно від тих політичних цілей, які він ставить перед собою. Саме за допомогою дії на сферу культури досягається необхідне ставлення суспільства до політичної системи та процесів, що відбуваються в ній. Специфіка здійснення культурної політики визначається рядом соціально-політичних чинників: формою державного устрою, типом політичного режиму, рівнем політичної і загальної культури суб'єктів культурної політики, національними і культурними традиціями даної держави, культурними потребами і інтересами суспільства і окремих складових його елементів. Реальна культурна політика завжди частково політизується і частково комерціалізується і в той же час, залежно від цілей суб'єкта, що здійснює її, може зміщуватися то до одного, то до іншого полюса.

Серед основних проблем, що виникають при реалізації культурної політики, можна виділити проблему узгодження інтересів учасників культурної діяльності, проблему централізації і децентралізації управління сферою культури і тісно пов'язану з нею проблему розподілу ресурсів між різними галузями культури. Найважливішою проблемою в сфері творчості, на наш погляд, є проблема співвідношення свободи творчої діяльності з моментом обмеження, який обов'язково присутній при здійсненні будь-якої зовнішньої дії на творчий процес. У сфері трансляції культурних цінностей найбільш істотна проблема організації і здійснення відбору поширюваних культурних благ і послуг. Адже інтереси учасників культурного життя істотно різняться між собою і можуть взагалі не збігатися. Узгодження інтересів учасників культурної діяльності є прерогативою державних органів управління культурою, основними інструментами цього є: законодавчі методи, регулюючі процеси, що відбуваються в культурному житті; заходи по забезпеченню гарантованого мінімуму доступності культурних благ для всіх груп суспільства; заохочення приватної ініціативи і спонсорства у сфері культури. Крім того,

держава впливає на суб'єкт творчості – діяча культури, до певної міри коригуючи майбутні результати творчої діяльності та формуючи суспільні культурні потреби. Цими заходами досягається певний рівень узгодженості інтересів суб'єктів і об'єктів культурного життя. Ще одна проблема – управління культурою – полягає в розумному розподілі повноважень між центральними, регіональними і місцевими органами управління культурою і залученні до процесу регулювання культурного життя суспільства самих діячів культури.

Проблема управління культурою найтіснішим чином пов'язана з проблемою розподілу ресурсів в області культури. По суті, розподіл ресурсів (матеріальних, трудових і фінансових) є однією з цілей політики держави у сфері культури. Це ще і спосіб визначення пріоритетів в розвитку тієї або іншої галузі культури, можливість заохочувати або обмежувати діяльність саме в цій сфері, узгоджуючи дані заходами з ідеологічними та світоглядними пріоритетами держави. Багато в чому це визначає й вирішення проблеми співвідношення свободи творчості та примусу. Одним з основних завдань культурної політики є надання людині можливості для творчої діяльності і в той же час спрямування цієї діяльності в русло, найбільш прийнятне для суб'єкта культурної політики. Тому методи і критерії обмеження свободи творчої діяльності мають визначатися інтересами суб'єкта культурної політики. Одним офіційного механізму обмеження свободи творчості існує і ряд інших, як то – відповідність результатів творчої діяльності культурним потребам, моральним і етичним нормам суспільства. Ці обмеження стосуються сфери творчості, а у сфері трансляції культурних цінностей головним механізмом реалізації культурної політики є відбір створеної культурної продукції. Процес відбору – елемент культурної політики будь-якої держави, визначається тим, хто і як цей відбір здійснює. Його можуть проводити державні чиновники, представники комерційних кіл, творчі працівники. Критеріями відбору можуть виступати відповідність даного продукту певним політичним принципам і установкам, моральним і етичним нормам даного суспільства, національним і релігійним традиціям, суспільним культурним потребам тощо.

У сфері споживання культурних цінностей одночасно відбувається декілька процесів – визначення цінностей (формування потреб), їх вдосконалення (розвиток) і власне споживання. Завдання, що стоїть перед суб'єктами культурної політики у сфері споживання культурних цінностей, полягає в тому, щоб вплинути на формування потреб, виходячи з наявної пропозиції культурних благ і послуг та власних цілей, а також в забезпеченні рівного доступу до створених і пропонованих культурних благ для всіх прошарків суспільства, незалежно від їх соціального становища й інших умов. Процес формування потреб і їх розвиток здійснюється через систему освіти і канали масової інформації. Збільшення доступності культурних благ досягається за допомогою розширення мережі закладів культури і розвиток системи засобів масової комунікації, споживачів, що є для переважної більшості, основним джерелом залучення до продуктів творчої діяльності. В цілому ж проблеми, що виникають при реалізації політики у сфері культури, є проявом в різних формах багатоплановості і суперечливості процесу відтворення існуючої системи соціально-політичних стосунків.

В.В. Ларченко, канд. филол. наук, доц., НТУ "ХПИ", Харьков

ЛОКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ БРЕНДОВОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОЛИТИКИ ГЛОБАЛЬНОГО КОНСЮМЕРИЗМА ИЛИ "WHAT MAKES THE WORLD GO AROUND?"

*Мы живем, чтобы потреблять,
А не потребляем, чтобы жить...*

Из анналов глобализ(ир)ованного консюмеризма

Постсовременный субъект, подверженный влиянию политик глобализ(ир)ованного консюмеризма, представляет собой символический конструктор расщепленного субъекта, живущий своими потребительскими историями, перераспределяющими структуру его субъективности, когда, 1) с одной стороны, он полностью подвержен власти глобальной культуры консюмеризма, а, 2) с другой, – выйдя на символическую "стадию зеркала" и мысля себя отдельно от глобальной культуры в пределах своей локальной/национальной в определении собственного места в символическом порядке глобальных консюмеристских практик, стремится познать свою двойственную структуру как символически сконструированную под влиянием бинарной дихотомии глобальная/локальная консюмеристская культура.

М. Фезерстоун выделяет три точки зрения на *культуру консюмеризма*, представляющую собой:

- ✓ основу для расширения капиталистического производства товаров, что предоставляет место накоплению материальной культуры в форме товаров потребления, а также веб-сайтов для приобретения и потребления товаров;
- ✓ статусный маркер в социальных связях, когда товары идентифицируются с социально конструируемым доступом к властным/безвластным структурам на брендовой основе;
- ✓ удовольствие от потребляемого товара, когда потребительское культурное воображаемое создает основу для порождения непосредственного телесного и эстетического наслаждения.

Интерес представляют последние две точки зрения. Их можно рассмотреть на примере женских молодежных субкультур токийской уличной моды: *Харадзюку* и *Сибюя*. Женский субъект определяется своей принадлежностью и статусностью в данной субкультуре наличием брендовой одежды, особого макияжа и позирования фотографам, особенно иностранцам. Предприниматели районов *Харадзюку* и *Сибюя* осознали всю прибыльность в накоплении материальной формы капитала через *поддержку, удержание и закрепление* символического капитала женского субъекта – его экзотической *саморепрезентации* не только для субъектов другой культуры, в частности глобальной, но и субъектов собственной локальной, в пределах которой данный субъект становится Другим как не принадлежащий более официальной культуре в своем отказе от традиционного/национального в пользу брендинговых политик глобализ(ир)ованного производства/потребления. Женский субъект токий-

ской уличной моды стал полностью зависимым от брендовой культуры, когда на бессознательном уровне статусная принадлежность уже интерпретируется как наслаждение от потребляемого товара и, в частности, от шопинга, в процессе которого происходит латентное продвижение бредов как непосредственных маркеров идентификации данного субъекта, что приводит, по словам О. Норимицу, к *гиперкоммерциализации* и *сексуализации* женского субъекта.

В отношении глобализационных процессов существует множество терминов, начиная от *McDonaldization*, *Dallasization*, *Coca-Colanization*, *Disneyzation*, *McWorld* и др., которые представляют собой основные виды глобальной культуры консюмеризма. В данном случае можно также использовать термин "mallization" (от англ. "shopping mall" – торговый центр), т.к. именно вместе с глобализацией в локальные контексты были внедрены торговые центры как неотъемлемая часть досуга глобализ(ир)ованных локальных субъектов, когда данное пространство означает не только попытки телесного наслаждения посредством осуществляемого шопинга, но и *самоощущение* после удачного приобретения в виде кафе, расположенного на той же территории.

Расширение капиталистического производства товаров глобального потребления подкреплено политиками скидок и психологическим фактором "последней девятки", когда цена, например, \$599 не ассоциируется у приобретающего субъекта с \$600, что порождает в нем неминуемое желание приобрести товар, а *неспособность* подобного вследствие уже-отсутствия-денег, полной продажи товара или окончания акции ведет данного субъекта к меланхолии, в терминах Дж. Батлер.

Именно поэтому, перефразируя знаменитое высказывание, можно сказать, что локальный субъект брендовой культуры живет, чтобы потреблять и соответствовать глобализ(ир)ованным политикам консюмеризма, а не наоборот, когда политики последнего работают на данного субъекта как альтернатива его множественной идентичности.

А.С. Мартысевич, асп., БГУКИ, Минск, Беларусь
Martysevich@mail.ru

ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУРЫ ПРОТЕСТАНТИЗМА И КАТОЛИЦИЗМА В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕХОДА ОТ МОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ

На данный момент существуют исследования, доказывающие общие тенденции развития различных областей западной культуры: так, профессор М.А.Можейко показала конгруэнтность методологических оснований синергетической (в естественных науках) и постмодернистской (в гуманитарных науках) исследовательских матриц [*Можейко М.А.* Становление теории нелинейной динамики в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм. – Минск, 1999. – 297 с.]. Можно предположить о наличии общих доминант в различных интеллектуальных областях в целом, заключающихся не в содержательных моментах, но в

способе видения мира. Рассмотрим изменения концепции культуры в контексте изменений современной интеллектуальной мысли на примере эволюции философского знания.

В середине XX века как в протестантской теологии, так и в католической культура раскрывается в ее статике (сущность культуры, ее соотношения с религией, с сакральной сферой, с моралью и т.д.) и динамике (исторические типы культуры, характеристики современной культуры, возможные перспективы культурных изменений). В конце XX – начале XXI веков способы раскрытия концепции культуры в большей степени варьируются (особенно это касается теологии протестантизма). Такая переориентация может быть проинтерпретирована также как тенденция перехода от современного интеллектуального поиска к постмодерному. На современном этапе интеллектуальное сообщество осуществляет теоретический поиск по определенным правилам, за феноменом признается наличие его статических и динамических характеристик, наличие сущности или субстанции, в исторической динамике вычленяются определенные типы, осуществляется акт антиципации будущего (детерминизм). На постмодерном этапе правила научного поиска элиминируются (anything goes), феномены анализируются вне механистического разделения на статику и динамику, вне необходимости вычленения их сущности (антиэссенциализм), в их явленности, предсказательность ставится под сомнение в силу флуктуационных законов развития (неодетерминизм).

