

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

Факультет філософії та суспільствознавства

ТРЕТІ АКАДЕМІЧНІ ЧИТАННЯ
ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА Г.І. ВОЛИНКИ:

«ФІЛОСОФІЯ, НАУКА І ОСВІТА»

Матеріали міжнародної науково-практичної конференції

17-18 травня 2019 року

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE

NATIONAL DRAGOMANOV PEDAGOGICAL UNIVERSITY

Faculty for Philosophy and Social Sciences

THIRD ACADEMICAL READINGS

Devoted to

MEMORY of PROFESSOR HRYHORIY VOLYNKA:

«PHILOSOPHY, SCIENCE AND EDUCATION»

International Scientific and Practical Conference Proceedings

17-18 of May, 2019

Kyiv
 **VADEX**
2019

Редколегія:

Андрущенко В.П. – д.філос.н., проф., академік НАПН України, ректор НПУ ім. М.П. Драгоманова;

Торбін Г.М. – д. фіз.-мат. н., проф., проректор з наукової роботи НПУ ім. М.П. Драгоманова;

Дробот І.І. – д.істор.н., проф., декан Факультету філософії та суспільствознавства НПУ ім. М.П. Драгоманова;

Бондаренко В.Д. – д.філос.н., проф., завідувач кафедри богослов'я та релігієзнавства Факультету філософії та суспільствознавства НПУ ім. М.П. Драгоманова;

Мозгова Н.Г. – д.філос.н., проф., завідувач кафедри філософії Факультету філософії та суспільствознавства НПУ ім. М.П. Драгоманова (наук. редактор);

Андрущенко Т.І. – д.філос.н., проф., завідувач кафедри етики та естетики Факультету менеджменту освіти та науки НПУ ім. М.П. Драгоманова;

Немчинов І.Г. – д.філос.н., проф., професор кафедри філософії Факультету філософії та суспільствознавства НПУ ім. М.П. Драгоманова (заст. наук. редактора);

Глушко Т.П. – д.філос.н, доц., професор кафедри філософії Факультету філософії та суспільствознавства НПУ ім. М.П. Драгоманова (упоряд.; відповід. секретар);

Адаменко Н.Б. – к.філос.н, доцент кафедри філософії Факультету філософії та суспільствознавства НПУ ім. М.П. Драгоманова.

Треті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 17-18 травня 2019 року. – Київ: ТОВ «ВАДЕКС», 2019. – 215 с.

До збірника включено тези виступів та доповідей, підготовлені до міжнародної науково-практичної конференції «Треті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта». Змістовно тематичні блоки доповідей розподілені за секціями, які сфокусовано на обговоренні: філософської складової університетської освіти та науки; історії філософії у вітчизняній духовній культурі; антропологізації науки та становлення гуманітарно-наукових парадигм; соціально-філософських проблем сучасного світу; формування сучасних концепцій філософії освіти; проблем етики, естетики та культурології у контексті сучасного філософського дискурсу, а також актуальних проблем сучасного релігієзнавства.

Для всіх, кого цікавить проблематика сучасної теоретичної та практичної філософії.

УДК 1:37:001 (06)

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за зміст своїх текстів та точність наведених цитат

The Editorial Board:

Victor Andruschenko – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Hryhoriy Torbin – Dr. of Physical and Mathematical Sciences, Professor
Ivan Drobot – Dr. of Historical Sciences, Professor
Victor Bondarenko – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Nataliya Mozhova – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Tetiana Andruschenko – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Ihor Nemchinov – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Tetiana Hlushko – Dr. of Philosophical Sciences, Docent
Nadiya Adamenko – PhD in Philosophy, Docent

Third Academical Readings Devoted to Memory of Professor Hryhoriy Volynka: «Philosophy, Science and Education». International Scientific and Practical Conference Proceedings, 17-18 of May 2019. – Kyiv: VADEX, 2019. – 196 p.

The Authors of the Published Materials are Responsible for the Content of Their Texts and Accuracies of the Quotes

ISBN 978-966-9725-49-3

© Authors
© VADEX, 2019

ВІТАЛЬНЕ СЛОВО

Шановні учасники III Міжнародних академічних читань, присвячених пам'яті Григорія Івановича Волинки, шановні колеги, друзі і всі, хто знав Григорія Івановича і з честю зберігає світлу пам'ять про нього!

Ось вже втретє ми збираємося разом, щоб віддати шану Людині з великої літери – нашому багаторічному співробітникові, вчителеві кількох поколінь освітян і науковців, які зросли у стінах нашого університету і зараз працюють в Україні і за її межами.

Рік 2019. Вже п'ять років, як Григорій Іванович відійшов у засвіти, але ця втрата досі лишається болючою. За ці роки ще десятки тисяч інших кращих синів і дочок України поклали життя за неї, цього разу на передовій війни за свободу і гідне життя. Та хоч яких ударів завдає нам доля, ми відповідаємо на них щораз більшою згуртованістю і завзяттям. Для нас найдорожче – свобода і людина! Людина, яка відповідає своєму імені, адже у щоденній праці намагається зробити кращою, добрішою, світлішою і себе, і навколишній світ. Про це призначення людини, тобто кожного з нас, Григорій Іванович з особливою повагою навчав, промовляючи навіть до найменшої аудиторії, а найголовніше – дбав особисто, показуючи найкращий приклад своїм власним життям.

Зміни в житті України і світу, незважаючи на їх часто занадто болючу трагічність, стають доленосними. Адже вони наближають час, коли наш народ, за словом Івана Франка, «засяє у народів вільнім колі», у нашій споконвічній європейській родині.

Тому сьогодні по-особливому хочеться вшанувати інший ювілей Григорія Івановича – 70-річчя від дня його народження. До цього спонукає те, що Григорій Іванович був перш за все світлою людиною. Великий знавець кращих здобутків людства, вчений-енциклопедист, шанувальник мистецтва він, як нині розуміємо ми всі, вкладав душу у працю науковця-дослідника і, найголовніше – педагога. Сказати, що своєю енергією він запалював серця і сумління інших, тобто у минулому часі, напевно, неможливо. Адже його ідеї, добре слово і світла пам'ять живуть у кожному з нас і житимуть у всіх, хто продовжує нашу спільну справу.

Зібравшись на вшанування пам'яті Григорія Івановича вже втретє, ми започаткували справжню славу традицію! Вона належить його рідній кафедрі, факультетові філософії та суспільствознавства і нашому Драгоманівському університету, який дуже скоро святкуватиме своє 185-річчя.

І ця традиція гідно зберігається і розвивається. Так, якщо у Перших читаннях пам'яті Григорія Івановича (2015 рік) взяли участь 65 вчених, з них 2 – з інших країн, в Других (2017 рік) – вже 145, у тому числі 8 закордонних, то сьогодні маємо 150 учасників, з них 2 представляють інші країни (Білорусія, Казахстан).

Значно зросла кількість й географія учасників з України, зокрема заявлено учасників із 13 міст України:

- із Києва (Ин-т філософії імені Григорія Сковороди НАН України, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Національний університет «Києво-Могилянська академія», Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Київський ун-т імені Бориса Грінченка, Національний технічний ун-т «КПІ» імені Ігоря Сікорського, Національний університет оборони України, Національний медичний ун-т імені О.О. Богомольця, Національний ун-т біоресурсів і природокористування України, Київський національний ун-т будівництва та архітектури, Київська академія мистецтв, Київська державна академія декоративного, прикладного мистецтва і дизайну імені Михайла Бойчука, Державна служба якості освіти України, Київський енергетичний коледж);
- із Харкова (Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, Харківська державна академія культури);
- із Одеси (Одеська юридична академія);
- із Дніпра (Національна металургійна академія України);
- із Дрогобича (Дрогобицький державний педагогічний ун-т імені Івана Франка);
- із Луцька (Східноєвропейський національний ун-т імені Лесі Українки);
- із Острога (Національний ун-т Острозька академія);
- із Тернополя (Тернопільський національний педагогічний ун-т імені Володимира Гнатюка);
- із Івана-Франківська (Прикарпатський національний ун-т імені Василя Стефаника);
- із Полтави (Полтавський національний технічний ун-т імені Юрія Кондратюка, Полтавський національний педагогічний ун-т імені В.Г. Короленка);
- із Вінниці (Вінницький технічний університет);
- із Запоріжжя (Запорізький національний технічний ун-т);
- із Миколаєва (Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова).

Маю честь з радістю привітати організаторів і як постійних, так і нових учасників нашої наукової конференції і оголосити III Міжнародні академічні читання пам'яті Григорія Івановича Волинки відкритими!

В.П. Андрущенко,
*ректор НПУ імені М.П. Драгоманова,
доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент НАН України,
академік НАПН України*

НАРИС НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ПРОФЕСОРА Г.І. ВОЛИНКИ

Григорій Іванович Волинка народився 1 травня 1949 року в місті Ніжин Чернігівської області у сім'ї робітників Волинка Івана Тихоновича і Любові Дмитрівни. Закінчивши вісім класів у Ніжинській школі № 1, вступив до Київського електромеханічного технікуму залізничного транспорту, пройшов військову службу. У 1976 році закінчив Київський Національний університет імені Тараса Шевченка, де у 1976 – 1979 роках навчався в аспірантурі філософського факультету. У листопаді 1979 року прийшов працювати у Київський державний педагогічний інститут імені О.М. Горького (нині – Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова), працював на посадах асистента, старшого викладача, доцента, професора. Від 1989 року був завідувачем кафедри філософії, а від 2003 – проректором з наукової роботи та міжнародних зв'язків НПУ імені М.П. Драгоманова.

У 1980 році Г.І. Волинка захистив кандидатську дисертацію «Діалектико-матеріалістичні основи стилю мислення сучасної науки», в якій досліджені онтологічні та методологічні засади особливостей наукової думки у новітньому на той час природознавстві. Докторська дисертація «Соціально-практична функція матеріалістичної діалектики» була захищена 1989 року і являє собою працю, присвячену аналізу історії і теорії діалектичного шляху філософії та важливим для суспільства можливостям застосування їх здобутків. Після отримання диплома доктора філософських наук Г.І. Волинка, очоливши кафедру філософії, перетворив її на наукову спільноту нового рівня: дослідження викладачів, аспірантів і докторантів, особливо після відновлення Незалежності України, стосуються актуальних питань осмислення української духовності, світоглядних витоків освіти, передусім шкільної та університетської, а також філософії та методології науки, історії української і світової філософії. 1991 року Григорій Іванович отримав вчене звання професора, і відтоді набула оформлення його наукова школа: під його керівництвом було підготовлено і захищено 5 докторських і 15 кандидатських дисертацій. Професор Г.І. Волинка п'ять років перебував в експертній ради ВАК України з філософських наук, був членом спеціалізованих вчених рад із захисту кандидатських і докторських дисертацій у НПУ імені М.П. Драгоманова і КНУ імені Тараса Шевченка, 1997 року отримав звання академіка Української академії політичних наук, а у 2000 – Заслуженого діяча науки і техніки України. 2004 року увійшов до складу Громадської колегії при Голові ВАК України, від 2006 року очолював спеціалізовану вчену раду із захисту кандидатських дисертацій зі спеціальностей «філософська антропологія, філософія культури» та «історія філософії» у НПУ імені М.П. Драгоманова.

Г.І. Волинка особливо працював над оновленням відповідно до здобутків науки форми і змісту вищої філософської освіти, розробивши програми десятків дисциплін, підготувавши підручники та посібники, за якими навчалися і продовжують навчатися студенти і аспіранти. Під справжньою опікою професора перебувала студентська наука: від початку роботи Григорія Івановича на посаді проректора з наукової роботи НПУ імені М.П. Драгоманова збірники студентських праць виходили щорічно.

Коло наукових інтересів Г.І. Волинка утворилося на основі питань природи філософського дискурсу, історії філософії, методології наукового пізнання, гносеології, логіки і знайшло відображення у понад 250 опублікованих працях, з них 20 – книги, написані особисто і в співавторстві.

Григорій Іванович був удостоєних багатьох нагород і почесних відзнак від різноманітних установ і громадських організацій, отримав нагрудний знак «За наукові досягнення», медаль «Відмінник освіти України», нагрудний знак «Знак пошани», золоту медаль № 1 «Михайло Петрович Драгоманов. 1841 – 1895», орден Святого рівноапостольного князя Володимира Великого II ступеня (2004 р.), орден Святого рівноапостольного князя Володимира Великого III ступеня (2004 р.), орден Кирила і Мефодія (2007 р.), подяку Київського міського голови (2006 р.), Почесну грамоту Академії педагогічних наук України (2006 р.).

Минуло вже п'ять років, як Григорій Іванович Волинка закінчив свій земний шлях. Ця втрата і сьогодні є болючою, особливо для тих, то багато років знав його особисто, працював, зростав як особистість під його керівництвом. Найкращим вшануванням світлої пам'яті справжнього вчителя, виконанням свого обов'язку перед нею передусім для спільноти кафедри філософії НПУ імені М.П. Драгоманова як духовних спадкоємців професора є постійна праця зі збереження і підвищення гідного професійного педагогічного і наукового рівня. однією з граней чого є нова традиція: проведення Академічних читань, присвячених його світлій пам'яті.

Перші з них відбулися 15-16 травня 2014 року, другі – 25-26 квітня 2017 року. У даній збірці матеріалів представлені здобутки третіх Читань, які відбулися 17-18 травня 2019 року, що є свідченням продовження цієї традиції.

Н.Г. Мозгова,
*завідувач кафедри філософії
НПУ імені М.П. Драгоманова,
доктор філософських наук, професор*

СЕКЦІЯ І

ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ І НАУКИ

Возняк С.С.

*Східноєвропейський національний університет
імені Лесі Українки, к.ф.н., доцент
м. Луцьк, Україна*

ІДЕАЛЬНЕ ЯК КАТЕГОРІЯ ПЕДАГОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

Маю всі підстави стверджувати, що як педагогічна теорія, так і педагогічні практики зовсім **не знають**, що таке *ідеальне*, не вміють «працювати» з категорією *ідеального*, хоча весь час *мають справу* саме з **ідеальними формами**. Парадоксально, проте – факт. Правда, при цьому педагоги користуються деякими уявленнями про ідеальне – на рівно простого *здорового глузду* і його усталених забобонів. Ідеальне – це те, що у «голові» (думки, плани, мовні процедури, свідомість). З іншого боку, ідеальне тлумачиться як нормативне, належне, еталонне (спрямоване на ідеал), власне – досить нежиттєздатне, лише уявне, «лише ідеальне». У педагогіці панує емпіристська логіка, за якою, як зазначає Ф. Т. Михайлов, «все, що існує як думка, і всі розумові операції з вербальними описами-визначеннями наявного буття стверджуються як щось **ідеальне** (ідеальне – у смислі не матеріальне, не речовинне, духовне), а те, що нами хоча і мислиться, проте існує саме по собі поза мисленням – об'єктивним, речовинним... **матеріальним**. Ідеальне (мислення, свідомість, психіка) – у голові індивіда; зате все, що голову (мозок) індивіда оточує, включаючи його власне тіло, однозначно і безповоротно матеріальне» [2, с. 518]. За такого тлумачення освітній процес виглядає як *перенесення змісту* із однієї голови (освіченої) в інші (ще не освічені) насамперед за допомогою *вербальних засобів*, із однієї свідомості (вчителя) – у свідомість учнів. Освіта тоді постає як просте *засвоєння* знань, вироблення вмінь і навичок, освоєння змісту «цінностей», норм і правил поведінки (а це вже не навчання, а «виховання»). Саме через це педагогіка і *не потребує* якоїсь особливої категорії «ідеальне», оскільки і без неї все й так і зрозумілим: є психіка (свідомість) як функція мозку, ці різноманітні функції вчитель и повинен розвивати, вдосконалювати. За такої ситуації формування в освітній діяльності постає як *внесення форми* ззовні, як суто об'єктне *формування* – за логікою співвідношення «форма – матерія».

Мав рацію Е. В. Ільєнков, стверджуючи, що категорія ідеального є *найскладнішою* у філософії. Від її адекватного розкриття залежить змістовність розуміння і свідомості, і мислення, і людського способу буття

у світі, і людської суб'єктивності. Головне тут – навчитися побачити в *одному інше*, проступання крізь одне іншого, *присутність* одного в іншому. З іншого боку, *саме цього* ми *навчаємось з раннього дитинства*, коли у оточуючих нас речах (а це – не байдужі натуральні предмети природи, а речі, створені людиною і для людини) бачити їх *смысл* (інакше – *ейдос*), крізь їхню натуральну форму, зовнішній контур бачити їхню форму функціональну, їхню роль у складі людської життєдіяльності, життєдіяльності оточуючих нас дорослих в тим самим – у власній життєдіяльності, оскільки ми досить щільно змалечку об'єктивно втягнені у *спільно-розділену діяльність* з ними, утворюючи *спів-буттєву спільність*. Інакше, ми навчаємось ейдетичного споглядання – *бачити ейдоси* і *бачити ейдосами*. Інакше: саме ейдоси і стають нашим новим – власне людським – органом бачення, споглядання, сприймання і переживання світу. Але щоб *зрозуміти* природу ідеальності потрібна певна філософська культура, культура мислення.

Коли педагогіка зазвичай працює на «знання, вміння, навички», вона також своїм предметом має ідеальні форми, хоча і не здогадується про це. Якщо ж предметом нормальної педагогіки постають *творчі здібності* обох учасників (учнів і вчителя) педагогічного спілкування, то цей «предмет» має виразну ідеальну природу. Проте творчі здібності – не просто психіка, її функції, це – *діяльні здібності*. Правда, їх теж можна «запакувати» у межі *індивідуальної психіки* і саме так (як вчить звичайна педагогічна теорія та педагогічна психологія) «працювати» з ними. Однак за своєю дійсною природою людські діяльні здібності як *ідеальне відтворюють, репрезентують, виражають* дещо істотно інше: «всезагальні, граничні *форми самої об'єктивної дійсності*». Саме тут їх *істинна ідеальність*, а не у тому, що вони притаманні психіці індивіда. Звісно, вони, так би мовити, містяться у психіці індивіда, проте природа їх – не суто психологічна. Вона має *онтологічний* вимір.

Ось у чому відверте педагогічне значення має розуміння ідеального насамперед як *форми діяльності* та представленості певного змісту у цих формах, оскільки «ідеальна форма безпосередньо ніде не збігається з формами наявного буття. Вона представлена в формах діяльності і тому належить як активний момент педагогу. Тому без педагога, без іншої людини взагалі, без спільної з ним діяльності індивід, дитина, яка не одержить від предмета наявні у ньому буттєво-функціональні можливості, не збудує свою діяльність відповідно до логіки цих предметних потенцій, не синтезує їх як активний засіб і як потенціал свого життєвого буття. У спільній діяльності дитина вводиться в предметний зміст, у той простір функціонування речі, який вибудувався в процесі історичної діяльності з нею і за допомогою неї» [1, с. 119]. Звернемо увагу: предметний *зміст*, у котрий вводиться дитина у спільно-розділеній діяльності, повинен виразно нести свою *історичність*, своє власне *людське походження*, тобто

виступати як *культура*, а не бути байдужою *інформацією* про деякі суто зовнішні речі.

Уведення *досвіду* роду «людина» у склад людської суб'єктивності – складний процес. «Не всі дано свідомості, але душа як повнота людської суб'єктивності вловлює, передчуває і відчуває, зводить в образи невидимі, заховані за видимістю буття, стани речей, об'єктивну конфігурацію людського буття у просторі і часу його існування. Тому свідоме формування душі є зміна цієї “конфігурації”. І школа у своїх благородних зусиллях не безсила вибудувати цю конфігурацію за логікою ідеальних форм, вироблених культурно-історичною дійсністю» [1, с. 124]. Таким чином, *свідоме формування* людської душі у процесі освітньої діяльності аж ніяк не постає внесенням у неї *зовнішньої форми* – чи то у вигляді правил і норм поведінки, чи то як інформації, чи технології *оперування речами чи людьми*. Свідоме формування є *змінюю* *тієї конфігурації* людського буття у просторі та часі його існування, яке *вже міститься* в душі дитини, *зведене у образ* за допомогою продуктивної здатності уяви. Така «зміна» не є простим відкиданням, зовнішнім запереченням – інакше нам прийдеться «оголошувати війну» особистісному досвіду вихованця. А цей досвід – річ серйозна, оскільки містить у собі певну *змістовну форму*, вловлену душею форму побудови (контур, логіку) *людських стосунків*. Зміна форми, «конфігурації» з боку педагога повинна бути спрямована не на адаптацію учнів до існуючого соціального життя, соціуму з його структурами, а *будуватися* за логікою *ідеальних форм*, вироблених *культурно-історичною дійсністю*. Логіка таких *ідеальних форм* перевищують, трансцендують існуючий соціум, проте саме вона безпосередньо причетна до *вироблення власне людського* в людині.

За таких умов, *висока культура* (*класична культура* у кращих своїх взірцях як у літературі, музиці, образотворчому мистецтві, та й у філософії) стає мірою оцінки існуючих «культурних» реалій у нинішньому соціумі, зокрема – феноменів «масової культури». Коли ж освіта орієнтована на *адаптивні завдання*, то міркою сприйняття (точніше – несприйняття, аж до відвертої відрази) високої культури стає всім легко доступна «маскультура». Продукт такої освіти, вважаючи себе вельми «сучасним», буде дивитися на світ, історію, на інших людей (і на самого себе) *очима* *таких обивателя*, часткового індивіда, по самі вуха стурбованого своєю «неповторністю», «ідентичністю», «оригінальністю», зануреного у свої приватні (корпоративні – теж приватні) інтереси. Буде дивитися крізь «замкову щілину» таких інтересів, виключно «свого», сприймаючи «наше» як щось чуже і навіть вороже.

Педагогіка, яка загрузла у болоті *перетворених форм*, не здатна вивести освіту на рівень *високої культури*. Розвиток *ідеальної форми* всередині діяльності безпосередньо пов'язаний з процесом *освіти* і розвитку особистості. Ідеальний продукт суспільно-історичної діяльності

отримує *особистісне втілення*. Виникнення особистості пов'язане з відокремленням індивіда *всередині* колективного цілого. Це відокремлення являє собою *форму зняття* загального змісту суспільно-історичної практичної діяльності у способах діяльності (матеріальної та духовної) окремого індивіда. Ось де, власне, **ідеальне** як *знята форма*.

Щоб навчити дитину дивитися на світ очима **роду людського**, а не очима обивателя, треба *розгорнути* індивідуальний досвід суб'єкта до *повноти культурно-історичного досвіду людства*, а тому й необхідно всезагальні ідеальні *форми*, вироблені в історії, зробити *змістовними* моментами руху індивідуальної діяльності.

Література:

1. Лобастов Г.В. Философско-психологические проблемы педагогики: Монография / Г.В. Лобастов. – Мелеево : ФГУП «ВНИИФТРИ», 2014. – 318 с.
2. Михайлов Ф. Т. Содержание образования и его идеальные формы / Ф.Т. Михайлов // Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – С. 513–527.

Возняк В.С.

*Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка, д.ф.н., професор
м. Дрогобич, Україна*

ФИЛОСОФСКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КАТЕГОРИИ «РАЗВИТИЕ»

Относительно *сознательно-рефлексивного* отношения современной теоретической и практической педагогики (равно – как и современной философии образования) к *категориальному строю мышления* сомнений нет, поскольку такое отношение – *отсутствует*. Это касается и понятия «развитие»: обычно оно берется из обычного представления, эмпирического обобщения. При этом опыт осмысления этого понятия в истории философии, которая предстает культурой мысли, полностью игнорируется. Значит, понятие «развитие» употребляется некультурно.

Г.В. Лобастов безусловно прав, утверждая: «педагогика, выстраивающая себя на основе формальной абстракции, эмпирическом обобщении, не способна сформировать деятельностьную способность воспроизведения действительности в ее сущностных определениях, в ее истине, то есть такой, какой она есть» [4, с. 92]. Только *теоретическое мышление* (логика, которая по своей природе не может не быть одновременно **диалектикой**) является условием и формой проявления

истины. А потому теоретическое мышление в области педагогики «универсально по захвату предметной действительности: педагогическая деятельность должна знать как логику любого вводимого в субъективность человека предмета, так и логику становления и бытия самой личности, логику становления самой логики в сфере субъективности. Поэтому педагогика при необходимости должна содержать (теоретически и практически) оба полюса человеческого бытия – реальный и идеальный, бытие и мышление. Более диалектичного предмета деятельности, чем становление человеческой субъективности, нет. Без Гегеля этого понять нельзя» [4, с. 85-86].

Дело в том, что категория развития не «берется», не схватывается на уровне *наличного бытия*. Здесь действительно стоит обратиться к «Науке логики» Гегеля: в сфере бытия (области непосредственного) осуществляется *переход* (от одного к другому), в сфере сущности – *рефлексия* (свечение одного в другом, взаимопроникновение, противоречивость), и только в сфере понятия как единства бытия и сущности – *развитие как таковое* (через диалектику единичного, особенного и всеобщего). Гегель пишет: «Поступательное движение понятия не есть больше ни переход, ни видимость в другом, а есть *развитие*, так как различенное одновременно непосредственно положено как тождественное с другим и с целым и определенность положена как свободное бытие целостного понятия» [3, с. 343].

Если мы ищем признаки «развития» на уровне наличного бытия, мы будем видеть «совершенствование» тех или иных свойств, черт, характеристик (даже не доводя до понятия сам термин «совершенствование»). Здесь – что-то совершенствуется, улучшается. А там – портится, деградирует. Делаем вывод: «развитие» по объему уже, чем просто «движение», все движется, но далеко *не все* развивается. – Вывод *неправильный*. Ведь здесь нет *теоретического* подхода: мы ограничиваемся лишь эмпирическим обобщением и не обременяем себя восхождением в область собственно *всеобщего* как такового.

На наш взгляд, наиболее целостно, разумно и конкретно диалектическое *понятие развития* категориально раскрыто в концепции киевского философа **Валерия Алексеевича Босенко**, в его книге «Диалектика как теория развития» (Киев, 1966) [1]. *Становление человеческой субъективности* в онтогенезе (значит, в образовательном пространстве) – является и воплощением (осуществлением) *всего* развития общественно-человеческой культуры, и одновременно – продолжением этого развития, *развитием развития мировой субстанции* в уникально-индивидуальной (то есть – *неделимой*) форме. Каждая человеческая субъектность – это не просто уникальный универсум, но – уникализированный (индивидуализированный) Универсум (как универсум

общественно-человеческой культуры, так и всей целостности бытия как такового).

Отсюда следует несколько парадоксальный вывод: *человек обречен на развитие* (равным образом как он и обречен, как говорит Ж.-П. Сартр, на свободу). Любая человеческая деятельность, *всякий* акт человеческого общения, движения ума, сердца, души – так или иначе (под определенным углом зрения) является *продолжением развития* общественно-человеческой культуры *здесь и сейчас*, актуально, поскольку они осуществляются в общественно выработанных и так или иначе *освоенных* формах жизнедеятельности и мысли как *живая пульсация субъективности*. Здесь развитие отнюдь не связано с некоторой «новизной», чем-нибудь «ранее не бывалым», «совершенствованием». Просто мы обречены – на развитие. Это не означает, что мы *«обречены развиваться»*. Нет, мы сами по себе способны и можем очень спокойно – и даже ускоренно – *деградировать*. Однако, чтобы мы ни делали, что бы не создавали или вытворяли, везде сквозь нас, нашими действиями, поступками, мыслями и чувствами *продолжает себя универсальное всеобщее развитие*. – Правда, (и здесь суть вопроса), продолжать себя через и сквозь нас (нами) всеобщее универсальное развитие («безграничная объективная диалектика», – по терминологии Г.С. Батищева) может по-разному: целостно или частично, искаженно, ущербно.

Итак, человек обречен на развитие, продолжение универсальной целостности бытия (через развитие культуры). Однако продолжать (развивать, воплощать) это развитие человек может (и еще как может!) в крайне *искаженных формах*. Недаром К. Маркс считал *отчуждение* необходимой исторической формой *развития* человека, всех способностей рода «человек».

А потому основным способом *осуществления* человеческой субъективности в **образовательном процессе** предстает **ее развитие**. Речь идет не просто о том, что «ребенка нужно развивать» – в смысле «формировать». Здесь все гораздо сложнее. *Сущность развития – в развитии сущности* (так всегда писал и говорил В.А. Босенко). Таким образом, развитие ребенка (учащегося) в своей настоящей форме происходит в процессе изменения (само-изменения) его **отношений** с другими. Если сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, то развитие не является простым изменением *абстрактных* качеств, черт, характеристик, свойств. Сущность человека в своей действительности есть **живой ансамбль** его общественных (не социальных – это *принципиально!*) отношений, «обращений» к *субъективности других* и тем самым к своей собственной. Таким образом, *развитие* этой сущности состоит в непрестанном решении противоречий этих отношений, а в этом процессе живая субъективность **наполняется**

объективным содержанием – содержанием культуры, только и питает человеческое в человеке, воспроизводит, *сохраняет и творит* его.

Гегель пишет: “Развитие духа состоит <...> в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем возвращением к себе” [2, с. 28]. Дух находится у самого себя в своем другом. – Вот *именно так* и должно происходить целостное развитие в процессе образования, во всей учебно-воспитательной *со-деятельности* детей и взрослых, учащихся и учителей. Все усилия старших должны быть направлены на то, чтобы «другой» для ребенка (другие люди, мир человека, общество, матушка-природа – в конце концов, произведения культуры, содержание знаний как феномен культуры, а не какая-то «информация») все время *находилось в режиме «своего другого»* и никоим образом не «чужого». Чтобы в этом «другом» ребенок раскрывал себя и чувствовал свое общение с «другим» как **возвращение к себе**. Чтобы весь мир, мир как целое – становился шаг за шагом родным домом ребенка, чтобы граница между «своим» и «чужим» все время снималась, растапливалась, исчезала. Чтобы растворялась «яйность» («моё», «я хочу», «мне давайте» и т.д.) в *осознанном* ощущении (значит – и понимании): «пусть будет воля Твоя»...

Продолжение универсального развития *становлением человеческой субъективности* в адекватной, целостной, неповрежденной форме – это и есть нормальный педагогический процесс, соответствующий своему понятию. Именно поэтому диалектика и есть логика педагогического мышления (конечно, если оно **действительно мышление**).

Не стоит также забывать, что развитие происходит как единство прерывности и непрерывности (дискретности и континуальности), и перерывы постепенности («скачки») бывают весьма болезненными, драматичными. Развитие идет через отрицание и двойное отрицание. Итак, чтобы утвердить что-то, дойти до «позитивного», нужно, чтобы произошло отрицание самого отрицания. Умеем ли мы – вместе с Гегелем – мыслить положительное как равным образом отрицательное, а отрицательное как равным образом положительное? И мыслить не только на уровне теоретических спекуляций (в хорошем смысле слова), а *мыслить духовно-практически*, деятельно, в своем со-действии с детьми и учениками? – Вот задача, и она весьма тяжела, *почти не под силу* нам. Но без этого развитие субъективности в педагогическом процессе останется бессильным благим пожеланием.

Относительно развития субъективности в образовательном процессе также следует помнить, что никаких гарантий здесь быть не может. Жесткий детерминизм здесь однозначно не срабатывает, как не работает сама логика однозначности. Принципиальная неоднозначность и непредсказуемость – такова *природа человеческой субъективности*. Но только неоднозначное и непредсказуемое *способно к развитию*. И педагогу

надо действовать в соответствии с этой *природой*. Именно такая педагогика будет воистину природо-сообразной.

Литература:

1. Босенко В. А. Диалектика как теория развития / В. А. Босенко. – К. : Изд-во Киевск. ун-та, 1966. – 237 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель, [пер. с нем Б. Столпнера] // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – Москва; Ленинград : Соцэкгиз, 1935. – Т. XII. – 527 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель, [пер. с нем. Б. Столпнера]. Т. 1. Наука логики. – М. : Мысль, 1974. – 452 с., 1 л. портр. – (Философское наследие).
4. Лобастов Г. В. Бытие и мышление: к началам диалектической логики / Г. В. Лобастов // Эвальд Васильевич Ильенков / Э. В Ильенков, [ред. В. И Толстых]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2008. – С.84–119.

Гончаренко К.С.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., ст. викладач
м. Київ, Україна*

ЧТО ТАКОЕ «ФИЛОСОФСТВУЮЩИЙ КАДР»?

- Как поживаете, мистер...?

- Спасибо, хорошо. А что новенького у вас...?

- Сегодня очередной «Шатл» запустили...

- Это не у тебя новенькое... Это новенькое у всей страны!...

И вообще, сходила бы лучше в кино!

Дмитрий Липскеров «Пальцы для Керолайн»

Существует множество «недоразумений» относительно понятия «Философия кино» (Cinema/Film Studies или Philosophy of Cinema). Первое, и самое важное, это то, что среди исследователей той или иной сферы/области философии происходит подмена понятий. Философию кино, довольно часто, выдают в качестве кинокритики (сюда входит, например, второсортное написание «рецензий» к фильмам) или киноанализ. Второй, не менее важный проблемный вопрос, состоит в том, что многие исследователи принимают философию кино за умышленно, искусственно созданную сферу философского знания, что является необоснованной, надуманной и таковой, что вводит в заблуждение, как философов, так и кинокритиков.

Философию кино ни в коем случае нельзя отождествлять с киноведческой традицией, хотя она с ней и сопряжена. Это сфера, которая

не имеет ничего общего с комплексным, стандартным разбором фильмов. Это область знания, которой не особо интересна игра актеров, работа звукооператора или художника по костюмам. Философия кино – это не рецепция фильмов в чистом виде, и последнюю стояло бы оставить киноведам. Философия кино – это пространство философии, которое занимается теоретическим анализом важных аспектов киномира, кинотекста которые часто остаются за пределами внимания кинокритика. Философия кино – это прочтение фильма по-средине (выражаясь языком постмодерниста Ж. Делеза), это акцентуация внимания на том, что маргинально, то на что не обращает внимание режиссер или кинокритик, то что остается на периферии взгляда зрителя. Парадоксальность подхода философии кино к самому кино/фильму, состоит в том, что она не воспринимает фильм, как только нечто целостное, или раздробленное на части: для нее кино – это описательный полигонный конструкт, лишенный либо какой декларативной формы. Философию кино меньше всего интересует философствующее кино (например, фильмы А. Тарковского): всевозможные спекуляции и глубокомысленные рассуждения следует оставить режиссеру, поскольку это его претенциозная выпендривка, которую он выносит своим фильмом на всеобщее обозрение. Стоит заметить, что большая часть выше обозначенного, это то, что «не-о-философии-кино», а если же говорить что тогда «о» данной сфере, то мы можем утверждать, что философия кино о философствующем кадре.

Философствующий кадр, который интересен для философии кино – это кадр, который в каждом фильме будет своим: в каком-то фильме, это может быть сюжет, в каком-то серийность, в том или ином временность или протяженность, или что-то другое, что станет именно философией в кино. Философия кино лишена либо какого шаблона и статичности, применив которые можно описать тот или иной фильм. Шаблоны, параметры, измерения создают определенный стереотип восприятия, выискивания смыслов. Но, как замечала Кира Муратова: Надо быть терпимым, не воспринимать все стереотипно: ага, обнаженное тело – это плохо, фикус – мещанство, татуировка на теле – вульгарность. А нужно посмотреть на все это вот таким свежим взглядом и увидеть, что фикус – это растение и не более того, а татуировка – рисунок на коже и не более того. И никакого символа сюда не нужно лепить.

Философия кино лишена призыва к мобилизации всего запаса культурного багажа для выяснения смыслов углубленного понимания фильма. В данном контексте, ассоциации отсылают к Ж. Делезу: нам не нужно искать смыслы в глубине, они всегда на поверхности, смысл находится в расщелинах, в коре, в порах кожи... В кадре, философствующем кадре, в каждом отдельном кино, в каждой отдельной сцене или обобщенном.

Философствующий кадр стоит вычленять со сферы кинокритики, или анализа киноистории. Если речь идет о кинокритике или киноанализе, мы имеем дело с воспроизведением и мумификацией. Ни для кого не является новинкой то, что каждый более или менее хороший фильм – разобран, разложен, объяснен, расписан и отложен у каждого в памяти как нечто статическое зафиксированное: как то, что имеет свой стиль, относится к определенному жанру и т.д. Исходя с точки зрения философии кино, фильм нужно рассматривать в ключе «вечного возвращения» Ф. Ницше или «повторения и различения» Ж. Делеза. Поскольку кино является само по себе темпоральным, его стоит рассматривать с учетом темпоральности. А также стоит рассматривать фильм как нечто свободно циркулирующее и лишенное автора.

Относительно последнего замечания, многие исследователи «философствующего кадра», обращают внимание на то, что в кино, наиболее «вечным», темпоральным, а вместе с тем не поддельным, является изображение природы. Мир природы, если таковой фигурирует в фильме, выступает как мир абсолютной честности. Правдивость и неподдельность природы всегда выступает чем-то сродни кантовского совершенства: она сама по себе будучи совершенной, не может создать или выразить что-то искусственное, или симулятивно-поддельное.

Литература:

1. Baross Z. A Fourth Repetition // Deleuze and Philosophy. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. – P. 112.
2. Deleuze G. Cinema 1. L'image-mouvement. – Paris: Les editions de Minuit, 1983. – P. 64-95.
3. Deleuze G. Cinema 2. L'image-temps. — Paris: Les editions de Minuit, 1985. – P. 290-418.
4. Deleuze G. Qu'est-ce que l'acte de creation? / Deleuze, Gilles. Deux regimes de fous (textes et entretiens 1975-1995). – Paris: Minuit, 2003. – P. 14-17.

Кичкирук Т.В.

*Національний університет біоресурсів і
природокористування України, к.ф.н, доцент
м. Київ, Україна*

СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ ТЕХНОЛОГІЇ ОСВІТИ: УКРАЇНСЬКИЙ ТА ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Постсучасна культура все більш вимагає контролю над людинотворчим потенціалом освіти, а, отже, освітні стратегії культурної

політики стають пріоритетним завданням розвитку сучасної теорії та філософії освіти, оскільки лише самоусвідомлення умов та стратегій соціалізації є умовою подальшого розвитку людства. Теоретичним підґрунтям зазначеного процесу має стати обґрунтування освітніх стратегій культурної політики в умовах глобалізації.

Виникнення феномену транснаціональної освіти (освіти, що відповідає світовим стандартам) ставить питання про «якість освіти» окремих освітніх закладів і проблему їх управління (як мультинаціональних організацій). Спостерігається також високий рівень мобільності (навіть міжнародного характеру) як студентства, так і професорсько-викладацького складу.

В українському освітньому просторі філософія освіти розглядається як галузь філософського знання, спрямована на дослідження сфери освіти і виховання як процесів самовідтворення соціокультурної основи суспільства у світоглядному, методологічному, епістемологічному та аксіологічному аспектах. Через застосування фундаментальних філософських принципів теоретичні та практичні принципи педагогіки, освітньо-виховні цілі та ідеали набувають конкретно-історичного, соціально-культурного змісту, функціонують як методи проектування і створення нових освітніх інституцій і систем.

Становлення освіти як стратегії культурного розвитку і культурної політики потребує самовизначення її предметного поля. Саме тому виникає потреба в диференціації загальнотеоретичного поля філософського дискурсу і викорененні з нього самостійної філософської дисципліни – філософії освіти.

Проблемне поле філософії освіти досить широке. У сучасному культурному просторі філософія освіти намагається теоретично дослідити сфери освіти і виховання, які постають процесами світоглядного, методологічного, епістемологічного та аксіологічного самовідтворення соціокультурної основи українського суспільства.

Входження України в глобалізаційний простір справляє вплив на її освітню практику та культурну політику. У сучасному вітчизняному соціокультурному просторі, як і в світі в цілому, роль освіти постійно зростає разом з ростом впливу людського капіталу. Збільшується значення освіти як важливого фактору формування нової якості українського суспільства. При цьому важливо відзначити, що система освіти України здатна конкурувати із системами освіти передових країн Заходу. Однак її переваги можуть бути швидко втрачені, якщо не буде сформована загальнонаціональна освітня політика, яка б користувалася широкою підтримкою громадськості. Специфікою вітчизняного шляху входження освіти в глобалізований простір є процес євроінтеграції. Він цілком традиційний для української моделі освіти, з огляду на спільні з Євросоюзом ціннісні орієнтації. Проте, модернізація освітньої

парадигми України містить наступні проблеми: визнання національної ідеї як визначального орієнтиру розвитку освіти, збереження аксіологічних орієнтирів педагогічного процесу, кореляція освітніх перспектив розвитку з ринковими вимогами, підвищення якості вищої освіти в контексті Болонського процесу, розширення системи післядипломного навчання України, широкого впровадження дистанційної форми навчання, адаптація вітчизняної системи до європейського зразка кредитного взаємовизнання, запровадження єдиної системи освітньо-кваліфікаційних рівнів, створення умов для автономізації вищих учбових закладів, актуалізація екологічних завдань освіти. Визнання освіти як пріоритетної стратегії формування національної культурної політики України, має передбачати опанування сучасною людиною інноваційних знань про глобальний світ, але разом з його розумінням.

Маліборська А.І.

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, магістрант
м. Івано-Франківськ, Україна*

ІНТЕНЦІОНАЛІСТСЬКИЙ ПІДХІД ДО РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНУ САМООБМАНУ

Традиційно самообман моделюється як міжособистісний обман, де людина свідомо схиляється прийняти певну даність, змушує себе повірити в неї, хоч і знає, що вона не має нічого спільного з істиною. В такому випадку суб'єкт самообману (самообманщик) повинен володіти суперечливими переконаннями, інакше як ще пояснити те, що він переконує себе у тому, що заздалегідь є для нього відомим як хибне. Традиційна модель самообману породжує два цікаві парадокси. Перший – стосується душевного стану самообманщика. Це так званий «статичний» парадокс, суть якого актуалізується у питанні, як в душі людини одночасно можуть ужитися взаємовиключні чи суперечливі переконання? Другий парадокс стосується процесу або динаміки самообману. Цей «динамічний» парадокс знаходить своє вираження у питанні, як людина може сприймати як належне відданість кільком суперечливим переконанням? Як обманщик, людина повинна усвідомлювати, що вона розгортає обманну стратегію; але ж будучи обманутою, вона не повинна була б бути в курсі цієї стратегії для її ж ефективності.

Філософські погляди на феномен самообману можна умовно поділити на дві основні групи: ті, що стверджують, що парадигматичні випадки самообману є навмисними, і ті, хто це заперечує. Поділяють цих філософів на інтенціоналістів та ревізіоністів відповідно [5]. В нашому дослідженні ми зосередимо увагу на підході інтенціоналістів, що

застосовують модель навмисного міжособистісного обману, яка допомагає пояснити селективність самообману та стверджує принцип відповідальності самообманщика; також, розглянемо алгоритм виокремлення самообману з поміж інших видів так званої мотивованої віри (прийняття бажаного за дійсне).

Головною проблемою інтенціональних моделей самообману, є динамічний парадокс, а саме: здається неможливим сформулювати намір переконати себе в тому, що зараз вважається помилковим. Щоб здійснити намір обманути себе, треба знати, як це зробити, але щоб досягти успіху, треба не знати про цей свій намір. Інтенціоналісти погоджуються з твердженням про те, що самообман є навмисним, але потрібно також зрозуміти чи вимагає він проведення суперечливих переконань, з'ясувати специфічний зміст передбачуваного наміру, пов'язаного із самообманом. Більшість інтенціоналістів презентують тимчасові та психологічні критерії вирішення парадоксів [1].

Розглянемо спочатку тимчасовий критерій такого вирішення. Деякі інтенціоналісти стверджують, що самообман – це складний процес, який часто, з плином часу, лише розширюється, і тому сам самообманщик може свідомо намагатися обманювати себе, вважаючи певну тезу правдивою, в той же час знаючи, що це неправда. На цьому шляху він втрачає свою віру в останнє, або забуває свій оригінальний обманний намір чи вважає, що це, хоч і випадково, призвело до справжньої віри. Тут обманщик ніколи не повинен одночасно мати суперечливі переконання. Тому, важливо побачити, що те, що дає змогу досягти успіху в таких випадках, є функціонування того, що Джонстон називає «автономними засобами» (наприклад, звичайна деградація пам'яті, схильність вірити в те, що практикуєш), які зумовлюють непостійність усвідомлення намірів [2]. Опоненти інтенціоналістів вважають, що це лише підтверджує те, що процес, за допомогою якого здійснюється самообман, є невідчужимим свідомості. У будь-якому випадку стає зрозумілим, що подібні ситуації застосування тимчасового виокремлення, не беруть до уваги статичних та динамічних парадоксів, не дають підстав відобразити непрозорість і спрямованість самообману [3].

Іншою стратегією, використаною інтенціоналістами, є усвідомлення себе одночасно і в якості суб'єкта, і в якості об'єкта обману, обманщиком і обманутих. Вага цих ролей в одній особі варіюється залежно від сили її віри, бажань та намірів [4]. Такі розбіжності зумовлені значною мірою прийняттям суперечливих вимог до віри. Самообманщик спирається на суперечливі переконання, які, хоч і є, на перший погляд, дивними, але в силу свого впливу і застосування не є неможливими. Проблема, з якою стикаються адепти такого підходу, випливає з того, що віра, спираючись навіть на неправду, завжди мотивує, і, таким чином, формує частину наміру привести до того, щоб зберегти помилкове переконання.

Психологічне виокремлення дозволяє наблизитись до вирішення статичних та динамічних парадоксів на засадах розуму та раціоналізованої картини світу.

Деякі інтенціоналісти відмовляються від думки, щоб самообманщики мають суперечливі переконання. На думку таких теоретиків, єдино важливим в процесі самообману є намір довести його собі, оскільки без цього наміру не можливо отримати таку віру. Таким чином, самообманщик не повинен мати жодних сумнівів щодо правдивості тези, яка не має жодних доказів ні за, ні проти; або він може просто повірити, що правдивість тези є можливою, маючи при цьому докази, що це зовсім не так [1]. Самообманщик в такому розумінні навмисно утримує переконання, що теза правдива, не зважаючи на те, що вона не має достатніх доказів, щоб підтвердити його віру. Тому, шляхом вибіркового збору доказів, що підтримують таку тезу, або маніпулюючи в певний спосіб процесом формування віри, самообманщик схиляється на користь переконання, що ця теза швидше правдива, ніж навпаки. Навіть на цьому мінімальному рахунку такі наміри часто бувають несвідомими, оскільки стратегія набуття віри і порушення нормальних стандартів доведення є малоімовірними для успіху, якщо самообманщик їх усвідомлює.

Отже, інтенціоналістський підхід стверджує, що самообман є навмисним ментальним актом, а отже відповідальність за нього лежить на самому самообманщику. Інтенціоналізм в контексті цього питання чітко виокремлює самообман від інших видів мотивованої віри; вирішує динамічний парадокс шляхом його тимчасового та психологічного розподілу.

Література:

1. Bermúdez J. Self-Deception, Intentions, and Contradictory Beliefs. *Analysis*. 2000. 60(4): 309–319.
2. Johnston M. Self-Deception and the Nature of Mind. in *Perspectives on Self-Deception*. B. McLaughlin and A. O. Rorty (eds.), Berkeley. University of California Press. 1988.
3. Levy N. Self-Deception and Moral Responsibility. *Ratio (new series)*. 2004 17: 294–311.
4. Rorty A. O. Belief and Self-Deception. *Inquiry*. 1972. 15: 387–410.
5. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/self-deception/#TemPar>

Полтавець Н.В.

*Київська державна академія декоративно-прикладного
мистецтва і дизайну імені Михайла Бойчука, аспірантка
м. Київ, Україна*

КАТЕГОРІЇ «ТВОРЧІСТЬ», «ТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ» У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Соціальні та економічні зрушення, що нині відбуваються в українському суспільстві, інтеграція української освітньої системи до європейських стандартів освіти, спонукають до істотно інноваційних підходів до професійної підготовки конкурентноспроможних фахівців – випускників закладів вищої освіти мистецького профілю, які мають сформоване професійно-бразне мислення, здатні до самовдосконалення, особистісного зростання, саморозвитку. Оскільки особистісне зростання має нерозривний зв'язок із творчою діяльністю, то важливе значення набуває розвиток творчого потенціалу.

Як відомо, феномен творчості розглядали філософи Стародавньої Греції ще в період становлення та розвитку людських знань, культури, цивілізації. У науковому доробку Платона (427–347 ст. до н.е.) творчість висвітлено як таку, в якій наявна світова Душа. На думку філософа, все, що викликає перехід від небуття в буття – творчість, а створення будь-яких творів мистецтва і ремесла можна назвати творчістю, а всіх створювачів – творцями [С. 297]. Водночас різні аспекти творчості в своїх працях розглядали й Аристотель, філософи німецької класичної філософії І. Кант, Фіхте, Шеллінг, Ф. Гегель, Л. Фейєрбах.

Так, цінними є ідеї І.Канта, який розкриває творчу самодіяльність через продуктивну уяву та трансцендентальну аперцепцію, які є зєднувальними ланками між чуттєвим і раціональним ступенями пізнання. Кант розкриває субординацію між такими пізнавальними здатностями як розсудок, судження та розум, показує роль розуму у виведенні загальних понять, його здатність до творчої продуктивної уяви. Він діходить висновку, що нове знання виникає на основі універсального відношення діяльності і духовної культури людства. Незважаючи на те, що творчий процес у Канта – це синтез апіорно заданих категоріальних структур та чуттєвого споглядання, він свою філософією дав значний поштовх розвитку філософської думки. Кантівські ідеї було розвинено в філософії Фіхте, Шеллінга, особливо Гегеля [С. 298-299].

Наш педагогічний досвід свідчить, що у кожного студента є природна схильність до тієї чи іншої діяльності, зокрема творчості. Ще в дитинстві такі нахили і здібності мають прояв у кожній дитини, але вони є тільки передумовою творчих здібностей особистості, але реалізація їх спрямованості залежить від цілеспрямованості, здатності до

самовдосконалення, працездатності та працелюбності. Саме окреслені здатності виступають соціальною основою розвитку творчого потенціалу.

Отже, для розвитку творчого потенціалу майбутнього художника декоративно-прикладного мистецтва, важливе значення відіграють соціальні та педагогічні умови, що сприяють виявленню і реалізації творчих здібностей. Складовими творчого потенціалу є:

- критичність мислення: розв'язання творчої задачі нестандартно, креативно, з новим підходом; критично оцінювати реалізований творчий задум тощо;
- розвиток уяви, фантазії, образного мислення, які є найважливішими для творчості;
- ініціативність, активність у творчому житті;
- розвиток спостережливості, зосередженості, винахідливості, креативності.

На наше переконання розвиток творчого потенціалу майбутніх художників декоративно-прикладного мистецтва передбачає реалізацію таких заходів:

- організацію навчальних занять на засадах компетентісного, системного, діяльнісного і особистісно-орієнтованому підходах;
- розробку навчально-програмної документації з дотриманням відповідних дидактичних принципів та вимог професійної педагогіки;
- розробленість програм і відповідних критеріїв, спрямованих на виявлення, розвиток і вдосконалення особистісних якостей за якими можна визначити рівень розвитку творчого потенціалу;
- добір оптимальних форм і методів організації навчальних занять, пленерів, замальовок, самостійних робіт, розробку комплексу засобів навчання, відвідування художніх музеїв і виставок, організація додаткових занять з ґрунтовним аналізом виконаних робіт тощо;
- організацію навчально-творчого середовища, яке сприятиме розвитку творчого потенціалу, орієнтація на сприймання витворів мистецтва як митця і як глядача.

Таким чином, творчий потенціал являє собою це сукупність розвинених інтегративних рис особистості, визначені психічні можливості, професійні здібності, нахили, а також знання, уміння та навички, рівень мотивації до художньо-творчої самореалізації, що уможливорюють її готовність і здатність до творчої продуктивної діяльності, художньо-творчої самореалізації і саморозвитку, мотивації до професійної діяльності, творчої ініціативи. Для розвитку творчого потенціалу майбутніх художників важливе значення має стимулююче педагогічне середовище (з дотриманням дидактичних вимог до навчальних завдань, оптимально дібраними формами і методами організації навчально-творчої діяльності тощо). Творчий потенціал – багатоаспектне, міждисциплінарне поняття,

що охоплює єдність педагогічного, психологічного, культурологічного, фізіологічного аспектів

Література:

1. Аніщенко О.В., Смоляна Н.В. Теоретичне і виробниче навчання у професійно-технічних навчальних закладах: короткий термінологічний словник / О.В. Аніщенко, Н.В.Смоляна. – К.; Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2012. – 103 с.
2. Філософія: навч. посіб. / І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко, І.В. Бойченко, В.П. Розумний та ін.; за ред. І.Ф. Надольного. Київ, 1997. 584 с.

Роїк Ю.В.

*Київська державна академія декоративно-прикладного мистецтва та дизайну імені Михайла Бойчука, аспірантка
м. Київ, Україна*

ЕТНОДИЗАЙН КЕРАМІКИ У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Сучасна освіта у закладах мистецького профілю, має ґрунтуватись на культурно-історичних цінностях українського народу, його традиціях і духовності. Ключовим аспектом системності модернізаційних змін в національній освіті має бути гармонійна єдність традицій та інновацій, естетичного та утилітарного компонентів. У зв'язку з цим, у професійній педагогіці поширеним став термін «етнодизайн», зокрема нас цікавить «етнодизайн кераміки».

Етнодизайн кераміки – це методологічно обґрунтований процес передачі досвіду виробництва формотворення і декорування керамічних виробів з урахуванням інновацій та регіональних традицій. Етнодизайн надасть художній кераміці новітнього звучання, керамісти-етнодизайнери зможуть створювати естетично досконалі предмети утилітарного призначення.

Вважаємо за потрібне розглянути «етнодизайн кераміки» як філософську категорію, вивчити погляди філософів на тему естетики предметів, у тому числі й рукотворних виробів.

Досліджуючи тему утилітарної естетики слід звернутись до першооснови, до видатних філософів, представників античного світу: Вітрувія та Сократа. Адже, ще в ті часи існували філософські дискусії, щодо співвідношення користі та краси предметів.

Давньогрецький філософ Сократ у своїх „бесідах-міркуваннях”, що дійшли до нас у спогадах та переказах філософа Платона й історика Ксенофонта, підіймав дану проблему у формі питань та відповідей. При

цьому, як правило, Сократ прикидався некомпетентним, але в ході бесіди приводив опонента до протиріччя із самим собою і дуже часто до розуміння того, що той нічого не знає. У бесіді про красу та користь Сократ пояснює Ксенофонту, що усі речі можуть бути одночасно красивим і бридким: «...тому що все є прекрасним по відношенню до того, до чого воно добре пристосовано, і навпаки, бридким по відношенню до того, до чого воно погано пристосовано» [1]. Тобто, зв'язок естетичного і корисного в розумінні Сократа носить більш складний характер, ніж це прийнято вважати. Корисне в розумінні Сократа - це не тільки утилітарно-корисне, корисним може бути тільки такий предмет, який сприяє досягненню блага, а не просто необхідний для виконання певного завдання. Таким чином, Сократа можна назвати першим спеціалістом зі зручності користування та естетики виробів.

Досить важливою для нашого дослідження є відома тріада Вітрувія, що була запропонована давньоримським теоретиком Вітрувієм в унікальному трактаті «Десять книг про архітектуру». За його словами, існує три головні складові архітектури – міцність, користь, краса [2]. Слід зауважити, що в Стародавній Греції слово «архітектура» означало «головне будівництво». Тому, дані три складові архітектури цілком можливо застосовувати і при проектуванні та створенні будь-яких предметів, зокрема керамічних композицій та виробів.

Так як, етнодизайн кераміки – це не лише вдале поєднання утилітарного з естетичним, а й новітніх технологій з традиціями, вважаємо за потрібне звернути увагу на думки митців та філософів про єдність минулого і теперішнього. Зокрема, В. Хогарта, Джошуа Рейнолдса.

В XVIII ст. стає відомим ім'я В. Хогарта, англійського живописця та графіка. У своєму трактаті «Аналіз краси» В. Хогарт висунув положення про необхідність кожного художника вчитися у попередніх поколінь і водночас постійно вчитися у природи.

Інший видатний англійський живописець XVIII ст. Джошуа Рейнолдс, відомий не тільки як художник, але й теоретик мистецтва, протягом багатьох років виступав з програмними доповідями, що мали назву «Промови», перед слухачами Академії мистецтв Англії. В цих промовах він виклав власні бачення мистецтва, головні теоретичні принципи та художній метод. Як і В. Хогарт, він стверджував, що краса та природа – це майже синоніми, що кожен художник має вчитися у своїх попередників. Проте, Рейнолдс ще й наголошував, що кожен художник повинен зберігати творчу самостійність.