В концепциях культуры католической теологии наблюдается ослабление европоцентристской позиции, подчеркивание внутренней плюральности культуры и т.д. (в меньшей степени в "официальной" линии католицизма (К.Вайтыла, Й.Ратцингер, П.Пупар и др), в большей – в "неофициальной" (Г.Кюн, М.Kolbenschlag, R.P.McBrien и др.)), что коррелирует с переходом в философии от фундированной субъект-объектной дихотомией и монологизмом классической философии через субъект-субъектный диалог экзистенциально-феноменологической традиции к постмодернистской идее безсубъектного полилога (ризомность и т.д.). Можно отметить также некоторые содержательные идеи католических концепций культуры, пересекаемые с идеями философии постмодернизма. Й.Ратцингер, анализируя власть, характерную для антикультуры смерти, рассматривает ее в артикулированной М.Фуко форме: власть как анонимная сила [*Ратцингер Й.* Новая песнь Господу // http://www.benediktixvi.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=770&Itemid=68. – 23 с.].

В теологии протестантизма уже в 60-ых годах наблюдается ряд тенденций, схожих с тенденциями постмодернизма. В "радикальной" теологии протестантизма активно используется метафора "смерти Бога", являющаяся также одной из популярных метафор в философии постмодернизма, наряду с метафорами "смерти автора" и "смерти субъекта" (М. Фуко) и в целом презентирующая неодетерминизм как методологическую установку. Позже появляются теологии, применяющие деконструктивистскую методологию к христианскому нарративу для преодоления границ "Бог – мир" (М.Мyers, M.Taylor, R.Scharlemann) См., например, [*Scharlemann R.* The Being of God Is

Not Being God: Deconstruction the History of Theism / Deconstruction and Theology: Addresses, essays, lectures. – New York, 1982. – P. 79–108] и др.

В теологии протестантизма к концу XX – началу XXI вв. интерес к использованию метафоры "смерти Бога" спадает, но остается тесно связанным со стремлением преодоления метафизики тенденции: плюрализация понятия культуры и обращение к повседневности. J.H.Yoder, K.Tanner, G.H.Stassen стремятся преодолеть монолитность понятия культуры, культурный элитаризм и стремятся тематизировать необходимость изменения повседневных способов действия. J.H.Yoder отмечает: "Что необходимо трансформировать, так это действительные способы жизни, работы, отношений, а не просто наши способы мысли о них" [Yoder J.H. How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture // Authentic transformation: a new vision of Christ and culture / Glen H. Stassen and others. – Nashville, 1996. – P. 75]. Подобная тенденция наблюдается и в теологии католицизма. Доктор католической теологии и профессор факультета католической теологии в университете Тюбингена N. Greinacher пишет: "Теологи не могут больше посвящать себя абстрактным вопросам" [Greinacher N. "Liberation" from liberation theology? // The Church in anguish: has the Vatican betrayed Vatican II? / Ed. by H.Kung, L.Swidler. – Cambridge, 1987. – P. 158].

Постмодерные интенции наблюдаются также в стремлении освобождения культурных феноменов от гнета властных структур, что перекликается с идеями деконструкции и наблюдается как в некоторых концепциях культуры протестантской теологии (J.H.Yoder, K.Tanner, C.A.Carter и др.), так и католической (представители теологии освобождения). См., например, [Carter C.A. Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective. – Michigan, 2006. – 220 p.] и др.

Итак, изменения как католических, так и протестантских концепций культуры коррелируют с переходом в философии от модернизма к постмодернизму, как в содержательном плане, так и на уровне изменения стиля рациональности, причем протестантские концепции культуры – в значительно большей степени. Эти изменения выражаются в формирующихся идеях плюральности и полилога, в обращении к повседневности, в особенностях тематизации культуры и т.д.

А.Ю. Нечипоренко, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
anastasia.nechipporenko@gmail.com

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ІНФОРМАЦІЙНО-ЗНАКОВОЇ СИСТЕМИ "КОСТЮМ" В ДИСКУРСІ МОДИ

Говорячи про історію моди як розвиток та трансформації форм одягу, ми можемо назвати багато імен дослідників які працювали цій сфері, збирали та структурували інформацію про одяг, прикраси, предмети побуту. Ключовим поняттям аналізу накопиченого фактологічного матеріалу тут є костюм, який розглядається як текст культури.

Інформаційно-знакова система костюма (формальні характеристики кожного його компонента, загальний силует, який визначається їхнім співвідношенням, а також фактуру та кольорове рішення матеріалів) наповнюється на основі дослідження особливостей одягу як артефакту, який дозволяє хронологізувати минуле, описати його традиції та тлумачити смаки. Костюм виступає як конструкт-знак з чіткою референцією у семіотичному просторі. По-перше, антрополог оперує цим знаком для опрацювання фактів про історичні події, ментальні особливості та обрядовість певного народу, уявлення про прекрасне, а потім "вмонтовує" отриману інформацію в загальну картину світу певної епохи. По-друге, моделювання даного рівня "текст/контекст" в дискурсі моди виконує дескриптивні або структуральні функції щодо суспільства.

Костюм як образно-художня система частин одягу, аксесуарів та манера їх комбінування та комплексного узгодження, вимагає розшарування на різні семантичні рівні інтерпретації та декодування для окреслення його інформаційного навантаження. Виявляючи в костюмі як в тексті культури високий рівень конотативної валентності, якості "мислячого об'єкта", як такого, що має власну логіку, ми слідом за Ю.Лотманом визначимо його семіотичні можливості [*Лотман Ю.М. История и типология русской культуры.* – СПб.: Искусство – СПб, 2002. – С. 160-162]:

1. Текст-костюм є способом передачі повідомлення від адресанта до адресату, способом комунікації між носієм інформації та аудиторією.

2. Текст костюма є носієм колективної культурної пам'яті, в даному аспекті він демонструє відкритість інтерпретації, здатність до неперервного поповнення смислового ланцюга, з іншого боку – актуалізацію певних пластів культури та часткове забування інших. Властивість деяких текстів, що сягають глибини давнини, реконструювати цілісні фрагменти культури, відновлювати історичну пам'ять прослідковуються протягом розвитку людства.

3. Текст костюма виступає в ролі медіатора, що з'єднує сприймаючу свідомість з мета-культурними конструкціями, з архетипами культури.

4. В такі моменти текст перестає бути лише посередником в акті комунікації, а являє собою рівноправного співрозмовника, що характеризується високим рівнем автономності (наприклад, театральний костюм).

5. При переході з одного контексту в інший в нову комунікативну ситуацію текст актуалізує скриті аспекти своєї кодуючої системи. На прикладі костюма подібне "перекодування самого себе" відбувається в процесі функціонування дискурсу моди.

Суспільство кожного історичного епізоду створює свою систему позначень світу, які постійно змінюються та ускладнюються під впливом культурних контактів, вдосконалення технологій, процесів глобалізації. Костюм має унікальну властивість практично миттєво реагувати на події в житті народу, на зміну естетичних акцентів та ідеологічних орієнтирів в духовній сфері. Отже костюм є знаком, що репрезентує основоположні координати соціального розвитку. Чим більш складна та розгалужена структура суспільства, тим багатші традиції та різноманітніше вбрання та його оздоблення. Якщо мислити категоріями дискурсу одягу як межі, цікавим виявляється спостереження, зроблене на основі

аналізу роботи Л.П.Ткаченко і Ю.Г.Легенького "Система моди: культурологія, естетика, дизайн" (1995), згідно якого поле значень, зафіксоване одягом протягом розвитку суспільства трансформується від зображення космічного порядку, через соціальне до репрезентації внутрішнього світу.

Т.В. Козлова вперше поставила питання про широкий потенціал дослідження інноваційних циклів моди, повторення сюжетів та фасонів по аналогії з рефреною структурою, що, на думку Сергія Чабанова (член виконавчої ради Міжнародної асоціації семіотичних досліджень), претендує на загальну універсальність. Він стверджує, що рефренна структура, відкрита в області біології (жилкування листя), спрацьовує і в таблиці хімічних елементів Д.І.Менделєєва, і в кристалічних решітках мінералів, і в епітеліальних тканинах живого організму, і в мові (трикутник/трапеція голосних Л.В.Щерби), і в дослідженні морфології чарівної казки (В.Я.Пропп), і в моді. Власне розвиток цієї оригінальної ідеї ми бачимо в роботі Козлової, яка довела, що можна говорити про наявність повторень поліморфічних множинностей як костюмів загалом, так і його компонентів зокрема. Протягом розвитку костюма прослідковується тенденція поступового подрібнення нововведеної в культуру форми костюма як на рівні зміни модних стандартів так і на рівні розвитку моди.

Соціолог Л.І.Ятіна позиціонує інновацію в моді як "ціннісний анемнезіс" минулих форм тими, хто в актуальному сьогоденні займає позицію суспільних лідерів. Однак, треба бути обережним зі змінами значень, які привносить мода у свої об'єкти. Сьогодні повернулись на авансцену короткі спідниці "міні", але "ефектом бумерангу значення емансипованої, вільної жінки трансформувалось у засіб сексуального підкорення поглядом чоловіка" [Fashion and Identity: A Multidisciplinary Approach / Social Trends Institute. – New York; Barcelona, 2007. – P. 193].

На думку Ж.Бодріяра, саме розгортання проекту моди в його знаковому аспекті стає основою постмодерного розрізнення на оригінал та підробку, яке стає основою тлумачення моди як саморефлексивної системи, в якій речі та явища зникають під тиском симуляції. Таким чином, в антропологічному вимірі культури мода радше стає методологією, завдяки якій можлива хронологізація та фіксація інформації про людину у стані постійної зміни.

М.С. Оганєсьянц, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия*
specialpochta.mo@gmail.com, pochta_mo@list.ru

МУЗЕЙНЫЕ РАМКИ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА

Современное искусство (contemporary art) в искусствоведческой теории, художественной практике и стереотипах общественного сознания обладает одной устойчивой характеристикой – отсутствием единства и единообразия в любых своих сущностных проявлениях (даже сам термин "современное искусство" продолжает оставаться дискуссионным со второй половины XX века).

* Рецензент – д-р культурологических наук Дриккер А.С.

Поток явлений, имен, творений современного искусства в своем стремлении к новизне и актуальности не имеет четкого вектора изменения, однако он может быть скорректирован исторически предзаданными, социальными осями координат:

- ✓ координатами рыночного спроса и художественного инвестирования, институционально закрепленными в системе художественного рынка;
- ✓ координатами государственно-идеологического, политического курса, реализующего себя в различных формах поддержки лидеров художественного мейнстрима;
- ✓ координатами музейности или "музейного отношения", представленными художественными музеями как институтами культурной памяти, преемственности и традиции в искусстве.

По отношению к современному искусству музейность и ее социокультурная форма не могут считаться преимущественно легитимными в плане культурного обозначения и признания, по сравнению с рыночной или идеологической системой социальных координат.

Просвещенческая парадигма, присвоившая эстетическую объективность и непредвзятость музею, не оправдывает себя в связи с теми историческими и внутрихудожественными изменениями, которые произошли с художественными музеями в XX веке.