Важливими для нашої наукової роботи є філософія Г. Земпера, М. Хайдеггера, філософські праці В. Морріса, Дж. Раскіна (Р'юскіна), що зробили значний внесок для становлення нової естетики матеріально-художньої культури, для поєднання мистецтва і техніки (художника та інженера), становлення прикладного мистецтва як окремого виду.

Г. Земпер вперше ввів й обґрунтував такі поняття, як „das Kunstgewerbe” (художнє ремесло) та „практична естетика” (die praktische Aesthetik). Ним були сформульовані конкретні пропозиції щодо шляхів реформування художньо-промислової освіти на підґрунті системних досліджень у галузі прикладного мистецтва [3].

В. Морріс - англійський поет, прозаїк, художник-дизайнер декоративно-прикладного мистецтва, архітектор, один з представників прерафаелітів, що разом з Джоном Раскіним очолювали рух «Ремесел та мистецтва». Ідеологічною програмою руху «Ремесла та мистецтво» було відродження ремесел і ручного, мануфактурного виробництва. На думку Морріса, гармонію та красу в мистецтві можна досягнути лише через використання ремесла, а отже різних видів декоративно-прикладного мистецтва (в тому числі і кераміки). Морріс ідеалізував британське середньовіччя і ремесла, вважав, що тільки ремеслене виробництво зберігає творчість і насолоду від самої праці, а також благотійно впливає на самого виробника.

Сам митець завжди експериментував з різними ремеслами, техніками, виготовляв проекти меблів та інтер'єрів. Морріс мріяв про гармонію – корисного та красивого, фізичного та інтелектуального.

Досить важливим для становлення етнодизайну кераміки є думка Морріса, що ремісник стає творцем, лише коли об'єднує в собі риси технолога, конструктора та художника. Тому, головне завдання етнодизайну кераміки розвивати в майбутніх художників декоративно-прикладного мистецтва усі згадані риси одночасно. Морріс зумів відшукати та відновити зникаючі ремесла та забуті секрети створення естетично-утилітарних виробів. Він освоїв та володів випалом скла, різьбою по дереву, глазуруванням кераміки (глини), мистецтвом гравюри, професією книжного ілюстратора та гончара, створював гобелени, шпалери, орнаменти, вітражі.

Особливу увагу варто приділити терміну «тотальне середовище», що з'явився саме в студії-майстерні Морріса. На його думку, «тотальне середовище» – будинок як завершений витвір мистецтва, як сукупність усіх просторових мистецтв, гармонійне середовище, єдність утилітарного та красивого. Читаючи праці митця, розуміємо, що він завжди був проти машинного віку. І головним недоліком технічного віку, за його переконаннями, був занепад ручної праці, відділення праці від радості, мистецтва від ремесла, відокремлення мистецтва від його соціальних та індивідуальних, регіональних основ.

Головним компонентом етнодизайну кераміки є єднання природи, етнічного середовища, регіональних традицій з особливостями людини та мистецтва. Нам варто детальніше осмислити суть взаємозв'язку природи, людини і мистецтва. Тому, враховуючи вище вказане, потрібно звернути увагу на наукову діяльність В. Вернадського, Ш. Монтеск'є, П. Тейяр де

Шарден, що є філософським підґрунтям розвитку етнічної ідентичності майбутніх художників декоративно-прикладного мистецтва.

Французький філософ-просвітитель Шарль Монтеск'є вважається засновником географічного детермінізму як окремого напрямку в розвитку філософської думки. Він розвинув ідею про провідну роль географічного середовища в житті людей, культурі й історії народів. Етнічне середовище безпосередньо визначає фізичні і психологічні риси людей, їх здатності, схильності й темперамент. А глина, як природний матеріал, доповнює, робить цілісною будь яку людину.

Як відомо, географічне середовище - це не тільки те, що створено природою(біосфера), а й те, що створено людьми взаємодіючи з нею, завдяки розуму й праці (техносфера, ноосфера). За В. Вернадським, ноосфера - це сфера свідомої діяльності людини в глобальному масштабі, взаємодії суспільства й природи, в межах якої розумна діяльність людини стає головним, вирішальним фактором розвитку.

Для теорії сучасного етнодизайну кераміки та філософії освіти, методології важливими є науково-філософські дослідження М. Хайдегера. Хайдеггер Мартін - німецький філософ, котрий надав серйозний вплив на європейську філософську думку XX ст. Розробляв тему сенсу, сутності і буття, людського існування. Буття людини мислитель позначає терміном "dasein", поєднуючи з філософською традицією, в якій цей термін позначає "наявне (справжнє) буття", "суще". Для нас важливою є практична методологія – проектування справжнього буття, існування. Коли людина працює з матеріалом, вона стає цілісною особистістю.

Підсумовуючи, зазначимо, що етнодизайн, зокрема етнодизайн кераміки, є відносно новим явищем. Педагогічна теорія та практика, пов'язана з організацією етнодизайну кераміки, мають ґрунтуватись на поглядах та ідеях філософів усіх століть.

Враховуючи подану вище інформацію, стає зрозуміло, що педагогічна теорія та практика, пов'язана з організацією етнодизайну кераміки, мають ґрунтуватись на поглядах та ідеях філософів усіх століть. Зокрема, особливе значення для нашого дослідження мають погляди Вітрувія та Сократа, філософія Г. Земпера, М. Хайдеггера, філософські праці В. Морріса, Дж. Раскіна (Р'юскіна) та ін, які здатні навчити людей створювати своє середовище за законами краси та корисності. Також, праці В. Хогарта, Джошуа Рейнолдса залишаються актуальними, адже пов'язані з народними надбаннями, методом навчання «від майстра до учня» та трансформацією побаченого під власний стиль.

Отже, на шляху становлення етнодизайну, як важливої складової сучасного навчання майбутніх художників декоративно-прикладного мистецтва є помітні здобутки, конкретний досвід, але й залишається чимало питань, які потрібно ще вирішувати та досліджувати.

Література:

1. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения./перевод статьи и комментарии С. И. Соболевского. М-Л.: ACADEMIA, 1935г. – 419 с.
2. Михайлов Б.П. Витрувий и Эллада: Основы античной теории архитектуры. — М.: Стройиздат, 1967. — 280 с.
3. Силко Р. М. Розвиток методики прикладного мистецтва Готфрідом Земпером у художньо-промислових школах Західної Європи (друга половина ХІХ століття): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук: спец. 05.01.03 «Технічна естетика» .Київ, 2002. – 23 с.

Сторіжко О.Й.

*Київський національний університет
будівництва та архітектури, старший викладач
м. Київ, Україна*

ЧЕЛОВЕК: ДУХОВНАЯ СУЩНОСТЬ И КОСМИЧНОСТЬ

Человек как Homo faber, как общественное существо, производящее орудия, имеет своим основанием некоторые внешние, по отношению к своему сознанию, факторы. Это прежде всего телесность, биологичность, природные условия как «средства жизни» и «средства труда».

Возникновение цивилизации и культуры на этом основании образует общественную структуру, включающую духовную сферу общественной жизни. Именно эта среда оказывает определяющее влияние на становление человека как существа метафизически социального. Человек подлжит влиянию социальной среды, здесь он проявляет себя как существо преимущественно экономическое и, в известной степени, политическое. Но, как личность рефлектирующая, нравственная и себя осознающая, человек принадлежит миру духовному.

В философской литературе и публицистике сущность человека нередко связывается с обусловленностью его природными задатками или репрезентируется в качестве биосоциальной. Однако деятельный субъект преобразует окружающую среду и самого себя целеполагающе, т.е. адекватно своему сознанию и мышлению. Здесь когитальные особенности человека, его эстетические и моральные предпочтения опредмечиваются в продуктах производящей деятельности. Это опредмечивание есть опосредованное проявление духовных атрибутов личности как основополагающих факторов её жизнедеятельности. Иначе говоря, это проявление социальной сущности человека, его духовной сущности как абсолюции смысла жизни.

Объективация, опредмечивание человеческих целей в системе деятельности есть отрицание вечности, чуждости человеческого

существования, направленного к подлинной самореализации человека и актуализации его способностей, что находит свое наиболее полное воплощение в творчестве.

Творчество, по своему существу, есть творчество из ничего (ничто). Это божественное ничто, из которого творится, созидается нечто новое, небывшее в мире. Творчество обусловлено, с одной стороны, условиями жизни, а с другой – избытком внутренних сил. Творчество греховно и вместе с тем оно жертвенно. Здесь жертвуется все, в том числе свобода. Но только из бездонной свободы возможно настоящее творение, создание нового, еще не бывшего (Бердяев).

В творчестве заключена «тайна жизни» художника (А. Белый). Видимость отодвигает эту тайну в недостижимую для обыденного сознания область абсолютной высоты духа, где созерцание подлинного являет его как лежащий вне индивидуального сознания образ природы вообще. В этом образе свернута внутренняя духовная интенция творчества к вечности, к обретению бессмертия. Здесь сказывается космичность человеческой природы, которая заключается не только во влиянии космических излучений на генезис человечества, а в планетарном стремлении к освоению необходимого галактического пространства.

Ткаченко О.А.

*Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка, к.ф.н., доцент
м. Дрогобич, Україна*

ВІДКРИТІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ ЦИФРОВОЇ ЕПОХИ: ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Пріоритетним напрямком філософії освіти, на нашу думку, є розгляд і вирішення педагогічних проблем в контексті релігійно-філософської антропології та, відповідно, допомога майбутнім педагогам (батькам, вчителям, викладачам), чиновникам від освіти не втрачати¹ здатність вдивлятися і глибше розуміти світ дітей. «Мова йде про їх справжнє, невичерпне і багате *буття*. Про те, що потрібно вчитися із цього буття. Потрібно вдивлятись, вслуховуватись в нього, поринати в нього всіма способами – пізнавально, художньо, морально» [1, с. 547].

Релігійно-філософська антропологія наголошує на таких фундаментальних характеристиках буття дитини: *свобода, любов, творчість, цінність, унікальність, цілісність, соборність*² та ін. Але за цими всезагальними уявленнями ми повинні завжди відчувати реальний, живий нерв дитини – проблематичність її існування як істоти

¹ А декому із дорослих, нажаль, тільки почати розвивати таку здатність.

² Нажаль сьогодні ці та інші фундаментальні поняття втрачають свої глибинні смисли.

стражденної; беззахисної й уразливої (особливо в дитячому та юнацькому віці); *чуттєвої, афектної* (В.Табачковський); *розгубленої*³ та ін.

Акцентуючи увагу на подібності теоретичної антропології та педагогіки медицині, де понад чинне гасло – «Не зашкодь!», В.Табачковський робить висновок про необхідність враховувати «не тільки чималу "пластичність" людини, але й не меншу (якщо не більшу) її крихкість» [3, с. 135].

Особливої гостроти ця ідея набуває в цифрову епоху, де все більш цинічними, витонченими і прихованими стають засоби маніпуляції, а Інтернет і соціальні мережі як «імперії модифікації поведінки» (Jaron Lanier) за останні роки кардинально вплинули на розповсюдження інформації, стали невіддільною частиною життя сучасних суспільств, простором для міжособистісного спілкування. Знайомства, референтні групи, всі комунікативні процеси дублюються в інтернет-просторі, набуваючи нові риси, які породжуються своєрідною етикою, особливими правилами, конвенціями, інтерфейсами медіа. Відповідно специфічні соціальні норми, які дитина засвоює в Інтернет, можуть переноситись в буденне життя, трансформуючи спілкування.

В цифрову епоху виробництво інформації стало блискавичним (щодня близько 2,5 квінтільйонів байт даних⁴), а між споживачами і джерелом даних більше не існує ніяких фільтрів.

Саме на проблемі *відкритості (незахищеному стані) людського буття* до негативних можливостей в цифрову епоху ми акцентуємо увагу в запропонованих матеріалах. Дійсно, важко не погодитись з думкою Т.Черніговської, що «світ стає дуже небезпечним, і одночасно – це світ, в якому величезна кількість можливостей». [4].

Одна із причин, яка спонукала до написання матеріалів – це висновки за результатами Всеукраїнського соціологічного дослідження «Знання та відношення українців до питання безпеки дітей в інтернеті».⁵ Виявляється що, як і десять років тому, проблема безпеки дитини під час користування інтернетом ще навіть не стала соціальною проблемою в свідомості українського суспільства. А батьки не сприймають мобільний інтернет в якості потенційної загрози дитині стати жертвою онлайн – закликів до асоціальної поведінки, жорстокості, насильства, суїцидальної поведінки, дитячої порнографії тощо, тому не приділяють цьому питанню особливої уваги. Не будемо лукавити і знайдемо в собі сміливість визнати, що і ми – дорослі – не дбаємо про власну цифрову гігієну (і культурну взагалі).

³ Див. відеолекцію Т. Черніговської «Человек растерянный – Homo Confusus и новая цифровая реальность».

⁴ Див. Bernard Marr «How Much Data Do We Create Every Day? The Mind-Blowing Stats Everyone Should Read».

⁵ Дослідження проводилося в період із серпня по вересень 2009 року Інститутом соціології НАН України в рамках соціальної програми «Київстар» «Безпека дітей в мобільному інтернеті».

Сьогодні в соціальній мережі діє *більше 10-ти тисяч груп*, які намагаються затягнути молодь в *деструктивну поведінку*. Основна тематика – це романтизація блатного життя (А.У.Є.); наркотики; скулшутінг і заклики до насильства/вбивства; кібербулінг (цькування); суїцид та ін.

Згідно з результатами соціологічного дослідження «Здоров'я та поведінкові орієнтації учнівської молоді (HBSC)»[2] в 2018 році упродовж останніх двох місяців *в навчальному закладі 35,0% підлітків брали участь в ображанні/приниженні або знущанні над іншими і 37,9% – були жертвами образ, знущань та принижень*. Якщо ідеться про кібербулінг *онлайн*, відповідно 21,1% і 21,5%. Згідно з результатами системи моніторингу і аналізу соціальних мереж і медіа «Крібрум» протягом шести місяців 2018 року в Росії до кібербулінгу долучилися 12.851.600 людей, серед яких 3.494.500 – підлітки.

За даними опитувань підлітків (більше 100 країн: GSHS – 96; HBSC – 48), які були жертвами булінгу інших протягом останніх 30 днів відчували стан самотності (18 %); переживали, що не могли спати вночі (17,2 %); серйозно думали про скоєння самогубства (23,4 %); курили у даний час (19,7 %); вживали алкоголь у даний час (30,3 %); вживали марихуану у даний час (7,9 %); ранній сексуальний дебют (27,4 %) [2].

Сьогодні існує детальна класифікація різних типів кібербулінгу (флеймінг, тролінг, наклеп, гріфінг, розкриття секретів, кіберсталкінг і секстинг та ін.), вчені також говорять про можливість прямого і опосередкованого булінгу. Одна із форм цькування в Інтернеті – групи ненависті. Вони представляють собою публічну сторінку в соціальній мережі, яка присвячена, як правило, одній людині, де публікуються в образливій формі фотографії, висловлювання, обговорюються зовнішній вигляд і поведінка.

Також викликає занепокоєння розповсюдження кримінальної субкультури, яка прийшла в Україну з Росії. Згідно з результатами системи моніторингу і аналізу соціальних мереж і медіа «Крібрум» протягом шести місяців 2018 року в Росії до АУЄ долучилися 10.911.000 користувачів Інтернету, серед яких 1.624.900 – підлітки (майже третя частина!). В самих топових групах УАЄ, які налічують 150-200 тис. людей, українців – від 8 до 40 тис.

Відомо, що гаслом кримінальної субкультури стала аббревіатура А.У.Є., яку розшифровують як «арештантський уклад єдиний або «арештантсько-уркаганська єдність». Субкультура АУЄ активно розповсюджується в Інтернеті і може стосуватися кожного підлітка. В особливій групі ризику – ті, хто вже стоїть на обліку, або вихованці дитячих будинків. АУЄ небезпечна тим, що пропагує не тільки кримінальні закони, але цінності патріотизму і сім'ї. В таких групах в Інтернеті можна навіть побачити надпоривні пости про ветеранів війни і

добропорядних батьках. За рахунок такого контенту відбувається підмінна цінностей. А підліткам властиво довіряти хибному романтизму.

Висновки. Захистити молодь від деструктивного впливу першочергове завдання держави та суспільства. Зокрема, в Україні діє Національна експертна комісія з питань захисту суспільної моралі, на сайті Міністерства освіти і науки України запущений проект «Безпека дітей в Інтернеті», розроблені декілька підручників, а також пам'ятка для батьків «Діти. Інтернет. Мобільний зв'язок» та ін.

Але, на наш погляд, законодавча система дуже слабо контролює те, що відбувається в Інтернеті. І таким моніторингом повинна займатися окрема структура. Необхідно на рівні законодавства категорично обмежувати діяльність деструктивних груп (прикладом можуть слугувати деякі європейські країни). Хоча впровадження правил викликає дискусії про їх практичність в епоху, коли твіт, пост в Facebook або відео на YouTube може розповсюджуватись по всьому світу за декілька хвилин. Також важко сбалансувати законне право людей на свободу слова з бажанням інших бути захищеними від шкідливої інформації.

Цензура з використанням нових технологій в сучасному світі можлива. Але головна мета – розвинути в людях внутрішню цензуру, тобто зробити нас самих цензорами наших думок і вчинків.

І якщо говорити про головні завдання сучасної освіти і виховання в цифрову епоху, то це розвиток у дітей здатності зберігати людяність розширення внутрішньої міри їх свободи. Свобода завжди передбачає творчість і відповідальність. А рабство – байдужість до роздумів, тотальну бездумність, споживання. Це допомога дітям інформаційного суспільства адекватно своїй онтологічній природі перебувати в цій реальності, тобто реалізовувати своє призначення – *олюднювати себе*.

Ми стурбовані проблемами молоді, хоча в дійсності це про «нас говорить казка» (М.К.Мамардашвілі). Про культуру нашої поведінки і спілкування: лицемірство, цинізм, недбалість, безпорадність, безвідповідальність. З різних причин ми не спроможні зберегти дитинство в єдності з земною істинною реальністю як в плані духовного життя, так і в серйозному відношенні до того, як прожити день за днем.

Література:

1. Батищев Г.С. Три типа педагогики // Батищев Г. С. Избранные произведения. /Под общ. ред. З. К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – С.546-554.
2. Насильство та булінг в освітньому середовищі Результати соціологічного дослідження «Здоров'я та поведінкові орієнтації

- учнівської молоді (HBSC)». – Режим доступу: http://kubg.edu.ua/images/stories/podii/2018/10_26_bullying_02.pdf
3. Табачковський В. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології / Філософія освіти. – № 1. – 2005. – С. 135–147
 4. Черниговская Т. Задача образования – научить сохранять человечность в цифровом мире. – Режим доступа: <https://philologist.livejournal.com/10596473.html>

Ganna Iatsenko

*National Shipbuilding University named after
Admiral Makarov, PhD, associate professor
ORCID 0000-0002-8675-5118
Mykolaiv, Ukraine*

TIME PHENOMENON IN HUMAN PERCEPTION

Time is eternal concept which has been considered for centuries by different branches of science: by philosophy (an attempt to grasp the meaning of this phenomenon), by physics (an endeavor to explain the relationships between time and reality), by mathematics (the eager to calculate time determination), by sociology (a consideration of social time implication on future events and an aim to model them), etc. We are trying to understand time phenomenon itself and its implication on the historical memory concept in presented review. A short time report is not claimed to be a comprehensive one, its primary aim is to shape some time phenomenon questions.

According to the philosophic dictionary explanation [2], time is a form of general human's reality perception which can exist exceptionally due to the consciousness's traits. Namely, time is connected with the world changes and is measured by them. From such point of view, an issue of time is divided on "objective" and "subjective" time. As it is obviously from the titles, objective time is measured by physical sectors of celestial bodies tracking, and subjective time is based on general man's time perception. The last one contains human experience, his reactions to the day events, etc. However, the difficulty of subjective time should be underlined as B. Russell wrote that even all our logical intuitions were self-contradictory. In this case what can be said about perceptions that are strictly individual ones?

The issue was continued by British idealist J.E. McTaggart [1] in the work "The Unreality of Time" where he proved impossibility of time understanding endeavor as our description of time was either contradictory or insufficient. Kurt Gödel [3] took that thought as a main one in his desperate attempt to proof Einstein's relativity theory with the philosophical base which was shown in his publication "The End of Time" devoted to Einstein's 70th anniversary. Gödel supposed that philosophy without ontology was an illusion, and physics in its

turn without philosophy reduced to engineering. In that case the two fundamental axes of philosophy development were presented: the group of philosophers based on “being issue” (ontology) and a contradictory group based on “knowing issue”. The first was enriched by Greek philosophers (Plato, Aristotle, etc.), the second contained the philosophers of modern times (Descartes, etc.). Nevertheless, real philosophy needs to include both sides.

Time has been concerned the most fundamental base of word existence for centuries. Kant posed that space and time were the main markers of a human’s life determination in a linear coordinate system. On the other hand, such model had a row of serious drawbacks: for instance, it was flat (obviously the world had three dimensions), the essence of time measurement and understanding was more elusive (in that case space could be easily proved by geometry). Moreover, almost all ancient philosophers like Plato and others tried to consider time issue, nevertheless they could not grasp the sense of time, and all the process was like “trying to trap water with a net” [3, 112].

For Gödel time has two main features (which in some sense reflect objective and subjective time) among them outer time counter or historical time and inner personal time perception or personal time. He referred to J.E. McTaggart’s time forms determination, namely he had also defined A-series and B-series of time (in that case McTaggart’s terminology was borrowed). A-series time determination was dynamic and fluid, the present moment was the time interval for it to be unfold. Such time resembled “inner time” introduced by Husserl; it contained fundamental knowledge of time and was completely independent from space. That time derived from a human’s time perception which was continuous and was considered as a whole unit. On contrast B-series of time was based on particular dates and terms, which were fixed by time points “before an event” or “after an event”. It was closely connected with geographical space (as all events happened in some places) and determined by calendars, books, etc. Owing to its description, it was fixed and unchanged. As a result A-series of time was intuitive time and B-series was formal one. The root of the problem for Gödel was introducing time which could not be formalized, as Einstein in his relativity theory appealed only to one sided B-series of time. Due to the relative theory space and time were not longer to be considered independent beings, but rather to inextricably components of one single being.

Einstein’s relativity theory demonstrated the complete absence of the notion as “the present state of the universe” since it existed at that very moment in the form of snapshots. Consequently, time depends on a system of measurement. In one frame a moment of time can be demonstrated in one outlook or thought. According to another frame a moment of time can be interpreted differently. We need to highlight that space is the same, however, according to time picture any event can be constructed in a different way. Such method has been widely used in historical events interpretation for centuries.

Especially through XX century was applied in many countries for ideological and political purposes.

Some scientists highlight the embodiment of time in the national memory and mentality. The time subjectivation phenomenon is followed in the national historical memory, its realization is put into the base of the national mentality. However, “without carriers mentality eliminates... without human community... the issue of the national consciousness disappears” [4, 133]. Moreover, any time actions connected with the space structure changes lead to human consciousness rebuilt and influence on world perception. For instance, the Soviet Union collapse (the change of space geographical structure) had a result in “the crisis mentality” appearance [4, 198] that was embodied into human behavior profound transformation which was caused by time modification. The main traits of such “broken” mentality type are lack of systematic presentation, mosaic structure, ad hoc character, constant change [5, 103]. A human mind is locked into time and space changes perceptions, which are reflected into mentality. However, we are not going to consider such massive and complicated issue deeply, our aim is to show a constant close connection between time, space notions and mentality, and the national memory development.

Gödel found in Einstein’s relativity theory a fundamental mistake which was laid on a base of general existence, namely not everything could be relativized. Reality is an absolute. It is an absurd to speak about “my reality” or “my neighbor’s reality”. There is only one object reality; however, the perceptions of it can be different from various points of view. “The conclusion, for Gödel, is inescapable: if relativity theory is valid, infinitive time (A-series of time) disappears” [3, 118]. Consequently, the choice should be made to have a world with existence or with time, as both of them excludes one another. According to Gödel a world exists without time. As a result, there is no universal “now”, as each observer has his own sets of “nows”, and none of these various systems of layers can claim the prerogative of representing the objective lapse of time. Gödel posed a question that Einstein’s theory of relativity was completely inconsistent with the existence of A-series of time or intuitive time. On the other case, if time is intuitive, or exists only in one person’s mind how can it be formalized or even studied. “Relativity cannot depict the essence of intuitive time, as when it comes to time, our intuitions betray us” [3, 125]. When time is imagined and presented in somebody’s mind, it does not objective to the reality, as it does not reflect it in a proper way. Furthermore, A-series of time cannot be proved as it is based on personal experience, memories, etc. and particularly subjective. For instance, Gödel thought that we could not return to an object that had not been existed any more. In that case we could not return to our native town which had been ruined or rebuilt, as in some moment its existence had been stopped. In that case he thought the idea of time travelling completely ridiculous as time was bond with an object’s existence.

In the publication “The End of Time” Gödel described that time which was relative or static was no time at all. Consequently, time should be a dynamic substance. As an example, he depicted “Big Bang” in which time came to an end. The time did not exist before it. In other words, due to Gödel, if a substance does not exist, such categories as space and time will eliminate: “Every black hole brings an end of time and space” [3, 130].

To conclude we need to stress that time and space are categories of a human life’s perception, in such case they are bonded with the world view and idea, as a consequence the attitude to them (especially to time issue) can be varied according to a system of its determined presentation.

References:

1. McTaggart J. E. The Unreality of Time / J. E. McTaggart // Mind. – 1908. – Vol. 17, No 68. – PP. 457–474.
2. Schmidt H. The Philosophical Dictionary / Henrik Schmidt, 1961. – <http://www.harc.ru/>
3. Yourgrau P. A Word Without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein / Palle Yourgrau. – New York: The Perseus Book Groups, 2005. – 210 p.
4. Хрипко С. А. Аксіокультурологічний дискурс освітнього феномену: цінне, ментальне, національне, наукове: навчально-методичний посібник / С. А. Хрипко. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – 402 с.
5. Хрипко С. А. Етнокультурна царина духовно-релігійних обрисів української ментальності: усталеності та інновації / С. А. Хрипко. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – 150 с.

СЕКЦІЯ II

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

Березінець І.В.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., ст.викладач
м. Київ, Україна*

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ХАРАКТЕР ДОСЛІДЖЕНЬ П.ЧУБИНСЬКОГО

Серед багатьох українських діячів XIX ст. особливе місце займає Павло Платонович Чубинський (1839 – 1884) – український поет, географ – краєзнавець, правознавець, фольклорист, етнолог. У пересічного українця це прізвище асоціюється із віршами його авторства, що стали Гімном України.

Діяльність П.Чубинського припала на добу національного піднесення, національного культурного відродження, суспільно-політичного руху, активним учасником, якого він був. Вірші «Ще не вмерла України і слава і воля» стали одними з показників його емоційного та громадянського ставлення до процесів, які відбувались у тогочасній Україні.

Так історично склалось, що сучасна Україна знову потребує прояву активної національної позиції, моральної допомоги у формуванні та становленні національного стрижня. Природною потребою під час кризових ситуацій у будь-якій суспільній сфері: культурно-освітній, економічній, правовій – звертатись до думок видатних співвітчизників минулого – носіїв національної думки. Саме так ми повертаємось до нашого коріння, щоб набратися сил та продовжити свій рух до усвідомлення величчя української нації.

П. Чубинський – особистість багатогранна. Його доробок настільки значущий, розмаїття його інтересів настільки широке, що він викликав і викликає увагу не тільки сучасних науковців різних спрямувань: істориків, географів, етнографів, мовознавців, краєзнавців, а і був вшанований науковою спільнотою ще при житті. Підтвердженням цього стали нагороди, які він отримав від Російського географічного товариства (1873 р. – золота медаль), Уварівська премія Петербурзької Академії наук (1879 р. – найвища тогочасна відзнака), та золота медаль Міжнародного етнографічного конгресу у Парижі (1875 р.), що говорить про європейський, міжнародний рівень значення праць вченого.

Сьогодення потребує більш глибокого аналізу напрацювань П. Чубинського для осмислення його внеску у розвиток національної

науки. Якщо звернутись до сучасних вчених – істориків, етнографів, мовознавців, то увагу привертають статті Г. Стрельського, який дуже глибоко та ґрунтовно висвітлює історичний творчий та життєвий поступ П. Чубинського, як дуже енергійної, цілеспрямованої людини, діяльність якої проходила в оточенні представників тогочасної української національної еліти: В. Антоновича, М. Драгоманова, О. Кістяківського, М. Костомарова, І. Новицьким та ін.

Інше спрямування в роботі вченого: етнографо-фольклорне – аналізується в матеріалах Н. Марченко.

Але серед матеріалів присвячених П. Чубинському, бракує таких, які розкривають його внесок у розвиток українського філософського знання.

Закінчивши юридичний факультет Петербурзького університету, П. Чубинський пише та захищає роботу «Нарис народних юридичних звичаїв та понять у Малоросії» (1862 р.), за що одержує ступінь кандидата з правознавства.

Діяльність вченого припала на час, коли в Україні, яка входила до складу Російської імперії, на тлі вмираючих старих соціально-економічних відносин формувалася новий суспільний уклад спричинений проведенням селянської реформи 1861 року. І хоча реформа не відповідала очікуванням селян, оскільки залишилось багато невирішених питань, зокрема, основних: землі та свободи волі, вона призвела до змін в аграрному устрої країни. Відбувались зміни у розподілі земельної власності, здійснювався процес інтенсифікації сільськогосподарського виробництва, запроваджувались технічні засоби обробки землі, використовувалась наймана праця – все це свідчило про поступову капіталізацію суспільства.

Закони, які супроводжували суспільні зміни важко сприймалися селянством. Але суспільство жило і поступово розвивалось, і тому було важливим завданням визначити, той стрижень або ту світоглядну основу, на якому воно трималось і яке забезпечувало його функціонування.

Робота по накопиченню матеріалів велася комплексно. П. Чубинський писав, що програма, щодо вивчення юридичних звичаїв була розроблена у 1861 р. та опублікована у «Київських Губернських відомостях» у 1862 р. На її запит в тій чи іншій мірі відреагували очільники Чернігівської, Полтавської, Херсонської, Харківської губерній. Але основний масив юридичних понять та звичаїв був накопичений в експедиції, яка спрямувала свою діяльність на вивчення юридичних сімейних та цивільних звичаїв, загальних майже для всієї території українських земель за умов перехідного періоду від традиційного до індустріального суспільства. Вчений звернув увагу на високий рівень їх усвідомленості, і це стало підставою говорити про них, як про нормативну сферу та основу соціальних взаємовідносин. Навіть при відсутності владних структур, простолюди керувалися ними не сліпо, а з повним розумінням їх внутрішньої логіки, справедливості, розумності і користі.

Він міг пояснити значення та необхідність використання звичаю. «Вони по суті є вираженням свідомості народу про справедливість; вони по суті природні наслідки економічних умов та морального розвитку народу; вони цілком пояснюються з логіки та побутових умов хлібороба», – писав щодо глибинного змісту звичаїв П. Чубинський [1, с. 6]. Мислитель був високої думки про український народ і з повагою відносився до нього.

Юридичні звичаї вибудовували, впорядковували, визначали правила поведінки та діяльності індивіда та соціальної групи – з одного боку, з іншого – вони визначали роль суб'єктів в ній. Таким чином, звичаї були «зоною взаємопроникнення між соціальною та особистісною системами», та сприяли інтегруванню членів суспільства в нього [2, с. 21]. По суті, вони виходили на рівень законів, створених народною мудрістю, що передавались та виконувались від покоління до покоління. Народні закони, оформлені в обряди були настільки правильними, справедливими, що їх виконання не викликало сумнівів та зневаги до них. Навіть не зважаючи на те, що можливо форма деяких з них могла застаріти, та її внутрішня сутність залишалась.

Потрібно зазначити, що звичаї та обряди вибудовували окрім соціального середовища і культурне. П. Чубинський аналізуючи кожен розділ народних юридичних законів, звертав увагу на те, що часто їх зміст вкладався у влучні фрази прислів'я, слова пісень, віршів. Тобто, згадані літературні форми ставали, вмістилищем правових норм, що регламентували сферу соціальної поведінки, виступали соціальними обмежувачами та здійснювали соціальний контроль поведінки громадян.

Вчений зібрав матеріали, що стосувались принципів побудови, існування, взаємодії членів різних соціальних груп: сім'ї, громад, в тому числі і вікових неформальних груп, тому звичаї стосувались сім'ї; спадку, майнового права: особистого та громади; права власності, як суб'єктів, так і громади; розкривали принципи укладання різного роду угод; розглянуті різні форми товариств; стягнення за збитки або за шкоду.

Для українця земля була основним джерелом достатку і тільки господар з господинею міг організувати господарювання на ній, тому великого значення приділялось сімейним звичаям. Наприклад, у господарській сфері народ розглядав чоловіка та жінку, як «спілку», «товариство» – рівними між собою: «Добра спілка – чоловік та жінка», тобто що наживуть разом, то стане їх надбанням. Проте, жінка та чоловік відрізнялись своїми правами на результати праці, їх діяльність чітко регламентована, оскільки існувала різниця у її характері: існує «жіноче діло» – жінка займається хатніми справами та «чоловіче діло» – чоловік займається роботою, яка була за межами хати [1, с.7 – 8], тому у народі говорили: «Без хазяїна двір, без хазяйки хата плаче» [1, с.7].

Значне місце у функціонуванні сім'ї займало питання спадкування. Тому у роботі детально виписані особливості розділу спадку між членами сім'ї в залежності від віку, статі, черговості народження дітей та ін.

Таким чином, П. Чубинський вивчаючи народні юридичні звичаї українців дійшов висновку, що вони мають глибоке коріння, яке сягає часів, «коли народ тільки ще зробився землеробським» [1, с. 41]. І, саме, вони стали підґрунтям російського феодального права починаючи з XIII ст. [1, с.41] та не втратили свого значення в перехідний період суспільства від традиційної до індустріальної форми. Вони продовжували відігравати важливу роль в упорядковуванні суспільно-економічних відносин, структуруванні та нормуванні поведінки народу, слугували культурними зразками та стали основою для формування соціальних інституцій.

Література:

1. Чубинський П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии / П. Чубинський. – С-Петербург, 1869. – 41 с.
2. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. Пер. с англ. Л.А. Седова и А. Д. Ковалева. Под ред. М.С. Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.

Tetiana Hlushko

*National Dragomanov Pedagogical University
Dr. of Sciences (hab.), Prof. at the Chair of Philosophy
ORCID 0000-0002-8759-7975
Kyiv, Ukraine*

THE «BHAGAVAD GITA» IN PLATO'S HERITAGE: THE SOUL PROBLEM

Modern western philosophical tradition is mostly Eurocentric, so it is not often analyzing the eastern heritage thoughtfully and in appropriate way, whereas the last one is actually has formed the basis for Ancient Greek philosophy.

In that case Plato's analysis of the structure of human soul is very problematic. As we know, he proposed to consider this structure like it is not actually a spiritual essence, but some part of material nature, especially when he talks about «appetitive soul». At the same time, the way of his structuring strategy – the chariot and Reason as a charioteer – is actually linked to the metaphorical structure of human being in ancient Indian philosophic culture, more specific in the «Bhagavad Gita», in spite of Plato doesn't mention this theoretical connection in Phaedrus [3] or in any other dialog, written by him.

But there is a huge difference between Plato's explanation and the authentic one: in ancient Indian conception this structure includes a passenger and this passenger was the soul. That is why Plato's vision, borrowed from this metaphoric illustration, were pointed, actually, not on a soul as it is, but, more correctly, on a structure of human being or, maybe, structure of our psyche. At this point we can see the substantial misunderstanding between eastern and western vision of the problem. All the important aspects of the original explanation had been reduced – by Plato and Aristotle – to the logically and materially oriented mind.

And precisely this point of view became most common for western philosophy and western culture. As we know, western tradition accepted the logical reasoning as a mostly perfect «part of the soul» – on the base of Plato and Aristotle's philosophic system – despite on *soul* and *reason* were an opposition in original eastern vision.

That is why understanding of the soul as a spiritual part of human being and mind as material one, had been lost for long times. Maybe Plato's «Ideal State» conception, as a kind of strategy for achieving «Public Good», was not so successful because of this fundamental dissonance – determinative for his philosophic system – that really doesn't match for human nature. In that case, some earlier Greek philosophical doctrines – for example, Heraclitus or Pythagorean's vision of a soul – were more profound in the way of comprehension for the spiritual and material aspects of human being and achieving their practical balance.

Contemporary European philosophy still considers that our mind is a spiritual level of human being. Otherwise, ancient Indian philosophy considered mind as a material and always associated it with a body. That is why mind/body problem is not a real opposition from this point of view – mind is material in the same meaning as our senses. But such dividing is not enough for comprehending the nature of matter and spirit and their practical role in human life. And even Husserl's attempt to show how consciousness works – by some later researcher's definition [1] – would be more productive with eastern philosophical tradition and its categories.

Therefore, Plato's effort to understand structure of the soul seems to be just the first western attempt to create a model of human psyche and it does not give us an answers about the essence of such phenomenon as the soul and it is still remaining vague and obscure for modern European philosophy.

References:

1. Evola J. Ride the Tiger: A Survival Manual for the Aristocrats of the Soul / translated by Joscelyn Godwin & Constans Fortana. – Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 2003. – 242 p.

2. Krishna-Dwaipayana Vyasa. The Bhagavat Gita / translated by Juan Mascaró; Introduction by Simon Brodbeck. – London: Penguin Books, 2003. – 160 p.
3. Plato. Phaedrus / translated by Alexander Nehamas & Paul Woodruff. – Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1995. – 144 p.

Гоян І.М.

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, д.ф.н., професор
м. Івано-Франківськ, Україна*

РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ Й.Ф. ГЕРБАРТА У ФОРМУВАННІ ФІЛОСОФСЬКОГО ПСИХОЛОГІЗМУ ХІХ СТОЛІТТЯ

Творчість професора Геттінгенського і Кенігсберзького університетів Йоганна Фрідріха Гербарта (1776–1841) є на сьогодні майже білою плямою в історії філософії, зокрема, що стосується філософських засад його психолого-педагогічної концепції, а відповідно і особливості його філософії та її місця в історико-філософському процесі.

Система Гербарта, в основному, центрована на педагогіці (що визначає переважну увагу до нього саме істориків педагогіки і психології, а не істориків філософії). Відповідно, метафізично-теоретичні конструкції (власне, і психологія) відіграють у нього, як справедливо зазначає В. Куренний, „прагматико-гіпотетичну, інструментальну і допоміжно-евристичну роль відносно практичних (в першу чергу педагогічних) завдань” [2, с.17]. Філософію (або метафізику) він розглядає як „обробку понять, необхідних у будь-якій науці” – не в розумінні вольфганської гри в дефініції (видатний німецький просвітник Х. Вольф, до речі, також є об’єктом постійної критики Гербарта), а в розумінні своєрідного шліфування висхідних гіпотез і розв’язання попередніх протиріч.

Саме у цьому контексті розгортається задум „математичної психології”. Гербарт запропонував програму, яка в різних варіантах утворює центральну проблематику філософської психології ХІХ – початку ХХ ст., а саме неспекулятивного і недогматичного дослідження свідомості, побудованого на досвіді, яке отримує результати, співмірні за своєю обґрунтованістю і надійністю результатам природознавства.

Задум математизації психології, за власним визнанням Гербарта, виник у нього досить рано, десь у 1799–1800 роках, хоча систематично реалізовувати його філософ почав у 20-х роках ХІХ ст. У доповіді в Королівському німецькому товаристві з красномовною назвою „Про можливість і необхідність застосовувати у психології математику” (1822) він відкидає критику своїх ідей як таку, що виходить із консерватизму

звички, – звички, що обмежує царину застосування математики природознавством. Він стверджує, що застосування математики до психології *можливо і необхідно* – власне, не тільки до психології, а й до будь-якої споглядальної науки, адже „інакше взагалі неможливо досягти того, чого, кінець кінцем, шукає будь-яке споглядання, тобто *переконання*” [1, с.52]. Йдеться, перш за все, про точність дослідження, яка ґрунтується на вимірюваності досвіду і можливості перевірки та підтвердження здобутих результатів. Не тільки умовиводи повинні взаємно підтверджуватись, але й результати умовиводів мають бути підтверджені досвідом. Отже, „*будь-яка теорія, яка бажає бути погодженою з досвідом, перш за все має бути продовженою доти, доки не набуде кількісних визначень, які виявляються в досвіді і є його підставами*” [1, с.54].

Філософ ставить завдання „надати дослідження про душу, яке б дорівнювало дослідженню про природу, оскільки це останнє всюди передбачає *цілком закономірний зв'язок явищ <...>*” [1, с.59]. Психологія повинна не тільки *зібрати* весь матеріал внутрішнього досвіду, але й *зробити зрозумілим* весь його зміст – так само, як зробити теж саме відносно зовнішнього досвіду є завданням філософії природи. Психологія не повинна перетворюватись на художній опис. „Вона повинна не здивовувати, а пояснювати, не показувати рідкості, але зробити зрозумілою для всіх людину, якою вона є, не підносячи її на небеса і не приковуючи цілком до землі, і не замітати шляхи свого дослідження, але відкривати його” [1, с.128]. Хоча душевні рухи часто виглядають випадковими, „закономірність людського духу цілком дорівнює закономірності зоряного неба” [1, с.134].

Відтак, внесення у психологію математичного – тобто, наукового – методу означає узагальнення психічних явищ і виведення основних психічних законів. Герbart ніби виправдовується з приводу того, що його наукова психологія не передбачає розкриття індивідуальних таємниць. Йдеться про надто загальні і вельми спрощені типи бажань і головних почуттів, а не про приховані рухи конкретного серця. Більше того – йдеться взагалі не про певні якості психічних явищ – адже вони, власне, не можуть бути матерією математичних операцій, – а про їх кількості, величини. Таких основних величин Герbart виокремлює усього дві: „напруженість кожного одиничного уявлення і ступінь затримки між якимись двома уявленнями” [1, с.49].

Складовими психологічної теорії Гербарта є статика і динаміка (механіка) духу. „Кожен предмет, який привертає увагу духу, *не стоїть*, а *коливається* у свідомості, коливається у постійній небезпеці бути забутим (хоча б на мить) під впливом чогось нового” [1, с.87]. Уявлення розглядаються за аналогією з фізичними силами, а їх взаємодія – за аналогією з рухом. Величини у психології пов'язуються, таким чином, з

поняттям *напруженості*, тобто характеристикою взаємної протилежності уявлень, яка визначає величину затемнення, затримки, прагнення і наявного уявлення. Таким чином, всі уявлення переводяться з якісної мови дескриптивної психології на кількісну мову психології математичної, яка вибудовується „подібно до теорії законів руху тіл” [1, с.89].

Важливе місце в теорії Гербарта посідає психологічна теорія асоціацій – його увагу особливо притягують „*більш або менш довгі ряди уявлень*”. Власне, попередні теорії асоціації ідей (поширені, як відомо, перш за все в англійській емпіричній психології і філософії, починаючи від Д. Юма і Д. Гартлі) він також вважає недосконалими з огляду на відсутність математичного обґрунтування – і „тут математика виявляє безмежне незнання, в якому досі знаходиться психологія” [1, с.50].

Таким чином, програма філософського психологізму Гербарта – це, власне, не програма поглинання філософії психологією, не програма відмови від метафізики на користь емпіричної психології (що, втім, проявиться як певний наслідок здійсненої ним переорієнтації вже наприкінці XIX століття), а програма математизації психології як найбільш відсталої на той час філософської науки – своєрідної слабкої ланки, за яку, проте, можна витягти весь ланцюг, тобто поставити всю філософію на науковий ґрунт. Гербарт не оголошує психологію окремою наукою, і тим більше не проголошує „смерті філософії”, хоча по-своєму усвідомлює її стан як кризовий і пропонує свої шляхи подолання цієї кризи. Для нього психологія залишається першою частиною прикладної метафізики, і в цьому статусі має відносну самостійність, але одночасно стає багато в чому визначальною відносно характеру інших складових прикладної та загальної метафізики.

Отже, головним для самого Гербарта була методологічна реформація психології (її математизація), яка мала слугувати перебудові всієї філософії. Але це потягнуло за собою – можливо, і всупереч його власним намірам, – перетворення психології в другій половині XIX століття на окрему емпіричну науку, позбавлену філософського обґрунтування, проте таку, що зазіхає на загально-філософський статус і зверхньо ставиться до спекулятивного (неемпіричного) філософування; і відповідну кризу філософії, дезорієнтованої позитивістськими і антиметафізичними гаслами психологів-емпіриків (власне, не тільки психологів, але й соціологів та природознавців), що спонукали її саму примірятися до прокрустова ложа позитивізму.

Література:

1. Гербарт И. Ф. Психология / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 288 с.
2. Куренной В. Философско-педагогическая концепция Гербарта в историческом и проблемном контексте // Гербарт И. Ф. Психология. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – С. 9–33.

Григор'єва М.В.
*Харківський національний університет
імені В.Н. Каразіна, к.і.н.,
м. Харків, Україна*

ПОГЛЯДИ РЕКТОРА ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ МИКОЛИ КУПЛЕВАСЬКОГО НА УРЯДОВУ ПОЛІТИКУ ЩОДО СТУДЕНТСЬКОГО САМОВРЯДУВАННЯ НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

Починаючи з другої половини ХІХ ст. студентство стає найбільш активним елементом суспільства, який у своїх вимогах йшов далі ніж вирішення нагальних для них питань університетського життя, втілюючи у своєму русі прагнення багатьох прошарків суспільства [4, с. 3]. Саме тому дослідження різних думок з приводу проблем студентства дозволяє заповнити чимало «білих плям» в історії суспільної думки. При цьому особливо показовим є дослідження поглядів на проблеми студентства в суперечливі періоди історичного розвитку держави. Одним з таких періодів стала епоха початку ХХ ст.

Відзначимо, що університетський статут 1884 р., як і статут попередній, забороняв існування студентських організацій. Поряд із цим, з початку ХХ ст. під зростаючим тиском суспільства уряд змушений був іти на значні поступки в університетському питанні, як і в цілому ряді інших суспільних проблем.

Ще у 1899 р. у зв'язку з активізацією студентського руху були видані так звані «Тимчасові правила», за якими студенти віддавались в солдати за «вчинення скопом заворушень». На початку ХХ ст. ситуація змінилася. Уряд зробив спробу заспокоєння університетів обіцянкою реформ. 10 червня 1905 р. було створено комісію з перегляду університетського статуту 1884 р. Проект нового університетського статуту, вироблений у 1906 р., дозволяв «зібрання студентів та вільних слухачів» з дозволу ради університету [4, с. 30].

Досить важливими в цій ситуації були стосунки університетського керівництва зі студентством, його погляди на проблеми університетської молоді.

У 1901 – 1905 рр. ректором Харківського університету був юрист за фахом, член вченого комітету міністерства народної освіти, член консультації при міністерстві юстиції Микола Йосипович Куплеваський. В університеті він працював протягом 1877 – 1905 рр. [1, с. 59].

Як же оцінював ректор Харківського університету початку ХХ ст. становище сучасного йому студентства?

Студентській проблематиці присвячена стаття М. Куплеваського «Вопрос об организации студенчества университетов», яка вийшла друком у 1901 р. Зазначимо, що цього року М. Куплеваський лише розпочав свою

ректорську діяльність. В цій статті, яка стала свого роду відгуком на зміну урядового курсу щодо студентства, автор висловлює власні пропозиції щодо регламентування діяльності студентських організацій.

Куплеваський, який належав до ліберальної професури, поєднував проблеми професорського та студентського самоврядування: «університети потребують перетворень в дусі більшої самостійності вченої колегії та більшої свободи студентського сумісного життя» [2, с. 3]. Ці перетворення, на думку вченого, сприяли б досягненню «великих результатів».

Вчений відзначав, що заворушення університетської молоді були спричинені не лише статутом 1884 р., а й цілою низкою інших причин. Він справедливо стверджував, що «хвилюється не лише університетська молодь, а молодь взагалі» [2, с. 4].

Відзначимо, що ця думка була висловлена не вперше. Ще М. І. Пирогов писав про те, що університет – це дзеркало, барометр суспільства, а причини студентських заворушень лежать глибоко, й при тому – поза межами університету. Про це ж вели мову ліберальні професори, відзначаючи, що університетська молодь є лише відлунням настроїв суспільства. Прямо про те, що виступи студентів пов'язані з політичними вимогами, публіцисти почали писати на початку ХХ ст. [3, с. 108].

М. Куплеваський виокремлював наступні причини заворушень серед молоді:

- незадовільність потреб студентського побуту та університетської освіти, спричинена недоліками університетського статуту 1884 р.;
- загальні політичні вимоги, які розвивалися в суспільстві;
- соціалістична пропаганда та агітація;
- політична діяльність польської молоді та вимоги політичної рівності з боку єврейської молоді [2, с. 4].

Основна увага М. Куплеваського була зосереджена на проблемах корпоративності університетської молоді. Роздумуючи над питанням, чи складає все студентство єдину корпорацію, вчений розглядав сам термін «корпоративність» відносно студентства. Розмовне вживання цього терміну як «групи осіб, що мають деякі загальні інтереси, а отже й почуття солідарності», за Куплеваським, цілком підходило для університетської молоді. Якщо ж трактувати корпоративність з юридичної точки зору як групу, яка передбачає наявність обов'язкових для всіх її членів постанов, що приймаються або більшістю членів корпорації, або її виборним керівництвом, то це визначення абсолютно не підходило для студентів. Це було пов'язано з тим, стверджував вчений, що студенти ще не мають достатнього досвіду для створення таких постанов, обов'язкових для всієї корпорації. Постанови, прийняті студентами, неодмінно мають бути схвалені університетським керівництвом [2, с. 7].

Що стосується діяльності студентських організацій, то університет не може її забороняти. Поряд із цим університет має сприяти діяльності тих організацій, які мають освітянське, наукове й соціальне значення та охоплюють переважну або значну частину студентів. «Оскільки мета університету розвиток наук взагалі, з чим пов'язано й опікування усіма студентам взагалі, то університет повинен з різного роду установ, які створюються в його стінах, надавати перевагу тим, які мають значення для студентів взагалі, а не для тієї чи іншої спеціальної групи» [2, с. 15].

В цілому, вчений вважав існування студентських організацій необхідним і корисним, та дотримувався думки про необхідність надання університету, а отже і університетським корпораціям – студентській та професорській – якомога ширшої автономії.

В своїх пропозиціях щодо регламентування діяльності студентських організацій М. Куплеваський висловлював думку про необхідність подальшого поглиблення та розширення урядових заходів з надання студентам корпоративних прав.

Розуміючи, що його статтю читатиме як університетська професура, так і студентство, М. Куплеваський наводив досить виважені аргументи на захист своїх міркувань та робив стримані висновки. Вчений виступав на захист прав студентства, підкреслюючи значення виховного впливу університету на молодь. Поряд із цим він визнавав відповідальність університету лише за діяльність студентських організацій наукової та соціальної спрямованості, далекоглядно передбачаючи звинувачення уряду в прихильності студентським заворушенням та політичним виступам найбільш радикальних угруповань університетської молоді.

Література:

1. Биобиблиографический словарь ученых Харьковского университета. Т. 1. Ректоры (1805 – 1919, 1933 – 1995). – Харьков, 1995.
2. Куплеваский Н. О. Вопрос об организации студенчества университетов. – Харьков, 1901. – 23 с.
3. Посохов С. І. Образи університетів Російської імперії другої половини ХІХ – початку ХХ ст. в публіцистиці та історіографії. – Харків, 2006. – 368 с.
4. Устав императорских российских университетов. Проект, выработанный совещанием профессоров под председательством министра народного просвещения И. И. Толстого в 1906 г. – СПб, 1906.

Зайнчківська І.П.
*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, ст.викладач
м. Київ, Україна*

РОЛЬ П. КУЛІША У ТВОРЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ МОВИ: ОЦІНКА І. ОГІЄНКА

У багатому науковому та публіцистичному доробку І. Огієнка чільне місце посідають праці присвячені проблемам формування української літературної мови та правопису. Це й не дивно, адже ще у студентські роки під впливом «Семінарію російської філології» професора В. Перетца, І. Огієнко вперше усвідомив значення рідної мови для повноцінного розвитку культури. Ця ідея стала наріжним каменем громадської, політичної, релігійної та педагогічної діяльності мислителя. У численних наукових розвідках, він ґрунтовно і всебічно висвітлював історію розвитку української мови та фонетичного правопису, показував їх значення в процесі суспільної консолідації та творення етнокультурного простору. Не оминав дослідник у своїх наукових розвідках і проблеми обезмовлення спільноти, котре призводить до втрати зв'язку із власним історичним корінням, деєтнізації та зникнення з етнографічної мапи світу.

Особливо цікавими, на наш погляд, є розвідки І. Огієнка присвячені «каменярам» та ідеологам української літературної мови. Здавалось би, що на сучасному рівні розвитку гуманітарної науки, вирішення цього питання не потребує додаткових наукових досліджень чи уточнень. Поміж тим, як свідчить Огієнкова «Історія української літературної мови» – це далеко не так. Адже, всупереч узвичаєному в сучасній суспільній свідомості погляду на те, що засновником української мови є І. Котляревський, у творах І. Огієнка пропагується зовсім інша точка зору. Зокрема, мислитель цілком свідомий того, що І. Котляревський «рішуче, друком, став на той бік, яким ішла ще жива мова в XVIII столітті, і він знову відновив українську літературну мову в друкованому творі, – він міцно зв'язав перервану було в XVIII столітті в друках – через наказ 1720 р. – нитку нашої літератури живою мовою. Першорядної ваги було те, що Котляревський порвав з панівною тоді наукою про мовні стилі, високий і подлий, і став дивитися на мову народну, як на достойну поважних творів» [1]. Поміж тим, як доводить І. Огієнко, його «Енеїда» довгий час сприймалася як сміховинний твір, який цілком і повністю відповідав пануючій на початку XIX ст. моді висміювати «українців і розповідати про них “хохлацькі” анекдоти».

Відповідно, попри чітко виражену інтенцію «Енеїди» показати здатність української мови до літературного вжитку, у час коли вона побачила світ, її оцінювали як сміховинний твір, не помітивши її

літературної ваги. Через це, навіть найбільші любителі української культури (як от І. Срезневський, М. Цертелєв чи О. Павловський), вважали українську мову «исчезающим нарѣчіем», котре вже давно не відповідає духовним запитам самих українців. Звісно, таке переконання великою мірою підтверджувалося тим, що більшість тогочасних науковців та літераторів на Лівобережжі писали російською, що було зумовлено глибокою вірою «в могутність російської культури й повну слабкість своєї» [1]. Ще гіршою, як доводить І. Огієнко, була ситуація на Правобережжі, населення якої помітно сполонізувалося.

Описуючи статус української мови на початку XIX ст., І. Огієнко, цілком справедливо акцентує увагу на тому, що це був час, коли вже ніхто не вірив у можливість відродження української літературної мови. Етнографічні розвідки цього часу були спрямовані вберегти від забуття частину української народної пісенної творчості. Поміж тим, самі того не бажаючи, провідні тогочасні етнографи, збираючи та систематизуючи українську народну пісенну творчість, заклали підвалини відродження української літературного процесу. Знайомство з фольклором забезпечило глибоке знання української мови Г. Квітці-Основ'яненку, який першим обрав українську мову як мову літературних писань. Українською писали в той час і П. Гулак-Артемівський, О. Стороженко, Є. Гребінка. Поміж тим справжнім ідеологом і творцем української літературної мови, на думку І. Огієнка, був П. Куліш. Адже, саме він першим в українській культурі почав обґрунтовувати та популяризувати думку про те, що іноземною мовою, «українець ніколи не передасть тонко своїх глибших душевних дум та прагнень, своїх сердечних почувань, бо це можна зробити тільки рідною мовою» [1].