Музейная субъективность проявляет себя наиболее агрессивно по отношению к современному искусству, которое по установке постмодернистского дискурса в искусствознании должно быть ограничено, отделено от массива творческой практики прошлого авторитетной, представительской экспертной волей.

Воля музея и его служителей-экспертов к дефиниции, ограничению и оцениванию, к осуществлению "художественной политики" [Жидков В.С., Соколов К.Б. и др. Введение в социологию искусства. – СПб., 2000. – С. 13] заманчива и даже желанна для практикующих художников, стремящихся попасть в историю искусств и, соответственно, в историю шедевров.

Музейные рамки, действующие по принципу "там и тогда" [Каган М.С. Музей в системе культуры // Вопросы искусствознания. – 1994. – № 4. – С. 448] ограничивают искусство настоящего не только пространственно-экспозиционно, но и во временном промежутке художественной актуальности, поскольку вынесение произведения "за" музейные рамки означает изменение режима его эстетического воздействия от прямого высказывания к обращению в современность через прошлое.

Музейная прагматика по отношению к искусству как предмету хранения и экспонирования подразумевает необходимые процедуры ограничения современного искусства через отбор значимых, избранных артефактов среди современного художественного производства, которое в силу своей принадлежности к наличной культурной реальности едва ли подлежит критичной дефиниции, подразумевающей отстранение.

Музей как продукт новоевропейского сознания органически подготовлен к восприятию классического искусства, которое встроено в западную культуру по принципу генофонда. Однако современное искусство, обладающее

лишь возможностью попадания в творческий архив человечества, становления частью культурной традиции, не только само попадает под ограничения музейного отношения к действительности, но и деструктивно влияет на институциональные характеристики музея.

Е.О. Розова, асп., МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия
rozova.ekaterina@gmail.com

В.Н. ИЛЬИН КАК ФИЛОСОФ КУЛЬТУРЫ

Философия культуры русского зарубежья есть, прежде всего, философия русской культуры. Осмысление культуры мыслителями эмиграции, перед которыми стояли насущные задачи сохранения национального религиозного и культурного наследия, неизбежно приводило их к размышлениям о свершившейся революции и ее предпосылках, о России и о путях ее дальнейшего развития. В связи с этим философия культуры русской эмиграции отличается историософичностью. Еще одна ее особенность – в религиозном (православном) характере. Для мыслителей Русского зарубежья близка характерная для всей русской философии культуры мысль о необходимости религиозного оправдания культуры. Понятие культуры, отсылающее, прежде всего, к чему-то временному, земному, в интерпретации философов русской эмиграции приобретает более онтологический, фундаментальный характер, культура выступает как способ преодоления человеком своей тварности путем созидания, творения, и, следовательно, таким образом, уподобления его Богу. Владимир Николаевич Ильин (1890-1974) писал: "... культура есть стояние перед вечностью и ответ вечности, из которой человек вызван" [*Ильин В.Н. Революция и небытие // Возрождение. – 1935. – 8 марта, № 3565. – С. 2*]. Обнаруживая современное ему состояние культуры как кризисное, Ильин однако не склонен приписывать такое положение дел только России, кризис русской культуры, считает мыслитель, отражает кризис всего человечества и мира.

Основу русской культуры Ильин находил в иночестве. Все русское искусство, а прежде всего, поэзия и музыка, по мнению мыслителя, проникнуто стремлением к иному миру, "мучительно блаженной жадной ИНОГО по отношению к миру". "Эта могучая жажда, раз навсегда сделав невозможным культ счастья и наслаждения на русской почве, и все русское искусство, особенно поскольку оно выразилось в слове и в звуке, облекло в монашеские одеяния" [*Ильин В.Н. Иночество как основа русской культуры // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 51*]. Подлинная культура, по мнению Ильина, это, прежде всего, православная культура. Но также мыслитель отмечает, что подлинная культура всегда есть порождение творческой аскезы. Посредством этого также проявляется противопоставление культуры Запада и России – через традиционное противопоставление аскетизма и гуманизма.

Сложно назвать конкретную работу Ильина непосредственно посвященную философии культуры (разве что "Религия революции и гибель культуры", однако и эту работу можно назвать культурфилософской только с изве-

стными оговорками), однако в обширном публицистическом наследии мыслителя, на которое в данном исследовании я опираюсь, найдется множество статей, затрагивающих культурфилософскую проблематику. Таким образом, философия культуры Ильина представлена в его философском и литературно-критическом наследии, главным образом, имплицитно – в статьях, посвященных литературе, музыке, искусству. Да и сам мыслитель не склонен был к абстрактному философствованию в этой области, в своих "Этюдах о русской культуре" он писал: "философия культуры и истории с трудом переносит отвлеченные умствования, хотя бы самые оригинальные и острые. Здоровый инстинкт полноты бытия вызывает жгучую потребность в конкретных, и лишь воплощенные идеи владеют сердцами и умами в полной мере" [*Ильин В.Н. Этюды о русской культуре. Этюд I. Блок и Россия (Эсхатология любви)*] // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 52].

С.С. Русаков, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ*
globus41@ukr.net

ГЕНДЕРНА КОНЦЕПЦІЯ ЧАСУ ЯК КРИТИЧНИЙ ПРОЕКТ ТРАДИЦІЙНОГО ЧАСОСПРИЙНЯТТЯ

Картина світу людини завжди трималась на розумінні часу і тому осмислювалась філософами здавна. Уявлення про час, властиве певній добі, деякою мірою є її автопортретом.

У традиційних культурах час уявлявся циклічним, оскільки був невід'ємним від руху сонця, місяця та зірок. Аристотель говорив, що "навіть сам час мислиться колом". Платон описував час таким, що рухається, "обертається" та є образом вічності. Традиційні культури, які займалися землеробством були пов'язані із землею, порами року, природними циклами, тому дана концепція часу є очевидною і виправданою.

З поширенням моноїстичних релігій, особливо християнства, відбулось переосмислення розуміння часу. Землі було протиставлено небо. Була проголошена лінійна концепція часу. Народження людини та її смерть – ось її наочний показ. Циклічне часосприйняття було прирівнено до язичницького мислення.

Протягом ХХ століття суспільство та наука зазнали змін, перетворившись у щось багатше і гнучкіше, ніж класичний устрій суспільства та науки з її строгим порядком. Можна сказати, що лінійній концепції почала протистояти нелінійна. Такий перехід, на наш погляд, пояснюється процесами суперечностей у сферах культури. Та маємо зазначити, що культура середини-кінця ХХ століття запропонувала на розгляд нову концепцію часу – спіральну.

Джей Гріффітс у книзі "Тік-так: погляд зі сторони" [*Гриффітс Джей. Тік-так: Взгляд на время со стороны.* – СПб.: Амфора; ТИД Амфора, 2006. – 559 с. – (Серия "Новая Эврика")] висуває концепцію, що час є поняттям, яке несе глибокий відбиток статевої відмінностей. Лінійний час – фалічний, чоловічий

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Меднікова Г.С.

час. Циклічний час – йонічний, жіночий. Аристотель використовував терміни "чоловічий" і "жіночий" для опису різного сприйняття космічного часу. Він приписував чоловічий первень небесам, які вважав вічними і незмінними. А жіноче – мінливій землі.

На протизага сучасності, яка ставить *сонце* вище *місяця* як образу часу, давні співтовариства не нехували нічним світилом зі всіма його жіночими асоціаціями. Місяць (рос. "луна"), нічний повелитель часу та морських вод викликає океанські приливи і приливи крові в жіночому організмі. Два обличчя часу – місячний і сонячний, відображають статеві відмінності: місяць (рос. "луна") змінюється протягом місяця від повні до новолуння, що відповідає жіночому досвіді часу, який проживається щомісяця; сонце не змінює своєї форми, подібно до чоловічого досвіду часу.

Розглядаючи з даної точки зору вплив релігії, бачимо, що час розглядається як прямолінійний, фалічний за формою та є патріархальним, фалічним за характером.

Доба Просвітництва протиставила темному аспектові *місяця*, заручившись усією потужністю авторитету Священного Писання та прославила *світло*. Світло поставили вище за темряву, видиме – вище невидимого. Жіноче знання – химерне, глибоко суб'єктивне заперечувалося. Воно було *імпліцитне*, *інтуїтивне* та *інтровертне* в протилежність нової науки, експліцитної, експериментальної, екстравертної. Внутрішнє невидиме, зовнішнє очевидне. Зримість – це для чоловіків.

Час механічний, лінійний та фалічний отримав перемогу в битві, і його, відміряного годинниками почали вважати Часом. Механічний годинник зробив великий вплив на подальший розвиток суспільства. Поява механічного годинника стала джерелом зрушень по відношенню до часу. Арон Яковлевич Гуревич у книзі "Категорії середньовічної культури" пише, що "утворення механізму для виміру часу породило умови для вироблення нового відношення до нього – як до одноманітного уніфікованого потоку".

Гендерна концепція не несе собою нового віяння, та вона дозволяє поіншому звернути увагу на розуміння часу. Джей Гріффітс оперує поняттями "маскулінне" та "фемінне" як невід'ємними характеристиками статі, як культурологічними узагальненнями широкого спектру ідей. Завдяки фемінному визріває нове, хоча і давнє як світ розуміння того, що знання може знаходитися у тілесному, що особистість визначається не лише політичною, інтелектуальною чи ще якоюсь сутністю, що тіло не протистоїть розумові, але само відкриває шлях пізнання.

Час, який вважався гнучким, прямолінійним і строгим, виявився еластичним, розтяжним і зігнутим. Саме мислення повинне відобразити це: недаремно ж нові ідеї іменують *вигинами*, *поворотами думки* і навіть *завихреннями*. Вони позбавляють думку прямолінійності, викривляють її півмісяцем. Час, колись випрямлений за зразком фалічного символу, в XX столітті почав згинатися, уподібнюючись символу йонічному. Після цього, підтримуючи спіральну концепцію часу, та якщо підтримувати ідею Джей Гріффітс сьогоднішній час є андрогінним.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ СИМВОЛІЗМ УКРАЇНСЬКОГО ОРНАМЕНТАЛІЗМУ (НА ПРИКЛАДІ ПИСАНКИ)

Крок за кроком відбувається поступовий інтенційний саморозвиток українського духу, який матеріалізується в процесах націотворення і культуротворення. Останній в свою чергу вимагає *ad fontes*, оскільки дослідження культури має починатись безпосередньо з її витоків, а не з зовнішніх проявів (так званої культури "шароваршини") і це є контекстом нашого дослідження.

Отже, народне мистецтво відправляє нас до вивчення своїх корінь, а за допомогою писанки намагатимемось усвідомити суть українського орнаменталізму.

Людське уявлення про писанку формується двома способами: в першому випадку це сприйняття писанки, як витвору мистецтва, з іншої сторони, як знаково-символічний спосіб кодифікації і декодифікації інформації, яку наші предки хотіли передати своїм нащадкам. Якщо людина "прочитувала" ці знакові шифри, то вона безсумнівно доторкалася (інколи навіть неспівомо) до бездонного "енергопотенціалу космосу" (вислів Кримського С.Б.), який відображався в знаннях з філософії, релігії, історії, культури.