Надаючи пріоритету у творенні української літературної мови П. Кулішу, І. Огієнко цілком справедливо зауважує, що що будучи сином свого часу та близьким другом М. Костомарова, він довгий час вважав, що українська мова не здатна «стати мовою великої літератури – вона тільки для хатнього вжитку, а для широких літературних потреб ми маємо мову “общерусскую”, мову російську, яку й ми, українці, творили» [1]. Поміж тим завдяки пропозиції О. Кониського перекласти Шекспіра на українську мову, погляди П. Куліша істотно змінилися. Попри сакразм, який спочатку викликала ця пропозиція, він все ж береться за переклад. Відсутність літературної української мови та бідність словникового запасу, змушують його творити велику кількість новотворів. Часто використовував архаїзми та русизми, що згодом зумовило чимало глузувань з його перекладів. Однак, це не зупинило вченого. Все своє подальше життя він присвятив творенню української літературної мови та фонетичного правопису, який вперше було використано у «Записках о Южной Руси» 1856 року.

Не менш помітним, на думку І. Огієнка, для творення української літературної мови, була дружба та творча взаємодія П. Куліша з

Т. Шевченком, зміст творів та мову якого він часто редагував. Саме завдяки П. Кулішеві, як доводить І. Огієнко, мова шевченкових творів, заклала фундамент формування єдиного комунікативного простору на Правобережній та Лівобережній Україні, а з ним і усвідомлення етнокультурної єдності українців.

Попри те, що мова творів та перекладів П. Куліша довгий час була далекою від ідеальної, саме його, на думку І. Огієнка, необхідно вважати фундатором та ідеологом української літературної мови.

Література:

1. Огієнко Іван (Митрополит Іларіон) Історія української літературної мови / Упоряд., авт. іст.-біогр. нариса та приміт. М.С. Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2001. – 440 с. URL: <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu12.htm>

Лімонченко В.В.

*Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка, к.ф.н., професор
м. Дрогобич, Україна*

ДІАЛЕКТИКА ЯК ПРИНЦИП ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Рефлексивне ставлення до способу руху думки, яке вважається характерною якістю філософських роздумів, не завжди виводиться у простір висловлювання і досить часто залишається працюючим методом. Але винесення у формулювання теми методологічних принципів вимагає свідомої експлікації, оскільки несе основне смислове навантаження. Філософський офіціоз вживання слова «діалектика» вважає неполіткоректним і у кращому випадку воно сором'язливо опускається. Я виходжу з ситуації в Україні, хоча викривальний пафос по відношенню до діалектики – риса досить поширена. Критико-викривальний негативізм найчастіше породжений не стільки логіко-смысловими вимірами, скільки соціально-політичною кон'юктурою, яка подається як «нові історичні реалії» (крах комунізму), «нова світоглядна позиція» (зникнення підстав для «колективістського мислення»), «нові наукові факти» (посткласична наука). При цьому виникає псевдоморфоз критичного мислення – під виглядом критики застарілих форм мислення відбувається войовнича апологія наочно існуючого порядку, структур влади і приватних інтересів, за якими стоїть найчастіше непрофесійна наївність у сфері філософії, якщо

не сказати – елементарна безграмотність. Саме це спонукає уточнити смислову складову діалектики як принципу мислення.

Перше, що необхідно обумовити, – це установка на радикальну подвійність думки: пізнання має першорядне завдання виходу за межі самого себе в світ, тобто передбачає висловлювання про суще і істотне, але як висловлювання залишається «висловлюванням» суб'єктивності. За Гайдеггером: «Мисляче Я збирає представлене, проходячи через нього, пронизуючи його у його представленості. ‘Через що-небудь’ грецькою означає: *διά*. *διαλέγεσθαι*, діалектика означає тут, що у названій дії (процесі) і в якості такого дії суб'єкт виробляє свою суб'єктивність: продукує її. Діалектика є процесом продукування суб'єктивності абсолютного суб'єкта і в якості такого процесу – його ‘необхідна діяльність’» [6, с. 383]. Світ моєї думки і світ загальної істини не дані як непроникний простір – маючи справу з одинично-особливим, «виробляючи думку», а не застигаючи в первинній даності або напрацьованому історією понятті, я задіюю загальні знаряддя і смисли, виробляючи уявні логічні засоби організації конкретної особливості для розуміння. Так у Даля діалектика розуміється як «умословіє, логіка на ділі» і лише «по зловживанню – мистецтво переконливого пустослів'я, спритного спору, сперечання» [1, с. 438]. П. Флоренський говорить про діалектику як про життєве живе безпосереднє мислення на протигагу мисленню, що аналізує і класифікує [5]. Розуміння діалектики як мислення, що рухається і працює, а не як специфічної науки – досить детально пророблена ідея, і тому прозріння одного з войовничих антидіалектиків, що діалектика є не однією з наук, а являє собою особливий стиль мислення, характерний для певного типу культур, а саме колективістських культур, подібних до середньовічної та комуністичної, відповідає пізнавальній установці пана Журдена.

В силу установки на життя думки (її рух) працює другий момент діалектичного міркування, важливий для даної проблематики, – установка на ціле, вихід за межі часткової приватності й абстрактності, установка на ціле передбачає здатність «зводити до єдиної ідеї те, що всюди розрізнене, щоб, даючи визначення кожному, зробити ясным предмет повчання» [4, с. 176], «діалектичне знання» – це здатність «розрізняти все по родах, не приймати один і той же вид за інший і інший за той же самий» [3, с. 324].

Отже, думка, що рухається неминуче діалектична, пронизана апорійною суперечливістю (Зенон). Пошук загального родового початку для приватних протилежних смислів одного поняття призводить до роботи з прямими смисловими взаємовиключеннями (протиріччями) «парних» загальних категорій (життя-смерть, рух-спокій, плюс-мінус, прогрес-регрес, дух-тіло, споглядання-розуміння, об'єкт-суб'єкт, діяльність-спілкування тощо). За їх одночасної смислової нерозривності до вихідного їх тотожності потрібно докопатися – на поверхні вони розрізнені.

Внаслідок цього руху виникає змістовна суперечність. Теоретичне мислення Нового часу робить явною прірву між логікою мислення про протиріччя у висловлюваннях, і логічне слідування з них, і з логікою теоретичного (перш за все філософського) мислення про внутрішні протиріччя мислимого. Саме виникаючі протилежності стають умовами і формами виявлення руху, тобто протилежності слід осмислити як джерело і причину саморуху світового цілого. Протиріччя в формі руху думки слід відрізнити від протиріччя як змістовної підстави думки, що рухається. Коли в тексті професора логіки зустрічаєш формулювання: «В історії діють не тільки окремі індивіди, а й їх історичні об'єднання (товариства, культури, цивілізації)» або «Мислять не тільки індивіди, мислять також суспільства і цивілізації» [2, с. 4, 15], непрофесіоналізм дивує – різнорівневість згаданих понять не помічена, мислять і діють міфологічні примари – «суспільства» і «цивілізації». Втрачено конкретність (зрощення одиничного, особливого і загального) бачення, критика діалектики перетворюється в порожній ідеологічний штамп. Історія філософії не існує для такої думки. Залишається згадати П. Я. Чаадаєва: «В чому полягає життя людини, говорить Цицерон, якщо пам'ять про минулі часи не пов'язує сьогодення з минулим! Ми ж, з'явившись на світ, як байстрюки, позбавлені спадщини, без зв'язку з людьми, попередниками нашими на землі, ми не зберігаємо в серцях нічого з тих настанов, винесених до нашого існування. <...> Ми так дивно простуємо в часі, що в міру руху вперед пережите пропадає для нас безповоротно. <...> Внутрішнього розвитку, природного прогресу у нас немає, колишні ідеї замінюються новими, тому що останні не виростають з перших, а з'являються у нас ззовні. Ми сприймаємо ідеї тільки в готовому вигляді: тому ті незабутні сліди, які відкладаються в умах послідовним розвитком думки і створюють розумову силу, не борознять нашої свідомості» [8, с. 21].

У статті «Дослідницька робота В. Дільтея» М. Гайдеггер робить висновки, які безпосередньо виводять на історію філософії і подвійність завдання її. Він каже про критику (тобто розбирання, деструкцію) сучасності яка містить в собі минуле цілком, коли воно як би припиняє своє існування, будучи закупореним у сучасності, стерилізованим нею і тоді минуле безплідне. «У всякому теперішньому міститься небезпека забудувати історію – не відкрили її, а зробити недоступною. Так що критичне завдання – в тому, щоб звільнитися від подібних напередсуджень і знову замислитися про умови, які уможливлюють досягнення минулого. Від філософського дослідження невід'ємне те, що воно є критика сьогодення. У деякому початковому розкритті минуле вже не тільки передує сьогоденню, але тут з'являється можливість дати минулому стати незалежним, так щоб ставало зримо, що минуле і є те саме, де ми знаходимо власне, справжнє коріння нашого існування, щоб, сповненими силами, перейняти їх в наше власне сьогодення. Історична свідомість

вивільняє минуле для майбутнього, – тоді минуле набуває сили руху вперед і стає продуктивним» [7, с. 138]. Як бачимо, саме інтереси продуктивності теперішнього вимагають осягнення минулого в його власних характеристиках – завдання початково діалектичне, а не так, що орієнтуючись на завдання сучасності, створюється раціональна реконструкція, яка спотворює минуле, а існує ще і завдання історичної реконструкції, яка зберігає адекватність минулого – і неминучий скепсис з приводу адекватного відтворення. М. Гайдеггер вказує на можливість неісторичного мислення – коли ставиться завдання прийти до істотного (самих речей) зсередини самого себе, не дотримуючись традиції і при цьому заблукати в традиційній постановці питань (нести на собі тягар традиції), тому необхідно все нове і нове осмислення самого себе – звернення до минулого, щоб скинути з себе тягар несправжньої традиції, щоб минуле завдяки цьому ставало дієвим в повному розумінні.

У роботі «Гегель і греки» (доповідь 1958 року) збережена ця інтонація: інтереси справи думки у теперішньому вимагають звернення до традиції (канону, історії філософії) і саме традиція несе нам сьогодення і майбутнє. При цьому відношення до традиції усвідомлено діалектично-рефлексивно – тобто традиція постає у своїй розрізненості свого та іншого, без тотожності, що скоує і розсіяної плуральності, надаючи думці здатність рухатися у суттєвості конкретної ситуації.

Література:

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. – М.: Рус. яз., 1981. – Т.1 : А-З. – 699 с.
2. Ивин А. А. Диалектика. Прошлое, настоящее, будущее: монография. – Берлин, 2016. – 465с.
3. Платон. Софист ; [пер. с древнегреч. С. А. Ананьина] // Собрание сочинений в 4 т. : Т.2 – М. : Мысль, 1993. – С.
4. Платон. Федр ; [пер. с древнегреч. А. Н. Егунова] // Собрание сочинений в 4 т. : Т.2 – М. : Мысль, 1993. – С.
5. Флоренский П.А. Разум и диалектика // Богословские труды. Т . 9. М., 1914. – Режим доступа: www.xp-a-spb.ru/libr/Florenskij-P/razum-i-dialektika.pdf
6. Хайдеггер М. Гегель и греки / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Биbihин] // Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 381–390.
7. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. В. Михайлов] // Вопросы философии. – 1995. – № 1
8. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 15–138.

СИНТЕЗ ІДЕЙ З. ФРОЙДА ТА К. МАРКСА У ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА

Особливістю філософії Е. Фромма є те, що вона будується на фундаменті фройдизму, і в той самий час, випробовує на собі вплив філософії К.Маркса. Він намагається синтезувати філософію Фрейда та Маркса, піддаючи марксизм інтерпретації з боку антропологізму. Фромм з одного боку намагається продовжити філософську лінію З. Фрейда, щодо етики, релігії, моралі, психології, культури, а з іншого модернізувати її, додаючи філософію людини К. Маркса. Філософія Фромма подається нам з двох боків: по-перше, вона репрезентує філософію Фрейда як з позитивного погляду, так і з боку критичного до неї ставлення, а по-друге, ця теорія намагається інтерпретувати марксизм і фройдизм в їх синтезі з боку антропологічного виміру та гуманізму.

Сам Фромм писав про своє відношення до фрейдівського психоаналізу, так, що він є відмінним від думки З. Фрейда, але тим паче, він все одно будує свою філософію на його відкриттях. Можна сказати, що всі неофрейдисти і Фромм, і Хорні, і Салліван, коли будували свої теорії спиралися на головний принцип: «зберегти сутність психоаналізу, віддаючи в жертву фрейдівську форму»[1, с. 21].

Своє розуміння суті психоаналізу та підходу до людської психіки реформатори Карен Хорні, Еріх Фромм та Гаррі Стекл Салліван розкрили в наступних положеннях: 1) почуття, мислення, потяги та поведінка людей детерміновані не свідомим, внутрішньо психічними силами; 2) ці сили є глибоко приховані в людській психіці та є недоступними для свідомості; 3) їм теж вдається потрапити в свідомість, але замаскованим чином; 4) технічні прийоми, які відкрив З. Фрейд, представляють собою не що інше, як ті, основні засоби за допомогою яких вдається схопити матеріал без-свідомого і розшифрувати його, в результаті чого стає можливим довести без-свідомі сили до свідомого; 5) свідоме «я» всіма можливими силами сперечається з цими спробами; 6) тільки завдяки довгому та тяжкому процесу вдається перебороти та розкрити без-свідомі мотиви; 7) отже, як вихід з неврозів, так і зміни в характері залежать від можливості перетворення без-свідомого в свідоме, зазначає Гаррі К. Уеллс [2, с. 158]. Саме таким чином, сукупність цих положень дають нам сутність психоаналізу, яка незалежна від теорії Фрейда.

Е. Фромм акцентує свою увагу на людині та її місці в соціумі – це є головним, предметом філософії для нього є закони та принципи діяльності

суб'єктивності, людського фактору в суспільно-історичному процесі. Головним і в філософії К. Маркса, і в філософії З. Фрейда є проблема людини, саме тому, його цікавить синтез думок цих видатних мислителів. Для Маркса людська поведінка залежить від соціально-історичної природи, для З. Фрейда ж це біологічна природа, яка є первинною. Саме з цього Е. Фромм робить висновок, що ці теорії можуть доповнювати одна одну [1, С.26]. Відомий неофрейдист намагається розглянути марксистську філософію крізь призму антропологічного психологізму. І в подальшому він вважає, що ця філософія не є ідеалізмом чи матеріалізмом, а репрезентує собою синтез натуралізму та гуманізму. Саме з цих ідей випливає фроммівська теорія гуманістичного психоаналізу, або як він ще сам називає «діалектичного гуманізму», яку він вважає нейтральною у всіх відношеннях.

Література:

1. Добренєков, В. И. Неофрейдизм в писках «истины» (иллюзия и заблуждения Эриха Фромма) / Владимир Иванович Добренєков. – М., «Мысль», Москва, 1974. – 144 с.
2. Уэллс, Г.К. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму. / Гарри К. Уэллс; [Пер. с англ. Общ. ред. и послесловие действительного члена АМН проф. А.В. Снежневского.] - М.: «Прогресс», 1968. – 287 с.

Матюшко Б.К.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ОЛЕКСАНДР ВВЕДЕНСЬКИЙ, ЕРНЕСТ РАДЛОВ І ГУСТАВ ШПЕТ ПРО ФІЛОСОФСЬКІ ЗДОБУТКИ ІОГАНА БАПТИСТА ШАДА

Минулий і поточний роки у філософському житті України (та ще кількох країн) ознаменовані двома ювілеями, пов'язаними з життям одного з перших представників німецької класичної філософії, яким є Іоган Баптист Шад (1758 – 1834): 260 років від дня народження (20 листопада) та 185 років від дня смерті (13 січня). Протягом дванадцяти років, а саме у 1805 – 1816, мислитель і освітянин, народжений у місті Бамберг (Німеччина), працював як перший професор у відкритому 1805 року Харківському університеті.

Вже цього сказаного досить, аби зрозуміти, що його роль у розвитку філософії Німеччини, України, Росії, яка на той час посідала переважну більшість українських теренів, та практично всіх країн, які зазнали впливу

німецької класичної філософії – а до них можна зарахувати щонайменше всі, розташовані на європейському материку – повинна бути особливою.

Окрім фактів з життя і творчості Шада, які, завдячуючи авторам різноманітних довідкових і навчальних видань, є загальновідомими, саме два вищеназвані ювілеї, які припали на наші дні, стали доброю нагодою до нового осмислення як внеску німецького філософа у розвиток думки багатьох народів, так і найперші спроби такого осмислення, зроблені на межі XIX і XX століть, тобто часу справжніх тектонічних зрушень у духовній культурі народів світу.

З цієї причини вартими уваги є праці тих філософів та істориків філософії на теренах колишньої Російської імперії, які першими поставили і спробували виконати це завдання.

Маємо почати з компактної, але доволі змістовної та ґрунтовної розвідки «Долі філософії у Росії», яка належить одному з провідних російських неокантіанців – Олександрові Івановичу Введенському (1856 – 1925) і видана 1901 року, тобто на початку XX століття. Сказавши, що «якщо ми дозволимо собі помилку на рік, на два, то одночасно, а саме від 1805 р., почалася у нас пропаганда вчень Канта, Фіхте й Шеллінга, так що цей рік ми вправі вважати початком другого періоду історії російської філософії, – періоду, який відзначився підпорядкуванням німецькому ідеалізмові і тривав також 50 років, до вступу на престол Олександра II» [1, с. 37], тобто на вирішальну роль асиміляції німецької класичної філософії у розвитку духовної культури на землях держави зі столицею у Санкт-Петербурзі, він уточнює особливу роль досліджуваного нами мислителя: «З усіх цих трьох учень найменшим успіхом користувалася філософія Фіхте. Єдиним його пропагандистом був харківський професор Шад» [1, с. 37]. Введенський наголошує на тому, що «переміна у поглядах Олександра I після наполеонівських війн» [1, с. 39] стала фатальною для філософії на теренах тодішньої імперії. Названою зміною поглядів першої особи держави стало те, що «російські вихованці єзуїтів, а разом з ними і маса інших осіб, більшість з яких служили своїм приватним і часто-густо чисто земним інтересам і лише прикривалися маскою благочестя та відданості престолові...заволодівши міністерством народної освіти та добившись його об'єднання в одній установі з міністерством духовних справ, вони сильніше за все проявили свій обскурантизм саме на філософії, постійно виставляючи її як вкрай небезпечну і у релігійному, і у політичному відношенні» [1, с. 40].

Харківський професор став першою жертвою цих обскурантів, адже «з їх боку філософія зазнала нещадних гонінь і дуже потерпіла. Перший напад на неї було здійснено у Харківському університеті. За доносом попечителя Корнеєва, фіхтеанець Шад був визнаний у міністерстві винним у тому, що він явно тримається системи Шеллінга (sic!). Його подальше перебування в Росії було неможливим, і 1816 року він був висланий з

Росії» [1, с. 40-41]. Тому «з видаленням Шада припинилася у нас і пропаганда філософії Фіхте... Єдиним же плодом діяльності Шада в Росії в російському друці була поява у Харкові у 1813 р. перекладу твору Фіхте: “Найясніший виклад, у чому полягає суттєва сила новітньої філософії. Спроба змусити читачів до розуміння”⁶» [1, с. 41]. Звісно, доробок німецького філософа є набагато більшим, тож, з огляду на сторінки праці Введенського, які містять згадки про Шада справа виглядає так, що російський дослідник вирішив зробити наголос на несприятливих умовах розвитку філософії у Російській імперії першої половини і середині XIX ст., тим не менше вказав на вирішальну роль Шада в ознайомленні російськомовного загалу з філософією Фіхте.

Подібний наголос ставить і великий знавець і дослідник новочасної і тодішньої новітньої, посткласичної, філософії, якому, звісно, була достатньо відома і думка народів тодішньої Російської імперії, учень Володимира Соловйова⁷ – Ернест Леопольдович Радлов (1854 – 1928). Його «Нарис історії російської філософії» вийшов друком 1920 року, тобто більш як через століття після вигнання Шада. Подібно до свого попередника, Радлов більшість рядків про німецького філософа присвятив описові справжніх тогочасних гонінь на філософію, розкривши їх цілеспрямованість і справжню системність: «Трое попечителей: Корнеев, Магницкий и Рунич, вчинили разгром трех университетов, Харьковского, Казанского и Петербургского; з профессоров, які потрапили у немилість, відзначимо (тут і далі – курсив в оригіналі. – Б.М.) *Солнцева* у Казані, шеллінгіанця *Галича* у Петербурзі, ректора *Осиповського*, противника Канта, і *Шада* у Харкові» [2, с. 99]. Цей дослідник також звертає увагу на те, що на початку XIX століття панівною на теренах Російської імперії стала німецька класична філософія: «... головна течія думки повернулася у бік німецького ідеалізму, і російське мислення на довгий час опинилося в його полоні» [2, с. 106] і наголошує на тому, що російськомовний загал мав змогу ознайомитися з цим різновидом філософської думки перш за все від її носіїв: «У Росію у нововідкриті університети були запрошені іноземці, переважно німці, і з них багато хто був шанувальником ідеалізму Канта і Шеллінга» [2, с. 106]. Радлов перелічує і найвпливовіших з них: «вольфіанця академіка *Більфінгера*, *Шварца*, *Буле* і *Шадена* – вчителя митрополита Євгенія та Карамзіна – (у Москві), *Фішера* (у Петербурзі), *Шада* (у Харкові), *Броннера* (у Казані) – шанувальника Канта і вчителя Лобачевського» [2, с. 106-107], отже, як і Введенський, головним чином вказує на роль харківського професора як одного з тих людей, які першими ознайомили Російську імперію з німецькою класичною філософією.

⁶ - В оригіналі: «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии. Опыт принудить читателей к разумению».

⁷ - Надзвичайно змістовна довідка про цього дослідника підготовлена упорядниками видання його праці – Борисом Ємельяновим та Костянтином Любутіним як вступна примітка до неї. Див.: [2, с. 202].

З трьох дослідників саме киянинові Густавові Густавовичу Шпету (1878 – 1940), філософові-феноменологові та культурологові зі світовим ім'ям, належить найґрунтовніша розвідка про Шада, яка є змістовою складовою його «Нарису історії російської філософії» (1922). Шпет наводить головні ідеї німецького мислителя, розглядаючи їх у щонайменше двох контекстах: німецької класичної філософії та філософії на теренах колишньої Російської імперії. Надзвичайно вимогливий до всіх філософських учень з точки зору дотримання їх логічності, послідовності, і, найголовніше – своєрідності порівняно з іншими формами світогляду, цей дослідник виявляється до німецького філософа доволі доброзичливим: «З усіх нововідкритих провінційних університетів начебто більш щасливим за інші був університет *Харківський*. Тут філософську кафедру посів *Йоган Баптист Шад*» [3, с. 334]. Наводить Шпет і назву головного твору німецького філософа, виданого ще на його батьківщині: «“Сукупний (резюмуючий) виклад системи Фіхте і теорії релігії, яка впливає з неї” (Т. I-II, 1800, Т. III, 1802, Ерфурт). Деякі його аркуші були читані самим Фіхте і схвалені ним» [3, с. 334]. Згадана вище вимогливість Шпета яскраво проявилася у наступних словах: «Але і весь зміст Фіхтевої і взагалі єдино істинної філософії, повторює він кілька разів, він самостійно вивів, почерпнув, дедукував із самого себе. “Лише після того, як я цілком зрозумів самого себе, я став знову читати Фіхте і тут зрозумів також і його; я навіть дивувався, що я раніше його не зрозумів” (S. 408)⁸. Виходить, що Шад не розумів Фіхте, коли писав про нього свої перші два томи...» [3, с. 334]. Та за цією вимогливістю, навіть прискіпливістю Шпета ховається очевидний факт, який набуде ще більш прикметного розвитку доволі швидко: учень Фіхте самостійно дійшов тих самих висновків, що і його вчитель. Ба більше: Шад, продовжуючи власні міркування, дійшов подальших висновків, які у сукупності складають уже зовсім інше вчення, автором якого є третій найбільший представник німецької класичної філософії, тобто Фрідріх Шеллінг. Адже «той принцип, який тепер відкрив очі Шадові і який – поспішає попередити він – робить його виклад філософії Фіхте яснішим за будь-який новий “виклад науковчення”, який ще може бути написаний самим Фіхте, зводиться до визнання за основоположення будь-якої філософії *абсолютної тотожності суб'єктивного та об'єктивного*. Іншими словами, поки Шад викладав Фіхте, він став шеллінгіанцем» [1, с. 335].

Отже, маємо підстави стверджувати: у вивченні філософських здобутків Йогана Баптиста Шада склалася ціла понад сторічна традиція, успішний розвиток якої цілком можливий за умови включення їх у щоразу нові контексти історії філософії народів світу.

⁸ - Вказана сторінка третього тому книги Шада.

Література:

1. Введенский А.И. Судьбы философии в России / Александр Иванович Введенский // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 26 – 66.
2. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии / Эрнест Леопольдович Радлов // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 96 – 216.
3. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии / Густав Густавович Шпет // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 217 – 589.

Матюшко І.О.

*Державний вищий навчальний заклад
«Київський енергетичний коледж», викладач-методист
м. Київ, Україна*

ПРОВІДНІ ІДЕЇ ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ У ПОВІСТІ-ПРИТЧІ Е. ГЕМІНГВЕЯ «СТАРИЙ І МОРЕ»

*Людина створена не для поразки.
Людину можна знищити, а здолати неможливо.
Е. Гемінгвей «Старий і море»*

З-поміж визнаних майстрів слова, мабуть, мало знайдеться тих, хто за своєю популярністю у читацького загалу міг би позмагатися з Ернестом Гемінгвеем. Чи не найголовнішою причиною цього є те, що у творі, який приніс письменникові світову славу – повісті-притчі «Старий і море» [1], розкриті думки, основи яких закладені у філософії екзистенціалізму.

Як пише Ігор Бичко, узагальнюючи її провідні ідеї, «людина – єдина істота у світі, в діяльності якої результат дії, її ідеальна мета випереджає саму дію, тобто природне причинно-наслідкове відношення ніби “перевертається”... завдяки центральній категорії екзистенціалізму – “екзистенції” (звідки й назва напрямку), людська особистість постає з боку свого унікально-неповторного існування, що робить її недосяжною для логіко-раціонального осягнення» [2, с. 187]. Повість-притча «Старий і море» є одним із найяскравіших зразків послідовного відтворення шляху до цього висновку.

Справді, головний герой – Сантьяго – унікальна людина. Йому не щастить, люди від нього відвернулись, бо вони не здатні його (курсив мій. – І.М.) *розуміти*. У нього є мрія – спіймати величезну рибину, щоб довести собі і всім, що він ще «вправний рибалка». Ще одна мрія – продати м'ясо риби, щоб розплатитися з боргами. Така зав'язка твору Гемінгвея вже розкриває своєрідність головного героя як типову екзистенцію.

Старий Сантьяго за законами природи – переможець, але водночас – переможений за шкалою людських цінностей, тому серед них він самотній і безсилий. Море і риба значно ближчі йому духовно, ніж людське суспільство. Він говорить: «Та хвалити Бога, риби не такі розумні, як ми, що вбиваємо їх, зате куди благородніші й спритніші... » [2, с. 54]. Ця думка цілком споріднена з відомими словами Жана-Поля Сартра: «Пекло – це інші».

Ще однією провідною ідеєю філософії екзистенціалізму, реалізованою у повісті-притчі, є те, що розповідь у ній ведеться від першої особи, тому унікальність людського буття головного героя додатково підкреслена.

Сантьяго весь час шукає себе, підтверджуючи висновок, за допомогою якого Віктор Андрущенко, Леонід Губерський, Іван Надольний та їх співавтори розкривають чергову провідну ідею філософії екзистенціалізму: «Немає заданої людської природи, ніяка зовнішня сила, крім самого індивіда, не може зробити його людиною» [3, с. 123].

Бій головного героя з природою можна розглядати у двох вимірах: перший – бій з рибиною (метою його життя), а другий – бій з акулами за рибину. Тут Сантьяго ставить на кін навіть власне життя, що є типовою, за словами Карла Ясперса, «межовою ситуацією». Виглядає так, що головний герой програв акулам бій за рибину, адже вони лишили йому лише її голову та скелет, але разом з тим це стало його перемогою: він довів усім, що є справжнім рибалкою. Як про це сказав сам Сантьяго: «Хто тебе переміг, старий? – Ніхто, – відповів він. – Просто я занадто далеко зайшов у море!» [1, с. 86].

Таким чином, повість-притчу Ернеста Гемінгвея «Старий і море» можна розглядати як один із яскравих зразків творів художньої літератури, в яких висловлені провідні ідеї філософії екзистенціалізму.

Література:

1. Гемінгвей Е. Старий і море / Ернест Гемінгвей / Пер. Володимир Митрофанов. – Львів: Видавництво Старого Лева, 2017. – 104 с.
2. Бичко І. Екзистенціалізм / Ігор Бичко // Філософський енциклопедичний словник / Голов. ред. В.І. Шинкарук. – К.: Абрис, 2002. – С. 186 – 187.
3. Філософія: Навч. посіб. / Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – 3-тє вид., стер. – К.: Вікар, 2002. – 516 с.

Мозгова Н.Г.
*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ДО ПИТАННЯ ПРО МЕТОДОЛОГІЮ ВІТЧИЗНЯНИХ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

При значній кількості праць, які присвячені сьогодні історико-філософським дослідженням у царині вітчизняної філософії, лише їх незначна частина зосереджує свою увагу на власне методологічних проблемах історико-філософського пізнання. Сучасний стан розвитку історії вітчизняної філософії є наглядним й показовим тому прикладом, до того ж він демонструє різноманітні підходи до її інтерпретації.

Історія філософії виступає, по-перше, як історико-філософська реальність, тобто як об'єктивний процес розвитку філософського знання, який об'єктивується у філософських ідеях і системах. По-друге, історія філософії постає як когнітивна історико-філософська наука, яка виступає відтворенням об'єктивного процесу розвитку філософського знання у людській свідомості або розгортанням філософії в історії, і яка об'єктивується в описах і аналітичних оглядах, в текстах і в історіографії. І одночасно обидва ці контексти можуть розглядатися як феномени духовної культури. Адже, функціонування історії філософії у духовній культурі є цілком актуалізованою проблемою, в якій сучасні дослідники розрізняють дві площини: Перша – це існування історії філософії у просторі духовної культури, і, друга – це існування духовної культури в історико-філософському часі. О. Лосєв з цього приводу писав, що «історія філософії – це та школа думки, без котрої не може бути повноцінної філософської культури, яка в кінці кінців слугує базою духовної культури загалом» [3, с. 508].

У свою чергу, якщо ж поглянути на історіографію крізь теоретичну і крізь історичну призму, то виявиться, що в ній (історіографії) теж проглядається два зрізи: по-перше, власне описи та огляди окремих філософських ідей, систем, періодів історії філософії, тобто те, що власне ми й називаємо історіографією історії філософії і, по-друге, те, що виступає у якості теоретико-методологічних передумов та принципів, на яких власне базується історіографія історії філософії. Будь-який історіограф, відтворюючи історико-філософський процес, ставить перед собою і вирішує певні питання, а саме: мету й план свого дослідження, послідовність викладу та відбір фактів. А головне, дослідник має для себе визначити ті основи, на яких його ретроспектива може вважатись історією філософії. Отже, *будь-яке відтворення історії ґрунтується на рефлексії відносно того, яким чином буде побудована ця ретроспектива.*

Насамперед нас цікавитиме питання розробки теорії історико-філософського процесу й методології його пізнання, а точніше теоретико-методологічні передумови та принципи, на яких власне базується теорія історії філософії. І на сьогодні в історії вітчизняної історико-філософської науки прослідковуються наступні чотири тенденції, які знайшли своє відповідне відображення у концепціях В. Горського, В. Лісового, Ю. Кушакова і С. Йосипенка. Ретельний аналіз цих концепцій та їх подальші тенденції розвитку ґрунтовно розглянуті у монографії С. Руденка [див.:4, с. 8-56].

В. Горський, якого по праву вважають засновником концепції історико-філософського українознавства, одним з перших на вітчизняних теренах звернувся до глибокого вивчення теорії історико-філософської науки. По-перше, він виокремив три типи історико-філософських досліджень, це - «історія філософської думки», «історія філософської теорії» і «історія філософів». На думку останнього, під «історією філософської думки» слід розуміти ту частину історико-філософських досліджень, які направлені на вивчення розвитку філософської думки у культурно-історичному контексті. Тому головною метою даного типу реконструкції історико-філософського процесу є з'ясування контексту, в якому зароджувалась й розвивалась певна філософська проблема та формувалась особистість, яка висвітлювала й втілювала в життя цю проблему.

Що ж до «історії філософської теорії», то остання спрямована на аналіз основних закономірностей розвитку професійної філософії і на розробку теорії та методології історико-філософського процесу. Сьогодні це менш розроблена галузь вітчизняної історико-філософської науки, ніж «історія філософської думки», бо остання цілком може базуватись лише на дескриптивній методології, що є вельми проблематичним для «історії філософської теорії». «Історія філософської думки» і «історія філософської теорії», за глибоким переконанням вченого, є різними типами реконструкції історико-філософського процесу, А що ж до третього типу реконструкції історії філософії «історії філософів», то на думку В. Горського, цей підхід дозволяє уникнути деперсоніфікації історико-філософського процесу і не залишає поза увагою особистість філософа.

Наступною концепцією вітчизняної історико-філософської думки є так звана тематично-персональна (компаративна) історії філософської думки України, яка найбільш ґрунтовно була представлена у творчій спадщині В. Лісового [див.:5, с.13-17]. Теоретичні підходи до осмислення історії вітчизняної філософії пропонувалось автором здійснювати на основі відкидання натуралістичного розуміння методології гуманітарних наук і зокрема стосовно досліджень з історії філософії. Отже, історії вітчизняної філософії в цій концепції надається статус гуманітарної науки й статус загалом гуманітарного знання як такого. В тематично-

персональній концепції основним методом пізнання постає вже історико-порівняльний або компаративний аналіз. Застосування цього методу передбачає дослідження певної філософської традиції, «компаративний метод в історико-філософському дослідженні спрямований на реконструкцію комунікативно-прагматичного простору функціонування філософських ідей, вчень, течій, шкіл та напрямів, аналіз діалогу філософів різних культур та епох» [5, с. 25]. І що є найбільш важливим, так це те, що у тематично-персональній концепції історії вітчизняної філософії головною виступає вже недескриптивна методологія дослідження. Зокрема, застосовуються методи з таких галузей знань як історія і філософія науки. Необхідно також зазначити, що в тематично-персональній концепції історії вітчизняної філософії використовується синхронічний, а не діахронічний підхід до осмислення історико-філософського процесу.

Також однією із концепцій вітчизняної історико-філософської думки є так звана «історіографія історії філософії», яка найбільш ґрунтовно була представлена у творчій спадщині Ю. Кушакова [див.: 2]. На основі аналізу історико-філософської концепції Л. Фойєрбаха вчений запропонував розуміти процес «зняття» в історії філософії не як повне, а тільки як часткове поглинання наступним ступенем розвитку попереднього, завдяки чому діахронічне відношення ступенів розвитку доповнилося синхронічним. Внаслідок цього доробок видатних філософів минулого стало можливо осмислити не тільки в логіко-гносеологічній моделі часу, але й у просторі філософського діалогу.

Проблемам сучасного розвитку історико-філософського пізнання та проблемам оновлення теоретичних засад історії вітчизняної філософії і методологічних підходів до її пізнання присвячена фундаментальна праця С. Йосипенка «До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті» [1]. Автор пропонує переосмислити співвідношення предметної та методологічної стратегій історико-філософського пізнання, а отже розглядати метод історико-філософського пізнання як спосіб конституювання історико-філософської реальності на основі феноменологічної філософії. Даний спосіб реконструкції розвитку історії вітчизняної філософії має поєднувати логіко-діалектичну і дескриптивну моделі історико-філософського процесу, іншими словами, внутрішню, яка представляє необхідність у формі необхідності, і зовнішню історію філософії, яка представляє необхідність у формі зовнішньо-історичної випадковості. Автор представляє нову версію застосування методології так званої раціональної реконструкції до історії української філософії. Він виділяє дві предметні сфери розвитку історії вітчизняної філософії – це «філософія історії філософії» і «теорія історії філософії». Перша є рефлексією над історією філософії як процесом, а друга є рефлексією над історико-філософським

пізнанням. Вчений доходить висновку, що теорія історії філософії є предметно тотожною з такою філософською наукою як філософія історії. До філософії історії автор більш схильний відносити ті дослідження, які присвячені аналізу наративного розуміння історії. І саме останнє має бути методологічною основою для дослідження історії вітчизняної філософії. Слід також підкреслити, що застосування філософсько-історичної методології до історико-філософського пізнання може стати в майбутньому шляхом до розв'язання проблеми співвідношення філософського та історичного складників в історико-філософському дослідженні.

Література:

1. Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С.Л. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2008. – 391.
2. Кушаков Ю. Історико-філософська концепція Л. Фойєрбаха. Теорія. Методологія. Конкретні результати. / Ю.В. Кушаков. – К.: Вища школа, 1981. – 164 с.
3. Лосев А.Ф. История философии как школа мысли // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 493 - 508.
4. Руденко С. В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії: монографія // С.В. Руденко. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – 279 с.
5. Русин М.Ю. Історія української філософії: підручник / М.Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Боднар та ін. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2008 – 591 с.

Назаренко М.С.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ЗАРОДЖЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ЕМПІРИЧНА УТОПІЯ РУССО

Більшість просвітників вважало розум основою прогресу, але не Жан-Жак Руссо, який перше місце відводив почуттям. Він так і писав: «Людина велика своїми почуттями». Розум – те завдяки чому сформовано сучасну цивілізацію – пряме втілення зла. Тому потрібно вернутись назад до природи, вернутись в природний стан людини, яка обробляє землю,

живе її плодами та йде за своєю вродженою моральністю. «Нова Елоїза» [див.: 2] – екологічна утопія Руссо – герої близькі до природи, ідеальна держава побудована на принципах природності – Кларан. Кларан – чудовий куточок, де є озера, холми, ліси, ниви з виноградниками. Тут живуть плодами землі, що відповідає «природним умовам існування людини». Жителі Кларана – це «клас землеробів, єдино необхідний і найкорисніший», люди добрі, прості, привабливі за натурою. Тут шануються старі і діти. «Простота, рівність радують душу». Юлія – правителька і наставниця цієї землі. Юлія користується загальною любов'ю, але не як ідол, а як правитель що піклується про народ (у Вольтера, наприклад, це освічений монарх, Ельдорадо в «Кандид»). «Кларан» – це своєрідна «робінзоніада громадянського суспільства», як її називав Ю. Лотман.

Дуже багато часу присвячує описам збору винограду, спільних трапез, зосереджується на праці, що об'єднує. Все робиться весело і зі старанням, тут їдять здорову їжу, ввечері всі вертаються додому, а в неділю влаштовується святкова трапеза. Ті, що збираються співають «старовинні пісні», в яких відображена щирість та наївність. Кларанців характеризує сімейний, родовий уклад життя. Крім них є також валежці – жителі гір. Вони відрізняються простим побутом, патріархальністю. Чистота повітря означає чистоту думок, про те, чого вже немає, що втрачено у сучасному світі. Кларан – уособлення повернення до природи. Вале водночас – сама природність, звичаї, що створені природою. Якщо ми звернемося до світоглядних основ сучасних екопоселень, що швидко набирають обертів у розвитку сьогодні, ми побачимо, що подібні принципи є цілком ідентичними для більшості з них – це і спільні справи та трапези, і робота на землі та з землею як цілісна філософія.

Погляди Руссо прийняли і навіть можна сказати, в якійсь мірі, застосували *якобинці*. Луї Себастьян Мерсьє казав про нього: «Руссо хоче наблизити людину до природи, не гасячи в ній світла мислення» [1]. У республіканців навіть був календар, що відповідав природі: флореаль, фрбюктидор, жерміналь і т. ін. Робесп'єр наслідував Руссо у поєднанні поняття свободи та наближення до природи водночас.

Навіть через довгий час після смерті Руссо, дискусії щодо його закликів «назад до природи» не припинились. Нову силу вони отримали в ХХ столітті і не втратили актуальності, зважаючи на сучасне захоплення екотрендами.

Антрополог Клод Леві-Строс захоплювався Руссо. Досліджував первісні племена та підкреслював їхню надзвичайну простоту. Руссо він присвятив свій виступ на конференції в Женеві (1962), де жалів, що людина настільки відірвана від природи сьогодні, що все, що для людини є хорошим – це лише природні інстинкти, а відділилася людина від тварини завдяки другорядним чинникам, і єдине спасіння для людини сьогодні –

повернення до природи. Леві-Строс каже: «саме тепер думка Руссо, що вказав нам на пороки цивілізації, що не здатна закласти в людині основи доброчесності може допомогти відкинути ілюзії, згубний ефект якої ми вже можемо спосетрігати на собі» [1]. Але додає далі: «Це не означає для сучасної людини заклик до ностальгічного повернення, це принцип колективної мудрості та колективних дій». З цим не погодився Деріда у роботі «Зла сила письма: від Леві-Строса до Руссо», вважаючи, що Леві-Строс нібито помилково приписував Руссо повне заперечення цивілізації. Жан Луї Лесеркль зазначав: «Руссо є вчителем не для тих, хто заперечує суспільство. А для тих, хто бореться, щоб його покращити» [1]. Отже, ядром дискусії став пошук тої межі «природності», яка могла б стати ґрунтом для нового дискурсу про екологію та людину.

Природа – найважливіший чинник виховання і освіти. У своїй концепції природного виховання Руссо виявив незгоду з Локком і його оцінкою розуму як визначального чинника людського пізнання, у проблемі примусу і схвалення, в оцінці культури і досягнень цивілізації як умов виховання. Природа – гармонізує людину у постійному протиріччі природного і культурного. Його освітня концепція має футурологічну спрямованість, ґрунтується на холістичному сприйнятті людини, в ній простежується заклик до аскетизму і обмеження потреб, цьому відповідає принцип вітальності, відмова від авторитарної педагогіки, демократизм. Постійне тісне спілкування з природою для нього є бажаніше за спілкування з людьми. Дитина – це дослідник, який відкриває світ: вивчає географію знайомлячись з околицями, астрономію через спостереження над зоряним небом, фізику роблячи досліди, не через підручники. Все навколишнє для дитини є книгою.

Живучи у поселенні, дитина отримує певні знання про те, як вирощувати рослини. Побачивши, як обробляють землю, доглядають за садом, збирають овочі, вона теж може захотіти цим займатись: «Щоденно ми приходимо поливати боби і з радістю спостерігаємо за пагонами. Я подвоюю цю радість, даю йому (Емілю) відчувати, що він поклав сюди свій час, свою працю, свою особистість, що в цій землі частина його самого, яку він може отримати назад» [3, с.647].

«Мета моя – не знання їм дати, а навчити їх здобувати» – повторював Руссо. «Зробіть вашу дитину уважною до явищ природи, і ви швидко її зробити допитливою, але щоб підтримувати в ній допитливість, не поспішайте її задовольняти. Ставте доступні для її розуміння питання і дайте змогу на них відповісти. Нехай вона дізнається не тому, що ви сказали, а тому, що вона (дитина) сама це зрозуміла, нехай вона не вивчить науку, а видумає її. Якщо ви коли-небудь підмініте розмірковування в її розумі авторитетом, вона вже не буде розмірковувати, вона стане лише іграшкою чужої думки» [3, с.759]. Філософ вперше застосував *метод «природних наслідків»*, коли дитина сама відчувала наслідки своїх

неправильних дій. Хотів щоб дитину з дитинства привчали до вигляду незвичних тварин, «бридких» в усвідомленні більшості, але робити це треба поступово, і коли дитина виросте вона не буде сприймати їх з огидою, кожна істота – частина природи, і в ній немає нічого «гидкого». Отже, важливим критерієм була корисність отриманих знань, а свою гуманістичну педагогіку Руссо пов'язав з філософією природи. І якщо ми уважно подивимось на сучасні альтернативні концепції освіти, зокрема, і в екопоселеннях, ми побачимо тут багато спільного.

Таким чином, утопізм Руссо емпіричний, на відміну від всього іншого ідеально раціонального утопізму Просвітництва. Саме після Руссо в моду увійшло паломництво до всілякого роду племен, дикунів та незвичайних місць. Отже, мандрівки до простоти і вибір «повільного стилю життя» мають достатньо давнє походження, водночас Руссо сьогодні повертається до нас з іншого, можливо, не зовсім очікуваного боку.

Література:

1. Занадворова Т.Л. Теория Руссо о возвращении к природе [Електронний ресурс]. – Режим доступу http://istmat.info/files/uploads/30460/fe-79_rousseau_zanadvorova.pdf (Назва з екрану)
2. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Ж.-Ж. Руссо. М.: Художественная литература, 1968. – 772 с.
3. Руссо Ж.-Ж. Эмиль или о воспитании // Избранные произведения в 3-х томах / Ж.-Ж. Руссо / Т.1. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. – 852 с.

Поперечна Г.А.

*Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка, к.ф.н., доцент*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ОДИН ІЗ НАПРЯМКІВ ДОСЛІДЖЕНЬ ПРЕДСТАВНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ

Як відомо, в Київській духовній академії вивченню першоджерел надавалось серйозної уваги. Введення в навчальні плани курсу історії філософії було важливим кроком у плані вдосконалення процесу навчання і поглиблення знань студентів. Тому не дивно, що невдовзі історія філософії стала одним з базових філософських курсів академії, позаяк найповніше відповідала потребам не лише релігійної підготовки, але і розвитку світоглядної культури. Велика заслуга в зростанні авторитету історії філософії в КДА належить Інокентію, який очолював цей заклад з 1830 по 1841 р.р., та своїм власним прикладом спонукав колег і студентів

до використання історичного та історико-порівняльного методів дослідження, застосування філософських ідей до вирішення богословських питань.

Історико-філософськими дослідженнями займались практично всі видатні представники київської духовно-академічної школи: І. М. Сковорцов, В. М. Карпов, Й. Г. Міхневич, О. М. Новицький, С. С. Гогоцький, П. Д. Юркевич і ін. Найбільший інтерес у київських вчених викликала антична, нова та новітня філософія. Щодо останньої, то в ній центральне місце відводилось німецькому ідеалізму. По-суті, їх дослідження сприяли переорієнтації філософської думки (що була на етапі становлення в Російській імперії) з філософії Просвітництва на німецьку класичну філософію. Глибокий аналіз і критичне переосмислення представниками академії популярних на той час ідей Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля забезпечували їх об'єктивне сприйняття на ґрунті православної культури.

І. М. Сковорцов, перший професор філософії КДА, активний сподвижник її ректора-реформатора Інокентія, не лише першим викладав у академії курс історії філософії, але й започаткував історико-філософський аналіз. Його перу належать такі історико-філософські роботи, як «Про філософію Ешенмайера», «Християнське використання філософії або Філософія св. Григорія Нисського» та, безперечно, одна з найбільш ґрунтовних його праць – «Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму». В ній професор, крім викладу основ філософії релігії І. Канта, спробував з позицій православ'я не лише дати оцінку її базових положень, але й визначити можливі наслідки для релігійно-духовної культури, до яких може призвести захоплення подібним вченням.

Чільне місце і особливу роль в системі філософського знання відводив історії філософії Й. Г. Міхневич. Згідно його переконання, окремі розділи філософії розкривають її зміст, а історія філософії демонструє еволюцію цього змісту та спосіб розвитку філософського знання. Вона є не тільки універсальним джерелом знань, що поповнює, пояснює і полегшує вивчення філософії, але і школою думки, яка знайомить з вимогами і прийомами філософуючого розуму. Результатом історико-філософських досліджень цього мислителя стали праці «Про успіхи грецьких філософів в теоретичному і практичному відношеннях» та «Досвід простого викладу системи Шеллінга, розглянутої у зв'язку з системами інших німецьких філософів». Обидві праці засвідчують особливе ставлення Й. Г. Міхневича до давньогрецької та німецької класичної філософії. Перший він відводив особливе місце в розвитку філософської думки, вважаючи її фундаментом європейської культури, завдяки якому стали можливими духовні досягнення середньовічних мислителів наступних епох, та ключем до розуміння сучасних філософських проблем. Другу мислитель

обґрунтовано вважав «Грецією в новому світі» [2, с. 6], наголошуючи на її глибині та значенні для духовної культури новітньої епохи.

Найбільші ж досягнення в царині історико-філософських досліджень належать О. М. Новицькому та С. С. Гогоцькому. Розуміючи історію філософії як історію людського розуму, Гогоцький один із перших у вітчизняній філософській традиції спробував теоретично обґрунтувати принципи історико-філософського процесу та окреслити основні завдання цієї науки. Наголошуючи на взаємозв'язку філософії з іншими компонентами духовної культури епохи, він доводив, що, з одного боку, філософські ідеї знаходять своє відображення на усіх рівнях життя певного періоду, а з іншого – філософія й сама зазнає зворотного впливу з їх боку. Відтак, важливим завданням історико-філософських досліджень є пошук джерел вихідних ідей та їх трансформація в філософські погляди й системи, характеристика зв'язку філософських ідей з певним місцем і часом. Водночас історія філософії повинна відображати не лише послідовність напрямків, але й поступовий розвиток певної системи знання і самосвідомості. Застосовуючи вказаний підхід, мислитель розглядав історію філософії як єдиний процес, в якому кожен з періодів має свої особливості, своє місце і значення в розвитку людської думки. Варто відзначити, що поділяючи принцип історизму Гегеля, Гогоцький зумів виробити самостійне вчення, з позицій якого критикував німецького філософа за переоцінку діалектичного методу, обмежуючи його застосування рамками «феноменологічної свідомості» [1, с.189].

Оригінальну історико-філософську концепцію запропонував О. Новицький. Спираючись на багатий історико-культурний матеріал, він спробував довести, що зв'язок філософії і релігії носить закономірний характер. Виходячи з спільних та відмінних рис обох типів світогляду, мислитель спробував розкрити внутрішню логіку поступу філософії та її залежність від порядку розвитку ідей. Останній має три фази: нерозвинені ідеї, синкретично поєднані в чуттєвій даності, ідеї, підняті до рівня розсудку, та ідеї розуму. Ці три фази складають три головних моменти розвитку філософії у її зв'язку з релігією: на первісному етапі філософія існує в межах релігії, на наступному вона відокремлюється від релігії і стає незалежною від неї, а на третьому, найвищому, наступає повна відповідність між ними. В підсумку Новицький розрізняв два періоди в історії філософії – філософія давньоязичницька та філософія християнського світу. Вони відрізняються характером свідомості та способу осмислення об'єктів пізнання, формами знання та рівнем його достовірності. Кожен з них, в свою чергу, має по три періоди. Проаналізувавши їх, філософ прийшов до висновку, що людство стоїть на порозі очікування нової філософії, яка, за власними основами та істинами повинна з'єднатись з християнськими істинами: «Відношення думки і буття повинно бути зрозумілим з вищої точки зору, за вищими початками розуму

і віри. Панівною здатністю повинен стати розум. Всі взагалі протилежності, а особливо протилежність віри і розуму, повинні злитися в гармонійну єдність в дусі християнської релігії» [3, с. 50 – 51].

Як бачимо, історія філософії виступала для представників Київської духовної академії тим полем, на якому здійснювалася їх філософська рефлексія. З одного боку, академічні професори широко послуговувалися філософською спадщиною попередніх епох, а з іншого – вступали з нею в активний діалог. Власне, в контексті цього діалогу кристалізувалася їх філософська позиція, увиразнювався характер філософії київської духовно-академічної школи, а загалом, їх дослідження сприяли становленню вітчизняної історико-філософської думки. З іншого боку, саме різновекторність історико-філософських пошуків академістів стала причиною неоднозначної оцінки спрямування їх філософії.

Література:

1. Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К., 1861. – Т. 2. – С. 25-242.
2. Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. – Одесса, 1850. – 55 с.
3. Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: В 4-х частях. – Ч. 1. Религия и философия Древнего Востока / О. М. Новицкий. – К.: в университетской типографии, 1860. – 328 с.

Радчишина М.М.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, студентка
м. Київ, Україна*

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ОНТОЛОГІЧНИХ АСПЕКТІВ ДОЛІ

Чи можна все виправдати словами «це доля»? Коли людина шукає своє призначення в цьому світі, вона іноді зупиняється замислюючись над тим, що все марно, що в підсумку вона все ж виявиться там, куди її привела доля, що всі спроби змінити своє життя не приносять користі і вона опиниться там, де повинна була опинитися, які б зусилля не докладалися до тієї чи іншої справи. Напевне кожному з нас, далеко не один раз, приходила така думка. Якщо так, то як ви гадаєте, чи всі наші вчинки і рішення насправді наші, чи все ж це лише збіг заздалегідь встановлених подій, мапа, що наперед визначена та нанесена Долею? Людей, які вважають, що за них все вирішує доля часто вважають

дурними, нерішучими до змін у власному житті, «слабаками», якщо говорити мовою Ніцше-Камю, які не здатні прийняти виклик життя, або є спраглими до зняття з себе тягара відповідальності. Але, чи так це? Оскільки, людина, яка визнає долю, не лише полегшує своє існування, але й приймає виклик з одисеї зітканої зі свободи. Свого часу Е. Фромм зазначав: «Зазвичай Гітлер намагається раціоналізувати і виправдати свою спрагу влади. Основні виправдання такі: його панування над іншими народами переслідує їх власні інтереси та інтереси світової культури; прагнення до влади коріняться у вічних законах природи, а він визнає лише ці закони й дотримується їх; сам він діє за велінням вищої влади – Бога, Долі, Історії, Природи; його прагнення до панування – це лише захист у прагненні інших до панування над ним і над німецьким народом. Він хоче тільки миру і свободи» [3, с. 137].

Кажуть, якщо вірити що ви йдете по заздалегідь встановленому/заданому шляху, він приведе вас до одного з найгірших варіантів подій. Але, чи так це? Якщо все, включаючи найнеприємніші суспільству речі, наприклад вбивства, насильство, різні знущання розцінювати як долю, життєву необхідність, люди абсолютно перестануть боротися з цими проявами в суспільстві, адже за умов існування долі, виникає питання «навіщо?», «Навіщо робити те, що марно?». До того ж, існує зовсім протилежна ситуація, люди, які ніколи не сподівалися на долю, будували своє життя самі, в результаті можуть виявитися по дві сторони барикад: хтось має все, хтось втратив все що мав. «Один з найбільш сміливих кроків, зроблених стоїчної думкою, полягає в розщепленні причинного зв'язку. Причини співвідносяться в глибині в характерній для них єдності, а ефекти підтримують на поверхні специфічні відносини іншого типу. Доля – це перш за все єдність і зв'язок фізичних причин між собою; безтілесні ефекти, очевидно, підкоряються долі в тій мірі, в якій вони є ефектами фізичних причин» [2, с. 225].

Іноді один випадок може змінити життя людини кардинально, наприклад, бувають люди які кидають своє навчання, або які втратили роботу на якій вони пропрацювали більшу половину життя. Після таких ситуацій ці люди частіше за все знаходять своє «покликання», хоча можливо раніше бачили його зовсім в іншій справі. Бувають ті, хто залишається ні з чим через дурні випадковості або вчинки, які і зовсім могли б не робити, на які їх підштовхнули або змусили. І ті й інші задаються питанням «а чи не доля це?». І ті і інші ніколи не дізнаються відповідь, як і людина, що читає статті в яких намагаються знайти відповідь.

Безкінечне число відеороликів в соціальних мережах можуть показати нам, як одна секунда може змінити весь твій день, все твоє життя. Впевнена, ви їх бачили, наприклад, про телефонну розмову, через яку людина спізнюється на потрібний їй потяг, через що спізнюється на

співбесіду на роботу про яку мріяла, через що на наступний день їй пропонують роботу за кордоном, яка набагато вигідніша і цікавіша, або не пропонують, і вона так і залишиться жити в старій занедбаній «сталінці», працюючи й надалі нічним таксистом (напевно, тоді він буде жахливо злим на того, хто телефонував). Іноді люди, які їдуть у вагоні метро можуть задуматися, а що було б, якби вони вийшли з будинку на 5 хвилин раніше. Можливо, вони б сіли на вільне місце, можливо, зустріли б старого знайомого по дорозі, або зовсім вийшовши на вулицю не побачили б там страшний снігопад. А якби ви не скасували ту, на перший погляд не важливу зустріч, коли відчували себе не кращим чином? Що якби погодилися піти в спортзал з подругою? Якби підготувалися до тієї пари як слід? Якби пішли спати на годину раніше сьогодні, або позавчора? А може треба було почекати ліфт, а не бігти по сходинках? Кожен день нас переслідують подібні питання. Ми ніяк не можемо зрозуміти, що керувало нами/чим керувалися ми в тій чи іншій ситуації. І тоді на думку спадає вже відоме – «це точно доля». «Доля є принцип реверсивності в дії. І в зв'язку з цим світ долі, на мій погляд, є світом, який мислить нас не дискурсивно, а вивертаючи навиворіт – на протигагу всім нашим спробам мислити його самого тільки з лицьового боку» [1, с. 19].

Чи ні? А раптом всі наші вчинки в житті призводять до однієї єдиної точки в фіналі, що б ми не робили, як не прагнули, результат завжди буде однаковим. Тоді навіщо намагатися? Чи ні? Наші вчинки і є наше життя, вони відбуваються один раз, їх вже не змінити. Чи все-таки варто жити не замислюючись над кожним кроком? Напевно тоді буде простіше. Ви знайомі з людьми, які вважають, що бог і є доля? Для таких людей він ніби провідник по життю, який немов показує їм вірний шлях, шлях до істини. Але існують люди, які заперечують існування бога, і на протигагу йому пропонують долю, ніби бог не може керувати їхніми вчинками, а ось доля може. Ж. Дельоз зауважував, що: «Діючі боги – такий же міф релігії, як і доля – міф помилкової фізики, а Буття, Єдиний і Ціле – міф помилкової філософії, яка вся просякнута теологією» [2, с. 363]. За цих умов, варто зрозуміти, що як доля, так і бог, а відповідно і визнання їх панування, підводять людину до думки про «приреченість». Нам би хотілося наголосити, що людині варто було б спробувати уникнути розуміння долі як фатальності покарання, або самопокарання, і побачити в ній щось більше, ніж вчинок, так чи інакше завжди «підзаконний». Крім того, долю можна розглядати ще й як буття-через-свободу, що уможливлює «дистанціювання» та «вихід» не лише з будь-якої наявної ситуації, а й з смислової «серійності».

Не дивлячись на те, у що людина вірить, так чи інакше вона буде надавати долі величезне значення якийсь період свого життя, адже інакше ніяк: їй потрібно вірити, що все не просто там, що все має сенс, а сенс, як і доля, завжди залишатиметься відкритим листом для людських думок.

Можливо все ваше життя приречене, в будь-якому випадку смерть є фінальною крапкою для кожного, віримо ми в це чи ні, рецепт безсмертя так і не знайдено. Практично будь-яке питання, складніше питань за те «як справи?» і подібні йому. Люди полюбують зводити всі складні питання до політики або філософії, як власне і це: над ним можна міркувати займаючи позиції спостерігача, або того, для кого доля є невід'ємною частиною життя.

Чи можливо, що над нами панує помах крил метелика, або рішення, де пообідати? Чи може цунамі в Таїланді вплинути на ваше життя, якщо ви не знаходилися там, або це стане просто черговою новиною на екрані телевізору? Доля, можливо, це всього-на-всього напрямок, а шлях людина вибирає сам. Адже все, у що людина може втручатися, вона вже давно втрутилася, доля різноманітна, якщо дійсно існують мільярди шляхів, за якими можна йти, і ці шляхи постійно розширюються, і крім того підлаштовуються під зовнішні події.

Так що ж робити? Змиритися з існуванням долі або ж намагатися уникнути її? Чи просто визнати як філософський концепт? На нашу думку, вирішувати не нам ... але тоді кому ж вирішувати?

Література:

1. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр // Пер. с франц. Н. Сулова. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
2. Делез Ж. Логика смысла. Послесловие: Фуко М. *Theatrum philosophicum* / Ж. Делез // Пер. с фр. Я. Я. Свирского. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – 480 с.
3. Руткевич А.М. Послесловие / Фром Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. – М. : Высшая школа, 1992. – С.136-139.

Уткіна І.С.

*Державний вищий навчальний заклад
«Київський енергетичний коледж», викладач
м. Київ, Україна*

«ПОВІСТЬ ПРО КАЛИНОВУ СОПІЛКУ» О. ЗАБУЖКО ЯК ЗРАЗОК ДИСКУРСУ ПОСТМОДЕРНУ

З розвитком технологій, удосконаленням напрацьованих механізмів діяльності людини у всіх сферах життя змінюється і особистість, пристосовуючись до усього нового. Зрозуміло, що за таких умов не можливо залишатися людиною у 1990-х і 2000-х роках. Ті пристрої, засоби

до яких ми звикли у нашому повсякденні, ще наприкінці минулого століття видавалися фантастикою.

У літературі, безперечно, фіксуються усі порухи сучасного життя. Змінюються умови, змінюються люди. І, як наслідок, змінюється література, змінюється проблематика, змінюються образи і напрями. Від шевченківського романтизму до реалізму Панаса Мирного, від інтелектуального модернізму Лесі Українки, до кричущого постмодернізму Анатолія Дністрового.

Хаос, який відбувається в душі під дією швидкого темпу навколишніх змін, відображено у творах сучасних авторів-постмодерністів.

Щодо постмодерну, то за словами Михайла Юрія, у його межах «міняється ставлення до відчуження і розщеплення особистості, що було настільки негативним у модернізмі. Тут немає жалю за втратою “об’єктивного” порядку цінностей, у тому числі моральних; більше того, про нього говориться в релятивістському тоні. Його відносність розглядається як звільнення, як “прелюдія” до нових ідентичностей. Багато ідеологів постмодерну вважають його не художнім чи культурним рухом, а чимось подібним до геологічного зрушення в способі мислення і баченні світу. Це нова епістема, що включає і перевершує загальний онтологічний сумнів, породжуваний традицією, раціональною західною філософією» [4, с. 300].

Крім того, значна частина українських критиків вважає постмодерн втіленням антиморальних цінностей. Наприклад, Ігор Кравченко говорить навіть про необхідність контролювати літературний процес, фільтруючи та регулюючи його [3, с. 92].

Отже, на думку М. Юрія, до завдання дискурсу постмодерну «входить вивчення не стільки речових, структурованих аспектів культури, скільки внутрішньоіндивідуальних і міжіндивідуальних процесів, що породжують стійкі і скороминучі культурні об’єкти – речі, ідеї, образи, оцінки. Відповідно акцент перемістився на непомітні, але дієві властивості людини, які визначають її відносини з оточенням, роблять їх автономними стосовно різних інституціональних (політичних, економічних, пізнавальних) структур. Мова йде про ті невідрефлексовані механізми, що відновлюють тканину культури в повсякденних контактах людей» [4, с. 300].

Саме це питання глибоко розкрито у творі сучасної української письменниці Оксани Забужко «Казка про калинову сопілку». Нав’язане з дитинства головній «новій героїні», представниці сучасної літературної гамми, Ганні-панні, уявлення про те, що вона незвичайна і достойна лише особливого життя, зіграло з дівчиною злий жарт. Не тямлячи себе, заздрячи щастю рідної людини, переступила через усі існуючі закони моралі, пішла на страшний гріх – убивство сестри.

Страшна нестримна жіноча помста за те, що Оленка отримала бажане довгоочікуване щастя, про яке так мріяла старша сестра, затьмарила розум, зав'язала очі, затулила чорною хмарою серце. Віддана Князю демонів, Ганна, окутана димом гріха, обманом заводить сестру до лісу, де жорстоко і підступно вбиває її (курсив в оригіналі. – І.У.): *«не здихаєшся, не видереш з корінням, ... із думки, з серця, вічно гнитиме в ній, ширячи каламутно-жовтявий я дух переможної несправедливості, – а не бути ж цьому! – скрикнула вголос, вихопившись на галявину, де Оленка вилежувалась на літеплім, останнім у році сонечку, прикривши лице лопухом, ... – і мов сам собою виплигнув ніж із дна козубка і притульно вклався в руку, даючи опертя, і останнє, що вбилося в тяму із раптом побурілого, нагуслого в очу туману, був Оленчин погляд, як випростувалася, скидаючи лопушину, – такий поблажливо-зверхній, як звичайно до сестри, такий невразливо-здивований, мовляв, ще чого? – він зненацька зломився, бризнувши назустріч — холодним і живлющим, як кринична вода на опечене тіло, жахом, і розкішню, сливе такою ж пронизливою, як у нічних шаленствах, було – вгородити ножа просто в дишуче тепло, щільне, а проте як же піддатне ножеві тіло, що стенулось уздовж короткою судомою (і ця хвиля опору теж була розкішна!) – і обм'якло, а натомість вальнув у ніздрі, сласно забиваючи памороки, хоч пий, хоч купайся, – масний, живлющий, гарячий червоний дух, — мов цілий світ разом, нареши, відчинився – і ринув назустріч Ганні-панні, аби напоїти її невтоленність, і, потрясаючи над головою скривавленим ножем, п'яна, аж точилася, од такого обрушеного на неї багацького – багатше не буває! – весілля, вона крикнула в зашморгом розкручене вгорі небо, що посвистіло невідь-куди, теж, либонь, від жаху, пірвавши, як смерчем, за собою крони дерев, – ..., і луна її переможного реготу застугоніла лісом, мов гук невидимого війська: а щоб знав і...»* [2, с. 77-78].

Ображена, зраджена, не прийнята людьми Ганна-панна переступає межу, межу гріха. Дівчина залишилась на роздоріжжі, стала «перебранкою», як казали у давнину на селі, і у цій несправедливості долі звинуватила свою меншу сестру, «дідову доньку».

У своїй праці Тамара Гундорова стверджує: «У рамках традиційного сюжету Забужко втілює цілком постмодерну ідеологію: переступання межі, трансгресія характеру, норм соціуму, християнського закону – все це наявне в «Казці» [1, с. 134].

Отже, роблячи висновки, можемо стверджувати, що наведена кульмінація повісті Оксани Забужко «Казка про калинову сопілку» є показовою ілюстрацією трагічних наслідків того, що зі зміною часу, поглядів, менталітету, змінюється і герой, який, не зважаючи на осуд людей, може перейти межу моралі, знищити родинний зв'язок.

Література:

1. Гундорова Т. Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодерн / Тамара Гундорова. – Київ: Критика, 2005. – 264 с.
2. Забужко О. Казка про калинову сопілку / Оксана Забужко. – К.: Факт, 2000. – 91 с.
3. Кравченко І. Час діяти (Література як галузь української культури) / Ігор Кравченко // Дніпро, 2001. – № 7-8. – С. 91 – 93.
4. Юрій М.Ф. Соціологія культури: Навчальний посібник / Михайло Федорович Юрій. – К.: Кондор, 2006. – 302 с.

Svitlana Khrypko

Borys Grinchenko Kyiv University,

PhD, associate professor

ORCID 0000-0001-9426-4549

Kyiv, Ukraine

FAMILY AND FEMALE SACRAL CONSIDERATION IN UKRAINIAN SPIRITUAL TRADITION

The national expression of religiosity is unique and incomparable as the signs of ethnical and mental phenomena are. The vast majority of researchers determine the main orientation on “heart expressions” among religious traits of Ukrainian nation. The “heart expressions” orientation implies that the central role in a human life belongs to emotions, feelings, namely to “heart power”, by contrast rational and mental factors play secondary role. Such “heart” religious form means simple practical faith expression which is embodied in natural and ritual faith, superstitions, sense of family, lack of fanaticism, confessional indifference and plurality of worldview. The enumerated features are a base for secularism and orthodox dogmas rejection. The notions of such called “heart faith”, “simple God belief” and “heart oriented” Ukrainian character can generally be followed in the common phrases’ contexts: “a person of saint and open heart”, “open your heart to God”, “he does not have God in his heart”, “if God exists in a heart than a man will be a man”, “if a man is shameless, he will not contain God in his heart”, etc.

The special family focus is a distinctive feature of Ukrainian religion. Such tendencies lie in a strong desire to compound religious image with family atmosphere. Thus, even a common family situation could sometimes obtain a sudden celebration and a religious color. The classical example of the statement is the famous line of Taras Shevchenko’s poem: “The cherry orchard by the house...” in which a common dinner in a family circle resembles a sacral ritual

or religious action. The process of bread baking has also obtained particular ritual features; moreover not all people can be welcomed to watch the process or to be invited at the family table.

As it can be noticed, the elements of Ukrainians religious rituals are primary connected with a family house, as a result pagan holidays as well as Christian ones are not oriented on church celebration, but on family festivities (*as a household in Ukrainian language can be understood as a place blessed by God*). Consequently, **family focused rituals** can be considered to be the next feature of Ukrainian religious expression and obviously lack of “church classical orthodox rituals” can be noted.

The basic tendency can be noticed that ***a family essence and its wealth are directly related to God’s protection and guardianship in Ukrainian religious belief***. The religious coloring of family happiness atmosphere contributed to the family life idealization process and respectful attitude to a family concept, even the single fact of family presence was accepted as a supernatural, sacral community. A community is therefore not a simple marriage; it becomes a way through all thorns of life on the principles of love and friendship. The way is blessed by God due to Ukrainian beliefs.

A typical Ukrainian character has general traits in which **female issue** presented, namely, on the one hand romanticism, the sense of poetry, obedience, loyalty, diligence, search for compromise and peace, affability, and on the other hand high level of passivity and sadness, sensibility. Despite all power and respect of a male household owner, the special respect and sacral sense is connected with a woman and her family place. ***A woman was a family keeper. A mother, a wife was dominant in a household. As a consequence of a woman’s status, the Virgin Mary worship has been widely spread, moreover, She is accepted as a Queen of Ukraine.***

The peasant type of national character is shown in land sanctification context. For instance, it is called “mother” and “The Holy Land” occupies the highest position among other saint figures in folk culture. Exceptionally Ukrainian oral folk art could offer descendants a song example where Holy Trinity (*in Ukrainian way of such concept understanding*) performed agricultural work.

Ukrainian atheism (*a belief due to which land is considered to be holy*) has formed a peasant’s worldview where land and agricultural work cults presented. A notion of land for any Ukrainian is an archetype of national consciousness.

The typical feature of Ukrainian spirituality had always contained ***the cautious attitude to the world of dark forces, which were omitted in all written books and even were forbidden to be mentioned in a household that was considered to be sacral***. In the case when a name from dark world had to be mentioned, a protected suffix “-lo” should be added to a word. To illustrate najshlo (*a person was under the influence of unknown power*), zakrutylo (*a*

person performed some untypical, unusual actions), *zamorochylo* (a person temporarily lost his common sense), etc.

Moreover, Ukraine was compared to “Native House” (the metaphorical comparison stressed by I. Scheptitsky) in that light the logic of omitting any powerful place for dark forces in a house could be understood. “Native House” was not only a colorful image, Ukrainian house, native household was precisely a great grandmother of human being which was a cradle of our nation where our spiritual traditions, archetypes, art tastes, moral norms and generally worldview were born.

The sophistication of national and spiritual revival has **highlighted a crisis of Ukrainian tradition religion**, the reason of which is the general loss of anthropism essence. The roots of such phenomenon are dictated by zeitgeist. Nevertheless, the postindustrial world’s challenges should not neglect traditional culture and national spirituality. The honor, revival and popularization of Ukrainian values are the cardinal elements of a real national rebirth process. Consequently, the real chance on spiritual greatness of Ukraine is focused in educational establishments, particularly in the subjects of humanitarian circle. The professional reported Ukrainian-based information is the old times renewal, old spiritual lessons reconsideration, intellectual and spiritual modelling of new generations who are going to create new Ukraine country. Some information gives impetus to thought, another – for action. The synthesis of thought and action (national oriented, however thoughtful and tolerated) is an impulse and crucial component of spiritual revival.

The way of given information is a real source of national self-consciousness and unity, vital sphere of spiritual rebirth and the significant component of future greatness of Ukraine. **The process of revival can be preceded through crisis, reconsideration, but it is never based on denial.** The more negative and critical information surrounds a human and is inserted into a man’s head, the less is possibility that good, beauty, mercy and sympathy have a chance to come into social life.

To conclude, revival, spiritual and religious mentality manifestation improvement, as well as multi-dimensional process of Ukraine spiritual rebirth should not be based on critics, disgrace and denial of passed periods of spiritual wreckage. Instead, they should be grounded on passed spiritual lessons reconsideration for the sake of humanistic and spiritual national mentality core enrichment in the name of real rebirth of Ukraine and its decent place occupation in the world history of humanity. However, humanity is known to choose THE STRONGEST ONES.

Шамша І.В.
Національний університет
«Одеська юридична академія», к.ф.н., доцент
м. Одеса, Україна

РОЛЬ ЧАСУ В СИНТЕЗІ СУТНОСТІ ТА ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ В КОНЦЕПЦІЇ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

Еманюель Левінас постає одним із філософів, які запропонували синтез сутності та існування людини на основі усвідомлення переживання людиною часу та його модусів.

Основою єдності сутності та існування людини в системі Е.Левінаса постає феномен *любові* [1, с. 93]. Це вказує на вихідну антропологічність системи Е.Левінаса, яка протиставляється ним онтологізму філософії діяльності М.Гайдеггера майже протягом всього тексту «Час та інший» [Див., наприклад: 1, с. 103; с. 23, 24, 27, 28]. Е.Левінас є одним з тих авторів, для яких любов перебуває в центрі душі людини, а душа – в центрі філософської зацікавленості. Тому, на відміну від М.Гайдеггера, в єдності сутності та існування людини, Е.Левінаса цікавить передусім існування, а не сутність.

Оскільки любов передбачає відношення з іншою людиною, вона уможливорює час та часовість людського існування, які суб'єктивно-ідеалістичне, об'єктивно-ідеалістичне, та матеріалістичне *теперішнє* розмикають за допомогою *майбутнього*. Перспектива майбутнього, яка відкривається в еросі, в остаточному підсумку, обумовлює «... повернення Я до Самого Себе...» [1, с. 100]. Але до цього повернення людському Я доводиться пройти важкий шлях.

Час, на думку Е.Левінаса, уможливорюється виключно через відношення людини з іншою людиною, яке найяскравіше проявляється в любові. Е.Левінас зазначає, що час – це відсутність. Але відсутність чогось, окрім відношення людини з іншою людиною. Час – це не чисте ніщо, але відсутність чогось в горизонті майбутнього [1, с. 98]. Поза, так зрозумілим часом, немає стосунків «Я – інший», а поза цими стосунками немає часу. Е.Левінас зазначає, що «Захоплення теперішнім майбутнього – не є актом (життя) самотнього суб'єкта, а міжсуб'єктний (intersubjective) зв'язок»; «Ситуація буття в часі – у відносинах між людьми, тобто в історії» [1, с. 81]

Проте, деяке переживання майбутнього дано людині й поза стосунками з іншою людиною. Це переживання дано через переживання смерті. Смерть є тим абсолютно іншим, яке надає можливість визначення майбутнього. Е.Левінас пише, що, таким чином, він не інше (смерть) визначає через майбутнє, а майбутнє через смерть [1, с. 89]. Тому що насправді смерть ще не зв'язує теперішнє з майбутнім. Е.Левінас зазначає:

«Майбутнє, яке надається нам смертю... не є ще часом», бо «... це нічیه майбутнє, яке людина не може взяти на себе...», щоб стати елементом часу майбутнє повинно опинитися зв'язаним з теперішнім [1, с. 80]. Таким чином, відношення з іншою людиною постають єдиною можливістю прочинити завісу майбутнього, яка уможлиблює час.

Смерть і любов уможлиблюють часовість людського життя, бо дозволяють теперішньому «схопити» майбутнє, відшукати в теперішньому еквівалент майбутнього [1, с. 86]. Е.Левінас пише, що інакшість теперішнього і майбутнього дозволяє «... *осягнути реальність часу, абсолютну неможливість відшукати в теперішньому еквівалент майбутньому, відсутність будь-якого схоплення майбутнього*» [1, с. 86].

Хоча смерть не дозволяє зв'язати майбутнє з теперішнім, вона уможлиблює відношення людини з іншою людиною, яке (в свою чергу) уможлиблює цей зв'язок. Е.Левінас підкреслює, що «... лише через страждання, через відношення зі смертю, істота, яка зіщулилася у власній самотності, опиняється в області, де можливий зв'язок з іншим» [1, с. 76].

Сама ж смерть характеризується тим, що «... суб'єкт не може більше могли...» [1, с. 74]; «Смерть – неможливість того, щоб в мене був якійсь проект» [1, с. 75]. Вона унеможлиблює зв'язок теперішнього з майбутнім саме тому, що знищує будь-яке теперішнє, вона, так сказати, анти-теперішнє.

Смерть відриває акт існування від існуючого (іншими словами можна сказати, сутність від існування) [1, с. 75]. Але така відірваність можлива не лише завдяки смерті. Безсоння, яке отримує влучну назву «пильнування без мети», на думку Е.Левінаса, яскраво ілюструє відірваність акту існування від існуючого [1, с. 33]. Власне з цього феномену філософ і починає розгортати свої міркування у «Часі та іншому». Відокремленість акту існування від існування еквівалентна вічності, яка, отже, й постає тією частиною теперішнього, з якої починається розгортання часу в системі Е.Левінаса. А теперішнє – тим модусом часу, з якого починається час. Вся ж система розгортається від ізолюваного теперішнього, через чисте (ізолюване) майбутнє до теперішнього, яке зв'язане з майбутнім.

Безсоння характеризує акт існування без самого існування, яке Е.Левінас ілюструє за допомогою вічності. Він пише: «Акт-існування можна охарактеризувати через поняття вічності, бо без існуючого він не має точки відліку» [1, с. 33]. Примарна точка відліку з'являється за допомогою шумів: «Одні лише зовнішні шуми, які спроможні мітити безсоння, вносять початок в цю ситуацію без початку і кінця, в це безсмертя, від якого неможливо врятуватися...» [1, с. 33]. Точка відліку (часу) з'являється тоді, коли акт існування співпадає з існуванням, а для цього безсоння повинне закінчитися.

З'єднання акту існування з існуванням Е.Левінаса називає «гіпостазісом» – це поняття постає одним з ключових понять в його системі. Гіпостазіс – це і є теперішнє, як точка відліку часу, він перетворює вічність на повноцінне теперішнє. Е.Левінас так характеризує гіпостазіс: «Подія гіпостазісу є теперішнім. Теперішнє виходить з себе, а краще сказати, є виходженням з себе. Це обривання нитки акту-існування, яка тягнеться без початку і кінця. Теперішнє обриває нитку і знову зав'язує її; воно починає; воно – самопочаток» [1, с. 38]. Таким чином, теперішнє в системі Е.Левінаса постає вихідним модусом часу, з якого починає розгортатися, власне, час. Теперішнє «... є, свого роду, самовиходженням, и саме тому воно завжди є сходженням-на-нівець» [1, с. 38, 39]. Гіпостазіс є теперішнім Я, свободою [1, с. 40].

Гіпостазіс є актом народження вільного суб'єкта, але цей суб'єкт – самотній [1, с. 41]. Е.Левінас так характеризує цього суб'єкта, який завдяки гіпостазісу перебуває в теперішньому: «Акт-існування перебуває во владі існуючого, тотожного із собою, тобто самотнього. Проте тотожність із собою є не тільки виходженням із себе, але й поверненням до себе. Теперішнє полягає в неодмінному самоповерненні» [1, с. 43]; «Теперішнє є свободою від минулого і майбутнього, але прикутістю до себе»; «Теперішнє обірвало нитку нескінченного акту-існування; воно не знає історії, а виходить з «тепер»» [1, с. 44].

Цей вільний, але самотній суб'єкт, на думку Е.Левінаса, характеризує мучіння. Він пише: «... фізичне страждання, яким би воно не було, є неможливістю відокремитися від даної миті існування. Воно – сама невблаганність буття. Зміст страждання намагається впоратися з неможливістю відокремитися від страждання» [1, с. 67]. Страждання – «... в неможливості втікти, або відступити. Вся гострота страждання – в неможливості відступити. Це загнаність в буття. Страждання в цьому сенсі є неможливістю піти в ніщо» [1, с. 68]. Через страждання людина нашоухується на проблему смерті. Коло замкнулося.

Людина для того, щоб позбавитися страждання, цієї загнаності в буття, відкриває для себе іншу людину, спрямовує свою особистість на неї. Ось чому страждання нерозділеного кохання (особливо в підлітковому віці) можуть бути такими потужними. Намагаючись позбутися ув'язнення в даній миті існування (яка може переживатися як нестерпна), у своєму теперішньому, в матеріальності, людина спрямовує себе на іншу людину. За допомогою іншої людини суб'єкт відкриває для себе можливість жити без страждання. Відсутність взаємності повертає людину до власного теперішнього, яке по контрасту сприймається як нестерпно болісне. Набагато боліснішим за те теперішнє, в якому людина жила до зустрічі з іншим. Душевний біль в цьому випадку може відчуватися навіть як фізичний. Полегшення приносить вміння жити в теперішньому, яке передбачає усвідомлення того, що страждання постає необхідним

моментом такого життя. На жаль, не всі люди в підлітковому віці спроможні зміритися з цим.

Отже, Е. Левінас будує антропологічну філософську систему, в якій пропонує проект єдності сутності та існування людини. В основі цієї єдності перебуває любов. Розгортання часу в системі Е.Левінаса починається з вічності, яка, за допомогою гіпостазису поєднавшись з існуванням, утворює теперішнє як початок часу. Але – ще не час. Час виникає тоді, коли людина через свободу і самотність власного існування, через страждання самотності, прочиняє завісу майбутнього. Напочатку – за допомогою смерті. Пізніше, переконавшись, що смерть не може пов'язати теперішнє з майбутнім, людина відкривається для іншої людини, кульмінацією спілкування з якою, постає любов.

Час у Е. Левінаса постає і першим, і другим запереченням. Майбутнє – це не-теперішнє, а теперішнє – не-майбутнє. Їхня ізолюваність одне від одного сягає максимуму в феномені смерті. Це і є час – як перше заперечення. І ще – перше заперечення – це ув'язненість людини у власному теперішньому, свобода і самотність. Запереченням заперечення, на думку Е.Левінаса, час постає у спілкуванні з іншим, у феномені любові.

Цікаво, що в системі Е.Левінаса вічність не вінчає систему часу, вбудовуючись в синтетичне переживання часу через любов. З вічності починається час. Вона, власне, опиняється деяким перед-часом, ще-не-часом...

Література:

1. Левинас Э. Время и другой / Эммануэль Левинас; Пер. с франц. А.В.Парибка. – Спб: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 21–123.

Шевель Т.О.

*Національний медичний університет
імені О.О. Богомольця, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

КОРДОЦЕНТРИЧНА ДОМІНАНТА ПОЕТИЧНОГО СВІТУ МИКОЛИ ВОРОНОГО

Символістська поезія М. Вороного засвідчує національні та ментальні витоки українського модернізму. Звертаючись услід за гаслами модерного мистецтва до життя душі, до найтонших настроєвих та почуттєвих порухів, поет тим самим відсвіжує вже знане в українській літературі явище, так звану «філософію серця», яка, на

думку Д. Чижевського, займала центральне місце в розвитку філософської думки в Україні. «Філософія серця» бере свій початок у Біблії, а на українському ґрунті розвинена у творчості Г. Сковороди, П. Куліша, у філософії П. Юркевича. Існує думка, що покладена в основу цієї філософії ідея життя почуттів закорінена в українській національній ідеї. Намагаючись обґрунтувати поняття української ідеї, Д. Чижевський вперше наголосив на центральному місці науки про серце в розвитку філософської думки в Україні. «Емонаціоналізм виявлявся у високій оцінці життя почуття. Почуття, емоція оцінюється навіть як шлях пізнання, є характеристичною для української думки» [3, с. 127].

М. Вороний ніби чує крізь роки заклик свого попередника: «Кинь коперниківські сфери, глянь в сердечній печери». Серце у філософії й поезії стає символом найпотаємніших і найбурхливіших переживань, а отже, є відповідником внутрішнього світу людини. Недарма улюбленою книгою Г. Сковороди була Біблія, у якій поняття серця рівнозначне поняттю душі. Ототожнення серця з душею ґрунтується на спостереженнях про конечність діючого серця для життя. Серце – це сума активностей живої душі. У біблійному розумінні душа – не один компонент людини, а радше увесь комплекс наявних і прихованих прикмет, що вирізняють особу. «Душа охоплює і її зовнішній вигляд, голос, і запах, її вчинки, звички, і рід, і навіть її майно» [3, с. 130].

Прикметно, що через «філософію серця» М. Вороний сприймає біблійне ототожнення серця і душі: «Поняття серця в Біблії рівнозначне поняттю душі» [3, с. 70]. Ототожнення серця із душею ґрунтується на поверхневих спостереженнях про конечність діючого серця для життя. У Біблії часто серцем називається і воля. Отже, однією із найважливіших складових філософського світогляду і поетичної образності М. Вороного стало культивоване «філософією серця» значення серця як душі і волі. Щоразу, коли автор хоче висловити вершинні почуття і переживання, він звертається до образу душі: *«Що зі мною таке, я ніяк не збагну... / Мов я в серці ховаю якусь таїну, / Мов лелію в душі якійсь скарб дорогий, / Що сьогодні я радий, щасливий такий»* [1, с. 72].

Художня свідомість багатьох письменників того часу була позначена особливою універсалізацією душі. Так, Н. Шумило наводить дуже показовий факт: «У запису в щоденнику від 10 червня 1885 р. О. Кобилянська на поставлене собі запитання «Що таке душа?» відповідає: «Мені здається, що це любов» [5, с. 100]. Увага до життя душі є також одним із суттєвих виявів психологізму в літературі модернізму. Психічне в українській культурі є складовою духовності, має зв'язок із етичними, естетичними, релігійними орієнтирами. Досліджуючи біблійні сюжети і мотиви в українській поезії ХІХ –

початку ХХ століття, І. Бетко до національної архетипної свідомості, яка завжди проступає на межових етапах історії (у даному випадку межа ХІХ – ХХ ст.), зараховує також центральний архетип ідеї Бога. Н. Шумило доходить цікавого висновку: «Архетип ідеї Бога завжди був притаманний новому українському письменству, але духовність літератури як проблема особливо зацентрувалася на межі століть, коли перетнулися «філософія серця» Г. Сковороди і «філософія життя» Ф. Ніцше, а для української літератури на цьому перетині оголилося специфічно національне світовідчуття, що й мало визначити наступний органічний шлях її художнього розвитку» [5, с. 152].

Стаючи головною темою поезії, образ серця фігурує у номінуванні, як наприклад, вірш «Серце дівоче», «Серце музики». Образ душі по смерті зустрічаємо у поезії «*Requiem aeternam*» («Вічний спокій...»). Це прохання у Бога дати спокій душі, яка «*Заспівала в смутку горі / Пісню змученого краю / Там, у раю*» [1, с. 163].

Цей приклад яскраво демонструє змикання глобальної сфери внутрішнього переживання і національного, буденного, але такого неспокійного життя краю. Загалом серце, душа у М. Вороного постійно наділяється широким спектром переживань та емоцій: від мажорного захоплення і екстазу до песимізму, зневіри, апатії. Як не дивно, причиною таких почуттів стає не лише інтимна сфера, а й сфера громадська, що робить кордоцентризм національним. Емоція, що виникає в результаті, має часто деструктивний характер, не спонукаючи до дії, а породжуючи тугу і страждання від нездійсненності мрій, недосяжності ідеалу: «*Ох, як те серце любило – / До нестерпучого болю! / Як воно тяжко боліло / За Україну, за волю...*» [1, с. 150].

Такі хвилини зневіри ліричного суб'єкта є тимчасовим явищем, бо творча й палка натура прагне боротьби. Вражене серце наповнюється справедливим обуренням: «*Помстою люто / Серце кипить... / Дух не закуто – / Хочеться жити!*» [1, с. 150].

Здавалось би, на перший погляд неорганічне наповнення серця ненавистю є породженням тієї ж таки романтичної прірви між ідеалом та дійсністю, між бажаним і реальним. Ненависть стає не заміником туги, а, ймовірно, її наслідком. Отже, первинним таки є страждання, що в модерній літературі творить свій культ. «*Я в душі ховаю тугу за красою Ідеала*» – формулює своє кредо М. Вороний.

Відокремлення серця від тіла означає не тільки біологічну смерть, а й символічно – смерть певних почуттів. У М. Вороного експресія бажання знищити згубне кохання передається через категоричний імператив – вирвати кохання разом із серцем: «*Вирви з серця геть кохання! / А коли сього / Не захоче серце, разом / Вирви і його*» [1, с. 30].

Автор також використовує і відфольклорний сюжет виривання сином серця матері на доказ вірності коханій («Легенда»). Окремі поезії побудовані у формі звернення до серця, що є спробою діалогу автора із власним внутрішнім світом. Зрештою, серце кровоточить, чим виражається надзвичайний ступінь страждань ліричного героя від безнадійного зневаженого кохання («Рубіни» [1, с. 138]).

Образ серця трапляється й у громадянській ліриці М. Вороного, проте з дещо трансформованим символічним наповненням. У ній внутрішнім рушієм є переважно не страждання, а гнів, викликаний картинами тяжкого життя («За Україну!» [1, с. 141]). Серце наповнюється бажанням помсти, відплати. За спостереженням П. Юркевича, воля як спонукання до дії є передумовою моральних вчинків. У контексті творчості М. Вороного таким моральним вчинком є патріотична відданість Україні та прагнення допомогти їй у годину скрути.

Зважаючи на глобальність декларованої позиції, констатуємо панування ідеалізму в національній тематиці. Цим пояснюється патетика, піднесеність громадянської поезії, її крайнощі. Адже пропущена через серце ідея національного визволення набуває гостроти, стає наболілою. Виникає потреба, як і в романтиків, звернутися до героїчної історії, що дає приклади історичних постатей (Т. Шевченко, М. Лисенко), створити міф воскресіння.

Кордоцентричний ідеалізм поета, маючи «відфольклорний» джерельний струмінь, через романтичну традицію переломлюється ним на ґрунті власної світоглядної концепції. При цьому бачення М. Вороним внутрішнього світу людини передається через життя почуттів, яке уособлює в собі серце. Життя серця ліричного героя сповнене переважно стражданнями, спричиненими внутрішнім неспокоєм, породженим то інтимними переживаннями, то вболіванням за долю народу. Найчастіше це страждання від неможливості узгодити різноголосся власного світосприймання, внутрішній душевний розлад, породжений, з одного боку, впливом традиційної християнської ідеології з її святістю, піднесеністю духу, а з іншого – модерністським бажанням відкинути будь-які традиції, насамперед релігійні.

Література:

1. Вороний М. К. Поезії. Переклади. Критика. Публіцистика / Микола Вороний. / [упор. і прим. Т. І. Гундорової]. – К. : Наукова думка, 1996. – 704 с.
2. Голомб Л. Концепція модернізму в літературно-критичних статтях Г. Чупринки / Л. Голомб // Літературознавство: IV

- Міжнародний конгрес українців (Одеса, 26-28 серпня 1999). – К., 2000. – Кн. 1. – С. 400 – 406.
3. Закидальський П. Поняття серця в українській філософській думці / П. Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 127 – 138.
 4. Наливайко Д. Про співвідношення «декадансу», «модернізму», «авангардизму» / Д. Наливайко // Слово і час. – № 11 – 12. – С. 44 – 49.
 5. Шумило Н. Під знаком національної самобутності. Українська художня проза і літературна критика кінця ХІХ – поч. ХХ ст. / Наталія Микитівна Шумило // К.: Задруга, 2003. – 354 с.

Шевченко С.Л.

*Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України, д.ф.н., науковий співробітник
м. Київ, Україна*

ФЕНОМЕН “РЕЛІГІЙНОСТІ С” В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТЕОЛОГІЇ М. ВЕСТФАЛЯ

В українському релігієзнавстві та історії філософії постать відомого американського теолога і філософа Мерольда Вестфалья залишається фактично не представленою, зокрема і його праці, які розкривають специфіку співвідношення ідей С. К’єркегора і Е. Левінаса [1; 2]. В умовах ціннісних дезорієнтації та нігілізму, дегуманізації людини і суспільства, морального та релігійного хаосу, а також переосмислення ролі і місця християнства у формуванні духовних засад ідентичності західного світу актуалізується і потреба перетлумачення біблійної настанови “Люби свого ближнього, як самого себе”, яка була однією з центральних і у творчості С. К’єркегора та Е. Левінаса. М. Вестфаль, досліджуючи дихотомію “Я – Інший” в контексті реалізації “справжньої самості”, шукає відповіді на запитання: яка ж з ідей надалі об’єднуватиме людей.

Порівнюючи погляди Е. Левінаса та С. К’єркегора, М. Вестфаль розробляє доволі оригінальну концепцію релігійності, яка, на його думку, відтворює не лише специфіку розуміння цього феномену різними релігійними мислителями, але й привідкриває завісу над його сутністю. “Релігійність А” у цій концепції – це свого роду – сократична духовність, “релігійність Б”, натомість, ґрунтується на одкровенні, християнській вірі, Боголюдині – Ісусі Христі.

Христос визначається як парадокс, сприйнятий у вірі, тому що цей факт не може бути розпізнаним незброєним людським розумом. Боговтілення в Ісусі Христі, відповідно до С. К’єркегора, тісно пов’язане із

закликом до Спокути, так що Бог в часі не тільки як Учитель, але й як Спаситель має важливе значення для християнської віри. Тому датський філософ чинить опір спробам зробити християнство “обґрунтованим”, а одкровення перетворити в розум, про що засвідчують його публічні лекції та нещодавні праці [3; 4]. Значна частина дослідницької літератури, присвяченої аналізу ідей С. К’єркегора, на думку М. Вестфалю, і зупиняється у цьому моменті (зокрема, Е. Левінас, на його думку, саме й зупинився на праці “Страх і трепет”). Але С. К’єркегор, як стверджує американський дослідник, написав набагато більше, і саме в цьому “псевдонімному авторстві” він рухається рішуче у бік виявлення та культивування прихованого внутрішнього сенсу релігійності і надає нам те, чого досі ще не вистачало релігієзнавчій теорії. М. Вестфаль називає це “рухом до релігійності С”, або ж телеологічним (цілеспрямованим) призупиненням “релігійності Б”.

Те, що я називаю “релігійністю С”, зауважив американський мислитель, вкладається у розуміння того, що Христос продовжує бути Парадоксом, якому будуть вірити, і який будуть наслідувати [2, с. 134 – 135]. Це і є відповідь на запитання, яким задається М. Вестфаль, про те, яка ж з ідей надалі об’єднуватиме людей. Для Е. Левінаса – це нескінченність та невимовність, які конституують радикальну індивідуальну відповідальність кожного за ближнього. С. К’єркегор і його псевдоніми, як вважає М. Вестфаль, говорять про ідею Вічного, і переважно, виходячи з більш виразної християнської ідеї істинного Бога.

К’єркегорова ідея Вічного передбачає прийняття прощення і примирення через смерть Христа як Спасителя. Левінасова ідея Нескінченності включає в себе імітацію життя Христа відносно ближнього. Тут М. Вестфаль знову наголошує на подібності поглядів обох мислителів формально і структурно. Відзначає він й актуальність ідей С. К’єркегора і Е. Левінаса у сучасному світі. І особливо тих, що стосуються негативної трансформації духовного життя людей та духовного занепаду. М. Вестфаль згадує про те, що С. К’єркегор говорив про можливість втрати людною її духовності: “Якщо люди ставляться до ідеї лише масово” (поза індивідуальним виокремленням духовного начала), у такому випадку ми, на думку Великого Данця, отримуємо насильство, анархію, бунти; але якщо не має ідеї для людей в масі і ніякого індивідуально відокремленого сутнісного духовного начала, то у нас результатом буде і грубість, і неотесаність. Для М. Вестфалю це нагадує зауваження Клемансо, який сказав, що Америка “є єдиною країною в історії, яка дивним чином попрямувала прямо від дикунства до виродження без звичайного цивілізаційного періоду” [2, с. 135].

Тому М. Вестфаль стверджує, що к’єркегорова логіка солідарності – є альтернативою як сучасному дикунству, так і виродженню.

Що ж стосується Е. Левінаса, то М. Вестфаль говорить про “радикальний розворот від пізнання до солідарності”, який у філософії французького мислителя, на його думку, є своєрідним рухом як від гегелівського реалізму, так і від гуссерліанського трансцендентального ідеалізму. Критика французьким мислителем цих двох філософських систем здійснюється за допомогою поняття “оберненої інтенційності” [2, с. 141]. Е. Левінас прагне подолати не реалізм здорового глузду, стверджує у цьому випадку М. Вестфаль, але наївність, з якою він “знаходить себе завжди перед готовим об’єктом, не питаючи про значення його об’єктивності” [2, с. 142]. Французький мислитель констатує наявність у нас філософії свободи, але й відсутність філософії відповідальності. Етична трансцендентність, як це вважає Е. Левінас, зустрічається у оберненій інтенційності, у якій асиметрія пручається усім спробам асиміляції і поглинання. Утім, ця етична трансцендентність й передбачає любов. М. Вестфаль, щоби зрозуміліше пояснити думку Е. Левінаса, знову звертається до к’єркегорівського тлумачення любові, у якому стверджувалося, що Бог указує “любити ближнього свого, як самого себе”. Щоби показати гетерономне походження даного повеління, яке припускає й можливість зворотних дій (принесення Ісаака в жертву), С. К’єркегор протиставляє любов як вимогу двом іншим формам любові: еротичній любові і дружелюбності. Останні виникають природно з людського розуміння власного внутрішнього голосу і не порушують звичного їхнього сприйняття свідомістю. З іншого боку, трансцендентна вимога любити ближнього, особливо коли це вдова, сирота чи навіть просто незнайомець, який може згодом виявитися й ворогом, зазвичай не сприймається в звичному для людини режимі – це “травматичний” трансцендентний голос. Мовою феноменології, стверджує М. Вестфаль, це і є вираженням оберненої інтенційності, цілковитою заміною пізнавальних відносин так, як вони розумілися практично усією західною традицією [2, с. 149].

Розмірковуючи над дихотомією поглядів С. К’єркегора і Е. Левінаса, М. Вестфаль, зрештою, посилається на працю копенгагенського мислителя “Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт””, зокрема, на твердження про те, що “система не має етики”. Це твердження С. К’єркегора, на думку американського представника екзистенціальної теології, у наш час можна резюмувати наступним чином: “Якщо ви починаєте з пізнаваного суб’єкта, не обтяженого етико-релігійною відповідальністю, немає жодної можливості для його осмислення окрім як довільного схвалення, і спокуса зробити це буде драматично редукована фактично таким чином, що відправний пункт обговорення буде розміщено в герменевтичному колі, яке вже задалегідь припускає, що в нашій глибинній сутності ми – знаючі (люди). Критерієм суб’єкта стає істина, а не доброта, свобода, відповідальність; об’єктивність, а не суб’єктивність. У той час як епістемологія – не гріх, епістемологічний фетишизм сучасної

філософії, все чуттєве сприйняття предмета (суб'єкта, людини – *С. III.*) на відміну від реального його існування навпаки не витримуючи спокуси, ставить нас не на королівський шлях, спрямований в бік науки, а на швидкий шлях до нігілізму, вимощений благими намірами інтенційного аналізу” [2, с. 151]. Таким чином, цілком схоже на те, що й М. Вестфаль був уважнішим і проникливішим читачем С. К'єркегора, аніж Е. Левінаса.

Отже, розпізнавання екзистенційної істини як правди у існуванні за допомогою “екзистенціальної маєстики” та Духу, який спрямовує нас до істини духовного переродження, заперечення безпристрасної об'єктивності й розуміння людини як пристрасті, де найвищою пристрастю є віра, вимірювана абсурдом і парадоксом, у якості предмету дослідження С. К'єркегора формує й спрямування дослідницьких інтенцій М. Вестфалю, який у порівняльному аналізі позицій “Великого Данця” та Е. Левінаса приходить до висновку про те, що ставлення людини до себе, божественність й духовність, закладених в ній, які традиційно у антропо-онтологічному вимірі представлялись у якості синтезу скінченного і нескінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, навряд чи можна дослідити тільки за допомогою логіки, раціонального мислення. І що процес духовного життя індивіда, генетичний код його моралі й справді більше підвладний “теологічному розуму”, зокрема, й поясненню за допомогою “вторгнення у людську екзистенцію” феномену спокути Ісуса Христа, смиренності й приниження останнього у якості взірця для віруючих. Порівняльний аналіз екзистенціальної етики С. К'єркегора та етичних висновків діалогічної феноменології Е. Левінаса, спрямований М. Вестфалем не лише на доведення співмірності цих концептів по відношенню до теологічної ідеї самотрансцендентності особи, або на подібність критичного спрямування їх авторів в аналізі Е. Левінасом праць Е. Гуссерля та М. Гайдеггера і критиці С. К'єркегором об'єктивного ідеалізму Гегеля, але й на виявлення їх неспівмірності у неприпустимості левінасівського “пост-біблійного” зведення релігії до етики. Банкрутству останньої у постмодерністському світі, де “етичне також перетворюється на теологічне призупинення релігійного”, на глибоке переконання М. Вестфалю, можливо запобігти лише категоричним дотриманням к'єркегорового принципу, у відповідності до якого релігія є безумовною передумовою етики.

Література:

1. Westphal M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
2. Westphal M. Levinas and Kierkegaard in dialogue. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 186 p.

3. Westphal M. Not the End of Religion. But the End of Religion Within the Limits of Reason Alone, 2015. – Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=kEgan4eJPLQ>
4. Westphal M. In Praise of Heteronomy: Making Room for Revelation. – Bloomington: Indiana University Press, 2017. – 272 p.

Шушкевич Є.М.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., ст. викладач
м. Київ, Україна*

ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ І НАУКИ В “ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ТРАКТАТІ” Л. ВІТГЕНШТАЙНА

Питання про співвідношення філософії і науки, в “Логіко-філософському трактаті” Людвіга Вітгенштайна, на нашу думку, пов’язане з питанням про розмежування на те що можна сказати і те що можна показати, з питанням про що можна говорити чітко і ясно, а про що слід зберігати мовчання.

“Логіко-філософський трактат” Людвіга Вітгенштайна закінчується твердженням: “Про те, про що не можна сказати, треба мовчати.” [3, с. 86]. Напрошується питання: Про що ж не можна сказати?

Відповідь на це запитання ми можемо знайти в “Логіко-філософському трактаті”, особливо якщо взяти до уваги те, що, за словами самого автора, ця праця складається з двох частин. В листі своєму товаришу Людвігу фон Фікеру, про “Логіко-філософський трактат”, Людвіг Вітгенштайн писав: “...Вам, можливо, допоможе, якщо я напишу кілька слів про мою книгу; я допускаю, про таку літературу Ви знаєте не так багато. Ви ж можете не зрозуміти її; матеріал може здатися вам абсолютно чужим. Насправді це не так, оскільки сенс книги етичний. Я навіть хотів вставити в передмову одне речення, якого там насправді немає і яке зараз напишу, тому що воно можливо, буде для Вас ключем. А саме, я хотів написати: моя праця складається з двох частин – з тієї, що знаходиться перед вами, і тієї, яку я *не написав*. І саме ця друга частина сама важлива” [2, с. 317 – 318].

Про те, що таке невимовне, (про що не можна сказати), ми читаємо в “Логіко-філософському трактаті”: “Звичайно, є й невимовне. Воно виявляється, це й є містичне” [3, с. 86]. Містичне у Людвіга Вітгенштайна пов’язане з метафізичним. “Містика полягає не в тому, *який* світ, а в тому що він *є*” [3, с. 85]. Ми не можемо нічого сказати про те що перебуває за межами світу, бо воно перебуває й за межами нашої мови. За Людвігом Вітгенштайном “*Межі моєї мови* означають межі мого світу” [3,

с. 70]. Питання меж світу, і того що знаходиться за цими межами – це, ймовірно, питання зі сфери метафізики. Для Людвіга Вітгенштайна філософські (метафізичні) твердження – це твердження (висловлювання, речення) які не мають сенсу. СENS є лише у висловлювань, які відносяться до наукових.

Володимир Бібіхін, говорить прямо, про те, що “говорячи про те, що метафізика немає сенсу, Вітгенштайн залишає можливість розуміти її як мовчання...” [1]. Отже мовчання про щось є проявом метафізики, тобто не вимовлення, а вказування. Таким чином, ми припускаємо, що до невимовного належить все, що знаходиться за межами нашого світу, себто за межами нашої мови.

Дослідник творчості філософа, Валерій Суровцев, питання розмежування того, що може бути сказаним (gegast), і того, що може бути лише показаним (gezeigt), пов’язує з внутрішніми і зовнішніми властивостями і відношеннями предметів. Принципова відмінність внутрішніх і зовнішніх властивостей предметів, які визначаються в рамках станів речей, говорить про принципову відмінність їх вираження, і на його думку, невимовним є логічна форма, яка лише виявляється, але не вимовляється.

Інша дослідниця творчості філософа, Софія Данько [4], розглядає співвідношення філософії і науки з точки зору можливості обґрунтування ними “вищого”. Якщо визнати, слідом за Людвігом Вітгенштайном, суґубо ціннісний характер філософії, то, незалежно від того, як ми в кінцевому рахунку визначимося з самим існуванням філософії, можна намагатися уточнити, *що саме* в філософських теоріях постає власне філософським (чи етичним), а що слід віднести до науки. Тоді стане зрозуміліше, що в філософії можна вважати проявом цінності, а що по відношенню до цієї цінності буде або наукою, або просто спекуляцією, що немає сенсу.

Перш за все, варто розібратися, яке початкове завдання ставить собі та чи інша область філософування. Якщо це завдання стосується закономірностей якої-небудь конкретної сфери, чи, звертаючись до позитивістської типології, це завдання більше зорієнтоване на питання “як” (існує світ), а не “що” (він є), то це може означати, що відділення цієї області від філософії вже відбулося. Якщо ж до суґубо наукових питань продовжує домішуватися претензія на обговорення ціннісних категорій, тоді варто звернути увагу, на те, що має на увазі Людвіг Вітгенштайн говорячи про етичне.

Якщо, для прикладу, в сучасній філософії свідомості обговорюється проблема свободи людини, при цьому враховуючи, різні фактори взаємодії свідомості і тіла – то це, швидше за все, означає, що теорія, знаходиться в межах питання “як”. Зокрема, дослідження закономірностей, пов’язаних органічні процеси мозку з поведінкою людини, може вважатися повноправною наукою і буде абсолютно правомірним, поки воно не

перейде до власне філософських висновків, які будуть містити у собі ціннісне відношення до світу. Тобто, можна, припустімо, розмірковувати про свободу чи самість особистості, користуючись умовними визначеннями того й іншого, називати, наприклад, “вільними” дії людини в умовах недостатньої поінформованості про всі події, які провокують ці дії як реакцію на певні стимули. Це цілком можна припустити, пише Софія Данько, і немає сенсу протестувати проти того, як складається мова науки в межах якої-небудь наукової теорії. Але те, що в подібних теоріях використовується слово “свобода”, може навести на підозру, що воно початково запозичене з чисто філософської інтуїції і продовжує нести певний ціннісний заряд, який потім піддається атакам фізикалістських стратегій. Цей ціннісний заряд ми вловлюємо в самих собі, коли нам, наприклад, повідомляють, що людина це механізм, і її поведінка визначається подібно функціонуванню будь-якого іншого організму за принципом “стимул-реакція”.

В тій самій мірі, в якій теорія свідомості допускає елемент ціннісного змісту своїх положень, Людвіг Вітгенштайн, можна допустити, запропонував би, відмовитись від таких положень, як таких що не мають сенсу. Для людини в житті важлива свобода як цінність, а не як “отвір” в каузальній послідовності подій фізичного світу. Але цю цінність наука не в силах освоїти, вона просто не розуміє, що вкладається в поняття свободи, коли про неї говориться як про цінність, мова науки не пристосована опрацьовувати подібні ідеї і переживання. Тут, правда, можна зауважити, що наука змушена ігнорувати емоційний супровід свого пошуку. Якщо результати науки показують, що людина нічим принципово не відрізняється від якогось предмету, наприклад рослини, то особисті переживання з цього приводу не мають до науки ніякого відношення. Тут можна сказати, що це суть питання самовизначення людини в світі, і також, що з самого початку наука не ставить питання про свободу в ціннісному ключі. Це означає, що протягом, всього дослідження про свободу не повинно бути сказано, нічого такого, що могло б людину хоч якось схвилювати. Але тоді цю діяльність навряд чи можна назвати філософією, якщо, звичайно, ми поки не готові називати цим словом абсолютно нейтральне і незацікавлене дослідження мозку чи психіки. І, хоча багато хто до цього готовий і буде наполягати, як пише Софія Данько, що ми просто повинні чесно і безпристрасно вивчати питання, а вже потім думати, як з цим жити. Але, якщо мова дійсно йде про філософію, а не чисту науку, то послідовність буде зворотня: спочатку цінність, базове ціннісне (етичне) відношення до світу, і лише потім аргументи, які цю цінність лише підкріплюють (але не встановлюють). Як в Святому письмі: “З початку було Слово”, і це слово, як ми пам’ятаємо, було не науковим терміном, а виражало абсолютну цінність.

Людвіг Вітгенштайн показує, що якими б не були результати безпристрасних наукових досліджень ціннісне відношення ще зовсім не було б порушене. Це означає, що ніяка наукова теорія не здатна дати обґрунтування таким ідеям, як моральний вибір, свобода волі, добро і зло, справедливість, милосердя і т.п., оскільки всі ці ідеї мають ціннісний характер, на відміну від типових виразів науки, таких як “стимул”, “реакція”, “нейронний процес”, “дифузія”, “агрегатний стан” і т.п. В будь-якому разі, такою була мова, чи інтонація, сучасної науки, схильної нівелювати, будь-які натяки на ціннісний зміст. Філософія прагне не просто розкрити сенс і цінність, але і обґрунтувати їх. І тут стає особливо важливою відмінність філософії від чистої науки: філософія ніколи не може зайняти по відношенню до цих смислів нейтральну позицію, вона з самого початку пристрасна. І це природньо: не можна обговорювати цінність, залишаючись зовсім нейтральним. Якби філософія могла зайняти безпристрасну позицію, в буквальному сенсі “по ту сторону добра і зла”, то цінності взагалі не існувало би для неї як предмету дослідження і філософія перетворилася б в “нейтральну” науку чи пусту спекуляцію.

Принципова відмінність між філософією і наукою полягає, для Людвіга Вітгенштайна, в можливостях вираження “вищих” цінностей. Філософія не може бути науковою теорією, вона є діяльністю, не тільки по досягненню ясності, але і по обґрунтуванню “вищих” цінностей.

Література:

1. Бибихин В.В. Витгенштейн и Хайдеггер. Один эпизод / Владимир Бибихин. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.politizdat.ru/article/64/>
2. Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916 (Под общей редакцией В.А. Суровцева) / Людвиг Витгенштейн. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с. – ISBN 978-5-88373-124-1.
3. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Людвіг Вітгенштайн – К.: Основи, 1995. – 311 с.
4. Данько С.В. Мета-трансцендентная этика Л. Витгенштейна / С.В. Данько // Философия. Культура. История; [Отв. ред.: А.Н. Круглов, Т.А. Шиян]. – М.: Изд-во РГГУ, 2011. – С. 70 – 76.

СЕКЦІЯ ІІІ

АНТРОПОЛОГІЗАЦІЯ НАУКИ І СТАНОВЛЕННЯ ГУМАНІТАРНО-НАУКОВИХ ПАРАДИГМ

Бабкова Н.В.

*Харківська державна академія культури, викладач
м. Харків, Україна*

СЕМАНТИКА АТРИБУТИВ КОЗАЦЬКОЇ ВЛАДИ В ІСТОРІОГРАФІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ СЕРЕДИНИ ХХ СТ.

Етноментальні особливості народу, його світобачення, ціннісні орієнтири, історична пам'ять акумулюються в символах. Кожна культура має свою систему символів, які постають як явище, пов'язане з мисленням і свідомістю, фольклором і мовою, і залежать від культурно-історичної духовності народу та зумовлені його ментальністю. Символи є найважливішими механізмами пам'яті культури, вони переносять тексти, сюжетні схеми й інші семіотичні утворення з одного пласту культури до іншого. Стійкі конструкції символів виконують функцію механізмів культурної єдності, стаючи складовою «генетичного коду» нації.

Саме цих принципів дотримувалися історики української діаспори, значна частина яких була свідками подій 1917–1921 рр., через що вивчення козацької символіки здійснювалося в рамках заідеологізованого державницького підходу. Питання розвитку інсигній Війська Запорозького подавалося в ретроспективі єдиної національно-державницької традиції, а саме: княжа доба – козацько-гетьманська – модерна державність. Така логіка простежується в праці В. Січинського [1, с. 39], який, на прикладах використання жовто-блакитного сполучення кольорів у козацькі часи, довів нерозривність державотворчих традицій на українських землях.

Найбільш ваговою, з проблематики атрибутів козацької влади, стала стаття прем'єр-міністра українського уряду в екзилі В. Прокоповича [2], аналіз стану української сфрагістики в якій, від Київської Русі до 1930-х рр., здійснено з наголосом на питанні печаток І. Виговського, Ю. Хмельницького, П. Суховієнка як вписаних у семантичне поле матеріально-речовим свідченням боротьби українського народу за власну державність.