Проявом унікальності писанки є те, що вона в собі вміщує посилання до надзвичайно стародавніх шаблів культури.

Розуміння писанки можна поділити на дві епохи:

1. Дохристиянське бачення (язичницьке).
2. Після прийняття християнства (релігійно-християнське значення).

Але це лише епохи розуміння, а саму писанку не можна ділити, бо вона не епоха, вона ключ до розуміння світу. Людина безпосередньо поділяється на "до.." і "після..". Історія поділяється на періоди: палеоліт, неоліт, енеоліт і т.д., а писанка залишається "неушкодженою", вона константа. Різні способи пізнання, різні підходи, але при цьому вона незмінна. Писанка залишається акумулятором певних шаблів культурних сенсів.

Символічне значення писанки складається з двох частин :

Перше – зі значенням самого яйця. Існує безліч міфів про сакральне значення світового (космічного) яйця, з якого виник всесвіт, Земля або народився бог-деміург. Так за ведичною космогонією з яйця виник Праджapati (Брахма), в Китаї небо і земля уявлялось, як космічне яйце, яке віддалялось завдяки росту Паньгу. У слов'ян яйце було початком всього. Давні слов'яни вірили в те, що світ є дублікатом яйця "шкарлупа – це небо, плівка – хмари, білок – вода, жовток – земля" [Loretta L. Luciw/story Eggs/Ukrainian easter Eggs. – Minneapolis, Minnesota, 1992].

Друге – зі значенням символічних знаків на писанці. Символічна роль писанки у святах і обрядах, розшифровка семантики орнаментів, з'ясу-

* Рецензент – д-р філос. наук, доц. Кривда Н.Ю.

вання їх сакральньо-магічного змісту, сягають своїм корінням давніх язичницьких епох з їх міфологією, в якій відбилися світоглядні уявлення наших предків.

Писанка позначена найвищим семіотичним (і символічним) статусом. Тут знаки, як символи зародження життя, оновлення, звернення до вищої сили природи тощо – виражені максимально.

Всі символічні предмети в системі обрядів несуть особливе смислове навантаження різних функцій (практичні, естетичні, магічні, соціальні та ін.) саме з цим пов'язана роль обміну писанками, як побажання щастя, здоров'я або ж навпаки.

Завжди життя людини було тісно пов'язане із силами природи, тоді ж виробилась своєрідна мова спілкування з навколишнім світом за допомогою знаків і символів. На багатьох знахідках, з прадавніх часів, зустрічаються знаки, схематичні малюнки, які не є фотографічним відображенням реальних тварин, істот чи предметів, але ми можемо їх ототожнювати зі знайомими нам образами природних явищ. Ці малюнки побутують у народному мистецтві і досі. Наприклад : змія, ялинка, трикутники, так звані "сліди", блискавка та інші.

Повторючись протягом тисячоліть, переходячи від одного народу до іншого, вони не зникають і не змінюються. Вони є символами, тобто графічним відображенням релігійних понять та уявлень, які формуються і функціонують до виникнення писемності.

Всі предмети народного мистецтва, окрім практичного (побутового) призначення, мають знакову природу, що пов'язується з соціальними відносинами (наприклад, спілкування).

Символічність пояснюється їх функціональним призначенням у системі свят і обрядів. Коли ця символіка входить в систему обрядів, починають функціонувати, як "знаки", обрядові символи, яким надається семантичне значення, без нього вони позбавляються символічного змісту, перетворюються на звичайні ужиткові предмети зі звичайним побутовим значенням.

Символ одна з наймогутніших підвалин, основ формування будь-якої національної культури.

"Людина належить не тільки до буття предметності, а й до світу символів, знаків, кордону між поцейбічністю та потойбічністю, крокуючою у неосяжність.... Символи поміж нами, серед нас і всередині нас є реальністю духу, що конкурує з реальністю предметного довкілля. Людина прилучена до світу символів, і вона продукує не тільки речі, а й знаки" [*Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. – К.: Дух і Літера, 2008. – С. 21*].

Символ має діалектичний смисл, що Аверинцев С.С. називав "подвійний вимір". Це чи образ у функції знаку, чи знак у функції образу.

Отже, писанка – це не просто розписане яйце, це образ світового яйця, в яке вкладені символи віри, знань, традицій тощо.

А. Стряпко, асп., УНУ, Ужгород*

**ЛІТЕРАТУРА – ПОЛЕ "БЕЗВЛАДДЯ":
ПОГЛЯД КРИЗЬ ПРИЗМУ СТРУКТУРАЛІЗМУ**

Літературу та її роль в суспільстві можна розглядати в рамках дискурсу структуралізму загалом та семіотики зокрема. Для змалювання ширшої картини важливості такої, на перший погляд, не політологічної, речі як література, звернемося до класика французького структуралізму – Р.Барта, і доведемо, що витіснення тихих тем на маргінес політичної науки недоречно. В своїй "Лекції" він проводить важливе розмежування мови та літератури. В той час як мова виступає носієм та проявом влади, від якої нікуди не дітися, література – навпаки – виявляється свосрідним полем поза владою. "Ми починаємо здогадуватися, що влада гніздиться в найтонших механізмах соціального обміну, що її втіленням є не тільки держава, класи та групи, але також і мода, розповсюджені погляди, видовища, ігри, спорт, засоби інформації, сімейні та приватні відносини – влада гніздиться всюди... влада стає вічною в історичному часі: вигнана, виставлена за двері, вона являється до нас у вікно; вона ніколи не гине... причина такої живучості та всюдисущості полягає в тому, що влада є паразитарний наріст на самому транссоціальному організмові, наріст, пов'язаний з цілою історією людства, а не тільки з його політичною, історичною історією. Об'єктом, в якому від початку часів гніздиться влада, є сама мовна діяльність, або, точніше, її обов'язкове вираження – мова" [Барт Р. Лекція / Пер. Г.К. Косикова. – Les editions du Seuil, 1978. – С. 546]. Французький дослідник впевнений, що мовна діяльність подібна до законодавчої діяльності, а мова є її кодом. Ми не помічаємо влади, що таїться в мові, тому що забуваємо, що мова – це засіб класифікації і що будь-яка класифікація є спосіб придушення. Як тільки мова переходить в акт мовлення, – стверджує Р.Барт, – він одразу ж опиняється на службі у влади. Якщо ж назвати свободою не тільки здатність втікати від будь-якої влади, але також і перш за все здатність не придушувати кого б не було, то це означатиме, що свобода можлива тільки поза мовою. Біда в тому, що за межі мови нема виходу: це замкнений простір. "Отже, нам нічого не залишається, крім як плутувати з мовою, дурачити мову. Це рятівне тутівство, цю хитрість, цю блискучу брехню, що дозволяє розчутти звучання безвладної мови... я, зі свого боку, називаю літературою" [Там же. – С. 549].

Під літературою Р.Барт розуміє не сукупність і не послідовність тих чи інших творів і навіть не певний вид діяльності або предмет викладання, але складний граф, створений за допомогою відомого типу практики – практики письма. Отже, він виділяє в ній головним чином текст, що створює твір, адже текст є безпосередня явленість мови, і саме зсередини самої себе мова має бути підірвана, викрита; це повинно бути зроблено аж ніяк не за допомогою повідомлення, чийм знаряддям є мова, але посередництвом гри слів, сценіч-

* Рецензент – канд. іст. наук, доц. Лендел М.О.

ною ареною для якої вона слугує. Сили свободи, що містяться в літературі, не залежать ані від громадянської особистості, ані від політичної заангажованості письменника (який, зрештою, є лише людиною серед багатьох інших), ані навіть від направленості його творів, але від тієї роботи по зміщенню, яку він проводить над мовою: "з цієї точки зору, Селін не менш важливий, ніж Гюго, а Шатобріан – ніж Золя..." [Там же. – С. 550].

А тепер дозволимо собі власне вільне трактування поглядів Р.Барта. Отже, мова є першопроявом влади. Поглянемо на історію світу – під час будь-якого завоювання чи то встановлення протекторату (читай – влади) над певною спільнотою (етносом, нацією, народом) перше, що робилося – це заміна місцевої мови на мову завойовників. Інколи могло відбуватися так, що могли навіть формально зберігатися всі попередні інституції, які мали створювати видимість самоуправління чи то добровільного перебування під чужою владою. Але в той же час, в першу чергу, освіта (школи), а далі і всі інші сфери соціального буття переводилися на іншу мову. Елементарний приклад – УРСР. Тотальна русифікація забезпечила плідніші результати, ніж всі рейди армій Муравйова і компанії. Так само можна пояснити зворотній перехід у всіх сферах на українську мову (від навчальних закладів до дублювання кіно) на сучасному етапі – прагненням встановлення влади на власній території. Зворотнім до цього може бути приклад африканських постколоніальних країн, які, отримавши в 60-90-х незалежність від європейських метрополій, мовно лишилися франко-, англо-, португальськими, відповідно і досі тяжіють саме до колишніх метрополій.

Нашу думку підтверджує і Михайло Міщенко [*Міщенко М. Мова і політичне життя // І. – 2004. – № 35*], який вказує на те, що роль мови в політичному житті стає особливо помітною в умовах білінгвізму. Якщо, скажімо, навіть за часів існування Советського Союзу для литовця чи естонця рідко виникала дилема, якою мовою – рідною чи російською, розмовляти (для того, щоб розмовляти російською, більшості прибалтів потрібно було спочатку її досконало вивчити), то для українців, більшість яких володіють обома мовами (хоча й часто у їх "суржиковому" стані) та живуть у двомовному середовищі, рішення, якій мові віддавати перевагу у спілкуванні, приймається в результаті свідомого, часто саме "ідеологічно обумовленого" вибору. При цьому, вибираючи мову для спілкування, людина фактично робить вибір на користь певного соціального стереотипу життєтворення і соціотворення, який уже "прописаний" традицією вживання мови у даному соціокультурному середовищі".

Відносно літератури – все з точністю до навпаки. Тут офіційна влада ніколи не мала повного контролю. Навіть цензура ніколи не могла "вичистити" тієї свободи, якою користувалася література завдяки "трі слів", не завжди зрозумілій вузьколобим чиновникам. Починаючи від Франсуа Рабле у Франції доби Відродження, який своїми сатиричними творами викривав вади сучасного йому суспільства, до сучасників, література та її творці змогли лишитися таки у полі "безвладдя". Приклад Рабле видається дуже показовим. Авжеж можна розглядати казку про велетнів Гаргантюа та Пантагрюеля виключно як плід фантазії автора, можна оцінити цей роман як своєрідні фоль-

клористичні студії – казка-сатира була запозичена письменником із народної літератури: в усній творчості Франції на початку XVI століття були дуже поширені гумористичні розповіді про пригоди велетнів. Але ми можемо побачити і абсолютно політичні елементи: викриття феодальних війн (втіленням завойовницької, грабінницької моралі середньовічного феодала є король Пікрохоль), протиставлення застарілому світогляду образу ідеального монарха (Грангузьє), соціальний ідеал про ідеальне виховання людини (Телемське абатство) та інше. У віршовому звертанні до читача, яким відкривається "Гаргантюа та Пантагрюель", автор наголошує, що завдання книги – розвеселити читачів, які через злигодні життя втратили здатність сміятися, і тим самим повернути їх до природного стану. Сміх – ось що може зруйнувати підвалини будь-якої влади, і ця прерогатива належить саме літературі та її творцям – письменникам, які своєю творчістю відіграють значно важливішу роль у бутті суспільства, ніж будь-яка опозиційна політична партія, що бореться за владу. "Гумор: Божественний спалах, що оголює світ в його моральній двозначності та людину в її повній некомпетентності вершити суд над іншими; гумор: сп'яніння відносною всього притаманного людині; дивне задоволення, що витікає з впевненості, що впевненості не існує" [Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с. фр. М.Таймановой. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 38].