Ретроспективу українського прапорництва від прадавніх часів до першої третини ХХ ст. містять праці М. Битинського [3, с. 13; 4, с. 14-15], який визначив основні періоди формування прапорів, типологію форм, походження, розмірів, кольору та мистецького оформлення. Жовто-блакитні кольори, відомі за часів Б. Хмельницького, геральдист пояснив впливом шведських традицій за часів гетьманування І. Мазепи.

Дослідження Р. Климкевичем [5, с. 26 -28] семантики стягів городского козацтва показало, що прапори городского козацтва були не лише військовими, але й державно-службовими та земськими відзнаками українського суспільства середини XVII – XVIII ст. Також проблемі козацької атрибутики як державної символіки було присвячено і невеликі повідомлення О. Волинця, Я. Ісаєвича, О. Сокольського.

Таким чином, незважаючи на висвітлення інсигній Війська Запорозького як знаків державної влади, історики діаспори об'єктом своїх досліджень вибрали лише сфрагістичні й вексилологічні пам'ятки, залишивши поза увагою всі інші клейноди, чим ідеологізували коннотативний діапазон атрибутів козацької влади в семіотичному полі української культури.

Література:

1. Січинський В. Ю. Український тризуб і прапор – Вінніпег : Тризуб, 1953. – 58 с.
2. Прокопович В. К. «Печать малороссийская»: Сфрагістичні етюди // Записки наукового товариства імені Шевченка. – Париж – Нью-Йорк, 1954. – Т. 163. – С. 19–106.
3. Битинський М. Українські військові прапори і корогви // Український військовий журнал «Вісті». – 1963. – Ч. 109. – С. 11–13.
4. Битинський М. Українські військові прапори і корогви // Український військовий журнал «Вісті». – 1963. – Ч. 111. – С. 14–16.
5. Климкевич Р. О. Прапорництво українського городского козацтва // Українське козацтво. – 1971. – № 3. – С. 26–29.

Горбатюк Т.В.

*Національний університет біоресурсів
і природокористування України, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

НАУКА СЬОГОДЕННЯ ТА ЇЇ РЕТРОСПЕКТИВА

Сучасний соціум – це складна динамічна система, яка сформувалась в результаті невідомого розвитку людини, науки, техніки та технологій. Здобутки фундаментальної та практичної науки в ХХІ столітті дають неймовірні можливості сучасному людству. Вони не тільки кардинально перетворюють світоглядний ландшафт людського існування, а й дають реальні важелі впливу для вирішення проблем, з якими зіштовхується соціум сьогодення.

Сформувавшись як автономна сфера культури в XVII столітті наука стає свого роду локомотивом розвитку людства. Науковці прагнучи розкрити секрети природи постійно збільшували базис наукового знання, що в свою чергу постійно розширяло можливості людства.

В умовах тотального суперництва двох ідеологічних систем в XX столітті розвиток науки концентрувався в закритому середовищі науковців залучених до розробки новітніх технологій, які могли бути використані у військовій сфері. Початком такого суперництва можна вважати Фултонську промову Вінстона Черчіля, яку прийнято вважати точкою відліку «холодної війни». «Холодна війна» та «гонка озброєнь» здійснили сильний поштовх у розвитку фундаментальної та прикладної науки в 50-80-х роках XX століття. Суперництво та прагнення першості спричинили свого роду бум у розвитку науки, яскравим прикладом якого є розробка, впровадження та реалізація космічних програм СРСР та США. Поряд з розробкою таких глобальних програм були здійснені і менш відомі дослідження та впровадження, які, в свою чергу, вплинули на розвиток планетарного соціуму [3].

Наслідком такого суперництва став розвиток телекомунікаційних та інформаційних технологій. Дані технології стають невід'ємною складовою людського існування. Одним з продуктів такого розвитку в кінці шістдесятих років XX століття стає APRAnet, як є предтеча Інтернету.

Виокремлення Інтернету в кінці восьмидесятих у вільну та відкриту міжнародну мережу, кардинально перетворює не тільки загально-людський простір, а й всю систему науково-дослідного пошуку. Починаючи з дев'яностих мережа активно розвивається перетворюючись в глобальне середовище, яке на даний момент охоплює більше половини населення землі. Інформація та знання стають визначальним чинником розвитку в сучасному соціумі [2].

В кінці XX століття всесвітня мережа здійснила експоненціальне розширення, в результаті якого трансформувалася комунікативний праксис людства. Специфіка розвитку прикладної науки сьогодення полягає в тому, що вона орієнтована, перш за все, на задоволення економічних інтересів великих транснаціональних корпорацій. Транснаціональні корпорації створюють наукові парки, які проводять практично-наукові дослідження. Конкуренція між такого роду корпораціями спричиняє стимулювання розвитку наукового пошуку нових технологій, які б дали можливість випередити своїх опонентів. В той же час дана конкуренція насичує ринок, надаючи доступ людини до засобів та пристроїв, в яких використовуються останні здобутки прикладної науки, завдяки чому відбувається трансформація людської свідомості та оточуючої її техносфери [1].

Таким чином, ми можемо стверджувати, що наука XXI століття здатна кардинально змінити соціокультурний космос людства, особливу роль в перетвореннях відіграє розвиток електронних та цифрових

технологій, оскільки саме ця сфера технологій проникає та активно впливає на становлення сучасного суспільства. Існуючий шквал наукових відкриттів та впроваджень інноваційних технологій в життя людини інформаційної епохи невпинно несе її до переходу на принципово новий рівень сприйняття оточуючого світу та місця в ньому людини.

Література:

1. *Горбатюк Т.В.* Інноваційні технології майбутнього: світоглядний аспект. Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія: Гуманітарні студії. 2016. № 246. С. 137–145.
2. *Горбатюк Т.В.* Розвиток інтернет-середовища в ретроспективі та перспективі. Науковий вісник НУБіП України. Серія: Гуманітарні студії. 2017. № 274. С 44–51
3. *Горбатюк Т. В.* Соціально-економічні чинники розвитку науки: філософсько-світоглядний аспект. Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія: Гуманітарні студії. 2018. № 280. С. 217–221.

Volodymyr Kuznetsov

*G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of NAS of Ukraine & the
National University «Kyiv-Mohyla Academy», Dr. of Sciences, Prof.
Kyiv, Ukraine*

THE URGENT TASK OF THE YOUNG GENERATION OF UKRAINIAN PHILOSOPHERS OF SCIENCE

The philosophy of science is an important part of philosophy and the one of metasciences about science. As such, it can be beneficial for both science and philosophy [1]. In particular, in the last years of the USSR the philosophy of science (under the title “philosophical problems of the natural sciences”) was a fruitful domain of interaction between philosophers and scientists. The late Soviet state had supported this interaction because it had been interpreted as the way of strengthening union between modern science and Marxist-Leninist ideology, as well as a means of latter’s developing [2]. Western studies of the history of the Soviet philosophy of science mainly scrutinize works of Russian philosophers [3]. However, information about Ukrainian philosophy of science and its history is practically absent in Western encyclopedic sources, scientific monographs and textbooks on philosophy and its history [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11]. The same is true for Russian philosophers contrary to the fact that some of

them still continue to consider by many Ukrainian philosophers of science as distinguished experts with an undisputed international reputation.

The author is a philosopher of science and the aim of this text is to awake beginner's interest in studies and dissemination of information about the history of the world and national philosophy of science. I hope that this will be useful for the young philosophical generation, at least for its understanding of the institutional, informational and ideological conditions, in which their predecessors worked. For example, until the period of perestroika, "ordinary" Ukrainian researchers had no chance to participate in International congresses on logic, methodology and philosophy of science. Unfortunately, after Ukraine became independent, participation in these events did not become groovy among the Ukrainian philosophers of science. It may be added that in the USSR the Ukrainian researchers could not even dream about business mission and internship in the acknowledged centers of philosophy of science in the USA, Great Britain, Germany, France, Italy, Norway, *etc.* Note, that the Ukrainian libraries did not receive the majority of current monographs and magazines devoted to the Western philosophy of science that were available in Moscow.

As a result, there are only sporadic English publications of Ukrainian philosophers educated in the USSR [12; 13; 14]. Factually, after 1991 the Ukrainian philosophy still stays practically as *terra incognita* for world philosophical community.

Many obstacles impede the dissemination of knowledge about the world and even national philosophy of science in Ukraine. Among them are the absence of reviews of relevant works, proper coordination of research, regular all-Ukrainian and international conferences on the philosophy of science; a considerable mutual alienation of both academy and university philosophers of science, as well as researchers from different universities. Symptomatically, no summary review of the history of the Ukrainian philosophy of science appeared on the pages of the national leading philosophical journal devoted to the 70th anniversary of the Institute of Philosophy initiation [15]. The latter looks a bit strange in the light of the Diaspora's assessment of the state of the Ukrainian academic philosophy in the 70-80s. According to it, just publications on philosophical problems of science have claimed some originality and scientific character [16, p. 211].

There is a need of the careful objective analysis and considered evaluation of the relationship and mutual influence of the Ukrainian and Russian philosophies of science [17]. By the way, some Russian authors had without details mentioned several Ukrainian philosophers of science [18]. However, recent Russian encyclopedic sources almost do not mention the Ukrainian philosophy of science and its representatives [19]. Furthermore, Ukrainian philosophers of science still continue to cite the publications of Russian colleagues much more frequently than the papers and books of Ukrainian or Western researchers.

One of the actual goals of both experienced and young Ukrainian philosophers of science is to enter into the world philosophical space. There is no other way of doing so except to publish their original ideas in the leading international philosophical periodicals, to participate in international conferences abroad and publish contributions in their proceedings. To date, the number of such publications is tiny [20], thus the first step in this direction would be to familiarize this community with the results of previous studies of Ukrainian philosophers of science. This task relies on a new generation of Ukrainian experts in the history of philosophy with a better knowledge of English language than their predecessors.

References:

1. *Laplane L., Mantovani P., Adolphs R., Chang H., Mantovani A., McFall-Ngai M., Rovelli C., Sober E., Pradeu T.* Why science needs philosophy // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2019, 116, 10: 3948-3952. <https://doi.org/10.1073/pnas.1900357116>
2. *Kuznetsov V.* Ex-Soviet Philosophy of Science and Its Teaching: Totalitarian Past and Uncertain Future. In D.Lecourt (ed.) *Science, Philosophie et Histoire des Sciences en Europe*. – Paris: European Communities, 1998. – P. 78-81.
3. *Грэхэм Л.* Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. – Москва: Политиздат, 1991. – 480 с.
4. *Newton-Smith W.H.* A Companion to the Philosophy of Science. – Malden: Wiley-Blackwell, 2000. – 576 pp.
5. *Machamer P., Silberstein M.* (eds). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*. – Malden: Blackwell, 2002. – 347 pp.
6. *Sarkar S., Pfeifer J.* The Philosophy of Science. An Encyclopedia. In 2 volumes. – New York: Routledge, 2006. – 965 pp.
7. *French S., Saatsi J.* (eds). *The Continuum Companion to the Philosophy of Science 2011*. – 452 pp.
8. *Machamer P., Silberstein M.* (eds). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*. – Malden: Blackwell, 2002. – 347 pp.
9. *Curd M., Psillos S.* (eds). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. 2nd ed. – London: Routledge, 2013. – 699 pp.
10. *Humphreys P.* (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2016. – 944 pp.
11. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/>
12. *Harre R.* (ed.). *Anglo-Ukrainian Studies in the Analysis of Scientific Discourse. Reason and Rhetoric*. – Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1993. – 139 pp.

13. *Burgin M., Kuznetsov V. (guest eds.). Symposium on Logic and Philosophy of Science in the Ukraine // Synthese, 1994, 100, 1: 1-48.*
14. *Shramko Y., Korpalo O. (guest eds.). Analytical Philosophy and Epistemology in Ukraine // Theoria, 1999, 14, 34: 5- 130.*
15. *Інститут філософії: 70 років // Філософська думка, 2016, № 6; 2017, № 1.*
16. *Витвицький Б. Філософія, політика та політика у філософії. Огляд "Філософської думки" за 1970-1979 роки // Сучасність. Література, мистецтво, суспільне життя, 1984, 7-8.*
17. *Дышлевый П.И. О творческом сотрудничестве отделов философских вопросов естествознания Института философии АН СССР и Института философии Украинской ССР. — В кн. Ю.В. Сачков (отв. ред.). Философия естествознания: ретроспективный взгляд — Москва: Институт философии РАН, 2000. — С. 255-277.*
18. *Мамчур Е.А., Овчинников Н.Ф., Огурцов А.П. Отечественная философия науки. Предварительные итоги. — Москва: Росспэн, 1997. — 360 с.*
19. *Касавин И.Т. (гл. ред.). Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — Москва: Канон"+", РООИ «Реабилитация», 2009. — 1248 с.*
20. *Бібліометрика української науки. Бібліометричний профіль вченого — декларація про наукову діяльність. http://www.nbuviar.gov.ua/bpnu/index.php?familie=&ustanova=0&gorod=0&vidomstvo=%C2%F1%B3&napryam=0&napryam_google=174&order=Scopus*

Шолухо Н.Є.

*Харківська державна академія культури,
кандидат культурології, доцент
м. Харків, Україна*

ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНА ОНТОЛОГІЯ ГРЕМА ГАРМАНА ЯК МОДЕЛЬ КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Візуальний поворот у культурі ХХІ ст., який зумовив опосередковану образами комунікацію, із залученням «високих технологій», потребує порушення питань про оновлення концептуальних і методологічних засад культурфілософської рефлексії. Об'єктно-орієнтована онтологія Грема Гармана демонструє евристичний потенціал, проте характеризується початковою стадією вивчення вітчизняною науковою спільнотою. Означена ситуація зумовлює актуальність формулювання та розв'язання проблеми перспективності залучення об'єктно-орієнтованої онтології Грема Гармана до філософських досліджень з культури.

Розвідки з об'єктно-орієнтованої онтології представлені, зокрема, іменами О. Головашиної, Б. Рас'є, В. Рибакіна, Д. Уолвендейла. Проте неартикульованою в науковому просторі залишається проблема прагматичного потенціалу даної концепції. З цієї причини необхідно визначити чільні настанови об'єктно-орієнтованої онтології Г. Гармана, співставити з нагальною культурфілософською проблематикою та виокремити евристичний потенціал залучення інтелектуального доробку Г. Гармана до філософських розвідок.

Концепцію Г. Гармана визначено самим автором як таку, що заперечує лінгвістичний поворот у філософії. На його думку, домінування мовленнєвої картини світу зумовило собою редукцію тематичного діапазону філософії до «гетто єдино людських реальностей: мови, текстів, політичної влади» [1]. Натомість феноменологічна філософія Е. Гусерля, М. Гайдеггера та Е. Левінаса стала ідейним підґрунтям для нового етапу інтелектуального процесу, який подається Г. Гарманом не як девальвація філософії до рівня XIX ст., а як розширення її концептосфери.

Об'єктно-орієнтована онтологія постулює, на перший погляд, деантропологізацію філософії. Концепція зазіхає на базову суб'єкт-об'єктну зв'язку та наголошує на потребі реанімації уваги до матеріально-речового наповнення культури. На думку філософа, необхідно замінити терміни «суб'єкт» і «об'єкт» на «чуттєвий об'єкт». Проте, запропонувавши нову категорію, Г. Гарман наповнив її змістом, яким Е. Гусерль наділяв інтенційний або ідеальний об'єкт – образ об'єкта в людській свідомості. Відмінність криється в тому, що взаємини між об'єктами уможливорюються поза межами людської свідомості. Тоді як образ став домінуючою ознакою, навколо якої розгорнувся якісно новий, у порівнянні з феноменологічним, дискурс Г. Гармана, який вивів естетику (в значенні чуттєвого досвіду) на онтологічний рівень. Відтак, склалася парадоксальна ситуація: приписування чуттєвого досвіду об'єктам урівняло в онтологічних правах із людиною всі елементи предметно-речового світу, чим заперечило тезу Г. Гармана про відхід філософії від антропного принципу.

Онтологізація естетики, декларована Г. Гарманом, уможливлює оновлення дослідницьких векторів філософії. Контекстним полем актуалізації уваги до об'єктно-орієнтованої онтології є візуальний поворот, «високі технології», медійність, які зумовили порушення питань про онтологічні засади буття, гносеологічні стратегії, оновлення антропологічної моделі, перегляд екологічної парадигми шляхом модифікованої інтерпретації взаємин між суб'єктами й всесвітом.

Так, екстраполяція концепції Г. Гармана на онтологічну проблематику виокремлює онтологічно рівнозначні складові в бутті, взаємини між якими реалізуються не через пониження статусу суб'єкта, а через приписування об'єктам властивостей суб'єкта, що розповсюджується

по всіх інших розділах філософського знання. Позитивного значення набуває залучення чуттєвого досвіду як невербального рівня сприйняття дійсності, що звільняє філософію від статусу заручника мовленнєвої парадигми. Аналогічних позицій, зокрема, дотримується автор концепції «виробництва присутності» Х. У. Гумбрехт. Така методологічна настанова збагачує структуру тілесності, санкціонуючи інтеграцію до неї віртуальної реальності, штучного інтелекту, кіборгізованих протезів. Окрім того, через образність ускладнюється сприйняття дійсності, що робить концепцію Г. Гармана співзвучною ідеям У. Беняміна та Г. Дебора про візуальний поворот, але на більш глибокому, онтологічному рівні. Не менш перспективним, але й полемічним, є вписування антропології та екофілософії в систему координат об'єктно-орієнтованої онтології. Адже приписування чуттєвого досвіду всім об'єктам ставить знак рівності між людиною, твариною та роботом. Відтак, перед філософією постає проблема розмежування людського, машинного й тваринного в рамках моделі, де свідомість (а разом із ним мова та культура), як людський привілей, нівелюється, а вирішальне значення має взаємодія між об'єктами. Тоді як Г. Гарман зазначив: «я заморожений чуттєво сприйнятим деревом... воно відноситься до мене так, що наповнює моє життя. Я витрачаю свою енергію на те, аби сприйняти дерево всерйоз, тоді як чуттєво сприйняте дерево не може відповісти мені тим саме, тому що воно не реальне» [1]. Тобто, закріплення за об'єктом здатності до чуттєвого досвіду здійснюється в односторонньому порядку, а саме – з боку людини. Відтак, акт атрибуції об'єктів обертається на жест, що водночас легалізує рівнозначність об'єктів і закріплює привілейованість людини.

Таким чином, об'єктно-орієнтована онтологія Г. Гармана, базуючись на феноменологічних засадах, активізує онтологічну, гносеологічну, антропологічну та екологічну проблематику через онтологізацію естетики. Проте сама концепція постає як модус суб'єктивної моделі світу з координацією елементів через естетичний досвід, механіка якого реалізується через конвенційну за своєю природою настанову.

Література:

1. Харман Г. О замещающей причинности. НЛО. 2012. №114. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/h7-pr.html> (дата звернення: 15.04.2019).

Нікітчук Є.О.
*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, аспірантка
м. Київ, Україна*

ДИСКУРСИВНА ЕТИКА К.-О. АПЕЛЯ У КОНТЕКСТІ ЯДЕРНОЇ БЕЗПЕКИ

Розвиток ядерних технологій та ризики, пов'язані з їх використанням спонукають як учених, так і філософів знову звертатися до морально-етичних проблем та спроб їх вирішення. Вже у 80-х роках ХХ століття філософи, серед яких, зокрема, Ганс Йонас та Карл-Отто Апель, усвідомили недостатність конвенціональної (традиціоналістської) етики та її неспроможність протистояти викликам сьогодення.

У праці «Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі» Карл-Отто Апель визначив ситуацію людства як кризову, маючи на увазі ситуацію, в якій опинилося людство перед лицем ядерної війни та руйнації людської еко- та біосфери. Жодна з уже існуючих етичних концепцій не здатна вивести людство з кризи, адже традиціоналістські етики зводяться до суб'єктивних почуттів. Скажімо, екзистенціалізм як сфера особистісних переживань та совісті, чи золоте правило моралі, що передбачає лише ситуацію суб'єкта щодо інших і навпаки, але не має відсилки до глобальних масштабів існування людства.

З іншого боку, сцієнтистські та позитивістські течії зорієнтовані на ціннісно-нейтральну раціональність науки та техніки – науку заради науки і дослідження заради дослідження. Втім, смерті людей та екологічна криза, зумовлені ціннісно-нейтральним прогресом науки, зокрема ядерних технологій, свідчать про те, що навіть за нейтральну позицію доводиться платити високу ціну.

На думку Апеля, наука (як об'єктивне) та людська свобода і відповідальність (як суб'єктивне) взаємно передбачають одна одну. Ці дві крайні позиції щодо етики є не стільки протилежними, скільки перебувають у «комплементарному відношенні – одночасного взаємовиключення та взаємодоповнення» [1, с. 25]. Проте, навіть комплементарність, як взаємодоповнення, не здатна подолати кризи, оскільки сама система координат, у якій вона існує, передбачає лише суб'єктивну відповідальність, яку може або повинен взяти на себе суб'єкт. При цьому, жодна з існуючих етик не відповідає на питання про те, що належить робити людству в атомну епоху.

У той же час, зазначає Апель, «небезпека атомної війни, так само як і екологічна криза, стосується людства як цілого» [1, с. 38]. Саме це він вважає тією спільною небезпекою, через яку людство змушене брати на себе колективну відповідальність. Власне, цією тезою Апелем і

обґрунтована необхідність макроетики – «організованої в планетарному масштабі відповідальності людства за прямі та побічні наслідки колективних дій» [1, с. 38].

Жодна з існуючих етик не може бути трансформована у макроетику. У якості макроетики Апелъ пропонує концепцію дискурсивної (комунікативної) етики. Вирішити найважливіші проблеми, що стоять перед людством можна лише в «етично радикальний спосіб, а саме завдяки новій концепції відповідальності чи, швидше, співвідповідальності. Остання апріорі має бути пов'язана з розумінням людини як члена спільноти мовленнєвого порозуміння та співпраці» [2, с. 421]

Навіть конвенціональна мораль, або ж існуючі угоди між інституціями чи державами, адже домовленості виконуються сторонами до тієї пори, доки від них є вигода. Деякі ж угоди наразі не можуть бути прийняті через ризики для кожної зі сторін. Скажімо, угода про роззброєння і, власне, саме роззброєння не буде досягнуте, оскільки кожна сторона, навіть якщо вона готова до роззброєння, не може стверджувати того самого про інші сторони, а отже ризикує. Апелъ вважає, що «нині діюча форма комунікативного розв'язання конфліктів є не етично потрібною дискурсивною організацією солідарної відповідальності, а стратегічною грою з обміном пропозиціями ти погрозами, у тому числі погрожуванням атомною зброєю» [1, с. 186].

Етика дискурсу, пропонована Апелем, певною мірою розширює етику Канта, висуваючи, натомість, свій імператив (власне, кілька його варіантів, як і в Канта). Серед них: 1) Чини так, аби наслідки твоєї дії узгоджувалися з безперервністю гідного життя на землі; 2) Чини так, аби наслідки твоєї дії не були руйнівними для уможливлення такого життя в майбутньому; 3) Не наражай на небезпеку умови нескінченного продовження існування людства на землі [1, с. 170]

Таким чином, пропонована К.-О. Апелем етична концепція має на меті об'єднати людство у єдину комунікативну спільноту, де головним принципом став би принцип спільної відповідальності людства за майбутнє.

Література:

1. Апелъ, К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / Карл-Отто Апелъ. – К. : Дух і літера, 2009. – 430 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»)
2. Апелъ, К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці / А. М. Єрмоленко // Комунікативна практична філософія. Підручник. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.

Сорока Ю.В.
Харківська державна академія культури, магістрантка
м. Харків, Україна

ТЕНДЕНЦІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ В 1990-х – 2000-х рр.

За умов євроінтеграції України та загальних глобалізаційних процесів ваги набувають питання етнічної та культурної самоідентифікації, чим зумовлюється потреба вивчення історії культури України.

Історіографічний дискурс культури України представлено, зокрема, працями Е. Віленської, Г. Скрипчук, Є. Суїменка та О. Семашка, В. Шейка. Проте чільне визначення культури носить широкий семантичний діапазон (від людської практики до ототожнення з мистецтвом), що ускладнює визначення предметного поля та дескрипцію чільних ознак.

Проголошення незалежності України зумовило собою трансформаційні процеси в культурі, позначені переламним станом, фінансовою кризою, зміною соціальної ієрархії, та ціннісної шкали. Процеси поступової руйнації старих культурних практик і формування нової культурної реальності зумовлювалися увагою до національної культури за двома напрямками – зарубіжний науковий досвід і культура побуту, а також вітчизняні пласти наукової, побутової, народної культури, заборонені радянською ідеологією. Порушена у 1995 р. дискусія «Чи має Україна історію?» в часописі «Slavic Review» стала переламним моментом. Адже, по-перше, ситуація показала наслідки тривалої навмисної маргіналізації національної культури. По-друге, легалізувала історіографічні студії з культури України з метою формування фактологічного багажу та теоретичного інструментарію для виокремлення історії культури України у історіографічному науковому процесі.

Таким чином, історіографія історії культури України містить ідеологічний потенціал для розбудови історичної науки в Україні та її залучення до загального історіографічного процесу.

СЕКЦІЯ IV

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ

Астапова-Вязьміна О.І.

*Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького к.ф.н., доцент,
м. Черкаси, Україна*

ЗНАКОВА МОДЕЛЬ КОНФЛІКТУ

Контекстне поле поняття «конфлікт» включатиме вирішення конфліктів, трансформацію конфліктів, урегулювання конфліктів, культуру світу, студіювання миру тощо. Синонімічний рядок дозволяє відчувати смислові відтінки та способи вираження змісту відносно якого існує базисний консенсус. Інакше кажучи, перед нами різні бачення однієї й тієї самої реальності, а не знищення однієї в ім'я іншої.

Матриця конфлікту охоплює простір, в якому конфлікт має місце; систему, всередині якої розвивається конфлікт; сценарій/і, за яким/и розвивається чи розвиватиметься конфлікт; мета конфлікту; учасники конфлікту тощо. Вирішення конфлікту – це перехід від руйнівних моделей конфлікту з нульовим результатом до конструктивних позицій з позитивним результатом.

Якщо погодитись з Ейнштейном, що істина є досягнутою згодою, то опис спостереження за конфліктом, його учасниками, стосунками між ними, характеристика контексту конфлікту, інтерпретація мови та поведінки конфлікту, дешифрування кодів конфлікту дозволить детально і максимально широко та нестандартно розглянути теорію конфлікту.

Опис конфлікту не є нейтральним, мова, якою він здійснюється, спрямована на результат, а вже останній приховує аксіологічні та модальні артикуляції. Йдеться про контексти віри, думок, позицій, сумніву, знання, впевненості, бажаності, необхідності, обов'язковості тощо. Отримуючи систему можливих модальних світів конфліктної ситуації маємо розвести рівень спостереження та рівень інтерпретації, подію та позачасовий контекст, оцінку події та узагальнюючу оцінку того, що відбувається як післядія конфлікту.

Таким чином, основною позицією в розумінні конфлікту має бути схема двох контекстів. Перший – в якому конфлікт відбувся і другий – в якому він має бути вирішений. Паралельний розгляд подібного зв'язку засвідчить глибоке розуміння причин та історії конфлікту. Обробка інформації стає можливою не в ізоляції до просторового поля конфлікту, а саме розуміючи та враховуючи особливості та сутності останнього. Ідеї та

практики вирішення конфліктів мають включати нестандартні варіанти оцінки ситуації, людей, організацій, які беруть участь у вирішенні конфліктної ситуації.

Такий варіант візуалізації дозволяє виокремити «систему» і те, що нею не є; причину та ефект лінійної послідовності; міжособистісні відносини, які визначають взаємодію між усіма членами системи (взаємодію можливо розуміти як обмін повідомленнями); спілкування, мову та поведінку в системі. Аналіз конфлікту дозволяє перебувати нам в позиції мета-комунікації (ми говоримо про конфлікт, але самі в ньому участі не беремо), коли ж вибудовуємо послідовність міркувань, то включаємось в сценарій конфлікту, втручаємось в конфлікт.

Сучасний спосіб вирішення конфлікту – це розуміння та розгляд його як максимально широкого соціального руху, який включатиме прибічників конфлікту, різноманітні організації по його врегулюванню та співчуваючих.

Література:

1. Берн Э. Игры, в которые играют люди, люди, которые играют в игры [Електроний ресурс] / Э. Берн. – Режим доступу https://modernproblems.org.ru/attachments/article/291/transl_v2_Berne.pdf
2. Хорни К. Ваши внутренние конфликты / К. Хорни. – СПб.: Речь, 2010. – 256 с.
3. Юнг К. Архетип и символ / К. Юнг. – М.: Ренесанс, 1991. – 343 с. 1991.

Вячеславова О.А.

*Національний медичний університет
імені О.О.Богомольця к.ф.н., доцент,
м. Київ, Україна*

ФІЛОСОФІЯ ПРОФЕСІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В ОСВІТІ МАЙБУТНІХ ЛІКАРІВ

З впровадженням нових стандартів вищої медичної освіти стала очевидною наявність певного дисбалансу між зростанням вимог до навчання майбутніх лікарів та існуючою системою професійної підготовки, яка мусить давати відповідь на виклики компетентнісного підходу. Можна вітати ті нові навчальні курси, зокрема, присвячені формуванню навичок лікарської комунікації, які вже запропоновані в межах університетської освіти. Безсумнівно, вони будуть корисними для студентів, ураховуючи, що донедавна ця ланка освітнього процесу не була

предметом систематичної цілеспрямованої уваги укладачів навчальних планів. Разом з тим, педагоги гуманітарних кафедр, зокрема кафедр філософії, завжди розглядали формування комунікативної культури студентів-медиків як одне із надзавдань, що підлягає вирішенню під час опанування філософських дисциплін. Тому варто комплексно поглянути на зазначене питання, аби побачити проблемні аспекти комунікативної підготовки лікарів.

По-перше, за визнанням дослідників, існує запит на методологічне опрацювання проблематики комунікативної компетентності лікаря, запит на формування методологій розвитку лікарських комунікативних здатностей. По-друге, серед наукових праць, присвячених зазначеній темі, абсолютно домінують психологічні розвідки. Проте чи лише психологія має тут своє дослідницьке поле і методи впливу? Чи достатньою для роботи із студентами є проста емпірична дескрипція комунікативних властивостей, передбачених професією лікаря (емпатія, тактовність, етичні настанови і т. ін.)? Чи не відбувається за таких умов не виправдана редукція сучасного знання про комунікацію до психології спілкування?

На нашу думку, слабким місцем навчального процесу в українських медичних вузах є відсутність системного методичного забезпечення теоретичного знання про комунікацію. Спеціальні навчальні курси з теорії комунікації в українських ВНЗ включено в навчальні плани лише таких спеціальностей, як масові (соціальні) комунікації, журналістика, PR – технології, філологія, що суперечить загальносвітовим тенденціям розвитку освіти. Так, у США система комунікативної освіти існує вже кілька десятиліть, визнається необхідність комунікативної складової в структурі вищої освіти з різних спеціальностей, зокрема, і у галузях, які традиційно не потребували комунікативних компетентностей (інженерія) [1, с.115].

Існуючі напрацювання філософії комунікації [2; 3] дають підстави до формування програми навчального курсу, який був би доцільним як якісна теоретична основа для набуття студентами-медиками практичних навичок і вмінь. Блок теоретичних знань буде здатний збалансувати наявне на сьогодні домінування «технологічного» підходу до проблемного поля комунікативної компетентності майбутніх лікарів, що визначився у психологічних дослідженнях (тестування, діагностування комунікативних здатностей студентів; опрацювання методик тренінгового навчання та ін.). Ураховуючи це, викладачі кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету ім. О.О.Богомольця розробили навчальний курс дисципліни (за вибором) «Філософія професійної комунікації» для майбутніх лікарів.

Складність проблематики комунікації для студентів – медиків визначена тим, що всі «вміють говорити» і «вміють спілкуватись», маючи спонтанно сформовані навички у галузі мови / мовлення та спілкування і

користуються ними, не піддаючи рефлексії. Остання ж вкрай необхідна для формування комунікативної компетентності лікаря. Міждисциплінарний характер комунікації як предмету вивчення визначає провідну роль філософії в інтеграції соціологічних, етичних, лінгвістичних, інформаційно-семіотичних, психологічних складників комунікативної діяльності майбутнього лікаря.

Запропонований навчальний курс виходить із структури комунікативної компетентності лікаря, яка відтворює структуру світогляду, у зв'язку з чим в кожній із тем курсу передбачено розгляд когнітивних, ціннісно-мотиваційних та практичних складових комунікації. За такого підходу комунікативна компетентність виступає необхідним базисним атрибутом соціальної ролі лікаря, своєрідною «соціальною чеснотою», що бере участь у формуванні соціального капіталу лікарської професії, на якому заснована довіра між лікарем і пацієнтом.

Зазначений навчальний курс спрямований на філософську концептуалізацію понять довіри, соціального капіталу лікарської професії, діалогу та його ціннісного забезпечення. Центральне місце в учбовому матеріалі посідають поняття комунікації, соціальної комунікації, комунікативної етики, міжособистісної комунікації, комунікативної особистості, медичного дискурсу, комунікативної та мовної / мовленнєвої лікарської культури.

Навчальний курс складається з тематичних розділів, метою яких є: 1) познайомити студентів з основними теоретичними підходами до розуміння комунікації, що склались в сучасному знанні, виявити нетотожність комунікації та спілкування, теорії комунікації та теорії професійного спілкування; 2) розглянути феномен комунікації в процесуальному і структурному аспектах; 3) виявити методологічні переваги семіотичного підходу до аналізу комунікативних процесів; 4) проаналізувати специфіку лікарської комунікації з урахуванням міжособистісної і статусно-рольової моделі комунікативної діяльності лікаря, з урахуванням процесуального і структурного аспектів феномену комунікації; виявити світоглядні і техніко-технологічні складники комунікативної компетентності лікаря; 5) розглянути сучасний соціальний контекст лікарської комунікативної діяльності, яким є інформаційне суспільство, виявити переваги та небезпеки останнього в комунікаційному аспекті, наголосити значущість соціальних комунікацій в системі охорони здоров'я.

Можна погодитись з тим, що лікарська комунікація, комунікативні стратегії, складові і форми медичного дискурсу вивчені сьогодні далеко недостатньо [4]. Серед важливих дослідницьких завдань має бути формування бачення лікарської комунікації в контексті соціальних комунікацій. На нашу думку, такий підхід містить значний потенціал системної інтеграції різноманітних блоків комунікативних знань, дозволяючи розуміти лікарську комунікацію і комунікативну

компетентність як складний багатовимірний феномен, що поєднує форми комунікації різних рівнів, як соціальну практику, специфіка якої полягає в міжособистісних шляхах її здійснення.

Література:

1. Бульвінська О. Комунікативна освіта як фактор підвищення якості вищої освіти / О.Бульвінська // Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей III всеукраїнської наукової конференції 23-24 жовтня 2015 р., м.Острог. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – с.114-116.
2. Философия коммуникации: проблемы и перспективы: Монография / Под ред. д.ф.н., проф. С.В.Клягина, д.ф.н., проф. О.Д.Шипуновой. – СПб.: Издательство Политехнического ун-та, 2013. – 260 с.
3. Философия науки. Эпистемологический анализ коммуникации. Ежегодник ин-та философии РАН. - Вып.17. – М., 2012. – 297 с.
4. Горпініч Т. Проблеми формування дискурсивної компетентності майбутніх лікарів / Т.Горпініч // Комунікація у сучасному соціумі. Філософський, соціологічний та культурологічний виміри ефективних моделей спілкування. II Міжнародна науково-практична конференція, ЛНУ ім.І.Франка, Львів, 08.06.2018. – <http://conferences.lnu.edu.ua/index.php/communicatio/communication-2018/about>

Кириченко М.С.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

VIRTUAL REALITY AS A DESIRED REPLACEMENT OF REALITY IN JUMPING WARS, INTERMITTENT WARS PERMANENT WARS CONTEXT

Сучасні війни є – Jumping wars, intermittent wars – стрибкоподібні, переривчасті війни. Імітація необхідності превентивності, превентивної війни – Imitation of the need for preventive, preventive war – створює подобу стрибкоподібному картезіанському суб'єкту, так званому «картезіанському бойовику». У цьому бойовику відбувається сплеск і загасання «вимушеного» насильства в ім'я блага.

Однак, якщо в картезіанському бойовику – такому як «Коммандо», в головній ролі з Арнольдом Шварценеггером, насильство ніби як цілком виправдано, то у випадку з jumping wars виправдання доводиться транслювати через численні медіа. Ця трансляція покликана створити

атмосферу прийнятності того чи іншого конфлікту, звироднілого в військову форму.

Це вже картезіанська війна, а не просто картезіанський бойовик В. Курінного [3]. Картезіанська філософська війна (у випадку Декарта) – тільки навпаки – філософія проти війни – і в той же час – філософія на печі як виняток щодо норми повсякденних військових дій.

Революція як феномен і виключення в перманентній війні може спиратися на теорію війни Гоббса в частині її потенціювання наявністю розмежувань національних держав. Гоббсова війна перманентна – поки існує держава, поки існують межі (обслуговуючі її прикордонники, війська держав по різні боки кордону) – зберігається можливість війни.

Поки зберігається можливість війни – творчість знаходиться в занепаді – всі сили думки зосереджені на можливості конфлікту, конфронтації, на можливу загрозу, людина просочена підозрою.

Підозра людини до людини, підозра до наявності в ній чужого – *Alien-a*. Феноменологія медіа-підозри [1] вказує і на підозріле співвідношення людина-медіа/медіа-підозри. Подія виробляється для медіа та медіа є виробництвом/виробником події. Важливість повідомлення/message більш ніж реальна подія. Віртуальне повідомлення, поширення, коментар, репост, лайк та інше, сьогодні в пріоритеті перед реальністю.

Суб'єкт формує реальність через свою підозру, очікування найгіршого, а медіа лише підлаштовуються [4], «Стрімер»и реагують на запит жахливих подій. Але як розірвати зв'язок реальне ← → віртуальне, знищивши реальне як війну, реальну війну?

«Як відомо, всі великі армії сьогодні, все частіше і частіше грають у військові віртуальні ігри, вигравши і програвши битви на екрані, битви, які імітують всі можливі умови «реальної» війни. Тому виникає природне запитання: якщо ми займаємося віртуальним сексом, і так далі, то чому б нам не вести віртуальну війну? Чому б не замінити «реальні» військові дії гігантською віртуальною війною, яка почнеться і закінчиться, в той час як більшість звичайних людей навіть не будуть підозрювати, що взагалі була якась війна...» [2].

Література:

1. Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа / Б. Гройс // Пер. с нем. А. Фоменко. – М.: Художественный журнал, 2006. – С. 57-69.
2. Жижек С. Чума фантазий / С. Жижек. – Харьков: Гуманитарный центр, 2012. – 388 с.
3. Куренной В. Философия боевика // Логос, № 4 (14), 1999. – С. 96–103 // Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://www.logos/number/1999-04-14.htm>
4. Jared Bratt, Vincent Pun. Streamer (2017) // Электронный ресурс. – Режим доступа: https://www.imdb.com/title/tt6380398/?ref_=fn_al_tt_1

Конончук С.Г.
*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО ТИПОЛОГІЇ НАПІВПРЕЗИДЕНТСЬКОЇ МОДЕЛІ СТРИМУВАНЬ І ПРОТИВАГ

Напівпрезидентіалізм (*regime semi-presidentiel*) увійшов у політичну науку завдяки працям Моріса Дюверже. Досліджуючи політичну модель V Республіки у Франції, він уперше вийшов за межі дихотомії парламентський–президентський і описав тогочасну політичну систему, як «напівпрезидентську», тобто таку, яка не є чітко президентською, чи парламентською. У 1970 році вийшло одинадцяте видання його фундаментальної праці «Інститути і конституційне право», у якій він узагальнив попередній доробок у сфері аналізу форми влади Франції за Конституцією 1958 року зі змінами у 1962 році [2]. Визначальними рисами «напівпрезидентіалізму» V Республіки, на думку Дюверже, виступають наступні: а) президент обирається загальним голосуванням як у президентських республіках; б) президент має значні повноваження у сфері виконавчої влади; в) уряд залежить від вотуму довіри парламенту [2, с. 28-30].

Спочатку Дюверже відносив поняття «напівпрезидентіалізм» виключно до V Республіки, проте у працях 1974–1978 років він представив порівняльний аналіз політичних моделей у країнах з напівпрезидентською формою правління: Австрії, Фінляндії, Франції, Ісландії, Ірландії, Португалії, Веймарській Республіці [3]. У 1992 році він включив до цього переліку Польщу і Румунію.

В іншій своїй праці, першій англomовній публікації на цю тему, Дюверже зазначив, що ключовим фактором цієї системи є всенародне обрання президента, у той час, як повноваження у сфері виконавчої влади розділені між президентом і урядом, який несе політичну відповідальність перед парламентом. Таким чином, у цій системі два владні інститути – парламент і президент, набувають легітимності електоральним шляхом [4].

У цій роботі Дюверже дає наступну дефініцію напівпрезидентіалізму, яка вважається класичною: політичний режим вважається напівпрезидентським, якщо конституція, яка його встановлює, поєднує три елементи: (а) президент обирається шляхом всенародного волевиявлення; (б) він має досить значні повноваження; (в) на противагу до нього також є прем'єр-міністр і міністри, які володіють виконавчими та адміністративними повноваженнями і можуть виконувати свої обов'язки, тільки якщо парламент не буде в опозиції до них [4, с. 166].

Загалом, основним критерієм напівпрезидентіалізму Дюверже вважав всенародне обрання президента. Відповідно до цього, всі політичні моделі, у яких президенти обиралися всенародно *a priori* вважаються напівпрезидентськими. Відмінність між ними, на думку ученого, полягала в обсязі повноважень президента. Відповідно до цього дослідник виділяв наступні типи напівпрезидентських режимів:

- Президент виконує лише номінальні функції (Австрія, Ірландія, Ісландія);
- Президент має широкі повноваження (Франція);
- Президент ділить повноваження з парламентом (Веймарська Республіка, Фінляндія, Португалія) [4, с. 167-177].

Водночас, практична реалізація президентських повноважень в напівпрезидентських моделях залежить від наступних чинників, які Дюверже поділив на екзогенні та ендогенні [Там само]:

- Екзогенні:
 - Актуальний зміст конституції;
 - Поєднання традиції з конкретними політичними обставинами.
- Ендогенні:
 - Склад парламентської більшості;
 - Позиція президента відносно парламентської більшості.

Аналітична модель, запропонована Дюверже, одразу ж викликала полеміку серед політологів. Точку зору французького мислителя, зокрема, поділяв Хуан Лінц, який вважав прикладами напівпрезидентіалізму Фінляндію, Францію і Португалію [5, с. 48]. Водночас, Лінц запропонував рівноцінний, на його думку, термін для опису подібних режимів – «напівпарламентаризм» [Там само].

У свою чергу, Джовані Сарторі запроваджує категорію «змішані» або «гібридні режими», до яких відносить напівпрезидентські і напівпарламентські форми. Він характеризує напівпарламентську модель, як таку, де присутній «сильний» прем'єр-міністр.

Сарторі виділяє наступні п'ять ознак напівпрезидентіалізму:

1. Президент має бути обраним на загальнонаціональних прямих, або непрямих виборах на фіксований термін;
2. Президент ділить виконавчу владу із прем'єром, створюючи таким чином систему двовладдя, ключовими критеріями якої є:
 - Президент не залежить від парламенту, але не може управляти самостійно або безпосередньо, тому мусить реалізовувати владні повноваження у взаємодії із парламентом;
 - Відповідно, прем'єр-міністр і уряд незалежні від президента і залежать від парламенту, вони є об'єктом вотуму довіри (чи недовіри) парламенту і в обох випадках потребують підтримки парламентської більшості;

- Система двовладдя в напівпрезидентських режимах створює можливості для різних політичних балансів, трансферу повноважень в сфері виконавчої влади за умов дотримання засади "автономного потенціалу" кожного інституту [6, с. 131-132].

Загалом, Сарторі вважав, що напівпрезидентським слід вважати, насамперед, режими у Фінляндії і Франції.

У свою чергу, Патрік О'Нілл пропонує вважати напівпрезидентськими ті моделі, де виконавча влада розділена між президентом як головою держави і прем'єр-міністром, значні повноваження у сфері виконавчої влади залишаються у президента [10, с. 177-201]. Таким чином, відповідно до цього підходу, до напівпрезидентських можна віднести лише режими з «сильним» президентом, а ті, де президент обирається всенародно, проте є «слабким», як Австрія, Ірландія та Ісландія, не можна вважати напівпрезидентськими. Натомість такі, де президент не обирається всенародно, проте має досить широкі повноваження, як, наприклад, в Албанії, можна віднести до напівпрезидентських.

Натомість, Кері і Шугарт вважають сам термін «напівпрезидентціалізм» занадто широким, тобто таким, що ігнорує різниці в статусі інституту президентства, його повноважень, та способах їх реалізації, що мають місце в різних країнах, які зараховуються до «напівпрезидентських» на основі підходу Дюверже. Також, на відміну від Сарторі, дослідники вважають, що режими не є «гібридними», а являють собою «чисту політичну форму» і перебувають у стані комплементарного взаєморозподілу повноважень між інститутами президента та уряду [7, с. 23].

В основу власної типології політичних режимів Кері і Шугарт поклали індекси влади президента над кабінетом міністрів (ВК) (враховуються перемінні «формування кабінету» та «відставки кабінету») та «роздільного виживання» (РВ) кабінету та парламенту (враховуються «недовіра кабінету» та «розпуск парламенту»).

Таблиця 1. Типологія політичних режимів за М. Шугартом і Дж. Кері [7, с. 160; 1, с. 174]

Президентсько-парламентський ВК 4<8 РВ 0<4	Президентський ВК 4<8 РВ 4<8	
Прем'єр-президентський ВК 0<4 РВ 0<4	Асамблейно-незалежний ВК 0<4 РВ 4<8	Парламентський ВК 0<1 РВ 0<5

При цьому спосіб обрання президента має другорядне значення, оскільки суб'єктами виборчого процесу у випадку всенародного обрання як і обрання в парламенті виступають політичні партії [7, с. 213]. У цих системах можуть переважати, або президент, тоді режим буде президентсько-парламентським, і, навпаки, якщо переважатиме уряд, то – прем'єрсько-президентським.

Прем'єр-президентський режим більш-менш відповідає напівпрезидентському у Дюверже і має наступні ознаки:

- Президент обирається всенародно, а прем'єр обирається парламентом;
- Президент не обов'язково має законодавчі повноваження у порівнянні із парламентом;
- Президент має значні повноваження у сфері виконавчої влади, проте більшість цих повноважень він не може реалізовувати одноосібно (зміщати прем'єра, розпускати парламент).

Разом із тим, президентсько-парламентські режими є дуже рідкісним явищем і тому Джовані Сарторі ставив під сумнів доцільність формулювання на цій основі окремої категорії [6, с. 126]. Натомість, деякі дослідники використовують категорію «президентсько-парламентські» для характеристики режимів у Росії та Україні [11, 67-106].

І, врешті-решт, німецький політолог Вінфрід Стеффані [9, с. 639] та канадський дослідник Алан Сіарофф [8, с. 307] критично ставляться до виокремлення напівпрезидентціалізму як якоїсь окремої форми політичного режиму разом із президентською та парламентською, оскільки у президент-прем'єрському тандемі у сфері виконавчої влади домінує або прем'єр, або президент. Сіарофф наголошує на тому, що у більшості випадків так званих «напівпрезидентських» режимів домінує саме президент, тому їх слід характеризувати як парламентські моделі із президентською домінацією. Він також виділяє парламентські моделі з корегуючою роллю президента та такі, де президент обирається на національних виборах, але не володіє суттєвими повноваженнями – парламентські моделі з обраними номінальними президентами, і, врешті-решт, парламентські моделі з не обраними на національних виборах номінальними президентами [8, с. 308].

Таким чином, більшість дослідників сходяться у тому, що ключовими ознаками «напівпрезидентціалізму» є наступні фактори: всенародне обрання президента, який виконує основні конституційні повноваження самостійно та може мати окремі повноваження у сфері виконавчої влади разом із урядом, який, у свою чергу, є підзвітним парламенту.

Література:

1. Зазнаев О.И. Измерение президентской власти // Полупрезидентская система: теоретические и прикладные аспекты. – Казань: Издательство КФУ, 2006.
2. Duverger M. Institutions et Droit Constitutionnel, 11th ed. – Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
3. Duverger M. La Monarchie républicaine - ou comment les démocraties se donnent des rois. – Paris: Robert Laffont, 1974.
4. Duverger M. A New Political System Model: Semi-Presidential Government // European Journal of Political Research. – 8 (2). – 1980. – p. 165-187.
5. Linz Juan J. Presidential or Parliamentary Democracy: Does It Make a Difference? // The Failure of Presidential Democracy: Comparative Perspectives (Linz Juan J. Valenzuela A., eds.), vol. 1. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994. – p. 3-87.
6. Sartori G. Comparative Constitutional Engineering: An Inquiry into Structures, Incentives and Outcomes. - New York: New York University Press, 1997.
7. Shugart M., Carey J. Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics. - Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
8. Siaroff A. Comparative Presidencies: The Inadequacy of the Presidential, Semi-Presidential and Parliamentary Distinction // European Journal of Political Research. - № 42, 2003. – p. 287-312.
9. Steffani W. Semi-Präsidentalismus: ein eigener Systemtyp? Zur Unterscheidung von Legislative und Parlament. Zeitschrift für Parlamentsfragen. - № 26(4), 1995. – p. 621-641.
10. O’Neil P. Presidential power in post-communist Europe: The Hungarian case in comparative perspective // Journal of Communist Studies. 9 (3). – 1999. – p. 177-201.
11. Wilson A. Ukraine: Two Presidents and Their Powers // Postcommunist Presidencies/ ed. by R. Taras. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – p. 67-106.

Криворутченко С.Ю.
Харківська державна академія культури, студентка
м. Харків, Україна

ТРАНСФОРМАЦІЯ СЕМАНТИКИ ТАТУЮВАННЯ

У сучасному суспільстві татуювання набуває усе більшого поширення та популяризації, що актуалізує потребу в різнопланових дослідженнях даної культурної практики, її історико-культурної динаміки та функціонування.

Тематичні дослідження акцентують увагу на татуюванні, перш за все, як елементі традиційної культури, магічних чи релігійних практиках, що виконує захисну роль, слугує засобом ініціації, соціальної диференціації, ідентифікації, індивідуальності особи тощо [1, 2].

У процесі розвитку суспільства істотно змінилися сутність і семантика татуювання. Зокрема, татуювання набули негативного значення через активне використання їх асоціальними елементами. У цілому, практика нанесення татуювань суттєво відходить від традиційності, втрачаючи ряд сакральних змістів і набуваючи естетичних. Так, з початком моди на татуювання, змінюється її суспільне сприйняття, що сприяє трансформації існуючого погляду на тілесність. Значення традиційного ідентифікуючого фактору замінюється на атрибутику протесту проти усталеного порядку. Стрімка популяризація практики татуювань призводить і до вагомих соціокультурних перетворень, зокрема, нових аспектів діалогу поколінь, взаємовпливу традиційної та сучасної культури.

Таким чином, практика татуювання, втрачаючи сакральний зміст, залишається зовнішнім маркером сучасних світоглядних трансформацій.

Література:

1. Медникова М.Б. Неизгладимые знаки: Татуировка как исторический источник. – М., 2007. – 216 с.
2. Раш Дж. Э. История культуры татуировок, пирсинга, скарификации, клеймения и вживления имплантов. – СПб., 2011. – 192 с.

THE MAIN STAGES OF ETHNIC CONFLICT IN MODERN SOCIETY

Ethnic conflict, as one of the types of social confrontation, has invariant characteristic features: bipolar, active form of manifestation, the presence of subjects and causes of counteraction. At the same time, ethno-cultural conflict is a special form of confrontation and specific features of manifestation. Sphere of interethnic relations is extremely complex and may involve more than two actors (ethnic groups), each of which differs on various grounds: religious, cultural, national identity. Focusing on the peculiarities of the escalation of ethno-cultural conflict, it is important to take into account that it is impossible to abstract and draw a clear line of demarcation from confessional and national factors influencing the surge of ethno-cultural tension. In this way, it is more correctly to speak about different spheres of ethnic conflict: ethno-territorial, ethnoeconomics, ethno-political, ethno-social, ethno-religious, ethno-demographic and ethno-migrated sphere of manifestation. Each of the fields updated number of particular reasons: change in the proportion of the indigenous population and migrants; the limited resource base or monopolization of any kind of economic activities of one ethnic group; the threat of organized or forced assimilation, etc. However, it is important to note that whatever field the conflict is not manifested, it is always detected by the multiple contexts and the intersection of various factors. Moreover, ethno-cultural conflict is always historically conditioned and has a significant impact on the ethnopsychology of the community: ideas about historical injustice, vulnerability, awareness of the status of their own group are taken roots. Territorial, economic, religious, political, socio-cultural and other contradictions can serve as direct external bases of confrontation [1, p.45]. However, the degree of complexity, intensity and duration largely depends on subjective factors – the degree of psycho-emotional experience of the conflict, ideological beliefs, the level of internal cohesion, the presence of positive or negative elements of identity of the ethnic group.

Appealing to the theories of modern conflict scientists, we can talk about such important stages as: the latent (pre-conflict stage), the stage of conscious rivalry, the stage of escalation (stage of conflict actions) and the stage of conflict resolution (as a potentially final stage). The stage of conflict actions and, accordingly, the crisis stage, inextricably linked with it and often not singled out separately, manifested in a real ethno-cultural confrontation, can be prevented or weakened, the adequate and effective achievement of which depends on the flow, management and resolution of the conflict at the level of the latent phase or even at the stage of conscious rivalry. At the initial stage of the conflict, when

there is no obvious confrontation and conscious negativity of the image of the Other (ethnos, nation, culture), the so-called conflict of stereotypes is formed [1. p.123].

This phase of inter-ethnic tension is very important, because awareness of the existence of a conflict situation at this stage can allow to resolve or overcome a possible subsequent clash and redirect the conflict situation to a constructive or neutral course. Within the framework of stereotyping, cultural values and associations are generalized, and the latter are accumulated into a conceptual and simplified image of another culture. The growth of ethnic and cultural tensions, of course, linked to the issue of awareness, attitudes and actions. This stage is distinguished not by the fact that the attitude to another ethnic group is rationalized, but by the fact that the very fact of rejection, rivalry and tension in relations is no longer hidden, but is accepted as a given. At the same time, the most common indicator of the escalation of ethnic conflict is the further narrowing of cognitive elements in relation to another group and the transition to primitive ways of reflecting the image of another ethnic group – i.e., the strengthening of stereotyping. This can be expressed in the accentuation of negative aspects, identification with potential and actual evil, distrust or negative expectation. The stage of conscious rivalry and heightened emotional tension in the presence of certain mobilizing external factors can quickly transform into the stage of real escalation and manifestation of conflict actions [2, p. 208].

The phase in which the parties to conflict are already resorting to real violence is a critical phase in which governance and conflict resolution are difficult to achieve. The aggravation, difficulties in resolving conflict situations and the existence of real victims of ethnic conflicts are becoming absolutely obvious and the most important reason for the need to overcome and resolve ethnic and cultural conflicts before the stage of their escalation. Among the most important and timely steps to prevent potential or actual conflict of power actions can be identified such as: legitimization of the conflict (the official recognition of the power structures of the situation of ethnic and cultural tensions); the institutionalization of conflict (the development of clear rules and norms governing the behavior of the conflicting parties); the availability of mediation and publicity.

Of course, the degree of aggravation of ethnic relations varies from General distrust and the construction of an ethnopsychological portrait of a common "enemy" to the actual use of violence. However, before a conflict escalates, when it can be neutralized and managed, an external threat from one ethno-cultural group can contribute to an increase in the level of adaptive capacity for the other, its intra-group identity and cohesion. But due to the scale, duration and seriousness of the consequences of inter-ethnic conflicts, their resolution and management today is one of the Central tasks at both the governmental, interpersonal and interpersonal level of interaction.

References:

1. Grishina N.V. Psychology of conflict. – Saint-Petersburg. 2015 – 576P. (in Russian)
2. Iuchsheva L. V. Modern concepts of the causes of ethnic conflicts // Bulletin of Economics, Law and Sociology. – 2015. – №1. – P. 206-209. (in Russian)

Литвин А.В.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, студентка
м. Київ, Україна*

«ФЕНОМЕН «ХІКІКОМОРІ» ЯК АКТУАЛЬНА ПРОБЛЕМА СОЦІАЛІЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ»

З кожним днем у світі стає все більше людей і, якщо раніше у людей в містах не з'являлось бажання побути на самоті, то зараз це часто стає просто життєво необхідним. Феномен «хікікоморі» торкнувся саме Японії, інших країн Азії та дістався до Сполучених Штатів Америки. Хікікоморі або хіккі (яп. 引き籠もり, hikikomori) – японський термін, який позначає людей, що відмовились від соціального життя, внаслідок особистих факторів.

Метою є аналіз цього феномену та висвітлення основних причин його появи в поведінці сучасної молоді.

Термін «хікікоморі» ввів психолог Тамакі Саїто. Коли він тільки починав свою практику, то був вражений багаточисельними зверненнями батьків, що жалілися на дивну поведінку своїх дітей. Найчастіше зверталися представники саме забезпечених сімей, що зіштовхувались з тією ж самою незрозумілою проблемою: їх сини замикались в своїх кімнатах, не хотіли нічого робити, ні з ким не спілкувались і відмовлялись йти в школу чи університет. Спочатку батьки сприймали це за звичайну підліткову ліню, але змінювали думку, коли ізоляція затягувалася на місяці, а іноді навіть на роки. В більшості випадків розмова йшла саме про підлітків чоловічої статі.

Вперше термін був зафіксований в кінці 1970-х років. Якщо дослівно перекладати «хікікоморі» з японської, отримуємо — «знаходження в усамітненні» або «гостра соціальна самоізоляція». Психолог запропонував називати так тих, хто провів у ізоляції від суспільства більше шести місяців. Небажання покидати свою кімнату та спілкуватися з оточуючими іноді призводить до серйозних наслідків. При цьому найчастіше наслідками стають адиктивна поведінка, депресія та думки про суїцид.

Тамакі Саїто виділив такі фактори, які обумовлюють виникнення хікікаморі:

- стреси при навчанні – тиск з боку однокласників чи однокласниць, через несхожість між ними, велика кількість часу в школі (набагато більша, ніж у їх однолітків з інших країн), прохідні екзамени на кожному етапі навчання;

- неймовірна залежність від матері – в Японії це явище має назву амає (від япон. - залежність від доброзичливості інших). Цей термін запропонував психіатр Такео Дої, який розробив теорію амає та написав книгу на цю тему. Довгий час амає вважалась позитивним явищем, оскільки переважно всі відношення японців ґрунтуються на амає. Концепція теорії амає полягає в тому, що одна зі сторін розраховує на поблажливості іншої до своїх слабкостей. У випадку з матерями та майбутніми «хіккі» все дуже просто – мати дуже любить свою дитину, балує її, занадто опікає та пробачає все що завгодно, як наслідок всього цього, коли дитина виростає, вона не може самостійно вирішувати всі свої проблеми і перекладає свої проблеми на матір [див. 2];

- система навчання, що тисне на дітей, – у Японії система навчання схожа на армію і не дарма, оскільки сучасна система навчання в Японії була створена ще у довоєнні роки і спрямована перш за все на підготовку ефективних солдат.

Деякі спеціалісти вважають, що головна причина появи хікікаморі — егоїзм. На їх думку, однаки, замість традиційних життєвих цінностей, які нав'язало їм суспільство, надають перевагу «життю заради себе». Вони не намагаються досягти певних висот. Замість пошуків роботи, одруження, оформлення кредитів і тому подібне, вони надають перевагу сидінню в кімнаті без грошей, займаючись тим чим звикли. Однак самі «хіккі» намагаються пояснити свою поведінку тим, що вони слідуєть ідеям ескапізму – прагнуть втекти від реального світу у світ своїх фантазій.

Психологи пропонують:

1. Ні в якому разі не чіпати їх. Найкращою тактикою у лікуванні хвороби – це дочекатись, доки підліток сам вийде з патологічного стану самостійно. Вони також намагаються поступово ввести у життя своїх пацієнтів деякі рудименти соціального спілкування – такі, як спілкування в інтернеті, перегляд телевізійних передач.

2. Діяти! Ця теорія полягає в тому, що «хіккі» потрібно занурити у суспільство одразу, а не поступово (за необхідністю, навіть, силою) [див. 3].

Ми вважаємо цю проблему актуальною не тільки для Японії, а й для інших країн, в тому числі й України. По-перше, велика кількість підлітків захоплюється переглядом дорам (різновид азійських серіалів), у яких доволі часто присутні герої, що самоізолюють себе від суспільства внаслідок несправедливого знущання над ними. Через це з'являються

«хікка» – так у сучасна молодь називає людей, що імітують поведження хікікоморі, при цьому насправді не маючи нічого спільного з ними. Але ніхто не впевнений, що «хікка» з часом не стане справжнім хікікоморі. По-друге, існує теорія, що хікікоморі з'являються внаслідок еволюції «паразитів-одинаків» — це явище притаманне всім національностям, а не тільки японцям. Паразит-одинак – це неодружена людина 20-30 років, що живе з батьками і насолоджується безтурботним та комфортним життям. Таких людей ми можемо знайти й в Україні. Перспективою нашого дослідження є детальне експериментальне вивчення цієї проблеми в Україні з метою запобігання їй.

Література:

1. Тихоцкая И. С. Изменения в жизненном цикле японцев и место молодёжи в современном обществе / И. С. Тихоцкая // Выпуск XXXII. История и культура традиционной Японии / Под ред. Смирнова И.С., отв. ред. Мещеряков А. Н. – Москва : Наталис, 2010. – 480 с.
2. Takeo Doi, The Anatomy of Dependence, Kodansha America, Inc., 2001
3. Тебин Н. Молодёжь Японии: без амбиций и цели в жизни / Н. Тебин // Азия и Африка сегодня. – М., 2008. – Вып. 2. – С. 10-14.

Мащенко І.О.

*Харківська державна академія культури, викладач
м. Харків, Україна*

МОДИФІКАЦІЯ ОБРАЗУ ВЛАДИ У СПОРТИВНО-ХУДОЖНІХ ДІЙСТВАХ (НІМЕЧЧИНА 1920-1930-х рр.)

У ХХІ ст. спортивні практики індивідуальною культурою людини та частиною динаміки світової культури. Тому в поле наукового інтересу культурології вписуються спортивно-художні дієства (СХД) як масові видовища, що відображують цінності й суспільні зв'язки у спортивно-художній формі. Демократичні й тоталітарні держави транслують за допомогою виражальної мови СХД образ влади, через що ретроспекція такого знакового в історико-культурному процесі періоду як Німеччина 1920-1930-х рр. потребує наукової уваги з боку культурології.

У культурі СХД виконують виховну, інформативну, рекреаційну, комунікативну та ідеологічну функції. У Давньому Римі гладіаторські бої з релігійних святкувань перетворилися на розвагу, лицарські турніри влаштовувалися середньовічною елітою на честь укладання миру, шлюбів королів, народження спадкоємців тощо, європейські військові паради ХVІІІ ст., спрямовані на демонстрацію обороноспроможності тільки, починали залучати театралізовані та спортивні елементи до організації, а в

XX ст. тоталітарні держави СХД взяли на озброєння як потужний ресурс, який поєднував військову, спортивну й видовищну складові, й був здатний транслювати державницькі ідеологеми.

До історичних прикладів тоталітарного режиму можна віднести Німеччину (за правління Адольфа Гітлера) СРСР (Йосиф Сталін), Італію (Беніто Муссоліні), Китай (Мао Цзедун) та КНДР. У тоталітарній Німеччині СХД є зразком максимального використання ідеологічного потенціалу мистецтва, яке синтезувало спорт, театральну режисуру, масові видовище, кіно та військовий ресурс.

Для суспільного життя Німеччини 1920-х рр. були характерні військово-спортивні ходи і паради, що проводилися політичними партіями та воєнізованими організаціями і спрямовувалися на демонстрацію «національного тіла» – синхронні рухи фізичних вправ учасників і глядачів видовищ у символічному вимірі формували єдине тіло німецької нації. Зокрема, під час святкування Дня Конституції у формі СХД, із залученням робочої молоді як символу майбутньої республіки і продовжувача культурних традицій, за допомогою пластичної перебудови у костюмах кольорів державного прапора уперше було відтворено державний символ, семантика якого транслювала ототожнення особистості з колективом, колективу – з прапором, прапора – з державою.

Націонал-соціалістична пропаганда активно використовувала режисерські здобутки СХД в пропаганді політичної програми. Характерною візуалізацією образу влади став фільм «Олімпія», присвячений проведенню Олімпійських ігор в 1936 р., режисерки Л. Ріфеншталь, яка, із залученням новаторських режисерських і монтажних технологій відтворювала ідеальний спортивний та художній синтез: наділені драматичним ефектом спортивні змагання, оголене чоловіче тіло транслюється як герой, надлюдина та завойовник, через що образ німецької людини конструється за аналогом антропологічної моделі Античності. Ідеалізована модель людини, візуалізована у фільмі, не тільки формувала культ фізичної сили у суспільстві, але й сприяла мілітаризації країни, позитивному ставленню до експансивної політики влади як джерела відновлення історичної справедливості. Тоді як СХД ставали культурною практикою демонстрації не стільки напряму військового ресурсу, скільки фізичного потенціалу нації, символічно об'єднаної в спільне, красиве й натреноване тіло.

Таким чином, політична система Німеччини 1920-30 х рр. формувала за допомогою СХД образ влади як наслідувача традицій античності, конструювала ідеалізований образ людини як носія фізичної сили, героя та завойовника.

Немчинов І.Г.
*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО БІОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ: МІКРОНАРАТИВ VS МЕТАНАРАТИВ

За радянських часів «велика історія» та історія приватна, особиста становили жорстку ієрархію. Достатньо лише поглянути на біографічні передмови до художніх та наукових видань, щоб зрозуміти структуру цієї ієрархії. Життя особи вміщувалося до загальної історичної схеми, яка, з одного боку, легітимувала події цього життя, а з іншого, сама ставала об'єктом впливу (чи перетворення) з боку особи. Кожен момент біографії митця чи науковця виявлявся нерозривно пов'язаним з «великою історією» й міг розглядатися лише як підпорядкована їй частина, як «сходження» відповідної особи до її, так би мовити, остаточного статусу. Відповідно, й на увагу дослідників та читачів заслуговувала не будь-яка біографія, а тільки «замечательных людей», що й знайшло відображення у відомій серії «ЖЗЛ». Якщо коротко, панував великий наратив, хоча самого поняття «наратив» в обігу ще й не було.

У 1970-ті роки було зафіксовано ситуацію недовіри до великих наративів, що фактично поставило їх на межу краху [2, с. 16]. «Лінгвістичний поворот» та поступова зосередженість на дослідженні поняття «наратив» ще додали гостроти цій ситуації. Історики з підвищеною увагою почали ставитися до будь-яких кроків, що могли дозволити їхній науці зберегти хоча б доволі хиткий епістемологічний статус. У 1979 році зі своїм рецептом порятунку виступив Карло Гінзбург [див.: 1], котрий запропонував в якості методу так звану «доказову парадигму» (Circumstantial Paradigm).

Ідея Гінзбурга стала реакцією на «школу Анналів», що панувала в історичній науці, й яка з її «великою протяжністю у часі», численними статистичними даними та історією ментальностей задавала великий (занадто великий) масштаб вивчення минулого. Поза її увагою залишалася «маленька людина» (котра була, власне, людиною як такою) з її неповторною долею, зітканою майже з нічого. Причому, навіть у тому випадку, якщо її життя було типовим для її часу, соціального середовища та відповідної поведінкової моделі. «Мікроісторія» Гінзбурга запропонувала історикам звернутися до нового об'єкту дослідження: до тих подробиць, яких не бачила соціальна історія, які не вписувалися у поняття ментальності, але з яких було складено мозаїку життя кожної людини, незалежно від її походження та статусу.

Ще баденські неокантіанці говорили про ідеографічне у науках про дух. «Мікроісторія» робить саме унікальне, приватне та навіть випадкове в історії, – індивіда, подію, випадок чи пригоду, – гідними вивчення істориками й ширше – гуманітаріями.

Мікроісторичний підхід дозволив залучити до дослідницького поля приватні долі, реконструювати життя *«незамечательных людей»* за умов та обставин, що відбулися й що не відбулися, хоча й могли відбутися. Нарешті, й біографія у мікроісторичних дослідженнях стала відігравати більш вагомую, можна сказати, самодостатню, роль. Відтепер біографія стає цінною сама по собі, вона більше не є лише прелюдією до аналізу творчого доробку чи наукової (політичної, військової тощо) кар'єри історичної особи. Навіть більше. Біографія відтепер не є свого роду *curriculum vitae*, де з бухгалтерською точністю зафіксовані головні віхи життя людини – народження, навчання, шлюб, професійні здобутки, смерть, а пригодою, що розгортається на очах дослідника, й втягує до неї й його самого не менш міцно, ніж людину, котра є об'єктом його дослідження.

Застосувати метод «доказової парадигми» й пережити таку біографічну пригоду ми мали нагоду під час нашого власного дослідження [див.: 3]. Ретельна реконструкція життя «приватної людини», що складається з незначних для великої історії дрібниць, стала для нас не просто шляхом до розуміння прихованого за ними культурного коду доби. З усією очевидністю стало зрозуміло, що це життя, власне, й є той самий код.

Ми не маємо наміру докладно зупинятися на відмінностях «мікроісторії» та «історії повсякденності», так само, як й брати участь у дискусії щодо їхніх методів, принципів та меж. Втім, слід зазначити, що принципова відмінність історії повсякденності від етнографії та «побутописання» полягає у розумінні значущості подієвої історії, у необхідності досліджувати індивідуальні людські реакції на ту чи іншу соціально-політичну подію. Саме у пунктах, де «мікронаратив» особи перетинається з «великими наративами» доби, виникає певна напруга, що призводить до появи нової якості біографії людини.

У цілому, погляд крізь призму повсякденності дозволяє розкрити приватне існування «незнаменитої», хоча й цілком унікальної людини. Саме приватна історія – «мікронаратив» особи – а не те, якою мірою його вписано до «макронаративу», виявляється головним об'єктом біографічного дослідження. Адже дослідник приватної історії цікавиться не стільки «дрібницями», скільки «подробностями» життя.

Література:

1. Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни / Карло Гинзбург // Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история: сборник статей – М. : Новое издательство, 2004. – С. 189-241.

2. Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну / Жан-Франсуа Ліотар // Філософська та соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 15-38.
3. Немчинов І. Г. Малининь/Малінін: Реконструкція «втраченої біографії» київського професора / Ігор Немчинов – Вінниця : Барановська Т.П., 2019. – 194 с.

Остапчук Г.О.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ГЛОБАЛЬНІ ТА НАЦІОНАЛЬНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНОМУ ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ВИМІРІ УКРАЇНИ

Сучасне людство включене в стрімкий глобалізаційний процес, котрий подається крізь призму економічних, політичних, філософських, мистецьких дискурсів. Глобалізм виступає свого роду як «прихисток», в основі якого

лежить принцип «бути разом», де індивід намагається не вийти за рамки, бути забезпеченим. Поряд з цим виникає криза розуміння та осягнення всього нового, що переживає сучасне людство: знецінення сфер людської діяльності через «вікіреволюцію», влада транснаціональних корпорацій, інтернаціоналізація капіталу, ідеологія месіанізму. Важливим є розуміння природи універсалізму, яким постає культура, вона уможлиблює ідентичність і спрямовує рух від локального (в межах якого стверджуються універсалії людського) до єдиного за природою людства. Сучасний світовий порядок виникає на базі нації-держави, пріоритетом для якої є принцип територіальної цілісності та легітимності. В сучасному українському вимірі ситуація ускладнюється в зв'язку з кризою ідентичності, потребою розбудови держави в часи звинувачення теоретиками глобалізму актуальності власне держави-нації. Можливо саме спроби національного самоусвідомлення сконцентрують питання контролю за глобалізаційними процесами та їх наслідками.

Позитивним моментом глобалізації є те, що вона унеможлиблює створення «закритих суспільств», але одночасно може виникнути загроза девальвації національних культур. Ключовим є питання етнічної та національної ідентичності. З позицій Е.Д. Сміта, індивід має різні ідентичності – родини, гендеру, класу, регіону, релігій, етносу, нації, що змінюються залежно від ситуації. «Удома ми можемо відчувати, що належимо до конкретного класу або регіону; за кордоном ми можемо розглядати себе ... як членів конкретної етнічної або національної групи. Для одних цілей нашу ідентичність означуватиме релігійна спільнота, для

інших це буде гендер або родина. На практиці ми схильні вільно і порівняно легко ковзати між цими ідентичностями відповідно до контексту і ситуації. Лише час від часу ці численні ідентичності спричиняють тертя, і вже зовсім рідко вони переходять у справжній конфлікт» [1,173]. Етнічна ідентичність не є соціально-культурна даність, а сформувалась в результаті етногенезу завдяки внутрішнім та зовнішнім чинникам. Є два способи формування етносу – об'єднання міст-держав, асиміляція регіонів та держав; поділ і формування нової групи. Відповідно етнічне згасання можливе при геноциді та етноциді (що було характерним для України), але це може привести до зворотних наслідків, як відродження етнічної єдності та кристалізації свідомості (те, що є характерним для сучасності). Зв'язок сучасних націй з етнічною основою не є певним, його потрібно шукати в доновітній добі. Національна ідентичність передбачає наявність спільних етнічних коренів. На думку вченого, найголовнішими рисами національної ідентичності, за якими націю можна вважати як сукупність людей, є «...власна назва, своя історична територія, спільні міфи та історична пам'ять, спільна масова, громадська культура, спільна економіка і єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів» [2, 23] . Національна ідентичність дає можливість осмислити теорію громадянського суспільства, власної гідності, «почуватися як в себе дома», коли немає цього відчуття світ сприймається як чужий, ворожий, що нівелює демократичні засади. Національність є передумовою існування громадянського суспільства, ідея нації формує національну державу і осмислюється через ідею свободи. Але успішність демократичних змін залежить від того, наскільки держава пов'язана з груповою ідентичністю.

Осмислюючи проблему національної ідентичності та глобалізації культури, виникає спроба об'єднання і створення структур, котрі підіймаються над етнічним чи національним, ідея європейського балансу. І.Кант в праці «До вічного миру» апелює до правової угоди, що встановлює і гарантує стан миру [3]. Європейський Союз, як політична наднаціональна інституція, створений національними державами після Другої світової війни, головною метою якої є уникнення війни, досягнення миру та безпеки , на сьогодні – економічна та політична інтеграція на основі ліберально-демократичних принципів. Спільна культурна політика не має на меті гармонізувати культурні особливості держав членів ЄС, сприяє забезпеченню їх різнобічності, повагу до національної та регіональної специфіки. ЄС збалансовує свою діяльність, з одного боку – завершує формування спільного ринку, з другого – збереження національної спадщини.

В процесі глобалізації та євроінтеграції для України важливим є визначити який зміст мають ці перспективи, наскільки стан українського суспільства відповідає системі європейських цінностей, чи конфліктують

ці цінності з українською самобутністю. Наскільки українство готово перетворити наше власне буття відповідно до системи цінностей, історично напрацьованих європейською цивілізацією? Рух у Європу - це не просторовий рух, а якісне перетворення власного існування, цю якість можна охарактеризувати трьома поняттями: гідність, здоровий глузд, свобода. Європейськість починається із системи цінностей, основу яких складають права людини, безпека життя, власність і свобода, також макросоціальний механізм, що забезпечує їх існування – громадянське суспільство. «Європеїзація» України – це здобуття автентичного і продуктивного буття, нас повинна приваблювати не сьогоднішня емпірична Європа, а європейськість як спосіб життя, як самовизначення нас як нації. Не копіювання готового продукту, а асиміляція способу дії, технологій культурних, світоглядних, соціальних, створення гідного емпіричного продукту. В цьому контексті виникає занепокоєння щодо втрати власної «самобутності», «етнічності», «національного ґрунту». Варто позбутися хибного стереотипу щодо конкуренції глобального і національного, насправді існує можливість перетину різних стандартів, але європейськість містить універсальні принципи, які не є національно ангажованими і дозволяють кожному народу гідно і впевнено «бути собою». Базовою цінністю є цінність свободи, передбачає самовизначення на основі власної волі, волевиявлення різних європейських націй можуть і конфліктувати, та воно єдине у загальному джерелі дій та інтересів. Ця глобалізація, європейськість не означає підлаштування під чужі інтереси, а усвідомлення і реалізація власної волі, враховуючи свої власні національні інтереси.

Відповідно до зазначеного вище, виникає питання: яким є українське буття за європейськими мірками, що може виступити індикатором? По-перше: примат суспільства над державою; по-друге: влада закону та верховенство права; по-третє: гарантована власність, свобода підприємництва і праці; по-четверте: вплив громадської думки та організацій на суспільне буття та політику держави. Як бачимо, європейські стандарти не є чимсь зовнішнім для нашого суспільства, а природні, внутрішні імперативи розвитку суспільства для плідної перспективи. Таким чином у глобалізаційних процесах національний фактор ґрунтується на спільному усвідомленні належності не лише до економічного та політичного простору, а насамперед – до простору ціннісного. І першорядне значення має не конфлікт культур, а внутрішньоєвропейська боротьба інститутів євробюрократії з інститутами європейськості.

Література:

1. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. / Пер. з англ. М.Климчука і Т.Цимбала. - К.: Ніка-Центр, 2006. - 320 с.

2. Сміт Е. Національна ідентичність. - К.: Основи, 1994. - 224 с.
3. Чубарьян А.О. Европейская идея и история: проблемы войны и мира. М.: «Междун. Отношения», 1978.- 352с.

Павлов Ю.В.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

СОЦІОКОМУНІКАТИВНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНУ ВІДЧУЖЕННЯ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Однією з найважливіших проблем в рамках сучасних соціофілософських студій є виявлення умов і механізмів новітньої самоідентифікації та самореалізації особистості в структурах суспільного буття, в різноманітних формах і проявах індивідуальної та колективної практики. Реалізація цього завдання неможлива поза аналізом специфіки функціонування індивіда у соціумі, окреслення характерних рис і особливостей власне людського існування у соціальному просторі і часі та тих негативних, деструктивних форм індивідуальної і суспільної життєдіяльності, що обмежують чи, навіть, нівелюють людські потреби, бажання, прагнення, призводять до виникнення протиріч між особистістю і суспільством. Деструктивність подібних форм та репресивний характер їх реалізації знаходять своє відображення в понятійно-категоріальному апараті філософського і наукового знання передусім у рамках категорії «відчуження». Європейська та вітчизняна філософські традиції мають значний теоретичний доробок дослідження даного феномену, причин його виникнення, форм та механізмів прояву в структурах особистісного і колективного буття. Але варто відзначити, що у вітчизняному філософському просторі залишаються майже нерозкритими аспекти його практичного функціонування та втілення в особистісні практики в рамках нових українських соціокультурних реалій.

Сучасний український соціум об'єктивно інтегрований в систему взаємозв'язків та взаємодій світового співтовариства. Разом з тим, соціальне відчуження в українському соціокультурному просторі має свою специфіку. Значною мірою вона детермінується економічними, політичними, соціальними, культурними факторами. Водночас фундаментальні, базові причини цього явища, з нашої точки зору, лежать у площині духовній і пов'язані вони з формуванням нової системи життєвих цінностей та ідеалів, норм і правил поведінки. Наше суспільство за досить короткий період існування незалежної української держави було змушене пристосовуватись до нових соціально-економічних умов, напрацьовувати

механізми власного функціонування у новому геополітичному просторі. Значна частина населення і сьогодні не адаптувалася до реалій, що кардинально змінилися. Український соціум нині не має достатньо чітко окреслених стратегій подолання бідності, корупції, злочинності, розвитку свого наукового та інтелектуального потенціалу. Країна, на жаль, поки що не має власної державницької ідеології, яка б об'єднувала всіх представників українського народу, а не виражала світоглядні та національні інтереси окремої її частини. Така ситуація призводить до посилення негативних процесів у соціумі – підвищення рівня соціальної конфліктності, відчуження значної частини населення від процесів, що відбуваються в країні, зневіри людей у спроможність влади вирішити їх проблеми, посилення соціального популізму та зростання частки ілюзорних обіцянок політиків та марного очікування їх виконання суспільством.

Даний процес має місце в усіх сферах суспільного життя. У сфері політичних відносин спостерігаються посилення розриву між владою і суспільством, корупція та неналежне виконання владними інституціями своїх функцій, волюнтаризм та непрофесійність в прийнятті управлінських рішень, популізм в декларуванні цілей та завдань, недотримання передвиборчих обіцянок та ін. Це сприяє зростанню суспільного розчарування, зниженню авторитету влади в очах громадськості, втраті довіри громадян до владних інституцій, фактично, відчуження громадян від управління державою.

В економічній сфері процеси соціального відчуження набули значною мірою незворотного характеру. Яскравими проявами цього є поглиблення безробіття, низький рівень матеріального забезпечення значної долі населення, перманентні затримки з виплатою заробітної плати, тощо. Матеріальні і людські ресурси в переважній більшості випадків використовуються неефективно, процвітає корупція, зростає кількість злочинів в економічній сфері. Все це та багато іншого посилює соціальну напругу, відчуження людини праці як від власної діяльності, так і від її результатів, призводить до зубожіння великої кількості співгромадян. Найбільш складна ситуація в соціальній сфері. Система соціального захисту працює вкрай погано, все більше і більше наших співгромадян поповнюють лави маргінальних соціальних груп, відчужуються від соціуму, залишаючись сам на сам із власними проблемами.

В українському суспільстві виникають нові, невідомі раніше форми соціального відчуження. Так, в останній час загострюються негативні тенденції в сфері міжнаціональних та етнокультурних відносин. Все частіше виникають конфлікти на ґрунті расової приналежності, що є достатньо небезпечним. Прояви ксенофобії, не властиві раніше українському народу, стають, на жаль, все частішими. Яскраво вираженим є посилення соціальної

нетерпимості, радикалізація і антагоністичні прояви в соціумі, небажання слухати і чути іншу точку зору, спроби дестабілізації громадянського суспільства, пошук так званих «ворогів» – опонентів з іншими поглядами і життєвими пріоритетами, що здійснюється за відомою формулою «хто не з нами, той проти нас». Причини цього, на нашу думку, полягають у відсутності напрацьованих ефективних та зрозумілих для суспільства моделей соціальної комунікації та взаємодії в нових умовах функціонування нашої держави. Така ситуація спостерігається як в межах «вертикальної» взаємодії – «влада-суспільство», так і на рівні «горизонтальної» комунікації між різними соціальними верствами, групами, об'єднаннями тощо. Виклики, що постали перед країною після Революції Гідності, з одного боку, стали могутнім фактором об'єднання громадян, що відчули себе частинкою єдиної Держави і мають зробити все, щоби цю державу не втратити, з іншого – до краю радикалізували суспільні настрої, зумовили досить значне соціальне розшарування вже не за рівнем доходів, освітою, чи кольором шкіри, а за баченням перспектив подальшого розвитку України і способів вирішення актуальних проблем сьогодення. Поляризація соціуму особливо загострилася в період виборів Президента України, що призвело до посилення соціальної напруги внаслідок неефективної та, іноді, провокаційної риторики кандидатів у президенти, політичних маніпуляцій та порушень законодавства у виборчому процесі їх прихильниками. Зростання рівня передвиборчого популізму, надання громадянам нереальних обіцянок викликало до життя ілюзорну переконаність значної частини громадян в потребі негайного «перезавантаження» всіх владних інституцій, що, на їх думку, відразу вирішить велику частину всіх проблем в державі. Альтернативна точка зору стосовно шляхів і напрямів подальшого розвитку держави сприймається ними вкрай негативно і досить агресивно. Все вищезазначене свідчить про формування нової форми соціального відчуження, яку умовно можна назвати соціокомунікативною. Характерними ознаками її є нетерпимість до точки зору опонента, несприйняття його логічної аргументації, небажання змінювати власну позицію ні за яких умов і, що найстрашніше – визнання людей з іншою точкою зору ледь не особистими ворогами. Втрата ціннісних орієнтирів в суспільстві, деструкція моральних правил і регулятивів поведінки, що донедавна визнавалися загальноприйнятими, заміна їх ілюзорними симулякрами, «адаптованими» до поточної ситуації врешті-решт призведе лише до поглиблення соціокомунікативної «прірви» в українському суспільстві і знайти спільні точки дотику та налагодити соціальну взаємодію буде чим далі складніше.

Можна сказати, що вищезазначені проблеми так чи інакше пов'язані із загальною духовною кризою українського соціуму. У суспільстві присутня чітко артикульована і окреслена потреба в нових світоглядних цінностях та ідеалах, які б відповідали потребам сьогодення, сприяли подоланню духовного занепаду суспільства.

ДЕМАГОГІЯ ЯК ЗАСІБ ПОПУЛІСТСЬКОЇ ПРОПАГАНДИ

Характерною рисою українського політикуму нині є застосування популістських методів не лише під час виборчих перегонів, але й пролонгація їх після виборчого процесу. З одного боку, – це є рисою демократизації суспільства, протиборства влади та опозиції, а з іншого – вдосконаленням популістської риторики, яка впритул наближається до іншого негативного явища – демагогії.

Демагогія (дав.-гр. *δημαγωγία*. – дослівно «веду народ» , або «керівництво народом») – маніпуляція інформацією, набір ораторських і полемічних прийомів і засобів, що дозволяють ввести аудиторію в оману і схилити її на свій бік. Сучасна етимологія цього слова означає: демагогія – «обман за допомогою всіляких привабливих, але брехливих обіцянок, перекручення фактів», а демагог – особа, яка намагається створити собі популярність негідними засобами (брехливими обіцянками, лестощами, перекрученням фактів)» [1, 91]. Тобто поняття «демагогія» набуло яскраво негативного відтінку. В політичному сенсі демагогія уявляється, як оцінка виступів, промов , заяв політиків, що не містять конструктивних ідей і пропозицій, або ж заплутують ту чи іншу проблему і відволікають увагу від нагальних потреб. Демагогія сприяє впровадженню в суспільну свідомість хибних уявлень про дійсний стан речей у суспільстві, які переконують людей у позитивному русі без реальних на те підстав. Демагогами називають таких політичних діячів, які створюють собі популярність, домагаються власних цілей неправдивими і безвідповідальними обіцянками, перекрученням фактів, обманом, лестощами, маніпулюванням свідомістю людей, спекулюючи на їхніх почуттях і прагненнях, заводячи в оману.

В політичній боротьбі популісти часто використовують демагогічні прийоми. Для цього характерним є звертання до забобонів, лестоців натовпу, експлуатація його інстинктів, неправдиві обіцянки, до яких даються політики для отримання влади або досягнення власної мети. В сучасній політиці без цих засобів не обходиться жоден політичний лідер. Політики, в тому числі ліберальні, звертаються не лише до розуму, але й до почуттів та інстинктів виборців. І чим переконливіше в промовах політика поєднуються ці звернення, тим він вправніший і має більшу політичну вагу. Саме такою є природа політичної боротьби.

Деякі політологи вважають, що «переконуючи виборців прийняти його точку зору, політик не може обійтись без певної міри демагогії» [2, 10-11]. Така заява не може не викликати певних сумнівів, оскільки, якщо за

демагогію розуміти її початковий смисл, то це поза сумнівом. Але якщо політик весь час «трохи» обдурює, перекручує факти, то навряд чи з цим можна погодитись. Сутність політичної риторики в умовах демократії складає можливість звернення до політичної аудиторії за підтримкою. Такі завоювання демократії як можливість звертатися до людей, обманювати їх, роздавати обіцянки, принадажувати до себе можна віднести до сумнівних чинників. Особливо небезпечною демагогія є для суспільства, в якому лише зароджуються демократичні принципи. В розвиненому демократичному суспільстві вплив демагогії знижується за рахунок розвитку інститутів, які захищають особистість і меншості, що водночас зміцнює й саму демократію. Політичний досвід свідчить, що всі намагання викоринити демагогію як засіб політичної пропаганди завершується обмеженням свободи слова, що може призвести до диктатури.

В сучасній Україні політики-демагоги небезпечні тим, що вони можуть об'єднати незаможних, бідних громадян проти власників. Якщо в заможній Європі це не є небезпечним, оскільки переважну більшість складає середній клас, якому є що втрачати, основній масі українського суспільства втрачати майже нічого. Маючи право голосу, такі виборці можуть підтримати політика-демагога, за правило, ультралівого спектру, який створить їм надію, дасть шанс на успіх. Політики, які апелюють до економічно незаможних верств, стають небезпечними для нестабільного суспільства. Багато людей в нових економічних умовах схильні до вмілої риторики демагогів, які обіцяють їм поліпшення матеріального становища. На виборців, які не усвідомлюють, що право голосу є інструментом боротьби за владу, що вибори – це висока відповідальність за майбутнє країни, розраховані демагогічні прагнення політиків. Україна ще не пройшла ту межу, коли вправний політик, пообіцявши «покращення життя вже сьогодні, всім і за справедливістю» може захопити владу і при цьому цілком легальним шляхом.

На відміну від демагогії політичний популізм однозначно негативно класифікувати неможна. Налаштовуватись на думки виборців, лестити натовп або спрощувати проблеми можна, але не вдаючись до брехні, перекручування фактів, обману. Бути демагогом і бути популістом – не те саме. Популізм передбачає менш негативний спосіб отримання популярності у народу, ніж демагогія. Багато політичних діячів користуються популістськими методами, оскільки в сучасній політичній боротьбі треба сподобатись народу, для чого необхідне вміння спілкуватися на простій, зрозумілій народним масам мові, говорити дохідливо про складні речі, чітко висловлювати думки, висвітлювати нагальні проблеми, критикувати владу за її прорахунки. Всі ці складові містять елементи популізму.

З часом популізм стає необхідним атрибутом кожного політика. При цьому його агресивність падає з підвищенням політичної культури

громадян, розвитком громадянського суспільства, з наявністю в суспільстві толерантності і плюралізму думок. Демагогія зберігає статус гостро негативного засобу як в політичній, так і в соціальній сфері. Можна певною мірою погодитись з дослідниками, які вважають, що популізм – це лише складова демагогії. Тобто будь-який популізм є демагогією, але не будь-яка демагогія є популізмом. В цьому випадку демагогія первинна, а популізм вторинний, оскільки він вийшов з демагогії, скористався її арсеналом засобів і перейшов на інший, більш високий рівень. Якщо популізм використовують як метод політичної пропаганди навіть найвідоміші і поважні політики, то одного лише звинувачення в демагогії інколи достатньо для падіння рейтингу політичного лідера, оскільки демагогія набула статусу негативного епітету для політиків. Демагогія має більш широку сферу вживання: вона зустрічається в різноманітних сферах діяльності людини. Популізм пов'язаний лише з політикою, з боротьбою за владу і є своєрідною формою виявлення демагогії, а саме, як зазначає А.Малько: створює популярність за допомогою соціальної демагогії, залучення мас на свій бік демагогічними прийомами і методами, передвиборчими трюками [3, 205-206].

Вищезазначене дозволяє констатувати, що популізм – це перехідний тип політичної свідомості, який історично склався; термін, який використовується для позначення різних суспільно-політичних рухів і ідеологій, які ґрунтуються на апеляції до широких народних мас; політична діяльність, яка базується на маніпулюванні популярними серед народу цінностями та очікуваннями. Демагоги спекують реальними проблемами своєї аудиторії, представляють події, погляди опонента у фальшивому світлі, вдаються до фальсифікації фактів, тобто маніпулюють масовою та індивідуальною свідомістю у власних цілях. Отже, демагогія – форма свідомого обдурювання широких мас, спекуляція на реальних труднощах і проблемах, потребах і сподіваннях людей з метою досягнення політичного успіху. [3, 238]

Якщо узагальнити, то популізм виступає набагато складнішим і більш неоднозначним явищем, тоді як демагогія є лише одним із численних його інструментів і стратегій. Близькими за змістом є поняття „політиканство”, „антитехнології” та „індоктринація”, які разом із демагогією становлять групу негативних проявів популізму.

Література:

1. Івченко А.О. Тлумачний словник української мови. – Харків: Фоліо, 2000.- 540 с.
2. Марков С.А. Политические профессии // Полития. - 1999. - № 2. - С. 8–19.

3. Малько А.В. Политическая и правовая жизнь России: актуальные проблемы: Уч. Пособие. – М.: Юристъ, 2000. – 255 с.
4. Філософія політики. Короткий енциклопедичний словник / Авт.-упоряд. Андрущенко В.П. та ін. – К.: Знання, 2002. – 670 с.

Радевич К.В.

*Белорусский государственный университет, ст. преподаватель
г. Минск, Белорусия*

КУЛЬТУРНО-ИНФОРМАЦИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО СОВРЕМЕННОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Эпоха глобализации ознаменовала собой становление не только глобальной экономики и политики, но также формирование глобального информационного пространства. Это стало возможным благодаря появлению соответствующих технологий глобальной трансляции информации, таких как спутниковая коммуникация, мобильная связь, цифровое телевидение, компьютерные технологии (прежде всего Интернет).

По мере распространения информационных технологий происходит формирование новой инфосреды, в которой компьютерный интеллект занимает главенствующую роль. В настоящее время информационная технология позволяет практически неограниченно взаимодействовать различным культурам, а их представителям осуществлять информационный обмен, оказываясь под влиянием различных информационных потоков. В то же время глобальная информационная технологическая культура неизбежно ведет к унификации, которая представляет непосредственную опасность для культуры малых народов. С другой стороны, сегодня, как никогда ранее, существует возможность представить широкой аудитории различные культурные творения. Главная проблема состоит в том, что способ предоставления слишком унифицирован, т.е. сама технология передачи культуротворчества подгоняется под единый стандарт, а все то, что не подходит под этот стандарт – игнорируется владельцами технологий, в том числе, по причине материальной нерентабельности.

Такой новый тип глобальной информационной культуры характеризуется существенными сдвигами в коммуникативном пространстве социума – формируется новый формат коммуникаций, проводниками которого стали мультимедийные технологии и технологии виртуальной реальности. Данные технологические достижения, позволили сделать процесс взаимодействия максимально приближенным к

естественной реальности, со всем многообразием передаваемых смыслов, чувств и эмоций.

Особую роль в формировании нового типа коммуникативного пространства играют мультимедийные средства, которые позволяют создать «иллюзию присутствия» в любой среде, даже не имеющей конкретного материального воплощения. Технология Мультимедиа превратила коммуникацию между людьми в принципиально интерактивный процесс. Специфика данной технологии состоит в том, что она начинает проникать во все сферы социального бытия, трансформируя его традиционные формы существования, которые лежат в основании любой культуры – мораль, религия, система ценностей.

Социальные трансформации, происходящие в XXI веке, демонстрируют амбивалентный характер культурно-информационного взаимодействия: с одной стороны, глобализационные процессы определили появление массмедиа, вовлекая все большее количество людей в информационное поле современности; с другой стороны, культурный «ландшафт» постсовременного общества испытывает на себе неизбежное влияние информационных технологий, посредством которых происходит «медиатизация» социокультурной реальности. Сами медиа формируют особое символическое пространство, задающее определенные каноны и поведенческие стандарты, выполняют функцию создания системы ценностей современного общества. Массмедиа трансформируют глубинные основания культуры, базирующиеся на традиции: «медиатизация способствует последовательному “вымыванию” локальной специфики культурных семиосфер, трансформируя социокультурную идентичность, основанную на фундаменте культурной традиции» [1, с. 17]. Создавая особую символическую реальность, масс-медиа влияет на сознание своих реципиентов, посредством чего создается массовый пользователь медиа-продукта со стандартными предпочтениями и вкусами. Такой стандартизированный потребитель легко становится объектом манипуляции, а сама культура превращается в пространство симулякров.

Под действием современных ИКТ изменяется семиотическое поле культуры, поскольку трансформируются сами социокоды, фиксирующие специфику той или иной культурной традиции. Новый тип информационной культуры становится гипертекстуальным – это уже не однородное пространство культурных смыслов, а нелинейная последовательность, которая задается новыми коммуникационными технологиями, позволяющими осуществлять «прыжок» в семантическом пространстве информации. Такая полифоничность в выборе и создании культурных кодов стала возможна благодаря сетевым технологиям, в первую очередь Интернету.

Безусловно, каждая историческая эпоха имеют свои специфические особенности социокультурной коммуникации. Большое значение в данном случае имеет материально-техническая база коммуникативного процесса. Последние десятилетия XX столетия продемонстрировали бурное развитие ИКТ, которые нивелировали все пространственно-временные границы. Это существенным образом изменило коммуникативное пространство современности, трансформировало социальные взаимодействия во всех сферах человеческой деятельности. Формирование глобального культурно-информационного пространства в значительной степени оказало влияние на все социальные процессы, на формирование общественного и индивидуального сознания.

Культурно-информационное пространство современного общества представляет собой особую среду, формируемую современными информационными технологиями, которая включает в себя технико-технологические, информационно-компьютерные, программные составляющие, медиаресурсы в единстве с культурой, как духовной сферой жизни общества.

Культурно-информационное пространство можно подразделить на национальное, социально-групповое, локально-цивилизационное и глобальное. В информационном обществе по мере его глобализации в ситуации межкультурного диалога происходит постепенный сдвиг в сторону доминирования глобального культурно-информационного пространства. Но формирование такого пространства – сложный процесс, который постоянно наталкивается на локально-цивилизационные и религиозно-идеологические различия.

Понятия культурно-информационного пространства и культуры во многом пересекаются, но имеют и ряд серьезных отличительных особенностей. Культура понимается с точки зрения аксиологического подхода, как совокупность духовных и материальных ценностей, обладающих значимостью для индивида, социальной группы или общества в целом, фиксирующихся в рамках традиции, как ядра культуры. Информация может пониматься в предельно широком смысле, как любые сведения, которыми обмениваются индивиды, социальные группы и сообщества, и даже государства. Она может иметь различную форму (письменную, устную, видео- и аудиоформу) и представляет собой в первую очередь осмысление и интерпретацию той формы, в которой репрезентирована. Процесс осмысления всегда зависит от культурной реальности, в которой происходят основные этапы процесса социализации, а также системы ценностей, в рамках которой выстраивается многосторонняя ориентация индивида в окружающем мире. Этот процесс опосредуется социальными и политическими институтами, определяя правила социальной жизни. Таким образом, культура и информация образуют единый континуум, оказывая взаимное влияние друг на друга.

Культурно-информационное пространство формируется под действием информационных потоков и включает в себя значительное разнообразие идеологических воздействий. Что касается культуры, то она формируется в рамках определенного сообщества людей и передается от поколения к поколению, что позволяет говорить об определенной «генетике», преемственности культуры. Инновации в сфере культуры обладают органической связью со всеми предшествующими периодами ее развития, а иногда и возникают под влиянием других культур. Как правило, большинство людей, составляющих то или иное социально-культурное сообщество, достаточно консервативно воспринимает влияние, идущее из информационных источников, и воспроизводит традиционные ценности своей культуры. В современном обществе, однако, в связи со становлением Интернета, расширением культурно-информационных коммуникаций значительно ускорились процессы унификации культуры, межкультурного диалога, на которых и базируется становление и развитие глобального культурно-информационного пространства, а вместе с ним и глобализация культуры.

Сегодня культурно-информационное пространство постоянно расширяется, глобализируется. Это обстоятельство увеличивает возможность аккультурации. Возрастают тенденции к синтезу национальных культурно-информационных пространств, преодолению консерватизма и влияния институтов традиционного общества, складывается предрасположенность к восприятию различными культурами идеалов и ценностей, основанных на гуманизме, научном мировоззрении, соблюдении прав человека. Вместе с тем, возрастает и негативная реакция различных национальных культур на проникновение этих ценностей, которые консервативными кругами рассматриваются как угроза религиозным традициям и основам идентичности данного культурного образования, приводящая к разрушению его устоев и кризису культуры. Выход из сложившейся ситуации глобального кризиса культуры видится не в тотальной унификации, а в глубоком всестороннем синтезе, сохраняющем своеобразие каждой национальной культуры.

Литература:

1. Анохина В.В. Медиатизация как фактор трансформации социальных пространств и метаморфозы культурных традиций / В. В. Анохина // Философия и соц. науки, 2015. – № 3. – С. 13-18.

Романюк О.В.
*Національний медичний університет
імені О.О. Богомольця, к.ф.н., ст. викладач
м. Київ, Україна*

ПОСПІХ І НЕСПІШНІСТЬ ЯК ВЕЛІННЯ СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Чи знайомий Вам вислів: «Людина квапилась жити»? Напевне, у кожного є знайомі, які рухаються і говорять ніби в уповільнених зйомках. І якщо поспостерігати за їх життям, то можна побачити дивовижну відсутність змін – начебто час застиг. В їх житті буквально нічого не відбувається: ні кар’єрного зростання, ні складних хвороб, ні відряджень чи феєричних відпусток з пригодами, ні скандалів у родині, ні капітальних ремонтів... Їх буквально ніяк не зачіпає вир навколишнього життя: в державі розгорається «майдан», а вони на два тижні з вимкнутим зв’язком в телефоні у батьків; вибори президента – занедужалось на тиждень; кліматичні апокаліпсиси – вони випадково в іншому місті...

Є поряд з нами й інша категорія людей. Вони бігають між магазинами, корпусами й зупинками; вони розмовляють настільки швидко, що ковтають частини слів чи переставляють їх місцями; вони за день роблять стільки справ, що наприкінці не можуть згадати як, власне, їх звуть; вони відвідують всі виставки, музеї, вистави й інші заходи міста; мають кілька хобі, у яких встигають реалізовуватись; закохуються, сходяться і розходяться по кілька разів за день. Цей темп надає їх життю смаку і сенсу, наповнює серце і мозок барвистою радістю. Вони – поспішають жити!

Можемо говорити про зміни настрою і стратегій поведінки в однієї людини на протязі життя. Так, наприклад, молодь частіше «легка на підйом» ніж люди середнього віку. З іншого боку, будь яка людина на момент апогею вмотивованості чи відчуття наближення успіху рухається у вирі буденних процесів у рази швидше ніж в моменти спаду натхнення.

Відкинувши можливі крайності квапливого й неспішного життя (від метушні, що призводить до «каросі», до стану «анабіозу» між якими хаос розгубленості), можемо охарактеризувати його, як: природна загальмованість, усвідомлене уповільнення – «Slow Life» (заради гармонійної рівноваги), природний енейджайзер, мотивований торопиґа та зашорена відсутність гальм (за останні роки швидкість пішоходів зросла майже на 20%).

Що зумовлює зміну відчуття і сприйняття часу людиною протягом життя? Чи пов’язане це з запитамі сучасної цивілізації?

Шукаючи відповіді на поставлені запитання ми замислились про, власне, сучасний світ, який настільки швидко змінюється, що, подекуди, людина не встигає пристосуватись до умов, як з'являються нові виклики.

Окрім швидкої змінюваності сучасний світ пропонує збільшення концентрованості у всьому: інформації, подіях, стресах. Трапляється так, що для однієї людини в одному дні зашвидкий і завеликий потік інформації, така перенасиченість подіями свого життя і тих, які «йдуть поряд», що стрес сягає за межі можливостей людського організму.

Людина ще дужче прагне відтворити навколишній і внутрішній комфорт та знову і знову трансформує світ. Так з'являється «нереальна» реальність: неприродний колір волосся, розмови й обійми з технікою/роботами, онлайн-діагностика в медичній сфері, електронні картки від транспорту й заробітної плати до паспорту тощо. Сучасний світ замінив пішу прогулянку на гіроскутер чи моноколесо, віз з каретою на електромобіль, паровоз на швидкісний електропоїзд, легенди тисячі й однієї ночі на «казки-однохвилинки», піч на мікрохвильову та ін. Ми їмо напівфабрикати і навчаємось швидкому читанню, а «вбиваємо час» не за відпочинком, а за отриманням інформації з соціальних мереж інтернету. П'ятдесят, двадцять років тому людині для особистого перезавантаження необхідно було відправитись на місяць у відпустку на курорт, підлікуватись у масажиста, причепуритись у салоні краси. Сьогодні особистий апгрейд спрощено до зміни акаунту. Така «нереальна» реальність не лише спрощує і прискорює життя, а й ніби узгоджує особистий темп з темпом цивілізації.

На перший погляд може скластись враження, що неспішні люди працюють менше, а отже й втомлюються менше. Так, спостереження показало, що такі люди роботу виконують неквапливо, мають меншу продуктивність, результати можуть бути як якісними, так і з помилками, часто вони не готові діяти тут і зараз при форс-мажорах, а от втомлюються наприкінці дня так само чи навіть більше за інших.

У той же час, «люди-поспіхуни» роботу виконують швидко і продуктивно, її результати можуть бути і якісними, і не дуже, вони швидко реагують і діють у складних й непередбачуваних обставинах, подекуди втомлюються надміру, а от задоволення від себе й своєї результативності на їх обличчях видно частіше і більше.

На наш погляд, особливої втоми й особливого стресу додає людині така ознака сучасної цивілізації, як постійна зміна терміну і вимог для подання результату виконуваної роботи. А недотримання зміненого дедлайну тягне за собою невідворотне покарання. І тут «поспіхуни», намагаючись встигнути, ніби змагаються із часом.

З вищезазначеного зрозуміло, що людство втратило навик відпочивати від зміни форми діяльності. А ще, складається враження, що і поспіхуни, і уповільнені не живуть повноцінно: одні – не встигають жити,

інші – грають з життям наввипередки. Доречно зауважують Гейр Бертелсен та Карл Оноре про необхідність пошуку власного ритму та правильного темпу життя.

Як ще виявити ці дві категорії людей, що по різному відчують і сприймають час?

Ми спробували задавати однакові приємні питання різного рівня складності й спостерігали за тим, як людина відповідає: з паузою чи миттєво. Ви рідко зустрінете неспішну людину, що поспіхом відповість на поставлене запитання. Так само, ви рідко зустрінете «людину-поспіхуна», який «підвисає» перед відповіддю. Чи можна цих двох віднести до категорій поміркованих/глибоких і поверхневих? Звичайно ні. Мова йде про інше, а саме, про те, як вони сприймають чи відчують час.

Висновки. Людський поспіх, як і людська неспішність є веління сучасної цивілізації. Для нас залишається цікавим питання щодо тривалості життя поспіхунів, як таких, що «горять яскраво й згорають швидше».

Самарський А.Ю.

*Національний університет біоресурсів
та природокористування, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ПРОБЛЕМА ВІРТУАЛЬНОГО В КОНТЕКСТІ МАТЕРІАЛІСТИЧНОГО ПІДХОДУ

Проблема віртуального як вона ставиться в книзі М.Л. Бурік [див. 1, с. 58], тобто як віртуалізації соціально-економічних процесів, вже давно стала повсякденній в науці, але до сих пір не знаходила серйозного наукового розбору. Але, як можна переконалися, логіка даного питання завела автора далеко за межі чуттєвого. І цей момент вигідно відрізняє дану роботу від усіх інших, оскільки показує підставу, розвиток і можливі шляхи руху категорії віртуального. Можна охарактеризувати застосований в книзі підхід як спробу дати матеріалістичне розуміння віртуальності.

Цілком природно, що матеріалістичне розуміння набагато складніше за інші. Більшість дослідників починають з емпірії, нею ж і закінчують. Як правило, вони здатні лише на аналогії і емпіричні узагальнення. І тільки деякі в дослідженні віртуального можуть абстрагуватися від інформаційних технологій і шукати причини в суспільних процесах. Подібного роду сучасні вчені визначають віртуальне як «частина психічної реальності» (Н.А. Носов), особливу форму соціальної комунікації, що породжуються сучасним капіталізмом (М. Кастельс) [3]. Французькі

постмодерністи пов'язують віртуальне з «симулякрами» (підмінами реальності), породжуються розкладанням капіталізму. В рамках постмодернізму можна виділити інституційний підхід (Д.В. Іванов) [2], який претендує на цілісний охоплення, але знову ж таки, описово, не виходячи за рамки емпірії. Не можуть порадувати в цьому відношенні і неомарксистки (критиці М. Хардта і А. Негрі [4] автор приділяє в книзі особливе місце), яких, може, і не влаштовує постмодернізм, але діють вони по його установкам і, максимум, на що здатні - лише поглибити цю філософію.

Перераховані вище вчені констатують кризу суспільного розвитку при капіталізмі, і показують, якою вразливою стала людина - що будь-які нові, в тому числі інформаційні, технології приносять їй, в цілому, тільки шкоду. Але завдання теоретика, на що вказує М.Л. Бурік, не стільки пояснити проблему, скільки дати ключ до її вирішення. А це може тільки хороша теорія, яка, з часів Гегеля, може ґрунтуватися тільки на діалектичній логіці.

Наразі віртуалізація ґрунтується на передових некапіталістичних технологіях, вже по своїй суті переросли капіталізм, але, все ж, підкорилися капіталу. Як приклад - соцмережі, реклама, серіали і т.п. - виробництво, результатом якого є не товар, а безпосередній вплив на свідомість людини. Таким чином, віртуалізація впливає на формування людини, її ціннісні і поведінкові установки, так би мовити, «виробляє» її за певним типом - тому що капіталу потрібен «всебічно розвинений споживач».

Які особливості сучасного функціонування капіталізму породжують віртуалізацію? Доводячи, що виробництво послуги або задоволення якоїсь іншої потреби без виробництва при цьому будь-якого предмета, все одно зберігає свою товарну сутність в кругообігу капіталу, автор зазначає вихідний пункт: «віртуалізація не може бути ні чим іншим, як продуктом функціонування виробничого капіталу». Її, в такому випадку, повинна породжувати якась особливість руху капіталу, нехарактерна або нерозвинена в період «молодості» капіталізму (тому Маркс не звернув на неї увагу).

У чому ж ця особливість? Виробництво і продаж товару зливаються. Але на відміну від товару-речі, як єдності протилежності споживчої і мінової вартості, в товарі-послугі відбувається відділення споживчої вартості товару від самого товару. Споживча вартість починає жити своїм власним життям, починає породжувати віртуалізацію. А якщо не забувати, що капітал - це суспільні відносини, то ми отримуємо тут деякі особливості цього відношення. Перш за все, відмінність в тому, що класичний капітал - це зростання вартості в процесі речового виробництва - обмін «річ - річ», а в нашому випадку ми отримуємо відношення споживчої вартості: «річ - людина» (річ задовольняє певну потребу

людини). Тому мова йде про спеціальне виробництво потреб для реалізації руху капіталу. І хоча абсолютно всі потреби людини виробляються, що було і до капіталізму, в нашому випадку М.Л. Бурік каже про цілеспрямоване виробництво потреб: «на певному етапі розвитку капіталу сам він викликає до життя сферу виробництва споживання і споживчої вартості» [62, с. 72]. Це і є момент народження віртуалізації.

Виходячи зі свого відкриття, авторка доповнює марксову схему розширеного відтворення капіталу: до сфери виробництва засобів виробництва і виробництва засобів споживання додається сфера виробництва споживання. (При цьому вказується, що між ними повинен бути певний баланс - безсумнівно, дуже цікаво буде, якщо М.Л. Бурік в наступних своїх роботах, або хто-небудь інший, розрахує їх співвідношення). Якщо сфера виробництва потреб не справляється зі своїм завданням боротьби з перевиробництвом, проблему вирішує війна. Звертається особлива увага на те, що це виробництво потреб - нетоварна сфера, народжена капіталом - «капіталістична некапіталістичність капіталістичного». Об'єктом виробництва є, природно, людина, тому дуже важливо розглянути форми впливу на неї.

Капітал діє стихійно, але це не означає, що кожен індивід включається в це відношення як хаотично. Автор книги пише про «виробництво способу життя», яке потім споживають індивіди. Це не тільки мода або поведінкові установки, а підпорядкування собі капіталом всієї соціальної сфери. Притому, таке підпорядкування направлено на те, щоб капіталізм ніколи не завершив своєї історичної місії, тобто на гальмування розвитку. Тому всі технологічні можливості працюють на виробництво відсталості людини. Капітал перестав виробляти не тільки раціональне мислення, а й взявся за знищення своїх власних досягнень, в тому числі і таких як мистецтво чи мораль. Інформаційні технології зараз використовується для утилізації вільного часу людини, замість розвитку, в т.ч. - подолання товарного виробництва, як свого часу пропонував академік В.М. Глушков. Цілком ймовірно, що в недалекому майбутньому, навіть в найвідсталіших куточках планети, де немає доступу до питної води, у кожного буде смартфон, підключений до високошвидкісного інтернету, а води так і не буде. Адже зробити реальність людською капітал в принципі не здатний - на відміну від побудови «віртуальної реальності».