І.М. Танцюра, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
burslf@ukr.net

ТЕХНО-ЗОБРАЖЕННЯ АБО РИТУАЛ: ДВА НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ТЕАТРУ

В умовах медійної культури змінюється і сучасний театр як культурний феномен. Людина сучасної епохи широко застосовує медіа-засоби і це сприяє переходу до нового виду комунікації, а саме комунікації через техно-зображення. Використання техно-зображення сприяє поширенню техно-уяви, яка є сучасним аналогом міфічної свідомості (на цій тезі наголошують медіа філософи Флуссер та МакЛюен) [*Flusser Vilem. Writings. – Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2002. – P. 38*]. Поряд з класичним театром, який використовує текст п'єси як відправну точку вистави, створюються експериментальні трупі в межах яких намагаються знайти нові виразні засоби. Існує два напрями експериментального театру, які концептуально відрізняються один від одного. Тому я вважаю за доцільне зосередитися на їх характеристиці та виявити ті основні ідеї, які вони втілюють.

Перший напрям експериментального театру зосереджується на використанні сучасних медіазасобів. Техно-зображення стає невід'ємним елементом вистави. По – перше, віртуальне тло стає заміником декорації. А по-друге, медіа засоби дозволяють візуально розширити фізичні можливості акторів. Наприклад, шляхом проєкції здобувається ефект окремого існування актора

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Огнєва Т.К.

та його тіні, яка вже не повторює його рухи, а живе своїм незалежним життям, або в одну мить актор перетворюється на міфічну істоту (вистава "Нінґ-йо", режисер Ніколь Сейлер), або на актора проєктуються візуальні образи, що відображають емоційний стан персонажа і глядач схоплює його сутність не опосередковуючись текстом (вистава KESKUSTELUJA, режисери Вілле Вало, Кулле Хаккарайнен). Існують також приклади експериментальних практик де техно-зображення повністю захоплює театральний майданчик, не залишаючи місця реальним акторам (проєкт Me- Dea-Ex) – на мою думку, такі спроби використання медіа в театрі є не зовсім вдалимими, оскільки нівелиують вимір взаємодії між актором і глядачем. Отже, цей напрям театральних експериментів за основу бере новий інформаційний код – техно-зображення, і намагається знайти нові способи взаємодії з ним. Це зацікавлює глядача, оскільки він використовує цей код в своєму буденному житті, а у виставі даний код постає у новому вимірі – як спроба творчого переосмислення. В Україні, де тільки в останні кілька років театри почали використовувати медіа засоби, техно-зображення відіграє свою роль лише у конструюванні віртуального тла. Можливо, з огляду на західні медіа практики, в Україні буде розвиватися використання даних засобів більш креативно.

Другий напрям експериментального театру йде від зворотного. Його ідеологи відмовляються не тільки від техно-зображення, але й від текстового коду і переходять лише на мову тіла. Поєднання пантоміми, різних видів давніх сакральних танців є основною характеристикою таких вистав. Завданням такого театру є спроба викликати в глядача справжні (первісні) емоції, змусити його чуттєво взаємодіяти, а не обмежуватись стороннім спогляданням. Для того, щоб передавати такий емоційний заряд деякі театри ступають на шлях інформаційного аскетизму (прикладом є театр DEREVO, де акторам забороняється користуватися Інтернетом, дивитися телебачення, навіть розмовляти один з одним – для того щоб почати розмовляти своїм тілом і транслювати глядачам справжню ідею, яка закладена в кожному з нас на глибинному рівні). Також існує практика відновлення містерій як жанру театального мистецтва, що панував в античності та середньовіччі, але з розширенням смислових меж цього жанру – до постановок залучаються не міфічні або біблійні сюжети, а доробки драматургів. (вистави театру ДАХ – п'єси Шекспіра в жанрі містерії). Популярністю серед сучасних глядачів користуються театри, які реконструюють архаїчні ритуали (наприклад "Священный театр" А. Васільєва), вони беруть своїм підґрунтям теоретичні праці Єжи Гротовського та Томаса Річардса. Аналізуючи цей напрям, можна ствердити, що він спрямовується на повернення до первісного, міфічного світовідчуття і відновлення чистого емоційного сприйняття.

Отже, ці два напрями експериментального театру мають полярну спрямованість – способи вираження віднаходяться або майбутньому, або в минулому. Але в будь-кому випадку вони мають дещо схожий результат – глядач повертається до міфічного сприйняття, оскільки у виставах не використовується текстовий код, який є основою сприйняття історичного.

ПРОБЛЕМА ПЕРІОДИЗАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ З ПРИВОДУ ЦІННОСТЕЙ

Аксіологія, чи філософська рефлексія з приводу цінностей, відбувалася неоднорідно. З приводу цього, є сенс виділяти певні етапи чи періоди розвитку аксіології. Видатний дослідник цього питання В.К.Шохін, маючи на увазі критерій історичного розвитку, виділяє три періоди розвитку теорії цінностей: докласичний, класичний та посткласичний. Наша мета – відредагувати цей розподіл, цього разу спираючись на ознаку якісного, матеріального наповнення періодів.

Перше слово, з яким корелюється поняття "цінність", також і в безлічі вищезначень цього поняття, – це "значущість". Цінність – це те, що має значущість, це те, що домагається значущості в наших очах. Використання поняття "цінність" історично та логічно відбувається у оточенні економічного та психологічного контекстів, як пов'язане з поняттями "вартості" з одного боку та "цілі" з іншого. Отже, з точки зору концепції Шохіна, на етапі докласичної аксіології ціннісне виявляється лише на рівні контексту під час дослідження інших проблем [Шохин В.К. *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль: Монография.* – М.: Изд-во РУДН, 2006. – С. 14]. Класичний період починається з останнього десятиріччя 19 ст. – часу виникнення аксіології як філософської дисципліни, – та продовжується до 30-х років 20 ст. У цей час відбулася розробка основного кола проблем, саме тоді виникає безліч тлумачень цінності, що визначається і через зацікавленість, і через задоволення, і через користь, і через бажаність. Визначальним для оформлення аксіології як окремої дисципліни стало тлумачення цінності як значущості, "блага", "справедливості" та ін. не як реалій та якостей, що існують поза нами, "самі по собі", а як щось значуще для нас, взяте у відношенні до суб'єкта. Ціннісне відношення формується в контексті суб'єкт – об'єктного відношення як вид цього відношення [Леров Ю.В., Леров В.Ю. *Философия ценностей и ценностная этика* // Гартман Н. *Этика.* – СПб.: Владимир Даль, 2001. – С. 12]. З найважливіших та найцікавіших підсумків класичної аксіології хотілось би виділити, перш за все, такі характеристики поняття цінності: як межового поняття, що не може бути ані зведеним ні до чого, ані описаним (Ріккерт, Шелер, Урбан), що знаходиться по іншу сторону як свідомості, так і дійсності (Гартман), що утворює цілком самостійне царство, що лежить поза суб'єктом та об'єктом (Ріккерт).

Період після 30-х років 20 ст. Шохін називає посткласичним. За його словами основні позиції аксіології класичної відтворюються в аксіології посткласичній, так, такі напрями як натуралістичне та феноменологічне безпосередньо продовжують традиції класичної аксіології, а третє, що є представленим англо-американською аналітичною філософією демонструє критичну реакцію на теорію цінностей Карнапа-Рассела. Якщо замислитися над якісним наповненням цього періоду, то більш вдалою назвою здається "некласичний". Ця епоха розвитку аксіологія диспонує себе як відмінна від класичної,

тоді як слово "посткласичний" вказує лише на історичне розмежування аксіологій. Істотною віхою, що дає основу новій аксіології є подолання метафізичності класичної аксіології М. Гайдеґґером. Таким чином, у центрі некласичної аксіології є поняття значущості, але вже не насичене важкими кольорами трансцендентності, а легке та функціональне. Некласична аксіологія має ряд підходів, методологій, таких як прагматичний, феноменологічний, аналітичний, герменевтичний та комунікативний. Всі вони виконують певні функції у межах певних аспектів реальності, так, наприклад, прагматичний підхід наділяє значущістю дію, феноменологічний співвідносить значущість із життєвим світом, герменевтичний розкриває історико-культурний аспект значущості. Комунікативна концепція значущості виростає з попередніх та виділяється в самостійний. Ця концепція пов'язує значущість із аргументацією, значущість у межах цього підходу – це основа комунікації. Лінгвістичний поворот призвів до того, що мовний дискурс став єдиним місцем знаходження цінностей. Цінність повністю трансформується у значущість, що виступає як безспірні базові моменти комунікації (трансцендентальна (Апель) та універсальна (Габермас) прагматика), основу аргументації, що передбачає значущість для усієї комунікативної спільноти. Відкритим до цього часу залишалося таке питання: цінність є пов'язаною із значущістю для когось, для мене чи значущістю для всіх? Комунікативна концепція значущості відповідає на це питання. Значущість для мене має сенс лише тоді та завдяки тому, що апелює до значущості для іншого, значущості для всіх. Чи скоріше так: те, що значимо для мене, але не може претендувати на значущість для всіх, – не має сенсу. Цінність завжди є позначення значущості для інших, в її відносинах до інших як посередника людських взаємовідносин.

Таким чином, нами були розглянуті три періоди філософської рефлексії з приводу цінностей: докласичний, класичний та некласичний. Наповнення кожного з них відрізняється якісно: під час першого періоду філософська рефлексія з приводу цінностей існувала лише на контекстному рівні, другого – відбулася розробка основного кола питань та, власне, здійснилося оформлення аксіології у філософську дисципліну, третього – поява зовсім іншого типу аксіологічного дискурсу: цінність вже остаточно перетворюється на значущість, що стає найпершою основою комунікації.