Так ось, форми впливу капіталу на сучасного індивіда колективні, але спочатку капітал знищує історичні типи колективності, ставлячи на їх місце найбільш ефективні для виробництва споживання. Характерним для сучасності авторка вважає «фрагментарний колектив», який породжує відповідного індивіда. При цьому індивід, як продукт такого конвеєрного виробництва, перетворюється в уніфіковану одиницю з набором стандартних потреб. Процес віртуалізації колективності породжує необхідність у великих обсягах непотрібної інформації. Крізь призму

віртуалізації в книзі робиться спроба розібрати деградацію людини, починаючи від зміни сім'ї, колективності, освіти, закінчуючи державою і віртуалізацією суспільства в цілому. В процесі цієї зміни авторка показує логіку «віртуалізованого капіталу», за якою деградація свідомості (перетворення понятійного мислення в «кліпове») і чуттєвості (перетворення їх в емоції і «відчуваловку») є необхідними.

Показуючи логіку становлення поняття віртуального, в якій кожен окремий факт відразу ж стає на своє місце, М.Л. Бурік пропонує марксистську альтернативу постмодерністському баченню негативу з приводу віртуалізації соціальних процесів.

Капіталу протиставляється вільний час як міра суспільного розвитку. Виходячи з ідеї, що віртуалізація при капіталізмі - це засіб (технології) утилізації вільного часу, авторка позначає місце, де віртуалізація (разом з усіма іншими формами гноблення при капіталізмі) перетворюється на свою протилежність. Концепція віртуалізації М.Л. Бурік являє собою гарну спробу матеріалістичного розуміння віртуального, в кращих традиціях діалектики. З неї можна почерпнути як потрібно вирішувати питання естетики - бачити як змінюється основа чуттєвості, як це робив свого часу А.С. Канарський.

Література:

1. Бурик Марина Леонидовна. Человек и экономика в виртуализированном мире / Марина Леонидовна Бурик. - К.: «Аграр Медіа Груп», - 268 с.
2. Иванов Д.В.. Виртуализация общества / Д.В. Иванов. СПб.: "Петербургское Востоковедение", 2000. - 96 с.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура [Електронний ресурс] / Мануэль Кастельс. – М., 2000. - Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/09.php
4. Хардт Майкл, Негри Антонио. Империя / Майкл Хардт, Антонио Негри [пер. С англ., под. ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова]. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.]

Сторожук С.В.

*Національний університет біоресурсів
і природокористування України, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ПАРАДИГМА ГЕНДЕРУ В МОДЕРНУ ЕПОХУ

Соціокультурні зміни, які несла з собою модерна епоха, мали б зумовити трансформацію парадигми гендеру. Однак, в дійсності ситуація на перший погляд видається дещо іншою. Разом з модернізацією та

індустріалізацією у західному суспільстві деякий час спостерігалось посилення патріархальних позицій, що, ймовірно, було зумовлене змінами тогочасної світоглядної парадигми. Так, на відміну від людини традиційного суспільства, яка вважаючи себе рабом божим, мислить себе за зразком пасивного жіночого начала, а тому перебуває у жорсткій і самоочевидній ієрархії владних зав'язків, які не передбачають ні активності, ні самостійності. В межах такої світоглядної парадигми, людина не здатна до творення, оскільки уявляє світ нерухомим. Натомість, модернізована особистість, навпаки, погано розуміє, яким чином можна жити без розвитку. Цю ідею, повною мірою виражає Й. Гете, словами Фауста: «У тому, що відомо, користі немає, одне невідоме потрібно». Ці слова відомого літературного образу, виявляють повною мірою особливості модернізованої особистості. По-перше, людина епохи модерну – активна, вона постійно прагне до пізнання та перетворення світу. Ці процеси повною мірою виявилися у методологічній програмі Ф. Бекона, що стверджувала світоглядний розрив з пасивністю попередньої гносеологічної парадигмою – людина цього часу – це не пасивний спостерігач, а активний суб'єкт, а тому пізнання для нього відбувається не стільки заради самого пізнання, як з метою перетворення світу.

Активність як головний атрибут модерної людини, на наш погляд, стала одним із головних чинників посилення позицій патріархату. Наше припущення вибудовується на тлі зауважень М. Фуко щодо символічного взаємозв'язку сексуальних та соціальних відносин, які він детально аналізує на тлі аналізу сновидінь Артемідора [1]. Його «Снотлумач», на думку М. Фуко, може слугувати дороговказом, що розкриває притаманний певній епосі спосіб мислення. Зважаючи на це, маємо всі підстави стверджувати, що утвердження парадигми активного суб'єкта, було головною підвалиною модернізованої гендерної парадигми. В межах останньої, досить чітко проявлялася панівна роль чоловіка, за яким аж до початку ХІХ ст. був закріплений пріоритет у вирішенні громадських, наукових, політичних справ тощо. Ця ідея повною мірою виразилася у тогочасній літературі, завдячуючи виникненню роману як літературного жанру. Останній, не тільки в період модерну, але й сьогодні має добре виражену інтенцію на підкреслення активної ролі чоловіка – лицаря, та слабкої, беззахисної жінки. Така світоглядна настанова була важливою світоглядною підвалиною утвердження підпорядкованої ролі жінки, яка в силу своєї пасивності та консервативності потребувала зовнішнього захисту.

Не варто забувати й того, що ранній модерн супроводжувався загальною інтенцією суспільства та секуляризацію та звільнення. Ці процеси охоплювали всі сфери суспільного життя, призводячи до переосмислення ролі Бога. Приміром, розвиток деїзму сприяє десакралізації світу та відкриває людині право на творчість, що

виявляється у всіх сферах соціокультурного буття. Відповідно, людина (яку у соціокультурному плані представляє чоловік), як активний початок, починає розглядатися не тільки як творець світу, але й прирівнює себе до Бога, за «подобою» якого він діє. Якщо ж людина (яку в цей час представляє чоловік), рівний у своїй потенції Богу, то Бог сам по собі стає непотрібним і врешті помирає. Це найбільш повно виражено у «Фаусті» Й. Гете, головний герой якого керується диявольськими аксіологічними принципами та словами Ф. Ніцше «Бог помер! Бог не воскресне! І ми його вбили!». Подібну думку дещо раніше висловлював молодий Г. Гегель. Він вважав, що вся релігія нового часу спирається на почуття «Бог мертвий...» [3]. Таким чином, немає підстав сумніватися в тому, що модерне суспільство особливо з початку ХІХ ст. втрачає притаманну премодерному світогляду, сакральність гендерних відносин. Людина (уособлена чоловіком), яка заступає місце Бога, перетворюється, або має перетворитися (як приміром надлюдина Ф. Ніцше) на Бога, який творитиме новий світ.

Зміцнення патріархальних позицій призвело не тільки до посилення підпорядкованого значення жінки, але й ретельного приховування сексуальності, яка поступово «конфіскується на користь скріпленої шлюбом сім'ї. І повністю поглинається серйозністю функції відтворення. Секс оточують мовчанням. Закон вершить подружня пара, узаконена і яка народжує потомство. Вона нав'язує себе як зразок, змушує цінувати норму, володіє істиною, залишає за собою право говорити, резервуючи за собою принцип таємності. І в соціальному просторі, і в серці кожного будинку є одне єдине – зате слугуюче користі і продовженню роду місце для визнаної сексуальності: батьківська спальня. Всього іншого треба засоромитися: пристойність манер спритно обходить тіла, пристойність слів відбілює мови» [2].

Попри виразну дискримінацію жінки та своєрідного табу на сексуальність, яке досягає свого апогею у вікторіанську добу, все ж саме в цей час найбільш повно виражає інтенцію на звільнення людини від будь-якого примусу. Так, з одного боку, відбувається перманентний процес на зростання секуляризації суспільства, який супроводжується вже не тільки гострою критикою клерикалізму, але й самої релігії та ідеї Бога. З іншого боку, починаючи з ХVІІІ ст., все частіше з'являються проекти спрямовані на практичну реалізацію ідеалів ліберальної демократії. Таким чином, поступово забезпечувалося виборче та інші громадянські права усім верствам населення, зумовлюючи рух на звільнення жінки. Останній повною мірою виявився на зламі ХІХ – ХХ ст. у русі суфражисток, який і зумовив перетворення жінки на соціальну людину.

Література:

1. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. URL:http://royallib.com/book/fuko_mishel/istoriya_seksualnosti_III___zabota_o_sebe.html
2. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. URL:http://royallib.com/book/fuko_mishel/volya_k_istine_po_tu_storonu_znaniya_vlasti_i_seksualnosti.html
3. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». Вопросы философии. – 1990. – №7. – С. 143-176. URL: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html>

Супрун А.Г.

*Національний університет біоресурсів
і природокористування України, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

НАЦІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ ДЕРЖАВИ

Наша країна наразі перебуває в транзитивному стані розбудови державності та налагодження зовнішніх світових зв'язків. При реформуванні суспільства важливо розуміти, що успішність цього процесу визначається рівнем соціальної свідомості та свободи населення, мірою залучення усіх громадян до соціальної активності та готовністю до соціально-політичних та економічних перетворень.

Відомо, що умовою існування успішної держави є здатність до прогресу і конкуренції, мотивація громадян до патріотизму. Власна історія, традиції, формування національної свідомості, поглиблення національної самобутності, створюють окремий важливий чинник стабільності та розвитку держави. Історики, філософи, політологи, повинні надати суспільству об'єктивні наукові консолідуючі чинники та матеріал для формування поваги до свого минулого як до обов'язкового елементу самоповаги суспільства в цілому.

Сьогодні наша держава у черговий раз опинилася перед необхідністю реалізації принципу політичного та культурного плюралізму. Народ прагне осмислити власне минуле, розібратись в теперішньому і знайти орієнтири на майбутнє. Саме зараз суспільний інтерес до історичного минулого зростає і це дає надію на завершення процесу самоідентифікації української нації. Адже у свій час девальвація національних культурних цінностей призвела до ускладнення пошуку індивідом власної ідентичності, а неможливість відповідати соціальним вимогам поглибила кризу ідентичності, в якій перевага надавалася масовим інтересам.

Опрацьовуючи проблеми свободи, національної свідомості, само ідентифікації особистості, можна звернутися до досліджень сучасних українських філософів, доробок яких представлений працями В.П. Андрущенка, І.В. Бичка, А.Ф. Карася, Г.І. Волинки, В.В. Ляха, М.В. Поповича, К.Ю. Райди, В.Г. Табачковського, Н.В. Хамітова, Л.А. Чекаля та інших учених.

Потрібно зазначити, що в умовах транзитивного суспільства рівень індивідуальної свободи особистості не збільшується, а зменшується, реформаційний процес обмежує індивідуальну волю більшості. Сучасні філософи зазначають, що наразі у суспільстві спостерігається тенденція «втечі» людей від свободи, як наслідок - байдужість та небажання скористатися новими правами. Тому постає завдання виявлення закономірностей у розумінні свободи в ході реформ та з'ясування перспектив руху нашого суспільства до звільнення свідомості окремої особи.

Реформування у галузі економіки, політики, культури в складний перехідний період розвитку держави зазвичай спрямовується на усунення штучних обмежень індивідуальної свободи. В Україні, як і в інших країнах світу, свобода - це вияв національного розуміння гідності особистості.

Розвиток України в європейському співтоваристві буде можливим лише за умови суспільної, релігійної консолідації. Наш народ має нагальну потребу в об'єднанні на ґрунті різних фобій та протистоянь. Світоглядна основа особистості повинна стати фундаментом для побудови громадянського суспільства. В.Липинський зазначав, що нація - це реалізація хотіння до буття самою ж нацією. Коли немає хотіння, виявленого у формі ідеї, - не буде і нації.

Хоменко Г.В.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, аспірант
м. Київ, Україна*

ПЕДАГОГІКА ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ ВИЩОЇ ОСВІТИ У ПОСТКОНФЛІКТНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Якщо неозброєним оком поглянути на історію минулого століття, напевно, найбільше має вразити безпрецедентна кількість військових конфліктів, які відбулися протягом цього періоду на всіх континентах світу. Можна припустити, що саме війни, з одного боку, здійснювали найбільш деструктивний вплив на розвиток людини, а з іншого – призводили до активізації у неї рефлексивних процесів, збільшували усвідомлення цінності миру. Як демонструє минуле та сьогодення,

підписання акту про мир на найвищому політичному рівні досить часто буває замало задля повноцінної перемоги над конфліктом. Дослідження показують, що навіть в тих країнах, де були укладені мирні угоди, мир все ще залишається недосяжним. Зокрема, дві третини збройних конфліктів, які закінчилися протягом першої декади XXI століття, незабаром зазнали повторення. У зв'язку із цим актуальність дослідження стратегії розвитку вищої освіти в умовах постконфліктної реальності не підлягає сумніву.

Мета даної роботи – висвітлити основні філософські аспекти розвитку вищої освіти у постконфліктному суспільстві.

Кроскультурні дослідження К. Макліна, М. Зембіласа, З. Бекермана довели, що освіта має необхідний інструментарій для позитивного впливу на суспільство в умовах конфлікту [1]. Особливу роль в цьому контексті відіграє вища освіта, оскільки зазвичай у школі діти оперують ще, як правило, певними сімейними установками і традиціями, тобто не схильні у повній мірі до прояву критичного мислення щодо гострих соціально-філософських проблем навколишнього світу. Через застосування в навчальному процесі методик із соціальної педагогіки, проведення занять у формі філософських диспутів в процесі аналізу проблемних питань досить реально сприяти інтеграції індивідів у цілісну спільноту на основі формування у них інноваційної ідентичності планетарного штибу. Водночас, на сьогодні існує відносно мала кількість наукових розробок присвячених проблемі позитивного впливу вищої освіти на постконфліктне суспільство.

Саме за допомогою прогресивної державної політики у сфері вищої освіти реконструкційні процеси реабілітації постконфліктного суспільства матимуть більшу вагу, оскільки ніщо так не сприяє насильству всередині соціуму як безграмотність його населення та ізоляція на рівні громадянської свідомості. Неможливо заперечити значущість освітнього середовища, що має плекати любов до діалогу. Особливо це стосується вищої освіти за якою на сьогодні закріплюється обов'язок не лише сприяти консолідації окремих субнаціональностей у площині спільних інтересів суспільства, але й бути маркером соціальної справедливості усіх верств населення. Шляхом відсутності упередженості серед педагогів по відношенню до студентів з різними поглядами на певні ціннісні явища, що обумовлені етнічно-релігійною ідентичністю або іншими факторами, можна популяризувати толерантність у межах академічних груп як малих соціальних спільнот.

Педагогіка толерантності має бути пріоритетною у зв'язку із домінуванням глобалізаційних тенденцій у вимірах сучасної культури – на цьому було наголошено українським вченим, філософом, державним діячем В.Г. Кременем. В його наукових працях «Толерантність як імператив: національна ідентичність в добу глобалізації» [2], а також «Консолідація України на основі платформи толерантності» [3] йдеться

про пріоритетність європейських цінностей у консолідації неоднорідних суспільств в сучасну добу. Такі масштабні явища як глобалізація та міграція поступово трансформують систему ментально-ціннісних координат соціуму, обумовлюючи потребу у виробленні ефективного інноваційного механізму щодо співіснування представників окремих культурних угруповань в межах однієї держави.

Толерантність є досить ефективним способом досягнення та стабілізації «позитивного» миру у конфліктному або постконфліктному середовищі, коли вона є поміркованою – тобто такою, що намагається уникати крайнощів. Під уникненням крайнощів мається на увазі формування відповідного ставлення до проявів інакшості на засадах терпимості, яка не становить загрозу щодо потенційної асиміляції панівної культури. Британсько-австрійський філософ К. Поппер в роботі «Відкрите суспільство та його вороги» (1994) висунув тезу щодо парадоксальної природи терпимості у співвідношенні із толерантністю – необмежена терпимість повинна привести до нетерпимості [4].

Аналізуючи ці твердження, слід також зазначити, що у питаннях толерантності необхідно відштовхуватися від конкретних поглядів, а не від загальних уявлень на ті чи інші речі. Адже людство у глобальних вимірах досить часто допускалося помилок через хибну, наповнену стереотипами, інтерпретацію об'єктивної реальності. Як не дивно, важливу роль у консолідації конфліктних соціальних спільнот відіграє колективна травма – певні трагічні події, що об'єднали обидві сторони конфлікту у минулому, закріпивши за ними статус жертви та укорінившись у колективній пам'яті сучасних поколінь їх представників. Робота над переосмисленням травматичного досвіду має бути безпосередньою прерогативою саме педагогів вищої школи.

В сучасному освітньо-науковому дискурсі досить активно пропагується образ педагога-медіатора, який здатний стати незалежним арбітром під час переосмислення ретроспективи конфлікту у навчальному процесі. Хоча здебільшого роль медіаторства обґрунтовується в контексті середньої освіти, можна припустити, що вища освіта також потребує викладача нового штибу, який буде не лише кваліфікованим фахівцем відповідного профілю, але й матиме хист до виховання толерантності у своїх студентів по відношенню до проявів множинності, гетерогенності тощо.

Звільнивши систему навчання та виховання молодого покоління від догматизму, студент відчуватиме потребу у прояві власного креативного мислення, виробленні продуктивного, а не репродуктивного знання. З одного боку, це призведе до зародження сумніву у його свідомості, усвідомлення неоднозначності та суперечливості поглядів, а з іншого – дозволить критично поглянути на ту чи іншу інформацію, породивши жвавий діалог або дискусію в рамках навчального процесу. Адже,

згадуючи принцип універсального сумніву картезіанства, лише мислення може стати ефективним засобом позбавлення від існуючих примар у сприйнятті повсякденної реальності, а у даному контексті – воно допоможе позбутися від суперечностей, що обумовлює потребу поділу соціальної спільноти на “друзів” та “ворогів”.

В основі застосування суб’єкт-суб’єктного діалогу у межах освітнього середовища лежить реалізація бажання особистості висловити власне бачення та бути почутим іншими учасниками. Окрім цього, дискусія має навчити учасників навчального процесу поважати та рахуватися із думкою Іншого як із власною світоглядною позицією, тим самим організувавши полеміку двох або більше осіб. Зрозуміло, що подібні дебати мають відбуватися за підтримки кваліфікованого педагога-медіатора, який не дозволить, у разі загострення суперечок, вийти за межі дозволеного. У ситуації постконфліктного миробудівництва в освітньому процесі не рідко дає про себе знати гострий конфлікт ідеологій, що підживлюється наявністю стереотипів, особистими негативними враженнями учасників, їх консервативним вихованням у сімейному колі. Це все у сукупності формує атмосферу глибокої неприязні та взаємної ворожості по відношенню до осіб, чия позиція носить прямо протилежний характер.

Для того, щоб дискусія між представниками відмінних етносів виявилася продуктивною, варто підвести носіїв суперечливих суджень до усвідомлення ними відносності істинності їх тверджень у дусі сократичного методу. Класична педагогіка інтерпретує цей метод як один із найбільш ефективних для проведення семінарів у закладах вищої освіти. Серед сучасних модифікацій застосування сократичного методу у освітньому середовищі виділяють так званий метод “акваріуму” або панельний метод. В їх основі лежить певний алгоритм верифікації суджень, знаходження “спільного знаменника” через рух від опозиційних думок до пошуку сприятливих альтернатив. Окрім цього, застосування методик відповідного ґатунку навчатиме молодь не лише уміти відстоювати власну точку зору, але за потреби бути готовим нею поступатися задля колективного блага.

Отже, педагогіка толерантності є одним і ключових філософських нормативів розвитку вищої освіти в постконфліктному суспільстві. Кваліфікований педагог має координувати навчальний процес таким чином, щоб усі його суб’єкти зростали не лише як фахівці своєї галузі, але й як громадяни країни та світу. В основі цього зростання лежить повага до кожної людини як неповторної особистості, ставлення до неї на засадах гуманізму, а не етнізму. Критичне мислення є важливим аспектом толерантності, оскільки воно дозволяє вийти за межі стереотипів та поглянути на світ максимально об’єктивно.

Література:

1. Кремень В. Г. Толерантність як імператив: національна ідентичність в добу глобалізації / В. Г. Кремень // Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія : Педагогічні науки. - 2011. - Вип. 1.32. - С. 6-9
2. Кремень В. Г. Консолідація України на основі платформи толерантності / В. Г. Кремень // Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Сер. : Педагогічні науки. - 2014. - Вип. 1.46. - С. 7-11
3. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 тт. / Пер. с англ. под общ. ред. В. Н. Садовского. — М.: Культурная инициатива; Феникс, 1992.
4. McGlynn C., Zembylas M. (ed.). Peace education in conflict and post-conflict societies: Comparative perspectives. — Springer, 2009. — 273 p.

Шевель Н.О.

*Національний медичний університет
імені О.О. Богомольця, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ФЕНОМЕН НАЦІОНАЛЬНОГО ІНДИВІДУАЛІЗМУ ГРИЦЬКА ЧУПРИНКИ

Творчість Грицька Чупринки ілюструє специфічну ситуацію в українському літературному житті, виникнення та існування символізму, що, на думку М. Неврлого, мав благодатний ґрунт у тогочасній українській ментальності. Ю. Бойко вважає Чупринку національно традиційним у своєму оновлено-модерному символізмі. Г. Чупринка осмислює поезію Е. По, Ш. Бодлера, П. Верлена, К. Бальмонта, І. Анненського, розглядає перспективи українського символізму. Захоплення ідеями відродження української літератури на національній основі, але з творчим використанням досягнень новітніх течій та напрямів у російській, польській, французькій літературах призводить до розриву Чупринки з газетою «Рада» та до прийняття ідей «Української хати», де він починає виступати і як поет, і як літературний критик. Свою культуротворчу концепцію «хатяни» формують переважно в контексті артистичної метафізики Ніцше та ідеї «високої культури». «З погляду артистичної метафізики життя зближується з мистецтвом, стає “естетичною можливістю”» [2, с. 94]. Проте їх єдина теоретична модель мала поєднувати ідеологію націоналізму та естетику модернізму. Особливо популярною була ідея цілісності

духовної постаті митця, який утверджує активність мистецтва стосовно дійсності. Цю ідею розробляли у статтях М. Сріблянський та М. Євшан. Аристократичний індивідуалізм є найважливішим постулатом усіх засновників і перших поборників символізму, що знайшов найбільш послідовного виразника в особі Ф. Ніцше.

Специфічна «надпозиція» (так би мовити, «погляд з висоти») зробила символістів суддями минулого, споглядачами теперішнього і провісниками майбутнього. «Хатяни» стверджують, що завданням такого цілісного митця є формування сильної духом особистості, яка здатна взяти на себе відповідальність за вільний вибір власної долі, перебуваючи в душевній рівновазі та згоді з самим собою. Критики «Української хати» звертають увагу на психологічний стан творця та вплив цього стану на творчість. Як слушно зазначає О. Бартко, «Головним принципом, на якому базувався психоестетичний аналіз художньої творчості “хатян”, був пошук відповідності психічного стану письменника характеру його творчості» [1, с. 12]. «Українська хата» базувалася на аксіомі, за якою естетика тісно пов'язувалася зі світоглядом письменника. М. Євшан у статтях створює специфічну модель модерного митця. Найбільш адекватною до естетичної програми «Української хати» була творчість Грицька Чупринки. Ця неординарна особистість звертала на себе увагу і сучасників, і пізніших дослідників його творчості. Однак замкнутість поета примушує дивитися на його внутрішній світ лише через творчий доробок: «Серед товариства Чупринка був мовчазний, він не любив розповідати про свої плани, свої погляди, смаки, своє минуле чи майбутнє. Тільки його поетична творчість виявляє його внутрішнє життя, його почуття й переживання» [5, с. 90]. Це теж у дусі «філософії життя», що розглядає творчість як внутрішньо притаманну життю, а життєвий шлях Г. Чупринки парадоксально поєднував силу пориву, динамізм, безстрашність перед смертю і водночас необайронічну, неовертеріанську меланхолійність, тугу.

Справедливо щодо Г. Чупринки і П. Верлена звучить думка М. Вороного з приводу творчості французького колеги: «Очевидно зближувало нас палке бажання віри для зневіреної і вже властиво безвірної душі». Як і Верлен, мав Г. Чупринка бурлацьку, схильну до богемності вдачу, любив усамітнюватися у лісі чи страждати разом з невдахами-літераторами над чаркою або ж співчувати злодіям та повіям на Деміївці, читати їм як власні поезії, так і своїх улюблених поетів – Бодлера, Верлена, Бальмонта.

Чупринка співумисний Ніцше, який, услід за А. Шопенгауером, стверджує, що велика філософія проголошує: «Ось картина всього життя, і з неї навчися розуміти смисл твого життя» – та навпаки – «Читай лише своє життя і з нього розумій ієрогліфи життя в цілому». Життя людини ототожнюється у Грицька Чупринки з творенням Абсолюту і єдністю життєтворчості: *«Життя – божественна поема, / Яку ще треба*

довершить – І вся юрба, і ти зокрема / Повинен жити, творить і жити...» [6, с. 207].

На відміну від П. Верлена, у Г. Чупринки перемагає життєствердне начало як вислід антагонізму «мотивів тління» і живих мотивів упродовж усього творчого доробку. Можна припустити, що в поглядах автора на світ постійно точиться боротьба цих двох сил. «І перемога світлих сил, віра в здатність людини протистояти всім життєвим негараздам, упевненість у спроможності довершити соціум... постає в результаті непростого двобою з внутрішнім роздором» [3, с. 2]. Хоча у багатьох поезіях Г. Чупринки відчувається безперечний вплив П. Верлена, його лірики, філософії, світобачення, однак у віршах другого виразніше звучить рабське упокорення, скарга на обставини, туга за незрозумілим минулим. Поезія Г. Чупринки *«Кладовище»* має другу, оптимістичну частину, антитетичну до кладовища (смерті) *«живими мотивами»*. Висновок лунає на користь життю: *«Ми не будем сумувати, / Поки єсть огонь в серцях, / Будем жити і співати!»* [6, с. 60]. Прагнення смерті у Г. Чупринки також є радше байронічною позою, особливо з огляду на життєлюбність та активну життєву позицію автора, вона підживлювана настроєвою непостійністю. Проте винести вердикт щодо удаваності чи природності психологічних переживань поетів того часу не наважується навіть В. Моренець, постулюючи однак цю рису поезики як засадничу в європейському модернізмі, виводячи її з Бодлерової «вищості мистецтва над життям з відповідною цьому апологетизацією “штучності” вираження духовних інтенцій митця» [4, с. 41].

У поета індивідуалізм трансформується, а етап, що знаменує всю його творчість, настав у травні 1917 р., коли він переймається емоційно-бурхливою атмосферою революційного національного відродження. Задомінувало в ліричному дискурсі Г. Чупринки тоді не поетове «я» індивідуаліста, а «ми». Любов до народу помітна у його першій збірці, патріотизм бере гору і в час змагань України за визволення. Подібні зміни відбуваються і з О. Блоком, нескінченний потік майбутніх історичних подій передбачає філософія В. Соловйова, зміни прочують усі талановиті письменники початку ХХ ст. Одночасно на українському та на російському ґрунті було показано («Інфанта» М. Вороного та «Дванадцять» О. Блока) наступ грандіозної світової епохи, що змітає все на своєму шляху, революціонуючи свідомість людини.

В. Соловйов, О. Блок запропонували Новий Третій Завіт, нову релігійну епоху, символізували пріоритет духовного в житті. Цей символ – блоківська Прекрасна Дама, у М. Вороного – незвичайна «Інфанта», зіпсована фінальною переробкою. Творчість Чупринки не знає такого символу, однак поезії 1917 р. сповнені оптимізму і закликів до боротьби: *«Моя відновлена Країна // Вітає всіх, вітає всіх...»* [6, с. 404]. За О. Блоком, творчі можливості особистості розкриваються лише за умови

подолання індивідуалістичної відторгнутості від епохи, віку. Для Г. Чупринки та й для всього українського символізму загалом ця ідея була прийнятною, і навпаки, відрізнялася від ідей західноєвропейського символізму про відособленість митця від життя суспільства, від ідей індивідуального автономізму митця та «мистецтва для мистецтва».

Загалом несуттєвий хронологічний зсув, а відтак неунікна «вторинність» українського символізму щодо французького, з одного боку, та суспільно-політична ситуація міжреволюційного неспокою в Україні, з іншого, формує специфічний український модернізм (як і будь-який інший національний). Тож у філософсько-світоглядній та поетичній площині маємо у Г. Чупринки трансформовані висліди європейського модернізму, зокрема філософії Ф. Ніцше, А. Шопенгауера, М. Гартмана, суголосність образно-символічного світу з поезією Ш. Бодлера, П. Верлена (життя як Абсолют, домінанта туги і самотності, бодлерівська амбівалентність краси і смерті). У Г. Чупринки часто наявне потрактування, зумовлене або особливостями українського модернізму на національному підґрунті (заклик до боротьби, ситуативний відхід від позиції індивідуаліста), або ж є виявами індивідуально-авторської свідомості, темпераменту, характеру (амбітність, скандальність, бурлацтво, богемність).

Література:

1. Бартко О. А. Літературно-естетична концепція журналу «Українська хата»: дис. ... кандидата філол. наук: 10.01.01 / Бартко Олександра Анатоліївна. – К., 1996. – 213 с.
2. Гундорова Т. ПроЯвлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація / Тамара Іванівна Гундорова. – Львів: Літопис, 1997. – 300 с.
3. Денисюк С. Провісник національного воскресіння (До 120-ліття від дня народження Григорія Чупринки) / С. Денисюк // Українська мова та література. – 1999. – № 42 – С. 1 – 2.
4. Моренець В. П. Національні шляхи поетичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща / Володимир Пилипович Моренець. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. – 327 с.
5. Одарченко П. Григорій Чупринка (До роковин з дня народження) П. Одарченко // Українська література. Зб. вибр. статей / [ред. О. Зінкевич]. – К.: Смолоскип, 1995. – С. 89 – 107.
6. Чупринка Г. Поезія / Грицько Чупринка. – К.: Рад. письменник, 1991. – 495 с.

Ярош О.А.
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України, к.ф.н., с.н.с.
м. Київ, Україна

ПОЛІТИЧНИЙ ІСЛАМ В ПІВДЕННІЙ АЗІЇ: ІНДІЯ, БАНГЛАДЕШ, ШРІ-ЛАНКА

Сучасна Республіка Індія, створена у 1947 р., є світською державою, де більшість населення складають індуси. Після створення Пакистану на Північний Захід півострову переселилось більше мільйона мусульман-мухаджирів (переселенців). Сьогодні мусульманська меншина Індії становить 14,6% населення або 177 млн. і є третьою за чисельністю у світі [4, с. 76].

В Індії, як і в інших країнах регіону, політичний іслам традиційно представлений партією «Джама'ат-і-ісламі». Ця партія активно розвиває соціальні проекти а також активно присутня у публічній сфері. При цьому, побудова ісламської держави, що ґрунтується на «правлінні Бога» (хукумат-і Ілахіййа) залишається стратегічною метою партії. Також в Індії існує ряд інших ісламських політичних партій, представлених, головним чином, в законодавчих органах низки провінцій, де значну частину населення складають мусульмани. Окремі мусульмани-політики також добиваються визнання на загальнодержавному рівні. Зокрема, три з одинадцяти Президентів Республіки Індія буди мусульманами.

Серед радикальних ісламістських організацій слід виділити «Студентський ісламський рух Індії», який був пов'язаний із «Джама'ат-і-ісламі». Метою організації є ісламізація індійського суспільства і звільнення від впливу Заходу, в тому числі за допомогою джихаду. Члени організації беруть участь у сутичках із представниками індуїстських організацій. В 2001 р. організацію було заборонено [3]. Цей рух також дав початок низці інших радикальних ісламістських організацій. Також в Індії, зокрема на території штату Джамму і Кашмір, діє екстремістська організація «Лашкар-е Таїба» (Армія чистих), яка ставить за мету «звільнення» індійської частини Кашміру і підтримує зв'язки із іншими радикальними ісламістськими організаціями, зокрема, «аль-Каїдою».

Бангладеш з населенням 146 млн., де 90,4% складають мусульмани, є третьою за кількістю мусульманського населення країною у світі [4, с. 11, 78]. Після утворення Індії та Пакистану у 1947 р., Східна Бенгалія стала частиною останнього, а у 1955 р. змінила назву на Східний Пакистан.

Політичні еліти Бенгалії, представлені лівоцентристською і націоналістичною партією «Авами Ліг» (Народна Ліга Бангладеш виступали за світську демократію у державі. Її представники займали в 50-ті роки посади президента і прем'єра Пакистану. Військові перетворити у

Пакистані, які супроводжувалися репресіями проти бенгальських політичних лідерів і організацій призводили до радикалізації політичних вимог, від автономії Східної Бенгалії до незалежної держави. Найбільшою ісламською політичною силою Східної Бенгалії була «Джама'ат-і-ісламі».

Наслідком цього протистояння із центром стала дев'ятимісячна війна за незалежність Бангладеш, яка почалася у березні 1971 р., після того, як пакистанська армія і місцеві воєнізовані організації почали операцію «Прожектор», що призвели до геноциду місцевого населення. «Джама'ат-і-ісламі» виступала проти незалежності Бангладеш і підтримувала Пакистан. Згодом була проголошена декларація незалежності Бангладеш, і на кінець грудня 1971 р. новостворена «Армія визволення» (Мухті бахіні), підтримувана Індією, здобула перемогу у цій війні. «Народна ліга Бангладеш» очолювана Шейхом Муджибуром Рахманом (1920 – 1975) прийшла до влади і встановила світську демократію в країні.

Генерал Зіаур Рахман (1931 – 1981), який очолив країну у наслідок військового перевороту у 1975 р., обрав курс на співпрацю з країнами Перської Затоки і Саудівської Аравії і ісламськими політичними силами всередині країни. Він ініціював зміни до преамбули Конституції, включивши слова «абсолютне покладання і віра у Всемогутнього Аллаха», а також до ст. 25, яка декларувала солідарність з мусульманськими країнами у світі [1]. У 1978 р. Рахман створив «Бангладешську націоналістичну партію» (Бангладеш джатіотабіді дол) ідеологія якої поєднувала націоналізм і ісламізм. Він також легалізував «Джама'ат-і-ісламі», яка повернулася у політику. Після того, як «Авамі Ліг» знову здобула владу, її лідер Шейха Хасіна заснувала трибунал із розслідування військових злочинів під час війни за незалежність, результатом якого стала заборона «Джама'ат-і-ісламі» і кримінальне переслідування її керівництва.

Серед радикальних ісламістських груп які діють у Бангладеш, слід назвати «Джаграто муслім джаната Бангладеш», «Джама'ат аль-муджахедін Бангладеш» та «Харакат аль-джихад аль-ісламі Бангладеш», що прагнуть запровадження законів шаріату в країні. Вони здійснюють атаки на світських політиків і організації а також представників релігійних меншин. Крім цього в країні існують місцеві осередки «аль-Каїди» (Ансаруллах Бангла) та ІДІЛ.

У свою чергу, Шрі-Ланка є країною, де більшість населення сповідує буддизм. Мусульмани складають 9,7% населення, або близько 2 млн. Інтереси ланкійських мусульман представляє «Мусульманський конгрес Шрі-Ланки», якій посідає невелику фракцію у парламенті. Партія має три крила і підтримує ідею світської держави, уникаючи релігійних питань. «Мусульманський конгрес» захищає права мусульман країни і метою його діяльності є побудова багатонаціонального і полі-конфесіонального суспільства і держави [5].

В 1990 р. члени екстремістської організації «Тигри визволення Таміл-Ілама» вбили 147 людей в мечеті міста Каттанкуді, переважно населеного мусульманами. Стосунки мусульманської меншості та буддійської більшості у державі також є доволі напруженими. Так, у 2014 р. на Південному Заході країни сталися погроми, інспіровані радикальною буддійською організацією «Боду Бала Сена», у наслідок яких загинуло декілька осіб і тисячі стали біженцями.

Водночас, організований радикальний ісламізм не має сьогодні значного поширення на Шрі-Ланці [6]. Незважаючи на це, 21 – 22 квітня 2019 р. під час пасхальних свят за Григоріанським календарем, в Коломбо та інших містах острову сталися теракти в церквах та готелях, що забрали життя 310 людей. Відповідальність за них взяла на себе джихадистська група «Джамма'ат ат-таухід аль-ватаніа», пов'язана із ІДІЛ.

Таким чином, найбільший вплив серед вищезгаданих країн політичний іслам має в Індії, де проживає значна кількість мусульманського населення і існують історичні традиції політичної активності мусульман. Водночас, активізація суспільно-політичних рухів мусульман Індії спрямована на захист прав мусульман і часто є реакцією на діяльність націоналістичних індуїстських сил. Разом із тим, зростання активності радикальних ісламістських угруповань у регіоні пов'язана як із внутрішніми проблемами в цих країнах, так і впливом транснаціональних джихадистських мереж, таких як «аль-Каїда» та ІДІЛ.

Література:

1. Fair C. Political Islam and Islamist Terrorism in Bangladesh: What You Need to Know. [Електронний ресурс] / С. Fair – Режим доступу до ресурсу: <https://www.lawfareblog.com/political-islam-and-islamist-terrorism-bangladesh-what-you-need-know>. Перевірено: 26.04.2019
2. Hashmi F. Islamism and Civil Society in India // Society and Culture in South Asia. - 2(1). – 2016. – р. 31–58.
3. Haqqani H. India's Islamist Groups. [Електронний ресурс] / H. Haqqani – Режим доступу до ресурсу: <https://www.hudson.org/research/9803-india-s-islamist-groups> Перевірено: 26.04.2019
4. The Future Global Muslim Population. Projections for 2010-2030. – Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2011. [Електронний ресурс] / The Future Global Muslim Population – Режим доступу до ресурсу: <http://assets.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/11/2011/01/FutureGlobalMuslmPopulation-WebPDF-Feb10.pdf> Перевірено: 26.04.2019
5. Yusoff M., Sarjoon A., Hussin N., Ahmed A. Analyzing the Contributions of the Sri Lanka Muslim Congress and Its Founder–Leader to Muslim

Politics and Community in Sri Lanka // Social Sciences, MDPI, Open Access Journal. – vol. 6 (4). – 2017. – p. 1-17.

6. Political Islam In Sri Lanka And The Maldives. - Colombo Telegraph, 2, 2003. [Електронний ресурс] / The Future Global Muslim Population – Режим доступу до ресурсу: <https://www.colombotelegraph.com/index.php/wikileaks-political-islam-in-sri-lanka-and-the-maldives>
Перевірено: 26.04.2019

СЕКЦІЯ V

СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ: СТАНОВЛЕННЯ ТА ПРОБЛЕМАТИКА

Васильєва І.В.

*Національний медичний університет
імені О.О. Богомольця, д.ф.н., професор*

Нечушкіна О.В.

*Національний медичний університет
імені О.О. Богомольця, старший викладач*

Кірієнко С.В.

*Національний медичний університет
імені О.О. Богомольця, викладач
м. Київ, Україна*

ПИТАННЯ ЗДОРОВ'Я ЛЮДИНИ В СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ ВИЩОЇ МЕДИЧНОЇ ОСВІТИ

Однією з фундаментальних методологічних і методичних проблем сучасної вищої медичної освіти є питання здоров'я людини. По-перше, це зумовлено специфікою медицини як сфери науково-теоретичної та практичної діяльності людини. Як відомо, протягом всієї історії об'єктом дослідження медицини була й є людина, а предметом – «ті аспекти життєдіяльності людини, які представлені її здоров'ям та хворобою, нормою та патологією в усьому різноманітті її зв'язків з екосоціумом» [1, с.265]. По-друге, це пов'язано з потребою сучасної медицини у переорієнтації з нозоцентризму до здоров'яцентризму, з лікування на профілактику, активне збереження здоров'я. По-третє, реалізація стратегії ВООЗ щодо переходу до автономних моделей взаємовідносин лікаря та пацієнта, що ґрунтується на засадах людської гідності, інформованої згоди хворого, етиці діалогу тощо, потребує від лікаря вмінь пояснити пацієнту все те, що його цікавить стосовно стану його здоров'я. Це, в свою чергу, актуалізує значення фахового висвітлення різноманітних аспектів проблеми здоров'я в інформаційно-комунікативному просторі сучасної України.

Одним із вагомих факторів, що зумовлюють вектори трансформації вищої медичної освіти є парадигмальні зміни у розумінні здоров'я людини не тільки у науковому, а й більш широкому соціально-культурному контексті. Саме з врахуванням культурно-історичної динаміки ми виокремили та проаналізували міфологічну, античну, релігійну, біомедичну, соціомедичну парадигми здоров'я [2]. Проте з погляду на питання трансформації вищої медичної освіти особливе значення має

проблема переходу від біомедичної до соціомедичної, холістичної моделі здоров'я.

Біомедична модель здоров'я сформована під впливом видатних досягнень природничих наук, класичного типу науковості, починаючи з XIX ст. стає основною парадигмою західної медицини. Означена модель, ґрунтуючись на засадах предметності, об'єктивності, ціннісної нейтральності наукових знань, акцентує увагу на вітально-соматичному значенні здоров'я, лікуванні хвороби, а не хворого. Згідно з біомедичною моделлю, здоров'я - це відсутність біологічних аномалій, відхилень у фізіологічному розвитку людини, а хвороби пояснюються патологічними процесами у функціонуванні тілесної структури.

В процесі подолання обмеженості біомедичної моделі важливе значення мало становлення психосоматичної медицини, соціомедичних підходів, в межах яких формувалися більш інтегративні уявлення про здоров'я і хвороби людини. Актуалізація соціомедичної моделі здоров'я (XX ст.) була зумовлена й об'єктивними факторами: зміна у структурі захворюваності, зокрема, зростання частки хронічних хвороб, інтенсифікація впливів на людину соціальних чинників, "штучного", техногенного світу тощо. Провідною особливістю соціомедичної моделі є вивчення детермінації стану здоров'я людини зовнішніми стосовно її організму соціальними факторами, які впливають на фізіологію людини опосередковано, через її психологію, свідомість, емоції, спосіб життя тощо. Важко переоцінити й значення відповідних соціально-практичних заходів, зокрема, формування соціально-орієнтованих систем охорони здоров'я у розвинутих країнах, розвиток страхової медицини, забезпечення системного підходу у проведенні профілактичних заходів на різних рівнях та ін.

Проте, акцентуація уваги на соціальних факторах не означає нехтування іншими аспектами проблеми здоров'я. За Статутом ВООЗ здоров'я – це стан повного фізичного, психічного і соціального благополуччя, а не лише відсутність хвороб і вад. Згідно підходам ВООЗ, понад 50% впливу на здоров'я має спосіб життя, 25% – екологія, біля 20% – спадковість, решта факторів – вплив медицини та охорони здоров'я. Отже, здоров'я постає як системоутворюючий фактор, що пов'язує економіку, культуру, умови і стиль життя людини. Сьогодні все більше науковців звертає увагу на необхідність подальшої трансформації соціомедичної моделі здоров'я на основі холістичних підходів з врахуванням цілісності, багаторівневості людини як біопсихосоціальної і духовної істоти, в єдності її взаємодії з соціальним і природним середовищем. Невипадково актуальним є питання про *статус медицини як синтетичної науки*, пов'язаної органічно не тільки з медико-біологічними, клінічними, а й соціально-гуманітарними галузями знань, *значення*

філософської, соціально-гуманітарної освіти для професійної соціалізації студентів.

У 2016 році авторами даної роботи у складі соціологічної групи НМУ було проведено опитування студентів 1-х курсів лікувальних факультетів.

Студентам було запропоновано обрати визначення здоров'я серед запропонованих, або надати свій варіант відповіді.

**Табл. 1. Визначення здоров'я студентами-медиками
(N=384, відповіли 97,9%)**

«Здоров'я для вас це»	Частота	% до тих, хто відповів
«Стан, коли всі медико-біологічні параметри організму знаходяться в межах норм, які визначені сучасною діагностикою»	164	43,6
«Стан при якому людина не відчуває занепокоєння щодо свого здоров'я»	105	27,9
«Це бажаний стан, який досягається постійним дотриманням правил здорового способу життя»	55	14,6
«Актуально недосяжний стан фізичного психічного та соціального благополуччя»	21	5,6
«Здоров'я, насамперед, є даром Божим»	15	4,0
інша відповідь	13	3,5
важко відповісти	3	0,8

Отже, більшість респондентів (43,6%) обрали визначення здоров'я з позиції біомедичної моделі, що актуалізує значення ґрунтовної фундаментальної і клінічної підготовки, посилення професійної спрямованості блоку соціально-гуманітарних дисциплін в системі сучасної вищої медичної освіти.

Ми неодразу порушували питання про значення філософської, соціально-гуманітарної освіти для професійної соціалізації студентів медичних ВНЗ, яке актуалізується у зв'язку із сучасними парадигмальними змінами в медицині, зокрема й пов'язаними з переходом від біомедичної до соціомедичної та холістичної моделі здоров'я. Неважко помітити, що в основі зазначених підходів лежить традиційне філософське питання розуміння природи й сутності людини. Однобічні як біологізаторські, так і соціологізаторські його тлумачення є неприйнятними для розробки сучасної методології здоров'я. Холістична парадигма здоров'я повинна ґрунтуватися на інтегративних підходах до людини, методології синергетики, які переважають у сучасній філософії.

Професійна підготовка сучасного лікаря потребує формування культури мислення, здатності комплексно, системно бачити причини будь-якої патології, спостерігати й аналізувати її в динаміці, прогнозувати можливі варіанти розвитку, ймовірні результати і ризики лікування або хірургічних втручань. Йдеться про розвиток клінічного мислення, яке, як переконливо доводить відомий лікар-фахівець з філософії медицини Х.Вульф, синтезує в собі не лише природничо-наукову, а й гуманітарну складову, зокрема емпатичні та етичні компоненти фахової діяльності лікаря [3].

Посилення профілізації у викладанні соціально-гуманітарних дисциплін в НМУ імені О.О.Богомольця забезпечується шляхом відповідного оновлення типових і робочих програм (наприклад, до програми з філософії включені окремі питання з філософії медицини); впровадження у навчальний процес міждисциплінарних, інтегративних напрямів сучасних знань (біоетика, біомедична етика, екологічна етика), а також дисциплін за вибором («Соціологія здоров'я та хвороби», «Філософські проблеми медицини», «Психологія здоров'я людини», «Теорія та практика психотерапії», «Філософія професійної комунікації» тощо) опанування яких сприятиме не тільки поглиблення знань, а й формуванню відповідних компетентностей у студентів-медиків.

Література:

1. Хрусталеv Ю.М., Царегородцев Г.И. Философия науки и медицины. / Ю.М. Хрусталеv, Г.И. Царегородцев. – М.: ГЭОТАР. – Медиа, 2007. – 512 с.
2. Васильєва І.В. . Людина у релігійному вимірі: монографія. / І.В. Васильєва – К.: Книга плюс – Херсон: ПП Кальченко, 2009. – 345 с.; Васильєва І.В., Білецька Л.В. Філософські аспекти гуманізації та гуманітаризації вищої медичної освіти в контексті сучасної парадигми здоров'я. / І.В. Васильєва , Л.В. Білецька // Політологічний вісник. Збірник наукових праць. – К.: «Інтас», 2012. – Вип. 60. – С. 122-131 та ін.
3. Wulff H.R. Philosophy of medicine: an introduction. – Oxford: Blackwell, 1990.

Лаута О.Д.

*Національний університет біоресурсів
і природокористування України, к.ф.н., доцент*

Гейко С.М.

*Національний університет біоресурсів
і природокористування України, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ТЕНДЕНЦІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ В СУЧАСНОМУ ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ ПРОСТОРИ

Українська освіта має давнє коріння і власні національні традиції, до яких можна віднести: європейську орієнтацію і прилучення до християнської системи цінностей, що свідчить про відкритість вітчизняної моделі освіти; її світський характер (попри релігійні витoki освітніх закладів); домінанту формальної освіти (тобто освіти в спеціалізованих закладах). Самі ці історичні детермінанти впливають на параметри входження України до глобалізаційного простору.

Ситуація ускладнюється переходом від тоталітарного ладу до полістилістичного буття вітчизняної культури. Проте, сам перехідний характер суспільства має негативні наслідки (зменшення державного фінансування всіх закладів культури, зокрема, освітніх; падіння якості життя більшості громадян, концентрацію протиріч, що супроводжує розшарування культурного простору). Ускладнення соціокультурних процесів потребує свідомого втручання в характер їх дії, а отже, напрацювання стратегій розвитку культурної політики, зокрема, в освітній сфері.

Саме таке завдання є передумовою актуалізації філософії освіти як філософської дисципліни, що вирішує не лише педагогічні проблеми філософії та філософські проблеми педагогіки, а як різновиду філософського дискурсу, що є типом саморефлексії щодо розвитку людського капіталу та самовідтворенням соціокультурної основи суспільства у світоглядному, методологічному, епістемологічному та аксіологічному аспектах. Отже, проблематизація предметної специфіки філософії освіти є результатом усвідомлення ролі освіти як стратегії культурної політики. Тому особливо гостро в глобалізованому світі постають питання розвитку освіти.

В ситуації глобалізації інститут освіти забезпечує соціальну стабільність і інтеграцію українського суспільства, виконуючи наступні функції: трансляція і розповсюдження культури в суспільстві (саме за допомогою освіти відбувається передача від покоління до покоління наукового знання, надбань мистецтва, моральних норм тощо); формування у молодих поколінь настанов, ціннісних орієнтацій і ідеалів, домінуючих в

суспільстві; соціальна селекція або диференційований підхід до тих, хто навчається (одна з найважливіших функцій формальної освіти, коли пошук талановитої молоді в сучасному суспільстві підноситься до рівня державної політики); пошук механізмів управління соціальними і культурними трансформаціями, що реалізуються на засадах наукових досліджень та відкриттів (сучасні інститути формальної освіти, насамперед вузи, є основними або одними з найважливіших наукових центрів у всіх галузях знання).

Специфікою вітчизняного шляху входження освіти до глобалізованого простору є процес євроінтеграції. Він цілком традиційний для української моделі освіти, з огляду на спільні з Євросоюзом ціннісні орієнтації (демократичність, визнання прав людини, визнання прав національних меншин, відокремлення освітніх закладів від будь-яких ідеологічних утворень). Проте, модернізація освітянської парадигми України містить наступні проблеми: визнання національної ідеї як визначального орієнтиру розвитку освіти, збереження аксіологічних орієнтирів педагогічного процесу, кореляція освітніх перспектив розвитку з ринковими вимогами, підвищення якості вищої освіти в контексті Болонського процесу, розширення системи післядипломного навчання України, широкого впровадження дистанційної форми навчання, адаптація вітчизняної системи до європейського зразка кредитного взаємовизнання, запровадження єдиної системи освітньо-кваліфікаційних рівнів, створення умов для автономізації вищих учбових закладів, актуалізація екологічних завдань освіти. Визнання освіти як пріоритетної стратегії формування національної культурної політики України, має передбачати опанування сучасною людиною інноваційним знанням щодо глобального світу, але разом з його розумінням.

Мерщій Т.В.

*Державна служба якості освіти України, к.ф.н.
м. Київ, Україна*

НАУКА Й ІННОВАЦІЇ ЯК НЕВІД'ЄМНІ СКЛАДОВІ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ

Наука та інновації у XXI столітті, суперечливість і багатоплановість різних соціальних процесів продукують нове розуміння до теоретичного осмислення змін, що відбуваються в сучасній освіті. Вони визначають процес суспільного розвитку сучасної – постмодерної країни. З одного боку, наука та інновації призводять до зміни існуючих форм та методів освіти, сприяють руйнуванню звичних для неї процесів та зв'язків. А з іншого – тим самим збільшують різноманіття модифікації освітньої

діяльності, сприяють її розвитку, якості процесу навчання Науковий й інноваційний розвиток країн багато в чому зумовлюється характером і динамікою оновлення знань і технологій. При цьому динамічних змін зазнають не тільки зміст наукового знання, але й форми організації наукової діяльності та форми передачі його суспільству. Наука стає генератором суспільних змін. Це одна з найбільш динамічних систем сучасного суспільства. Тому питання трансформаційних змін в науці – це питання її розвитку, функціонування, життя, різноманіття проявів як феномена культури [1, с. 89].

Сучасне українське суспільство – інноваційне, характерною ознакою його є генерування нових знань і цінної технологічної інформації, які стають пріоритетами суспільної діяльності, що виробляє конкурентоспроможний продукт у вигляді не лише відкриттів, нових технологій, винаходів, товарів, послуг тощо, а й оригінальних підходів (парадигм, концепцій) у науці, культурі.

Це у свою чергу, вимагає певних зусиль від учасників дворівневого (що охоплює практичну і теоретичну сторони) процесу для цілеспрямованої та активної участі в продукуванні та реалізації суспільних нововведень, які впливають на ефективність усіх сегментів життєдіяльності людських утворень, і не лише на рівні людини, громади чи регіону, а й нації, держави [2].

Вплив інноваційних процесів на зміни в соціокультурному житті суспільства досліджували Е. Афонін, Д. Белл, І. Валлерстайн, Л. Г. Дротянко, А. А. Динкіна, В. Джелалі, К. Лоренц, В. І. Онопрієнко, А. Тойнбі, О. Тоффлер, В. А. Яковлев та інші.

Перед українським суспільством, що духовно і національно відроджується та прагне перейти на інноваційну модель розвитку, постають два взаємопов'язані завдання. Перше – це створення розвиненої системи національної освіти і науки, інноваційної культури і культури відтворення духовно-інтелектуального потенціалу суспільства, а друге – взаємодія із світовою скарбницею знань та інформації, яка передбачала б одночасно її поповнення національним інтелектуальним конкурентоспроможним продуктом.

Конкуренція останнім часом набирає обертів в освітньому просторі України завдяки ширенню тут так званих практик рейтингування. Погодимося з думкою науковця Е. Афоніна, що соціалістичні змагання радянської доби, які стартували як передовий стаханівський рух, згодом вичерпали себе і на певному етапі функціонування радянської системи перетворилися із стимулюючого фактору на проформу, яка часто-густо дратувала учасників виробництва. Нинішнє ж рейтингування, поки наша суспільна система ще не набрала необхідного рівня сталості, робить свою стимулюючу справу для так необхідного зростання в суспільстві когорти самодостатніх особистостей. Нинішнє ж зростання відбувається за

рахунок, як сказав би К.-Г. Юнг, процесів індивідуалізації, тобто виділення самодостатніх особистостей і відповідно раціоналізації суспільної свідомості [3]. Конкуренція в умовах розвитку для суспільства є рушійною силою до змін, що зачіпає всі сфери життєдіяльності суспільства – освіту, науку, культуру, економіку, політику. Тільки здорова конкуренція може породити інноваційний продукт та сучасних професіоналів своєї справи.

Потрібна справжня реформа пізнавального і освітнього процесу. А така реформа є парадигмальною, але не програмною. Вона стосується фундаментальних людських здібностей – здібностей організовувати знання. Узгодження навчального процесу у закладах освіти з досягненнями сучасної науки в галузі інформаційно-комунікаційних технологій. Саме так студенти будуть залучені не лише до процесу отримання наукових знань, а й до їх продукування. Ж.-Ф. Ліотар справедливо писав, що до певного моменту студент отримує наукову інформацію від викладача, нарощуючи свою компетенцію. Та настає час, коли останній дає зрозуміти студенту, чого він не знає (якщо він є дослідником), але хоче знати. Так студент вводиться в діалектику дослідження, тобто в гру формування наукового знання [4, с. 65]. За таких умов кардинально змінюються освітні орієнтири: вчитель і викладач перестають бути носіями наукової інформації, яку треба «вкласти» в голови учнів і студентів; процес навчання перетворюється на двосторонній рух, коли зустрічаються в діалозі дві свідомості – того, хто вчиться й того, хто навчає. Домінуючу роль має відігравати теоретичне знання, яке сьогодні надто швидко оновлюється й оволодіти яким непросто. Тому в країнах, де це розуміють сповна, особлива увага надається діяльності університетів, оскільки саме через них відбувається легітимація науки та досягається її результативність. Диплом про вищу освіту вже не є остаточною перепусткою до заможного життя через досягнення відповідного соціального статусу. Навпаки, отримання університетського диплома спонукає молодого спеціаліста до постійного навчання й перепідготовки на базі знову ж таки університету.