С.Р. Федина, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
ukrainesinger@yahoo.com

КУЛЬТУРА МИРУ ТА МИР ЧЕРЕЗ КУЛЬТУРУ. МІСЦЕ ТА РОЛЬ КОНЦЕПЦІЇ МИРУ ЧЕРЕЗ КУЛЬТУРУ

Тривалий час явище культури не пов'язували з міжнародними відносинами, але, якщо його вже й залучали до аналізу, то передусім як конфліктний чинник. Культуру почали поєднувати з миром тільки на певному етапі розвитку міжнародних відносин. Цьому сприяли такі чинники:

- ✓ прагнення усупільнення міжнародних відносин, перенесення їх з державної сфери і передання впливам суспільної думки;
- ✓ усвідомлення небезпеки підпорядкування культури політичній діяльності і гальмування її натуральної дифузії;
- ✓ переконання щодо суспільної ролі митців та інтелектуалів [Pokój w teorii i praktyce stosunków międzynarodowych / Red. J. Kukułka. – Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1991. – S. 361].

Важлива роль культури у міжнародних відносинах змогла проявитися тільки після накладення на неї таких чинників як створення інституційної співпраці у сфері культури; політичне сприйняття місця культури у міжнародних відносинах; розвиток засобів масової комунікації, які створюють міжнародне середовище для пропонування цінностей; розвиток сфери міжлюдських контактів; поширення дефініції культури поза т.зв. "артистичну культуру"; визнання більшої свободи для суспільств у сфері власного культурного вибору [Ibid. – S. 370].

Виконання цих передумов створило можливість широких міжнародних контактів з культурами інших суспільств, а, спираючись на ці вартості, виникли підстави для порозуміння, довіри і солідарності. Ефект впливу культури на творення миру є довготерміновим як у своєму утвердженні, так і у впливі на процес побудови миру. Процес знищення негативних стереотипів, упереджень, ворожості, що формувалися роками, не піддається швидкій суспільній ревізії – їхня суспільна перебудова потребує часу, багатьох років впливу на свідомість.

У дослідженнях останніх років вчені все частіше розглядають культуру як глобальну домінанту, яка здатна або поглибити розподіл світу, або забезпечити нову якість його єдності. Зіткненню культур і цивілізацій протиставляється проект, в якому діалог культур здатний забезпечити рух до єдності та миру завдяки змінам людської особистості і людської спільноти на глобальному, персональному та локальному рівнях [Аннилионис Г.П. Зотова Н.А. Глобальный мир: единый и разделенный. Эволюция теорий глобализации. – М.: Международные отношения, 2005. – С. 661]. Проте уже в багатьох сучасних працях можна знайти однозначне твердження, що культура як явище покликана і реально сприяє миру.

Культура як чинник, що сприяє досягненню миру, об'єднує в собі багато різних аспектів, серед яких, на думку автора, насамперед варто виокремити такі:

- ✓ саме культура може сприяти подоланню найбільш негативного спадку ХХ ст. – недовіри, ненависті і втрату ціннісних орієнтирів – що було результатом варварської і гегемонічної боротьби між націями. Досягнення миру також мають ґрунтуватися на подоланні упереджень, ворожості та нетолерантного ставлення до тих чи інших країн. Як зазначено в Конституції ЮНЕСКО, "...оскільки війни беруть свій початок у думках людей, тому й у свідомості людей варто будувати засоби для оборони миру" [Pokój w teorii i praktyce stosunków międzynarodowych / Red. J. Kukułka. – Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1991. – S. 372]. А це можливо досягнути через пізнання інших культур.

✓ Культура – це чинник, що забезпечує перехід від простого співіснування до співпраці та спільної творчості всіх країн задля встановлення загального миру, оскільки мир – це рух до глобальності та універсальності цивілізації, єдність яких проявляється не в однаковості, а у різноманітті, у порівнянні та примиренні відмінностей [The Words of Peace. The Nobel Prize Laureates of the 20-th century – selections from their acceptance speeches / Selected and edited by Irwin Abrams. – New York: Newmarket press, 2000. – P. 14]. Побороти такі негативні прояви різноманіття, як дискримінація, і принести реальне процвітання людської різноманітності – це і є основною запорукою тривалої культури миру, а діалог є засобом досягнення мети. Діалог має бути точкою відліку у наших зусиллях і сягати до усіх людей, оскільки ми намагаємося витворити нову цивілізацію [Daisaku I. Peace through Dialogue : A Time to Talk Thoughts on a Culture of Peace. – January 26, 2000 // <http://globalsolidarity.transcend.org/articles/peacethrough.html>].

Теперішня культура насильства, основана на недовірі, підозрах, нетолерантності і нездатності конструктивно співпрацювати з тими, хто чимось відрізняється, має бути замінена новою культурою, яка б спиралася на ненасильство, толерантність, взаємне порозуміння і солідарність, і на здатність вирішувати конфлікти та спори мирним шляхом. Світ потребує саме такої нової культури, загальної системи цінностей і нових зразків поведінки для індивідів, груп та націй, бо без них неможливо буде вирішити основні питання міжнародного миру та безпеки [Peters I. New Security Challenges and institutional change // New Security Challenges : the Adaptation of International Institutions : Reforming the UN, NATO, EU and CSCE since 1989 / Ed. I. Peters. – New York: St. Martin's press, 1996. – P. 11–17].

Ще у 1950-х рр. прем'єр-міністр Канади Лестер Пірсон застерігав, що людство вступає в таку епоху, в якій різні цивілізації мусять навчитися співіснувати і сприяти підтриманню миру, навчаючись одне від одного, пізнаючи свої дії, ідеали, мистецтво і культури, взаємно збагачувати свої життя, оскільки альтернативою в такому перенаселеному світі є брак порозуміння, зіткнення і катастрофа. Майбутнє миру і цивілізації загалом залежать від порозуміння і співпраці між політичними, духовними та інтелектуальними провідниками основних цивілізацій світу [Huntington S.P. Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego. – Warszawa: Warszawskie wydawnictwo literackie MUZA SA, 2000. – S. 497]. Отже, зважаючи на необхідність новітніх підходів до врегулювання міжнародних конфліктів та спорів, які б спиралися на принцип попередження конфлікту і вирішення непорозумінь чи спірних питань до їхнього переростання у загрозу для миру, можна стверджувати, що культура як явище всесвітнього масштабу, може повноцінно сприяти цьому процесу. З одного боку, пізнання культурних особливостей різних країн світу сприятиме їхньому порозумінню між собою, з іншого – культурні заходи можуть схилити протилежні сторони до діалогу та переговорів, що, своєю чергою, створюватиме передумови для мирного вирішення спору.

ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ

Энергетическая концепция культуры была представлена Лесли А. Уайтом (1900-1975), американским антропологом-неоэволюционистом, в работе "Энергия и эволюция культуры" [Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. – 2-е изд. – М.: СПб., 2006. – С. 439-464]. Осмысливая культуру как целое, как интегральную систему, он выделял в ней 3 подсистемы: технологическую, социальную и идеологическую.

Культура – это система. Уайт представил её в виде горизонтальных слоёв: в основании – технологическая подсистема, она первична. Идеологическая – наверху, социальная – между ними. Отмечая их взаимообусловленность, главную роль – в духе технического детерминизма – он отводил технической подсистеме. Технологическая подсистема определяет форму социальных систем, а затем они совместно определяют содержание и направление идеологии. Она опосредует контакты человека с окружающей средой и содержит материальные, механические, физические и химические орудия труда и технологии их использования. Технологии позволяют человеку взаимодействовать с окружающей средой. Человек как биологический вид и культура зависят от механических способов приспособления к природной среде. Технологическая подсистема наиболее важна, поскольку она помогает человеку добывать пищу, сооружать укрытие и защищаться от опасности, т.е. обеспечивает выживание человека, и это – главное, по мнению Л.Уайта.

Отталкиваясь от понимания культуры как средства поддержания жизни (обеспечение пропитанием, укрытием, средствами защиты и нападения, приспособления к космической среде и воспроизводством), Уайт приходит к заключению о необходимости использования энергии для удовлетворения всех этих потребностей. Важна не энергия сама по себе. Культура – это механизм для использования энергии. Первоочередная функция культуры – извлечение энергии и употребление её на пользу человеку. Уайт формулирует основной закон культурной эволюции: "Культура развивается по мере того, как увеличивается количество энергии, потребляемое в год на душу населения, либо по мере роста эффективности орудий труда, при помощи которых используется энергия" [Там же. – С. 444]. Оба фактора могут расти одновременно. В культурной эволюции имели место 2 выдающиеся эпохи прогресса: 1) "земледельческая революция" – одомашнивание животных и возникновение земледелия, способствовавшие переходу к гражданскому обществу (конец дописьменной эпохи); 2) "топливная революция" начавшаяся в XVIII в. с использованием угля, нефти, паровых двигателей, двигателей внутреннего сгорания.

Уайт отмечает ещё одну важную черту эволюции культуры – это ускорение её темпов. Так, топливная революция начавшаяся 150-200 лет тому назад, резко увеличила энергетические ресурсы для развития культуры за счёт новых форм переработки угля, нефти и газа. И с тех пор произошли более глу-

бокие изменения, нежели за всю предыдущую историю. С точки зрения Уайта, важна также социальная организация, использующая технологии: "Каждая социальная система зиждется на технологической системе и определяется ею. Но каждая технологическая система функционирует внутри некоей социальной системы и, следовательно, ею обусловлена" [Там же. – С. 455].

Путь, пройденный человечеством, Уайт исследует с точки зрения овладения им энергией. Количество энергии, которое используется в расчёте на душу населения в течение года; эффективность технологических средств, служащих для преобразования энергии в интересах людей; объём произведённых предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека – всё это становится для Л.Уайта критерием для определения стадий культурного и цивилизационного развития и основой для сравнения разных культур и цивилизаций.

О.А. Шаповалова, асп., НТУУ "КПИ", Київ
helene_fc@bigmir.net

ПРОЕКТНИЙ ТИП ОРГАНІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ СУСПІЛЬСТВА В ХХІ СТОРІЧЧІ

Трансформації науково-технологічного потенціалу суспільства і його комунікаційної сутності спричинили конструювання нової соціокультурної моделі цивілізації, що розвивається. Переформатування цивілізаційних процесів пов'язане з формуванням суспільства нового типу, що різні дослідники визначають як постіндустріальне суспільство, суспільство знань або К-суспільство (*Knowledge society*), суспільство цифрових технологій, мережеве суспільство, суспільство проектного типу організації культури. Під впливом стрімко зростаючих інформаційних технологій відбувається конструювання нової культурної картини світу, формується інноваційний освітньо-науковий простір, виникають нові світоглядні виміри. Пошуки конструктивного стратегічного підходу до розуміння та управління соціальними змінами є відображенням глобальних трансформацій суспільства. В різні історичні періоди розвитку людської цивілізації мали місце різні типи організації діяльності, які сучасні дослідники називають організаційними типами культури, сьогодні ми стали свідками та активними учасниками процесу конструювання нового організаційного типу культури – проектно-технологічного, в якому конструювання реальності відбувається на основі проектно-тезаурсної методології соціокультурного проектування.

В науковому дискурсі "конструктивістська" парадигма є досить поширеною у сфері міждисциплінарних досліджень, що присвячені вивченню механізмів регулювання соціокультурної сфери (П.Бергер, Т.Лукман, Н.Луман, Я.Ассман) і знайшла своє відображення у сфері філософії свідомості (Дж.Серл). Вивченням причин та наслідків зміни свідомості людини в інформаційному суспільстві, а також в соціокультурному просторі техногенної цивілізації займаються як сучасні вітчизняні дослідники В.З.Коган, О.Н.Козлова, В.Н.Марков, так і зарубіжні Т.Уілсон, Р.Ейкертер. Сама ідея формування суспільства проектно-технологічного типу виходить з розробок В.А.Нікітіна, А.М.Новікова, А.П.Маркова, Г.М.Бірженюка, В.В.Рубцова.

Сьогодні домінує погляд, що головні характеристики інформаційного суспільства визначаються тим, що знання, інформація, інформаційні послуги та галузі, які їх надають, стають преферентними факторами розвитку суспільства. Інформація як основний стратегічний ресурс та головний чинник суспільного розвитку стає головною цінністю в суспільстві. Іншою важливою рисою інформаційного суспільства є доступність інформаційних ресурсів, що необхідно для соціального прогресу та зміни типу організаційної культури суспільства. В різноманітні історичні періоди розвитку європейської цивілізації мали місце різні типи основних форм організації діяльності, які в сучасній гуманітаристиці отримали назву організаційної культури. Засновником даного підходу є В.А.Нікітін, який розробив концепцію організаційних типів сучасної культури та навів чотири історичні типи організаційної культури: традиційний, корпоративно-ремісницький, професійний, проектно-технологічний. Практично в тому ж розрізі проводить свої дослідження В.В.Рубцов, коли здійснює аналіз перспективи застосування проектного підходу в освітній сфері.

У другій половині ХХ сторіччя визначилися кардинальні протиріччя у розвитку професійної форми організації суспільства, а саме загострилися протиріччя у побудові єдиної картини світу, яку створила наука, та внутрішні протиріччя у самій структурі наукового знання, які були породжені самою ж наукою; стрімке зростання наукового знання, технологізація засобів його виробництва призвели до різкого збільшення дискретності культурної картини світу, та відповідно до розподілу професійних сфер на велику кількість спеціальностей.

Завданням нового часу постала практична проблема щодо того, як організувати мультикультурне суспільство, яка модель організації йому буде притаманна. Виявилось, що традиційні наукові моделі працюють в дуже вузькому обмеженому діапазоні. Таким чином, виникла необхідність розвитку інноваційного типу організаційної культури суспільства – проектно-технологічної. А.М. Новіков відзначає, що "... професійний тип організаційної культури, що розвивався з 18 століття, основою якого були письмові тексти – у вигляді підручників, спеціальної літератури, інструкцій, посібників, методичних рекомендацій і т.п., – десь у середині 20 століття змінився, у зв'язку із прискоренням розвитку суспільних, у тому числі виробничих відносин, новим типом організаційної культури (що природно увібрала в себе всі попередні) – проектно-технологічною культурою. Необхідно відзначити, що типи організаційних культур в історичному розвитку не просто приходять один одному на зміну. Справа дещо складніша – вони існують паралельно" [*Новіков А.М. Методология учебной деятельности. – М.: Эгвес, 2005. – С. 17*].

Процес зміни циклів зумовлений об'єктивними причинами, оскільки людство вступило в нову добу свого розвитку, у постіндустріальну (інформаційну) епоху, коли з'явилось надлишкове виробництво продуктів, товарів та послуг, у зв'язку з цим, почала розвиватися у всій світовій економіці гостра конкуренція. Саме тому за короткий час у світі почали відбуватися значні деформації – політичні, економічні, соціокультурні, які сьогодні потребують наукової рефлексії та визначення практичних шляхів її втілення. Динамізм соціальних трансформацій у соціокультурній сфері, відкритість і невизначеність майбут-

нього створили умови для розгортання інноваційних процесів, розвитку проєктної культури, що орієнтована на прогнозування й вибудовування нового, на цілеспрямовану зміну соціальних практик. Концепція в системі проєктної культури починає виконувати функцію формування нового типу практики. Проєктне мислення, на протипагу науково-дослідницькому підходу, завжди є практично-орієнтованим, спрямованим не тільки на розширення теоретичного об'єкту, але й на вибудовування нових соціальних конструкцій. Створення моделей побудови соціального майбутнього в умовах сьогодення визначає пріоритетну роль методології соціального проєктування.

*Н.Б. Шаровська, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
Nina-Sharovskaya@mail. Ru*

ПРОБЛЕМА ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ У КОНТЕКСТІ ЕСТЕТИЗМУ ЯК СВІТОГЛЯДНОЇ ПАРАДИГМИ І ТИПУ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

Проблема цілісної, універсальної людської особистості, в якій гармонійно поєднуються чуттєве і духовне, кінчене і нескінченне, є проблемою, яка проходить через всю історію філософської думки. Чи можливе досягнення людиною гармонії, а відтак і свободи у реальній дійсності, чи подібна цілісність є лише нездійсненим ідеалом, прагнення до якого надає смислу і цінності людському життю? Різні епохи, відповідно до панівного світогляду та домінуючого методу пізнання і творення дійсності, дають різні відповіді на це запитання. Розглянемо проблему цілісності людини у контексті естетизму як світоглядної парадигми і, одночасно, типу філософствування, що були визначальними у романтичній культурі.

Тенденція до розширеного трактування естетичного принципу, яка отри-мала у філософії романтизму свою якісну визначеність, заявила про себе ще в надрах раціонально зорієнтованої просвітницької ідеології. Так, Кант саме естетичній здатності судження надавав ролі сполучної ланки між світом природи (чуттєва схильність) та світом свободи (розум і моральний закон як його головний принцип). Філософ визначив естетичне почуття як задоволення, викликане гармонізацією зазвичай протилежних чуттєвого та інтелектуального начал. Однак, поступово Кант прийшов до висновку, що в естетичному можна знайти лише ілюзію цілісності: естетичне почуття не може служити мостом між світом природи і світом свободи, оскільки естетична здатність судження не є пізнавальною здатністю. В естетичну сферу розум вносить лише своє формальне визначення – доцільності, цілісності. Змістовний же, смисловий момент розуму – і моральний закон як його головний принцип, що пояснює, звідки в розумі смисл і цілісність, – залишається за межами естетичного. Таким чином, естетичне почуття стосується лише формальної доцільності природи, а не світу духовності і свободи. Свобода в світі явищ, за Кантом, неможлива, цілісність природи і свободи існує лише в уявленнях, почуттях та оцінках суб'єкта, здійснюючись, таким чином, лише суб'єктивно. Вже Шіллер знімає з естетичного

накладений на нього Кантом відбиток ілюзорності, трактуючи формальний момент розуму, що виражається у доцільності внутрішнього стану суб'єкта, як змістовний. Поет перетворює естетичне у сферу, в якій реально гармонійно поєднуються природне і духовне, чуттєве і моральне начала, одночасно проголошуючи естетичний стан єдино можливим здійснення свободи у явищі. Свобода прирівнюється Шіллером до краси, трактованої як цілісний, позбавлений суперечностей стан гармонії з самим собою. Вільна гра всіх душевних сил людини проголошується поетом вищим виявом її духу: "людина грає лише тоді, коли вона у повному розумінні слова людина, і вона буває цілком людиною лише тоді, коли грає" [Шіллер Ф. Письма об эстетическом воспитании // Собр. соч.: в 7 т. – М., 1957. – Т. 6. – С. 200]. Однак, пізніше Шіллер зрікається розуміння прекрасного як єдності морального і чуттєвого, і ставить під сумнів ототожнення краси як несуперечливої єдності з самим собою з моральною досконалістю і свободою. Причиною цього стало ототожнення у реальній практиці добра з користю, а розумної (моральної) природи з природою чуттєвою, і створення натуралістичної концепції людини. Поет писав: "Небезпечною може виявитись для моральності занадто тісний зв'язок між чуттєвим і моральним, єдність яких може бути лише в ідеалі, але ніколи в дійсності" [Гайденко П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора. – М.: Мысль, 1970. – С. 110].

Трактування естетичного як єдності природного і духовного, висунуте Шіллером, було покладене в основу філософської теорії Ф. Шеллінга, систематизатора філософського естетизму доби романтизму. Ф. Шеллінг створив варіант "універсального естетизму", який поєднував гносеологічний, буттєвий і ціннісний його варіанти у цілісному естетичному світогляді. Філософ розглядає красу в якості універсальної основи буття і мислення, що надає смисл існуванню світу і людини в ньому. У своїй філософській системі Шеллінг радикально переосмислює кантівський трансценденталізм: природне і моральне начала, які протистоять одне одному у Канта, перетворюються Шеллінгом на свідоме і несвідоме, які не лише не протилежні, але за своїм змістом тотожні. Філософ писав: "існує певна наперед задана гармонія між обома світами – ідеальним (світ свободи) і реальним (світ природи, необхідності)" [Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг. Соч.: в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С. 410]. За Шеллінгом, ці протилежні начала є приведені до єдності у двох сферах: у діяльності природи, в якій необхідність і свобода поєднані несвідомо, і у художній творчості, в якій вони поєднуються у самій свідомості. За Шеллінгом, природа не знає суперечностей, а тому не знає ні страждань, ні насолоди. Людина ж гостро відчуває невідповідність ідеального і реального. Усвідомлення їх протиріччя несе з собою страждання і змушує людину прагнути до його гармонізації. Абсолютна тотожність свідомого і несвідомого, природи і необхідності може бути досягнена лише в безпосередньому естетичному спогляданні. Ф. Шеллінг визначає естетичне споглядання як "об'єктивоване трансцендентальне" і називає мистецтво художню діяльність єдиною сферою, в якій можливе розв'язання протиріч і повне примирення людини (художника) з собою [Там же. – С. 484].

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Одна из наиболее значимых для культуры форм взаимодействия является диалог культур. Отношения коммуникации могут складываться между различными культурами, их традициями, результатами, системами. В развитии современных культур можно выделить такие тенденции как "лидерство" и "отставание" культуры от общепринятого развития. К сожалению, диалог между ними может складываться на взаимном понимании и некоторых уступках, а если этого не происходит, то возможно поглощение так называемой, "отстающей культуры". Если перейти к рассмотрению диффузионного способа изучения культур, то можно наблюдать, что стимулом развития каждой культуры считается заимствование, посредством постепенного усваивания культурных традиций, норм, которые впоследствии становятся основой дальнейшего развития общества и культуры. Эта позиция не является столь позитивной, как казалось бы на первый взгляд, так как в диффузионном подходе проявляется распространение культурных явлений через контакты между странами, континентами, в ходе торговли, завоеваний, в результате чего могут возникнуть "культурный шок", культурный конфликт, взаимоисключение. Положительный момент здесь состоит в том, что в результате тесного взаимодействия культур каждая из них обретает свою индивидуальную самобытность.

Диалог культур важен не только в плане заимствования достижений, но и для того, чтобы народ, сравнивая себя с другими, осознал свою уникальность. Но всё же, самостоятельного развития этнической, национальной культуры, её традиций не может происходить в локализованном государстве, без первоначального вмешательства иных культурных преобразований, а поэтому вхождение, социализация нации, в новое общество является процессом очень сложным, и в большинстве случаев приводит к негативным последствиям.

В современных условиях очень важно учитывать статус национальных культур. Так Беларусь и, соответственно, белорусская культура в силу своего географического положения не могла формироваться без влияния на неё западных и восточнославянских культур, в этой связи можно говорить и о тесном развитии нескольких культур: белорусской, русской и украинской. Отсюда можно выделить то интегрирующее начало, которое способствует единению этих трёх народов. Общими ценностями для них является коллективизм, стремление к справедливости в обществе, где основным является не личность, а коллектив с идеалами братской любви и солидарности, но всё же, каждый народ вырабатывает собственные качества, отличные от других. Для белорусов характерно ощущение собственной независимости, автономности. Им присуще также уважение права, законо-

* Рецензент – д-р филол. наук, проф. Яскевич Я.С.

послушание. Однако из главных мест в системе жизненных качеств народа занимают толерантность, трудолюбие, стремление к стабильности и равенству и, конечно, существует неприятие конфликтов и противоречий. Важной характеристикой белорусского народа является любовь к родной земле, привязанность к родным местам и семье.

Каждая культура прошлого, вовлечена в "диалог", например, с последующими культурными эпохами, постепенно раскрывает заключённые в ней многообразные смыслы, часто рождающиеся помимо сознательной воли творцов культурных ценностей. Субъектами диалога могут быть и отдельные народы, которые, приходя в соприкосновение друг с другом, могут строить свои отношения как на неприятии и отторжении, так и в форме конструктивного диалога. К сожалению, диалог между культурами не может характеризоваться положительным эффектом если между ними не существует полифонии голосов различных субъектов истории.

Актуальность теории диалога в развитии культур подкрепляется реалиями современного мира. В условиях стремительного развития средств коммуникации и массовой информации, границы между различными культурами становятся более прозрачными. Характер культурного взаимодействия особенно важен в наши дни, когда благодаря развитию технических средств в общемировой коммуникативный процесс вовлечено подавляющее большинство существующих этнокультурных образований. Панорама современной мировой культуры – это синтез многих взаимодействующих культурных образований. Все они самобытны и должны находится в мирном, вдумчивом диалоге; вступая в контакт, непременно прислушиваясь к "собеседнику", откликаясь на его нужды и запросы. "Диалог" как средство коммуникации культур предполагает такое сближение взаимодействующих субъектов культурного процесса, когда они не подавляют друг друга, не стремятся доминировать, но "вслушиваются", "содействуют", соприкасаясь бережно и осторожно.

ЗМІСТ

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ)"

Азархін К.А. Метафізичні акти в природній мові	3
Балясова Ю.В. Категорія "тотальність" у сучасному постнекласичному дискурсі	5
Березіна В.В. Темпоральний бік події розуміння в герменевтиці Г.-Г. Гадамера	7
Бойко І.І. Філософія господарства: концептуальна визначеність	8
Бортник А. Онтологізація візуального восприяття в трудах П.А. Флоренського	10
Буцяк І.Д. Проблематизація як критика	12
Возняк С.В. Гайдегґерівська трансформація феноменології Е. Гуссерля	13
Гнатів А.Д. Сутність поезії Гьольдерліна в інтерпретації М. Гайдеггера	15
Григоришин С.В. Поняття індивідуації у феноменології Ґустава Шпета	18
Іващенко І.Г. Проблема циркулярності самосвідомості. Декілька зауважень щодо теорії самосвідомості	19
Козак Б.В. Питання про мислення	20
Кравцова І.В. Погляди Ж. Дельоза і Ф. Ґваттарі щодо сутності філософії	22
Купрієнко О. Теорія знаку в "Логічних дослідженнях" Е. Гуссерля	24
Лимар О.В. Поняття досвіду у феноменології Моріса Мерло-Понті	25
Лимар В.Б. ґносеологічне осягнення апріорних сутностей: Платон, Декарт, Гуссерль	27
Литвин Я.М. Зустріч з іншим: небезпека естетизму	29
Матюшко О. Роль тіла у сприйнятті кольору (через призму феноменології Моріса Мерло-Понті) ...	31
Медведева Л.С. Онтологія Алена Бадью	32

Облова Л.А. Філософски веруючий человек	35
Полулях Ю.Ю. Феноменологічні виміри буття знаку	36
Пономаренко О.С. Маніфестація феномена тривалості в філософії Ф. Суареса	38
Приходько В.В. Радикалізація герменевтики: від сенсу слів до сенсу почуттів	40
Руснак І.Г. Герменевтика як основний метод "духовних наук" у філософії В. Дільтея	42
Савинська І.В. Критична позиція – умова правдивого філософського пізнання (приклад класичного томізму)	44
Секацкая М.А. Свобода в фізиці і метафізиці	45
Тимина М.В. Концепція лінгвістической относительности Э. Сепира – Б. Ли Уорфа и ее влияние на современную парадигму философии языка	47
Фомичёва Е.В. Феминистский эмпиризм как направление современной эпистемологии: критический обзор	49
Чайка В.О. Онтологія управління Конфуція на основі гармонії й ритуалу	50
Чекмишева Р.О. Еволюція проблеми розуміння онтологічного статусу ніщо (від Античності до Гайдегера)	52
Шувалова І.Л. Поняття "річ": від Гусерля – до Гайдеггера і Шпета	54
Якуша П.О. Ідея Бога як визначальна реальність у Декарта	56

Секція
"ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ:
ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОДІЇ"

Алексеева К.І. Ситуаційний контекст особистісного досвіду	59
Бояндіна Г.С. Витоки та розуміння принципу посутності в філософсько-антропологічній концепції Г.-Е. Генгстенберга	61
Васик Г.В. Феномен екстатичного: від Платона до Канта	62
Вершина В.А. Проблема творчості: Гайдеггер і Франк	64

Волинець С.В. Міжетнічна комунікація та антропологічна толерантність як умова людського співжиття	66
Гаврилюк О.В. Особистісне зростання та самореалізація	68
Діденко Л.В. Парадокси життя: обирання.....	70
Дудоладова Л.В. Специфіка античного бачення людської тілесності	70
Жижко Н.А. Событие любви в измерении повседневности	72
Ігнатенко І.В. Мовчання трансцендентного та самотність в епоху забуття метафізики	74
Ковтун І. Проблема людського буття у філософії екзистенціалізму	76
Кравчук М.О. Надлюдина як вищий прояв ексцентричності	77
Кривенко Н.А. Понятие субъекта в философии, культуре и науке в XX–XXI вв.....	79
Кривенко О.А. Роль диалога в становлении личности в русской философии XX в.	81
Ландяк О.М. Вплив телесеріалів на формування ідентичності в українській глядацькій аудиторії ..	83
Мартюшева А.О. Специфіка людини як сущого в антропології веданти: постановка питання	85
Ніколаєнко О.О. Досвід останнього Бога: від Ніцше до Гайдеґера	86
Пекур О.О. Роль приватності та публічності на формування поняття свободи та щастя в епоху раннього модерну.....	88
Русаков Ю.А. Позиция К. Кастанеды, ее место и значение для современной семиотики и философской антропологии	90
Савинська І.В. Метафізичні засади сучасної філософської антропології	92
Слободяник А.І. Самобутність і самоконтроль в онтології самобуттійності	94
Солдатська Т.І. Антропологічні засади респонзивної феноменології	95
Туренко В.Е. Ідея любові до ближнього як антропологічна проблема у спадщині новонікейської школи.....	97
Усенко І.В. До актуалізації історико-філософських трансформацій діалогізування	100
Фоменко К.А. Дуалізм особистісного і суспільного в концепції людини Е. Муньє	101

Шумка О.В. Метафізичне розуміння самотності.....	103
Яценко Ю.Б. Сучасний погляд на проблему "потягу до смерті"	103

Секція "ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

Адеева В.В. Толкование религиозных пророчеств.....	106
Біляченко Є.В., Ляшенко Н.В. "Воно" як провідна категорія неklasичної культурфілософської думки (компаративний аналіз концептів З.Фрейда та М.Бубера).....	108
Браницька Н.В. Проблема співвідношення казки та міфу у філософії С'юзен Лангер.....	110
Гайдамачук О. Тонаційна "центри-фуга".....	111
Голубенко О.В. Дигресивне авторство: екзистенціально-феноменологічна перспектива.....	113
Грушко Е.А. Концепція позазнаходжувальності в контексті проблем маргінальної культури.....	115
Демська О.І. Кирилиця. Декодування символічного послання	118
Дорошенко Д.Ю. Культура читання як чинник розвитку особистості	120
Дружиніна Є.С. Культурологічний аспект трактування міфу про Ореста Ж.-П. Сартром	122
Зоріна О.С. Пайдея як перспектива морально-естетичного виховання через ЗМІ.....	123
Капуш А.І. Концепція інформаційного суспільства: культурологічний аспект.....	125
Комісар Л.П. Текстуалізація сучасного дискурсу філософії культури	127
Кондрашова-Діденко В.І. Аксіологічні виміри інтелектономіки	129
Кугушева А.Ю. Проявление пантеизма в миниатюрах Grandes Heures и Petite Heures Жана Беррийского.....	131
Культенко В.П. Особливості суб'єкт – об'єктних відношень в межах культурної політики як моделі суспільно-державної єдності	133
Ларченко В.В. Локальний суб'єкт брендової культури: політики глобального консюмеризма или "what makes the world go around?".....	136

Мартысевич А.С. Эволюция концепций культуры протестантизма и католицизма в контексте перехода от модерна к постмодерну	137
Нечипоренко А.Ю. Антропологичний потенціал інформаційно-знакової системи "костюм" в дискурсі моди	139
Оганесьянц М.С. Музейные рамки современного искусства	141
Розова Е.О. В.Н. Ильин как философ культуры	143
Русаков С.С. Гендерна концепція часу як критичний проект традиційного часосприйняття	144
Солодка С.В. Екзистенційний символізм українського орнаменталізму (на прикладі писанки)	146
Стряпко А. Література – поле "безвладдя": погляд крізь призму структуралізму	148
Танцюра І.М. Техно-зображення або ритуал: два напрями розвитку експериментального театру..	150
Турпетко А.С. Проблема періодизації філософської рефлексії з приводу цінностей	152
Федина С.Р. Культура миру та мир через культуру. Місце та роль концепції миру через культуру	153
Хитрова С.Ф. Энергетическая концепция культуры	156
Шаповалова О.А. Проектний тип організації культури суспільства в XXI сторіччі	157
Шаровська Н.Б. Проблема цілісності людської особистості у контексті естетизму як світоглядної парадигми і типу філософствування	159
Янович И.С. Межкультурный диалог в современном мире	161

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА III

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Підписано до друку 13.04.10. Формат 60x84^{1/16}. Вид. № 197-3. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 140. Ум. друк. арк. 9,76. Обл.-вид. арк. 14. Зам. № 210-5194.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua
Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.