Ця універсальна проблема постає перед освітніми системами в XXI ст., які все ще залишаються роз'єднаними, роздробленими, розподіленими в різних дисциплінарних галузях знання, а відтак – дивовижно неадекватними викликам часу й імперативам пізнання сьогоднішніх реалій і проблем, які стають все більш глобальними, транснаціональними, інтердисциплінарними, багатомірними та планетарними.

Наука та освіта тісно взаємопов'язані та співпрацюють одна з одною. Важливою обставиною взаємодії науки та освіти є та, що через сферу освіти відбувається масова підготовка фахівців. Деякі з них здатні просувати далі наукове пізнання. Саме система освіти формує в суспільстві вихідний інтелектуальний прошарок, що дозволяє розвивати науку та створює суспільну базу для засвоєння наукових досягнень, створення інновацій. Наука, у свою чергу, підживлює систему освіти

новими знаннями – як освітніми інноваціями, так і безпосередньо предметними знаннями.

Всі ці виклики часу потребують кардинальних змін у системі освіти, яка має піднятися на рівень фундаментальності, що дозволить варіювати види діяльності, змінювати прогресії, підвищувати кваліфікацію, рівень адаптації до нової техніки і технологій. Процес навчання в такій системі має перетворитися на самоосвіту студента і слухача, їх власний рух шляхом пізнання і продуктивний діалог з текстом чи його автором.

Література:

1. Медологические вопросы науковедения / Под. ред. В. И. Оноприенко. – К. : УкрИНТЭИ, 2001. – 332 с.
2. Яковлев В. А. Бинарность ценностных ориентаций нации / В. А. Яковлев // Вопросы философии. – 2001. – № 12. – С. 77-86.
3. Афонін Е. А. [Про освітню конкуренцію від 30.09.2018 р.] [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.facebook.com/eduard.afonin/posts/1929008963811754?notif_id=1538292389942395¬if_t=feedback_reaction_generic
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб : Алетейя, 1998. – 160 с.

Савицька І.М.

*Національний університет біоресурсів
і природокористування України, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ЯК ВІДПОВІДЬ НА КРИЗУ В ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ

Проблема осмислення визначальних закономірностей і тенденцій розвитку освітнього простору у різні моменти суспільного буття завжди буде актуальною і затребуваною, адже саме освіта є унікальною проекцією людського погляду в світовий простір, вектором його розуміння, моральною фабулою трактування, духовним аспектом відчуття і бачення. Основним принципом сучасної концепції освіти є трактування ідеалу освіченості через знання і пізнання. Виходячи з цього, освіта розглядається як спосіб передачі соціально-культурного досвіду людства, одним з основних компонентів якого є наука. Наука збагачує освіту новими способами мислення, формує інноваційні моделі і стратегії її розвитку. Сучасним ідеалом пізнання світу в науці і освіті стало отримання точного, доказового знання, а метою пізнання людини – формалізований образ

світу, до якого зводиться основний зміст накопичених знань, і система поглядів, через призму якої людина взаємодіє із зовнішнім матеріальним світом.

Актуальність комплексного філософського дослідження стану сучасної освіти і ролі філософії освіти в осмисленні тенденцій його розвитку обумовлені не тільки причинами соціального характеру, але і запитами розвитку самої філософії. Філософія освіти дозволяє виділити закони навчання і донесення знання людині; розвиваючи теорію особистості, вона аргументує доцільність перебудови свідомості людини в процесі освіти. Тенденції сучасного соціального розвитку через їх осмислення в контексті філософії освіти визначають розвиток особистості, здатної в умовах біфуркації (на перехресті цивілізаційних шляхів) здійснювати правильний вибір і слідувати йому. Проте, до цих пір існують складності у з'ясуванні статусу філософії освіти, її взаємин із загальною філософією, з одного боку, і з педагогічною теорією і практикою - з іншого. Дискусія, з приводу того, що є філософія освіти – галузь знань, поле досліджень чи академічна дисципліна продовжується і сьогодні. Філософія освіти – це відповідь на кризу освіти, кризу традиційних наукових форм його осмислення та інтелектуального забезпечення, вичерпаність основ педагогічної парадигми. Філософія освіти обговорює граничні підстави освіти і педагогіки: місце і сенс освіти в культурологічному контексті життя. Вихідне питання яке має вирішуватися філософією освіти – теоретичне обґрунтування вільної творчої особистості, здатної конструктивно працювати в різних ситуаціях, яка з'єднує професійну компетентність з суспільною відповідальністю. Найбільш значні і пріоритетні проблеми філософії освіти – теоретичне обґрунтування та практичне формування вихідних цінностей, основоположних установок освіти і виховання в умовах сучасного інформаційного суспільства. Формування вільної та відповідальної особистості потрібно поставити в центр всієї системи освіти.

Філософія освіти XXI століття постає засобом інтеграції науки, політики щодо науки і управління знаннями в соціумі. З огляду на проведений аналіз можна твердити, що джерелом проблем для філософії освіти стають світоглядні зміни, пов'язані з трансформацією картини світу, її сучасним переосмисленням. У таких умовах освіта також неодмінно зазнає парадигмальних змін. Їх сутністю стає гуманізація та гуманітаризація освіти, а також перехід освіти на нові принципи, основою яких стає антропологічна та гуманістична зорієнтованість. Модель сучасної гуманітарної освіти має бути орієнтованою на формування діалогічної свідомості й мислення, звільненого від примітивного раціоналізму, передбачаючи заглиблення у предметний зміст взаємодії різних культурних епох, форм соціокультурної діяльності та її значеннєвих спектрів.

Секція VI

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Волик Н.Г.

*Полтавський національний технічний
університет імені Юрія Кондратюка, ст. викладач
м. Полтава, Україна*

СВІТСЬКА ЕТИКА ЧИ РЕЛІГІЙНА МОРАЛЬ – ЩО ПОТРІБНО СЬОГОДНІ МОЛОДІ?

Світська етика чи релігійна мораль – що потрібніше сьогоднішній молоді: суперечки на цю тему активно підтримуються засобами масової інформації фактично протягом усього періоду існування незалежної України, а особливо загострюються у періоди планування та запровадження реформ в освітянській галузі.

Виховання особистості є важливою складовою будь-якого суспільного розвитку. Враховуючи реалії нашого суспільства, ця проблема надзвичайно актуалізується, бо ж без особистості не буває ні суспільства, ні держави. Формування ж моральнісно довершеної особистості в сучасних умовах – справа дуже не проста, бо пов'язана з багатьма проблемами не тільки суб'єктивного, але й об'єктивного планів. Серед проблем об'єктивного плану можна виділити головні: незрілість економічного базису, що відповідно знаходить свій вияв у незрілих надбудовних відносинах; протиріччя теорії і практики суспільного буття; розрив між словами та ділами й тому подібне. Об'єктивно, в суспільстві, що знаходиться у процесі становлення, із несформованою системою суспільних відносин, немає умов і засад для повноцінного владування моралі, адже поведінка особистості є виразом не тільки її моральності, але й всього засвоєного нею досвіду соціального буття. Проте очільники нашої держави не поспішають вирішувати об'єктивні проблеми нашого суспільного буття, апелюючи до релігії, яка, на їх думку, й повинна допомогти у вирішенні всіх соціальних проблем. Уся ж духовна сутність культури ними часто зводиться до релігії та її місця і ролі в житті нашого суспільства. Бо ж відомо, що віруюча людина – більш керована і залежна від пасторських настанов та релігійних організацій. Хоча ми й не сумніваємось у високій моральності істинно віруючих громадян, проте розуміємо, що глибоко віруюча людина дуже далека від самостійного вибору своєї лінії поведінки в повсякденному житті: дотримуючись приписів релігійної моралі, вона дбає про себе й своє майбутнє у потойбічному світі. До того ж, у сучасних умовах релігійне виховання не

гарантує автоматично високу моральнісність особистості, бо вона входить у контакт із навколишнім суспільним середовищем, яке по якості може бути різноманітним. І це є особливістю існування релігії у сучасних умовах, як в Україні, так і в інших державах світу, особливо – пострадянських.

Формування духовного світу сучасної молодшої людини є дуже складним процесом, у якому надзвичайно важливу роль відіграють інколи протилежні, альтернативні фактори. Особливістю буття релігій на пострадянському просторі, включаючи й Україну, є різке зростання кількості прихожан майже в усіх церквах. Відповідно, пропорційно до кількості віруючих мав би поліпшуватися і моральний стан суспільства, але в дійсності – це далеко не так. Тобто, ми хочемо звернути увагу на ту обставину, що аморальність і відсутність релігійної віри – це далеко не тотожні поняття.

Якщо подивитись на історію людства, то ми однозначно побачимо, що саме з моральнісних методів регулювання відносин між людьми починалась історія становлення суспільства. А вже в подальшому, на етапі цивілізаційного розвитку людства, разом із моральнісними, з'являються релігійні та правові норми, які з часом перебирають на себе основні функції регулювання відносин між людьми.

Важливими чинниками у формуванні особистості, що впливають на подальше її життя, шляхи реалізації завдань, які вона ставить перед собою, є моральнісні принципи людини. Власна моральнісна культура індивіда, його вибір сфери діяльності й відповідальність за свій вибір – ось ідеал особистості сучасного глобального інформаційного суспільства. Інакше кажучи, моральнісність є запорукою буття суспільного, що постійно прогресивно розвивається, суб'єктами якого й мають бути моральнісно довершені особистості.

Дослідження індивідуального розвитку людини показують, що засвоєння індивідом суспільної моралі, історично сформованого досвіду спілкування, є основою подальшого розвитку особистості, як соціальної, так і моральнісної істоти. Всебічний розвиток індивідів, характер їх відповідальної і вільної поведінки в найскладніших моральнісних ситуаціях, вміння керуватися моральними нормами, нерозривно пов'язаний із багатством і самобутністю індивідуальних моральних орієнтацій. Якщо особистість глибоко усвідомлює внутрішній зв'язок своєї індивідуальної сили з силою соціальною, то це і є вихідний пункт її моральної зрілості. Суспільний розвиток, його прогрес, неможливий без гармонійного розвитку особистості. Приховані сили нації можуть бути мобілізовані, тільки якщо вони інтегровані, іншими словами, ідеї повинні стати матеріальною силою. Отже, потрібно молодих людей готувати до творчої самостійної самореалізації, а для цього потрібні знання, що й складають основу науки «Етика». У світських навчальних закладах необхідно

викладати саме «Етику» як навчальну дисципліну, а не підміняти її релігійними проповідями.

Саме мораль може й повинна виступати своєрідним регулятором відносин між людьми та основоположним базовим принципом для формування моральнісно довершеної особистості, здатної до повноцінної реалізації в системі нових глобалізаційних світових цінностей. Бо релігійна мораль вчить послуху, за що потім, після смерті, віруюча людина отримає винагороду, а мораль вчить особистість до самостійного вибору нею своєї лінії поведінки і, відповідно, по результатам свого власного вибору, індивід несе відповідальність за нього: за свій власний вибір. Тобто, лише мораль здатна сформувати сучасну цілісну моральнісно довершену особистість, здатну до творчої самореалізації себе як особистості в сучасному глобалізованому інформаційному суспільстві.

Ільницька Л.В.

Укрпатентінформ, к.ф.н., с.н.с.

м. Київ, Україна

ВІДНОВЛЕННЯ ПРОВІДНОГО СТАТУСУ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ У ТЛУМАЧЕННІ ПОНЯТТЯ «ХУДОЖНІЙ СТИЛЬ ЕПОХИ»

Взаємозв'язок мистецтвознавчої проблематики із поширеними принципами естетичного ґатунку – це одна з провідних наукових ідей української наукової традиції ХХІ століття. Міждисциплінарне коло складного обґрунтування тих понять, які зрідка застосовувались у вітчизняній фаховій літературі, органічним чином існують у стрункій європейській теорії художньо-естетичного спрямування. Необхідний наратив історичного усвідомлення накопиченого досвіду мистецького спадку аналізувався засобами зосередженого порівняння та розподілу візуально-наочної інформації на сходинки стилістичного еволюціювання. Зазначений підхід був вперше застосований відомим англійським дослідником Гербертом Едвардом Рідом (1893 – 1968 рр.). До цього понятійний дискурс художній стиль знаходив своє відповідне місце лише у творах з історії мистецтва, підтвердженням тому є праці Генріха Вольфліна та Джона Рьоскіна.

На українських теренах прогресивне звучання поняття художній стиль набув при безпосередньому аналізі науково-теоретичного спадку Герберта Ріда. Слушно вказати, що після ретельного вивчення такого концептуального явища, як "соціально-естетична теорія" Г. Ріда [1], з'явилися звернення і українських дослідників до знакової західно-європейської традиції тлумачення поняття "художній стиль епохи" у

контексті культурно-історичного руху творчого різнобарв'я мистецьких здобутків з розподілом індивідуально-особистісного внеску митця за стилістичними напрямками, течіями та характерною манерою. Наприклад, Наталія Чечель, намагаючись, за її словами "повернути стиль" у своєму дисертаційному дослідженні підкріплює власні прагнення прищепити українській естетиці європейську традицію, теж анонсуєчи "парадигму стилю" заповнює порожнечу вельми обмеженої аргументаційної бази теоретичними винаходами Герберта Ріда. Адже, як наголошує Н. П. Чечель, виходячи із того, що "для філософської методології термін "стиль" порівняно новий, бо традиційна філософія, якщо і використовує його, то скоріше, як поняття "дух епохи", або ж в його естетичному чи історико-культурному аспекті, ...то у філософських науках теорія стилю, як стилю художнього, переважно віддана естетиці" [2, с. 54].

Порівняльний аналіз українських джерел з вказаного питання дає підстави стверджувати, що і навчальна література збагатилася підручником, у якому одна із запропонованих до вивчення тем співвідноситься із тими предметними наголосами, які розробив англійський вчений. Внаслідок чого, Лариса Климова у розділі "Художні напрями і стилі" пропонує учням запам'ятати, що саме "поняття "художній стиль" визначає великі, історичні стилі певних епох" [3, с. 97]. Також, завдяки автору увага школярів невимушено фіксується на двох домінантних вимірах – "стиль епохи" та "індивідуальний стиль". Відтак, слід нагадати, що Герберт Рід використовував обидва узагальнення, як не розрізнену та несуперечливу єдність, бо мова йде про структурно-теоретичну систематику суміжних елементів, що входять до предметного контексту поняття "художній стиль епохи". Проте, підручникова інформація має наступний виклад: "на відміну від стилю епохи, поняття індивідуального стилю безпосередньо пов'язане з творчою особистістю" [3, с. 98]. Водночас, у Герберта Ріда наведений розподіл обґрунтовується з тими ж самими мовлиннєво-аргументаційними похідними: "художній стиль – це одне із тих понять в історії культури, які не мають єдиного визначення... В багатій палітрі визначень поняття "художній стиль" виділяються і "художній стиль творчої особистості", і "художній стиль творчого напрямку" " [1, с. 61]. Тим не менш, варто навести і наступну тезу, адже "такий поділ дає можливість найбільш повно розкрити всі ті складні процеси, які відбуваються в мистецтві на двох рівнях – індивідуальному та соціальному. Досліджуючи індивідуальні засади мистецтва, Герберт Рід вивчає художній стиль відомих європейських художників і серед них художню манеру Ван Гога" [1, с. 61]. Зрештою, Олександр Коннов стверджує, що "у межах історичної типології мистецтва під стилем розуміється здебільшого надперсональне явище, яке охоплює творчість великих груп, що може зберігати стильову цілісність протягом тривалого часу (етнічний стиль, стиль епохи)... існує традиція

використовувати поняття стиль і для характеристики художньої практики окремої особи (індивідуальний стиль, авторська манера)" [4, с. 9].

Насамперед, концептуальна теорія художнього стилю Герберта Ріда є масштабним естетично-виховним керівництвом, до якого, окрім системи художнього стилю додається таке своєрідне термінологічне наповнення, яке органічно вбирає у себе цілий ряд складників: творчий метод, художня творчість, індивідуальна та художня майстерності, художня форма, художньо-естетичне сприйняття, художній простір, художній розвиток. Тому, коментуючі підходи О. Коннова, що спираються на джерельну базу, де відсутні визначення художнього стилю, звісно окрім відомої праці О. Лосева "Деякі питання із історії вчень про стиль", у якій вчений акцентує лише на порушенні "проблеми художнього стилю". Наприкінці варто наголосити на наявності того факту, що, коли наводиться без посилань масштабний обсяг та сутність термінологічного наповнення визнаної цілим світом англійської традиції, – це дає підстави для відродження провідного статусу в українській естетичній думці західно-європейської концепції стосовно тлумачення поняття художній стиль.

Література:

1. Ільницька Л. В. Герберт Рід про художній стиль в мистецтві ХХ століття. Духовність українства. 2003. № 6. С.60–62.
2. Чечель Н. П. Повертаючи стиль. – К.: ПАРАПАН, 2004. 240 с.
3. Климова Л. В. Художня культура. 9 клас: Підручник для загальноосвітніх навчальних закладів. – К.: Літера ЛТД, 2009. 160 с.
4. Коннов О. Ф. Історична динаміка художнього стилю. – К., 2015. 187 с.

Коннов О.Ф.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ЕСТЕТИЧНА ВЕРИФІКАЦІЯ

У теорії та практиці пізнання існують різні критерії істини. Для побудови наукової теорії вчені спираються й на естетичне почуття. Про його роль у науці пишуть П. Дірак, А. Пуанкаре, А. Ейнштейн та інші. Так, Пуанкаре стверджує, що естетичне почуття грає роль «решета» у дослідженні. За його допомогою можна обрати найкращу ідею серед декількох однаково обґрунтованих. Крім того, знання потребує на критерії, які знаходяться поза ним самим (парадокс Секста Емпірика). Саме таким є естетичний критерій, він має таку ж саму цінність, як і практика, за допомогою якої можна спростовувати та підтверджувати наукові положення.

Зараз естетичний критерій працює у науці тільки на рівні інтуїції. Але для його ефективного застосування не достатньо одного почуття. Необхідні чіткі правила, подібні до тих, якими ми керуємось при використанні інших критеріїв істини: з двох конкуруючих гіпотез оптимальніша та, яка вміщує менше аксіом тощо.

Ідеї, на які можна спиратися, рухаючись у цьому напрямку, висловили, зокрема, Г. Гегель, Б. Кроче, О. Лосєв. Вони розуміють естетичне як сферу вираження. Зміст знаходить вираження, втілюючись у певному матеріалі, згідно певній формі. Досконалістю у цьому випадку буде узгодженість змісту, форми та матеріалу. Певний зміст потребує для втілення саме такої, а не іншої форми, саме такого, а не іншого матеріалу. Довільність тут виключається, вона призводить до художньої невдачі. Завдання митця – знайти цю узгодженість змісту із сполученням фарб, слів або звуків.

Науці також властива виразність. Наприклад, вираження закону у формулі. Вона може бути записана різними способами, мати різні інтерпретації, наприклад, алгебраїчну та геометричну. Формулювання можуть більш або менш вдало виражати зміст. Тобто, бути більш або менш досконалими з естетичної точки зору. У мистецтві спостерігаємо подібне. Театральна вистава може бути «акторською» або «режисерською», успішною або провальною.

Уявлення про естетичну довершеність базуються на законах вираження та сприйняття. З них випливають певні правила, якими керуються митці. Так, Г. Лессінг у «Лаокооні» не рекомендує натуралістично зображати агонію у скульптурі, якщо ми бажаємо дати глядачу естетичне задоволення у класичному розумінні слова. У пластиці агонія, застигла «маска смерті» псує враження, знижує художню цінність витвору та якість естетичного досвіду.

Доцільно сформулювати аналогічні правила щодо виразності у науці. Тобто, від ефектних афоризмів і фрагментарних суджень про естетичний критерій пізнання, від його виключно інтуїтивного застосування у науковому дослідженні перейти до побудови методологічно чіткої процедури естетичної верифікації.

Лукьянов Д.В.

*Київська державна академія декоративно-прикладного мистецтва і дизайну імені Михайла Бойчука, аспірант
м. Київ, Україна*

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО ЄВРОПЕЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Ознайомившись із статтею С. Повторєва та В. Савельєва «Етичні проблеми в контексті постмодернізму» мене зацікавили проблеми

розвитку взаємовідносин між людьми в сучасному суспільстві з точки зору законів моралі. Авторами проаналізовано багато етичних концепцій: пріоритету групової моралі над індивідуальністю; моралі як соціальної конструкції. Показано, як в цих концепціях трансформуються кризові явища сучасного суспільства. Мета роботи – вивести причини виникнення етичних проблем в сучасному суспільстві і можливості їх вирішення через зближення християнських і духовних цінностей в області філософської етики.

В даний час західна культура і ідеологія має великий вплив на розум сучасного українського суспільства. У західному суспільстві спостерігається поділ на велику кількість субкультур. Кожна субкультура має свій стиль життя, свою мораль. Таким чином люди шукають свою ідентичність не в собі, не в своїй сім'ї, релігійній спільноті або нації в цілому, а в групі за інтересами до якої вони належать. Ці групи не можуть досягти компромісу між собою, вони вдаються до морального тиску одна на одну, їх сутички переважно бувають жорстокими і гидкими. Поділ суспільства перетворює суспільство на ворогуючі табори. В політиці це виявляється у безжальній боротьбі за владу між конкуруючими угрупованнями.

Складною моральною проблемою стала прагнення до кочового способу життя. В даний час матеріальне забезпечення, прагнення до комфорту стало для людей головною метою їх існування.

Гостру моральну проблему спричинила реалізація постмодерної моделі доброчинності. Замість того, щоб поступово подолати бідність у суспільстві, вона ще більше поглибила її. Бідні набули статусу соціальної субкультури, яка потребує захисту. Це призвело до знецінення трудової етики і руйнування традиційної протестантської моралі, які раніше спонукали людей до творчої активності і були запорукою їх добробуту.

Зникли економічні стимули брати шлюб і створювати сім'ю. Субсидії морально принизили працездатних громадян і сприяли розповсюдженню наркоманії, алкоголізму і насилля, особливо у великих містах. Соціальна допомога викликала ще більше безробіття. Сьогодні ці проблеми вже почали зачіпати і середній клас, який вимагає субсидій від держави на освіту і підтримку пенсіонерів. Все це разом узятє призвело до різкого збільшення залежності громадян від держави. Перспективи такого процесу аж занадто відомі з практики країн колишнього соціалістичного табору. Це шлях до згортання демократії і посилення тоталітарних тенденцій.

Після демонтажу державного соціалізму на так званому пострадянському просторі західні цінності масового споживання і поп-культури досить швидко заповнили духовний вакуум, що утворився в культурному просторі нових держав. На заміну офіційному атеїзму прийшла сексуальна розбещеність.

На наш погляд, для подолання негативних тенденцій в соціальному і культурному житті сучасного суспільства особливого значення набуває звернення до релігії. В даний час релігія, задаючи сенс життя людині, одночасно важлива і для визначення цілей і змісту освіти. Нова соціальна і духовна ситуація, вимагає іншого підходу до проблеми релігії та її ролі в формуванні духовного світу людини. Мені видається, що найбільш плідні результати в цьому напрямі можуть бути досягнуті в тому випадку, якщо філософський і соціологічний підходи до вивчення місця і ролі християнської етики у формуванні духовно-ціннісних орієнтацій молоді не будуть ігнорувати теологічного вчення про моральність.

Література:

1. Антоний, Митрополит Сурожский: Труды. – М., 2002.
2. Вейз Дж. Времена постмодерна. – Минск, 2002.
3. Глобальный дискурс: Сб. статей. – Сумы, 2003.
4. Енциклопедія постмодернізму. – К., 2003.
5. Жицінський Ю. Бог постмодерністів. – Львів, 2001.
6. История философии: Энциклопедия. – Минск, 2002.
7. Крістева Ю. Полілог. – К., 2004.
8. Повторева С., Савельєв В. Етичні проблеми в контексті постмодернізму // <http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/11725/4/05.pdf>

Матвійчук Т.В.

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, аспірант
м. Івано-Франківськ, Україна*

ПРОБЛЕМА ОБГРУНТУВАННЯ ГРАНИЧНИХ КАТЕГОРІЙ ЕТИКИ: ВІДГОМІН ВІДГЕНШТАЙНІВСЬКИХ ВІЗІЙ

Публічні дебати, які відбулися 23 червня 2018 року в Ванкувері між американським публіцистом Семом Гарісом та знаним сьогодні канадським професором психології Джорданом Пітерсоном, стали відмінною ілюстрацією боротьби двох методологічних та світоглядних програм у сучасній науці [4]. Зредукувавши позиції опонентів, можна визначити їх як натуралізм (Гаріс) та трансценденталізм (Пітерсон). В процесі їхньої дискусії, окрім багатьох інших, актуалізується одна із центральних проблем метаетики – проблема обґрунтування граничних категорій моралі (таких як добро, зло). Опонентами було озвучено дві відмінні стратегії для її подолання. Показовим є те, що як Пітерсон, так і Гаріс в площині практичної етики дотримуються схожих принципів:

обидва виступають проти крайностей релятивізму та догматизму і відстоюють об'єктивність існування добра і зла [4]. Відмінності їх позицій проявляються на теоретичному рівні при спробі обґрунтування етичних категорій. Звертаючись до аргументів Пітерсона і Гаріса, варто зважити на те, що вони є репрезентативними стосовно наявних сьогодні наукових тенденцій, а отже, їх не слід розглядати ізольовано як приватну позицію Гаріса та Пітерсона. Більше того – обрані ними стратегії для розв'язання проблеми обґрунтування етичних категорій знаходять своє підґрунтя і в історії філософії. Тому можна розглядати їхні позиції як надособистісні, щоб зосередитись на деяких аспектах однієї із актуальних проблем сучасної метаетики.

Проблемне питання, що актуалізувалося в процесі дебатів, звучить так: що таке добро і зло? (не плутати з питанням: що є добрим і злим?)

Позиція Гаріса (надалі позиція натуралізму) відображає таку редукціоналістську стратегію пояснення реальності, коли вся повнота буття розглядається виключно як прояв матеріальних сутностей. В контексті цього підходу зникає концептуальна потреба в сутностях вищого порядку, які б були гарантом обґрунтування для всіх інших. Таким чином етичні категорії добро і зло постають як фундаментальні та самодостатні характеристики, що не потребують подальшого прояснення. Тобто питання в дусі Сократа, «що робить добро добрим?», є некоректним.

Позиція Пітерсона (надалі позиція трансценденталізму) передбачає апеляцію до сутностей першого порядку, які є фундаментальними, і до сутностей другого порядку, які є похідними. Тобто питання, що робить добро добрим, знову стає доцільним і потребує відповіді [4].

На даному етапі наука не здатна поставити крапку в протистоянні натуралізму та трансценденталізму. Не існує остаточних раціональних аргументів або експериментальних даних, які б дозволили довести істинність тієї чи іншої позиції в її теоретичному вимірі. Тому трансценденталізм та натуралізм слід розглядати як певні концептуальні платформи з набором внутрішніх аксіом. Аргументами, що наводяться в підтримку цих аксіом, найчастіше є практичні наслідки, які впливають із їхнього застосування. Відповідно, натуралізм припускає, що для успішної організації людської поведінки не є необхідним існування якогось надбіологічного фундаменту для моралі. Трансценденталізм вбачає в такому підході загрозу релятивізації моральних категорій та їх теоретичну недовершеність.

Іншим рівнем проблеми обґрунтування моральних категорій є протистояння між двома проектами блага: проектом практичної нормативності та проектом етики блага. Центральним в контексті їх боротьби є такі запитання: «чи зводяться всі існуючі блага виключно до натуральних потреб людини?, чи ми можемо говорити й про певні безумовні та абсолютні блага?»

Суперечка між трансценденталізмом та натуралізмом також може бути представлена в площині протиставлення нормативного та дескриптивного підходів до дослідження моралі [3, с. 14]. Завданням трансценденталізму є пошук зовнішнього підґрунтя для категорій добра і зла, з метою артикуляції певного морального ідеалу, принципу або закону, тобто конструювання нормативних вимог. Дескриптивний підхід передбачає тільки констатацію та опис наявних проявів моральної поведінки, як іманентних процесів. Сучасна метаетика, яка більш схильна саме до дескриптивного методу, часто буває критикованою за штучно сформовану нейтральну позицію, що може призвести до релятивізму та з необхідністю призводить до поглиблення дихотомії суцього і належного [3, с. 11]. Для прикладу наведемо аргументи запропоновані Андрієм Баумейстером стосовно позиції Людвіга Вітгенштайна, який в пізній період своєї творчості визначив завдання філософії не як пояснення, а тільки як опис людських практик, через опис мовних ігор [2, с. 278]. Аргументи Баумейстера перегукуються з тими, які висловив на дебатах Пітерсон, і в концентрованій формі вони зводяться до питання: як Вітгенштайн збирався ділити мовні ігри на здорові та паталогічні (а саме це він вважав одним із завдань філософії), якщо існують тільки іманентні критерії оцінки цих ігор [1, с. 94]?

Отож, навіть поверхнево окреслені контури проблеми обґрунтування моральних категорій свідчать про те, що вона виникає радше як проблема концептуалізації власних методологічних та світоглядних рамок. Тому більшість аргументів за позицію натуралізму чи трансценденталізму апелюють не до достовірності власних аксіом (які не піддаються безпосередній верифікації), а до їх практичних наслідків.

Література:

1. Баумейстер А. «Вітгенштайнова перспектива» і проблема практичної нормативності / А. Баумейстер // *Sententiae*. – 2013. – №2. – С. 91–100.
2. Витгенштейн Л. Коричневая книга / Л. Витгенштейн / пер. с англ. В. Руднева. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.
3. Максимов Л. «Об аналитическом стиле в этике» / Л. Максимов // *Этическая мысль*. – 2018. – Т.18 №1. – С. 5-17.
4. Facts and Values/Science and Religion [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.jordanbpeterson.com/philosophy/facts-and-values-science-and-religion-notes-on-the-sam-harris-discussions-part-i/>

Мацап'як О.І.
*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, аспірантка
м. Івано-Франківськ, Україна*

КОНЦЕПТ СПІВСТРАЖДАННЯ В МОРАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

Радикальні зміни, які торкнулися усіх сторін буття сучасного суспільства, змушують кожную людину замислитися над питанням необхідності корекції своїх життєвих, ціннісних пріоритетів. За таких обставин проблема моральності, свідомо чи несвідомо, набуває найважливішого статусу в структурі духовного світу особистості. Сьогодні, як ніколи, посилюється потреба не тільки в аргументації моральних приписів, а й подальшого практичного їх сповідування. На це, у свій час, особливу увагу звертав відомий німецьких філософ першої половини XIX с. А. Шопенгауер.

Він визнавав, що проповідувати мораль набагато легше, ніж її обґрунтовувати. В реальній життєвій практиці шляхетність душі не приносить прибутку, а й навіть здатна викликати суттєве невдоволення і роздратування у загалу. На думку філософа, хоч мораль і має індивідуальний характер, проте у значній мірі вона все ж таки може знайти відгомін у серцях різних людей, скеровуючи їх на взаємодію заради досягнення спільного блага, справедливості, гармонії. Така життєствердна мораль повинна включати ряд важливих елементів: покірне прийняття страждань, аскетична позиція стосовно власної особи, альтруїстична настанова стосовно інших людей і повне заперечення егоїзму.

Джерело безкорисливих людських вчинків, які здатні подолати егоїзм людської натури, німецький філософ вбачає у співчутті, любові та особливо у співстражданні – тобто в тих альтруїстичних формах співпереживання, які постають справжнім моральним імпульсом людської поведінки [2, с. 78].

А. Шопенгауер визначає співстраждання не просто як розуміння страждань іншого, а як прийняття цих страждань на себе, переживання страждань ближнього, як свого власного. Співстраждання винятково індивідуальний стан, оскільки кожен із нас по-різному відчуває душевний чи фізичний біль. Співстраждання, як і співчуття є формами співпереживання, і стосуються двох чи більше людей, які одночасно мають здатність до переживання і відчування однакового емоційного стану. Спільним між співстражданням і співчуттям є те, що вони однаково стосуються тіла й відбуваються за його участі. Відмінним – є те, що співчуття має своїм компонентом спільні потреби до виживання біологічного виду, а співстраждання проявляється через реалізацію

індивідуальних прагнень. Співстраждання і співчуття дуже подібні, але різняться, перш за все, мірою і глибиною свого прояву. Якщо співчуття передбачає розуміння чужих емоцій і не обов'язково супроводжується прийняттям їх на себе, то співстраждання є переживанням чужого страждання та його причин з високим ступенем ототожнення, що супроводжується інтенсивною душевною потребою в проявленні турботи і наданні підтримки заради блага іншого. На відміну від співстраждання, співчуття також може супроводжуватися не лише жалістю, а й радістю, в тому випадку, якщо воно було би настільки дієвим, що допомогло людині в скрутній ситуації перебороти травму й одужати [2, с. 100-101]. А. Шопенгауер пише: «Співчуття – незаперечний факт людської свідомості, сутнісно їй властиве, ґрунтується не на уявленнях, поняттях, релігіях, міфах, вихованні, а має споконвічний і безпосередній характер, закладений в самій людській природі, дає саме тому про себе ознаки при будь-яких обставинах і в усі часи» [2, с. 77]. В цьому випадку співчуття постає не тільки актом свідомості, а є екзистенціальним актом, який закладений в людській природі та є екзистенціалом.

Співстраждання за А. Шопенгауером є одним з фундаментальних проявів альтруїстичного способу пізнання. В ньому зникає стіна, яка розділяє людей між собою, в ньому чуже стає нам знайомим і рідним, в ньому долається егоїзм людської натури. Філософ підкреслює, що при взаємодії з людиною ніколи не варто оцінювати її з критичної точки зору, навпаки, треба дивитись на людину єдино з позиції співчуття і співстраждання [4, с. 1143].

За переконанням А. Шопенгауера, співстраждання може приймати подвійну форму: по-перше, воно виявляється в нас як сила, що протидіє егоїстичним і злим мотивам, яка утримує нас від дій, які б принесли шкоду і страждання ближнім, у такому випадку воно є справедливістю. Визначальне правило справедливості: нікому не нашкодь і допомагай усім скільки можеш. Цим воно виявляє спорідненість із принципом блага, пов'язаного з альтруїстичним прагненням людини зробити світ кращим. По-друге, співстраждання досягає вищого рівня і діє позитивно, воно спонукає нас допомогти тим, хто страждає, і тоді воно називається людяністю. До справедливості й людинолюбства зводиться все, що морально є добрим. Захищаючи цей висновок, А. Шопенгауер рішуче виступає проти будь-якого внесення в етику тих обов'язків, які має людина щодо самої себе [3, с. 5]. Відсутність егоїстичних мотивів, за А. Шопенгауером, є критерієм моральної цінності дій. Морально цінними є ті вчинки, метою яких є добро інших, – це так звані альтруїстичні вчинки, спонукою до яких є співстраждання [3, с. 307].

Співстраждання як особливий прояв альтруїстичного типу ціннісної орієнтації є ознакою духовно-моральної зрілості і цілісності особистості. Але, як не прикро це визнавати, в наш прагматичний час здатність до

співпереживання (співчуття, співстраждання, милосердної любові) для багатьох людей постає не найкращим емоційно-ціннісним станом, а навіть і свідченням слабкості. І це надає як співчуттю, так і співстражданню іноді незаслуженого негативного забарвлення. І лише в моменти так званої граничної ситуації дуже швидко стає очевидним, що без цих моральних якостей, усі інші цивілізаційні здобутки втрачають свій сенс, і навіть перетворюються на реальну загрозу існуванню не тільки самої людини, людського роду загалом, а й усього живого в нашому крихкому земному світі. А. Шопенгауер якраз і бачив своє покликання в тому, щоб донести це бачення в доступній філософській формі до широкого читацького загалу заради його ж блага.

Література:

1. Дойчик М. В. Ідея гідності в історії філософії: монографія. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2017. 316 с.
2. Карась А., Рьод В., Лой А. та ін. Філософія Артура Шопенгауера та сучасність: колективна монографія. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2012. 164 с.
3. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Минск : Харвест, Москва : АСТ, 2000. 496 с.
4. Шопенгауер А. Мир как воля и представление [пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. Минск : Литература, 1998. 1408 с.

Облова Л.А.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ТВОРЧИСТЬ РЕСЕМЕНТУЮЧОЇ ЛЮДИНИ

Творчість ресементуючої людини впливає із слабкої волі і зосереджується на створенні ворожості. Тоді як сильна духом особистість розвинена в почутті міри і дружить з належністю обмеження, слабодухий керується небезпечною свободою – сваволею.

Для чого людині ворог? Задля позначення невідомого нападу? Несподіваності неочікуваного удару? Осмислення зради? Нездоланності жорстокості? З метою готовності дати відсіч?

Відразу виникає бажання пов'язати потребу у ворогові з присутністю страждання. Проте, Ф.Ніцше вже викрив такий потяг і показав, що ворожості шукає той, хто хоче домінувати над Іншим через його

«перевагу» [1]. Творець ворога, видаючи силу волі за зверхність, зводить «неповторність» до агресивності. Тому ворог є там, де примножується, а не присутнє страждання.

Ресентементом є стійка негативність до неконтрольованого або презирство Іншого, яке проявляється крізь бездарність (неспроможність) забуття [2, ч. 3.1.3]. Як сукупність префіксу «ре», що позначає нав'язливість, повторну дію чи то протидію і слова «сентимент» (фр. почуття), ресентимент позначає згубну пристрасть, жадобу помсти, бажання зробити «те саме». Одним словом, це упередження негативної форми відношення, надмірне почуття опору дійсному положенню речей.

Ресентимент – не просто недолік (нестача) всезагальності. Мова йде не про відчуження, яке є нормальним почуттям відносності того, що відбувається і переживанням свого призначення, а патологічним почуттям, яке супроводжується розумінням власної переваги над недосконалим і законності кари, щодо подій, які через гріховність не піддаються виправданню. Ресентимент – симптом технічного (високо аналітичного) мислення, яке відкидає «художника» в людині і перекручує творче начало на свій лад.

Технічне мислення опирається на розрахунок і впевнене, що здатне за певну кількість кроків побудувати потрібне, представити його як єдине ціле, а відтак все виправдати і показати своє домінуюче становище. Таким чином, називаючи себе «правильним», високо аналітичний розум має потребу у відчуженому знанні і вважає, що раціональним є те, що дозволяє досягти мети якомога скоріше з одночасною економією засобів і сил. Подібна раціональність не озираючись виправдовує все що їй потрібно, а парадоксальність того, що відбувається замовчується. В такому стосунку момент прощення само собою випадає, не береться до уваги, буквально відкидається. Значить ресентимент – несвідоме прагнення позбавити розум людини сили совісті і уникнути відповідального ставлення до дійсності.

Технічне мислення – приречене ресентувати – показує розум придатним лише на частковість. Через проголошення зведення кожного до свого, прагнення людини до свободи підміняється покорою стандартам, а свобода волі – волею до неволі (силою безсилля). Саме мить волі до неволі, що проявляється у потребі карати – сутність людини, що діє за шаблоном. Такі думки подарував М.Шелер [3].

Кидається у вічі, що з одного боку, ресентимент провокує думку на досягнення досконалості. Відповідно відкидає усвідомлення неосяжності неосяжного. З іншого боку, нав'язує почуття невдоволеністю дійсним. Можливо саме тому в технічному мисленні вирішальною є концепція «досягнень». Та, що орієнтує на виконання і певний результат, проте оминає завершеність як таку.

Діє ресентимент через «напад». Тому, керуючись нестримним бажанням наповнити внутрішній світ здобутками, людина симулює

відносність того, що діється і отримує приборканий смисл. Тобто ілюзію творчого логосу. Проте змінність (буття «не так як вже було») не зникає і ресементуючий атакує все нове. Буквально вишукує провину непокори іншого. Так з'являється об'єкт для обвинувачень і нормативного тиску. Поринаячи у марність таких дій, з часом людина викликає до життя ще й протест.

Таким чином, у відношенні неприйнятного, технічне мислення однозначне: налаштоване забути про все «не затиснуте». Підміняючи понадмірне зайвим, ресементуючий завжди виправдовує реакційність людини. Тому, не просто псує призначення існуючим, а втягує сутність в минуле, блокуючи можливість належної самореалізації. Не дозволяючи бути різним, примушуючи запропонованим, ресентимент формує істоту з накопиченою злобою.

Отже, ресентимент – це насилля над справжнім під дією власного безсилля усвідомити неосязність і повне всесилля споконвічного.

Література:

1. Ницше Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше [электронный ресурс] // режим доступа <http://lib.ru/NICSHE/morale.txt>
2. Шаап С. Человек как мера. Учение Ницше о ресентименте / С. Шаап – Видавництво Жупанського 2008 р. – 205 с.
3. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.nietzsche.ru/userfiles/pdf/sheler.pdf>

Савченко В.Г.

*Харківська державна академія культури, аспірантка
м. Харків, Україна*

ІДЕЙНІ ЗАСАДИ РОЗВИТКУ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО МИСТЕЦТВА НАПРИКІНЦІ ХІХ - ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ В УКРАЇНІ ТА ЄВРОПІ

Побутовий простір людини значною мірою формується за допомогою предметів декоративно-прикладного мистецтва. Їх трансформація, набуті сенси, функції є своєрідним дзеркалом суспільства. Саме тому вивчення не тільки актуалізованих типів декоративно-прикладної творчості, але й її історії є важливим сьогодні.

Не дивлячись на те, що декоративно-прикладне мистецтво є однією з найбільш давніх систем вираження світогляду людини, його наукове дослідження є досить нетривалим і розвивалось в рамках дослідження

мистецтва як загального феномену. Так, на рубежі XIX-XX ст. І. Теном і Е. Хенекеном була розроблена теорія соціально-психологічної детермінованості, психологічний аналіз мистецтва – О. А. Потебнею та В. Вундтом. У XX ст. набули розвитку соціологічні теорії А. Хаузера, Т. Адорно, М. Дюфренна, Г. Маркузе. Теорії другої половини XX – початку XXI ст. висвітлюють взаємини мистецтва з істиною (М. Гайдеггер, Р. Інгарден), політикою (М. Фуко, Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз), антропологічною проблематикою (Ж.-Ф. Ліотар, П. Козловські, У. Еко). Тоді як дослідження декоративно-прикладного мистецтва довгий час розвивалось в галузі мистецтвознавства та етнографії. Спробу філософського осмислення питання у другій половині XX ст. здійснили М. Каган і М. Мамардашвілі. На даний час практично відсутні культурологічні розвідки з декоративно-прикладного мистецтва, його детермінованості з соціальними процесами.

Кінець XIX – початок XX ст. є проблемним періодом, який характеризується глобальними змінами в соціальному житті європейського локусу. Промислові революції, видозміни політичного устрою та економічних умов призводять до руйнації традиційного та встановлення нового типу суспільства, що вплинуло на всі галузі мистецтва.

Початок формування «нового суспільства» як антитези традиційного устрою в Європі такі дослідники як Р. Аллен, А. Тойнбі, С. Булдігін, Ф. Потьомкін та ін. визначають з першої промислової революції в Англії наприкінці XVIII ст. [2, с. 91]. Перебудова промислового сектору призводить до формування нового способу життя. Потреба в найманій робочій силі сприяє урбанізації; переселення великої кількості людей провокує появу нової міської культури, в якій значну роль відіграють предмети вжитку спочатку фабричного, а потім – масового виробництва. Реакцією на подібний стан речей стає «Рух за мистецтва та ремесла», який виник наприкінці XIX ст. та мав за головну ідеологію заперечення стандартизованих речей вжитку – «ширпотребу» [1, с. 42]. Результатом роботи цього руху, який об'єднував письменників, архітекторів, дизайнерів, стало формування нового стилю в оформленні інтер'єру (на противагу вікторіанському стилю), публікація альбомів зі зразками вишивок, розробка (У. Морріс, А. Макмердо та ін.) оригінальних вітражів, обкладинок книжок, шпалер. Завдяки тісному зв'язку між Англією та США, «Рух за мистецтва та ремесла» активно розвивався на теренах Америки (Г. Стиклі, У. Прайс та ін.). Взагалі, американські зразки виробів, виконані в стилі руху мистецтв і ремесел, були в цілому менш складними за своєю конструкцією та менш прикрашеними, ніж британські. Це можна пояснити тим, що дизайнери США приділяли більш уваги демократичним та соціальним аспектам руху, ніж на технологічній майстерності.

В середині XIX ст. більша частина українських земель знаходилась у складі Російської імперії. Відповідно, економічні процеси в Україні

проходили в тісному взаємозв'язку з процесами в імперії взагалі. Так, промислова революція почалась у 30-40-х роках XIX ст. До цього часу промисловість більшою частиною містила сільські кустарні промисли та мануфактури, в яких переважно використовувалась праця кріпаків. Початок промислової революції відбувався в умовах збереження елементів феодальних відносин та низької купівельною спроможністю більшості населення. Якщо в Англії новий тип промисловості досить швидко засвоює сектор товарів масового вжитку, то в умовах Російської імперії розвиток відбувався в секторі виробництва металів, машинобудування та державних монополій. Так, в Україні розвивались переважно сектори вугільної, цукрової та горілчаної промисловості [4, с. 31]. При цьому розвиток сектору виробництва товарів масового вжитку довгий час «відставав» від передових тенденцій та був зосереджений в кустарному та мануфактурному виробництві. Довгий час зберігалася традиція домашнього виробництва (в першу чергу – в сільській місцевості) виробів повсякденного вжитку. Саме тому проблема зниження рівня естетичних якостей виробів декоративно-ужиткового мистецтва не була актуальною для України в визначений період та аналогів «Руху за мистецтва та ремесла» не існувало.

Кінець XIX ст. став періодом нового відношення до ідеї державності, коли в українському суспільстві виник інтерес до народної культури. Численні етнографічні експедиції, спрямовані на збір традиційних орнаментальних мотивів, пісень, опис побуту, стали фактичним матеріалом для громадської, наукової й творчої діяльності П. Чубинського, Лесі Українки, М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, І. Франка. Інтелектуальні здобутки даного періоду лягли в основу ідеї національного відродження, ототожнивши залучення до вжитку елементів народного декоративно-прикладного мистецтва з активною громадською позицією та політичними поглядами.

Таким чином, кінець XIX – початок XX ст. є тим періодом, коли в суспільстві відбуваються глобальні зміни. Процеси урбанізації, викликані потребою в робочій силі, сприяють формуванню нової міської культури. В Англії та країнах Європи значну роль в побутовому просторі починають відігравати стандартизовані предмети масового виробництва. В Україні процеси індустріалізації реалізуються в умовах перебування її у складі Російської імперії. Промислові зміни майже не торкаються галузі виробництва товарів загального вжитку.

В цей період в Англії вперше в історії виникає рух, ідеологія якого спрямована на збереження та розвиток ручного, індивідуалізованого виробництва. Умови тогочасних українських реалій не передбачали виникнення подібної ідеології; однак перша та друга промислові революції сприяли розвитку національного руху, представники якого вперше звертають увагу на художні надбання народу. В період кінця XIX –

початку XX ст. декоративно-прикладне мистецтво вперше стає не стільки утилітарним мистецтвом, скільки певним ідеологічним об'єктом: антитезою товарів масового виробництва в Англії та своєрідною основою національного відродження в Україні.

Література:

1. Бхаскаран, Лакшми (2009) Дизайн и время. Москва: Арт-Родник;
2. Булдыгин, С. С. (2017) Концепция промышленной революции: от появления до наших дней. Вестник Томского государственного университета, № 420, с. 91–95;
3. Грицак, Я.Й. (1996) Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX-XX ст. Київ: Генеза;
4. Дерев'янкін, Т. І. (2012) Промисловий переворот // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України, Київ : Наукова думка, Т. 9.

Сторіжко Л.В.

*Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут
імені Ігоря Сікорського», д.ф.н., професор,
м. Київ, Україна*

ПОТРЕБИ ЯК ІНТЕГРАЦІЯ КОГНІТИВНОЇ ТА КОНАТИВНОЇ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ

Розробка теорії потреб має велике значення для розуміння процесів розвитку особистості та її деформації. Цей аспект теорії особистості був розглянутий вперше американським філософом, психологом А.Маслоу, що зробило значний внесок до розв'язання актуальних проблем антропосоціогенези.

А.Маслоу вказує на існування порядку, який визначає рівень потреб від вищих до нижчих. Так, вища потреба є пізнішим утворенням з філогенетичної та еволюційної точки зору, і чим вище рівень потреби, тим більше вона характерна саме для людини. Вищі потреби є пізнішими утвореннями і з онтогенетичної точки зору, оскільки будь-яка людина від народження відчуває передусім фізіологічні потреби і тільки потім решту інших. Чим потреба вище, тим менш нагальна вона для виживання, тим на більший термін може відкладатися її задоволення. Депривація вищих потреб не призводить до таких згубних наслідків, як депривація нижчих потреб. Проте існування на рівні вищих потреб передбачає вищу біологічну продуктивність, більшу тривалість життя, зниження

захворюваності, поліпшення сну, апетиту. Задоволення вищих потреб має значення як для збереження життя, так і для розвитку особистості. Вищі потреби суб'єктивно є менш нагальними, оскільки вони менш відчутні і менш очевидні. Тому задоволення вищих потреб призводить до більш бажаних суб'єктивних наслідків, тобто до повнішого щастя, безтурботності та багатства внутрішнього життя. Задоволення вищих потреб зорієнтоване на здоров'я і перешкоджає виникненню психопатології. Проте вища потреба вимагає більшої кількості обов'язкових передумов: життя на рівні вищих потреб стає складнішим. Для появи вищих потреб потрібні й більш сприятливі зовнішні умови. Як правило, при задоволенні вищих та нижчих потреб великого значення надають задоволенню вищої потреби. Такі люди для задоволення вищої потреби ладні пожертвувати більшим і тому легше переносять депривацію нижчих потреб.

Чим вище рівень потреб, тим ширше коло ідентифікації любові, тим більше людей увіходять до цього кола і тим вище середній рівень ідентифікації любові. Ідентифікацію любові можна визначити як злиття індивідуальних ієрархій потреб, побудованих на ґрунті їхнього домінування у двох або більше людей. Любячі люди розглядають потреби один одного як свої власні. Потреба ближнього стає власною потребою. У зв'язку з цим задоволення вищих потреб і прагнення до нього мають сприятливі громадянські наслідки, оскільки чим вище потреба, тим менш егоїстичний характер. І тому задоволення вищих потреб ближче до самоактуалізації, ніж задоволення нижчих. Задоволення вищих потреб і прагнення до нього ведуть до більш вираженого, сталого та справжнього індивідуалізму. Ті люди, які живуть на рівні самоактуалізації, одночасно відчують любов до всього людства і досягають вищого рівня унікальної своєрідності. Це підтверджує висновок Е.Фромма про те, що любов до себе має синергетичний, а не антагоністичний характер стосовно любові до інших. Тому нижчі потреби мають більш локалізований та обмежений характер, ніж вищі. Можна, наприклад, з'їсти обмежену кількість їжі, натомість любов, повага, задоволення когнітивних прагнень практично не передбачають насичення.

Визнання вищих потреб подібними до інстинктів дає А.Маслоу змогу зробити низку висновків, які з принципово нових позицій розглядають саму особистість, її розвиток, соціальну адаптацію та соціалізацію. Ці висновки докорінним чином відрізняються від поглядів, які висловив З.Фройд, особливо це стосується питань виховання, дитячих страхів і неврозів, а також питань впливу культури на людину, взаємозв'язку когнітивної діяльності людини та її психічного здоров'я.

На думку А.Маслоу, найважливішим є усвідомлення того, що протиріччя когнітивного та конативного має вигаданий характер і підлягає розв'язанню. Він указує на те, що потреби у знанні, розумінні, у життєвій

філософії, у теоретичному осмисленні навколишнього світу репрезентують одночасно і конативний, і когнітивний бік нашої людської натури. Оскільки відомо, що потреби діють не наосліп, не навпомацки, їх видозмінюють культура та реальність, то з цього випливає, що пізнання відіграє істотну роль в їхньому розвитку.

Завдяки новому витлумаченню теорії потреб А.Маслоу бачить можливість перегляду багатьох філософських проблем. Коло таких проблем включає, наприклад, наявність егоїзму та його відсутність. Чи є люди, наприклад, які ризикують життям задля істини, менш егоїстичними, ніж ті, які ризикують життям в ім'я їжі, якщо потреба в істині має такий самий тваринний характер, як і потреба в їжі? Це означає, що гедонізм вищих потреб може зберігатися, натомість гедонізм нижчих потреб зникає. Чи має право на існування невинуватена дихотомія поділу потреб на нижчі (тваринні) та вищі, які не є тваринними. Разом з тим А.Маслоу вважає, що необхідно також переосмислити концепції раціонального та ірраціонального, протиставлення раціонального та імпульсивного, а також загального протиставлення розумного життя та життя інстинктивного. Якщо ми повною мірою усвідомимо, що шляхетні та добрі поривання виникають та отримують першорядне значення тільки після задоволення більш нагальних тваринних потреб, нам слід говорити не тільки про самоконтроль, стримування та дисципліну, але й про спонтанність, задоволення та самовизначення.

Турчин М.Я.

*Національний медичний університет
імені О.О. Богомольця, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

МОРАЛЬНІ ПРІОРИТЕТИ КІНІКІВ

Кінізм – це «сатирично-анекдотична філософія», яка відрізняється войовничою антитрадиційністю не тільки у сфері моралі, а й культури в цілому. Проте кініки не такі примітивні, як може здаватися на перший погляд. Їхня філософія відрізняється етичною серйозністю, теоретичною глибиною, дотепністю моральних сентенцій і життєвою мудрістю. Філософське вчення кініків, як на мене, є найоригінальнішим втіленням сократівської етики: аскетизм, індивідуалізм, досягнення найвищого з благ – духовної свободи тощо.

Кініки протистоять світові як такому – між ними величезна прірва. Вони нехтують загальновідомими елементарними правилами, які люди вважають необхідними умовами соціального життя: ввічливістю, охайністю, нормами спілкування та поведінки. Кініки живуть одним днем,

не соромляться жебракувати, не шукають матеріальної стабільності й позбуваються постійності в усьому. Вони не переймаються думкою інших та соціальними умовностями, апелюють до свободи й не бояться сильних сучасного їм світу.

Програма кініків зі зміни суспільної моралі не містить релігійних основ. Вони протестують проти диктатури рабовласників, що зачепила їх особисто, закликають до аскетизму як соціальної панацеї, висувають нові цінності й сповідують свободу від усього: розумна людина ні від чого не залежить, не прагне зайвого, не має потреб.

У філософії, починаючи з кініків, фіксується розмивання родових і станових меж, індивід стає самостійним, тобто ці інститути перестають бути для нього авторитетними. «Жити, нікого не боячись, нічого не соромлячись» – «золоте правило» кініків, що виражене Діогеном Синопським [2, с. 134-135]. Безсоромність кініків, однак, нерозривно пов'язана з ідеалом внутрішньої свободи, що веде до розуміння особистої гідності. Окрема людина стає ніби персоніфікацією всього людства, а не тільки роду або полісу.

Помірні аскетизм і безсоромність доповнюють один одного. Безсоромність пов'язана з мужністю: вона його одночасно і прикриває, і демонструє. На відміну від кініків, першим стоїкам бракувало безсоромності чи мужності безпристрасно зносити глузування і несхвалення натовпу. Кініки жертвували «обличчям» заради свободи й таким чином стверджували своє «я». Кініки в цьому суспільстві незліченних заборон відрізнялися бунтуючим інакомисленням, представляли позиції соціальних низів («бідність – вчитель чесноти»). Мораль для них – це зброя нападу і захисту. Доброчесна людина – це бунтар, борець, і як не дивно – мудрець, який зажди і повсякчас перебуває поза культурою й над нею.

Моральний аскетизм кініків – це вибір свободи, незалежності від непотрібних речей, матеріальних благ та марноти життя. Ідеалом моральності для них було повернення до простоти буття через пристосування до природних умов. Такий спосіб життя вони обирали спостерігаючи за поведінкою тварин чи дітей. Природний стан є вищим та важливішим за умовності цивілізації. Зокрема, Діоген переконується у правильності свого вибору, дивлячись як миша гризе залишки їжі у темряві чи як дитина задовольняє свою спрагу п'ючи воду без використання кружки: «Хлопчик перевершив мене простотою життя» [3, с. 225]. «Оскільки винаходи, умовності та зручності цивілізації, розкіш та марнота роблять тіло і душу м'якими. Ось чому спосіб життя кініків полягає у майже атлетичному, але розумному тренуванні у тому, щоб терпіти голод, спрагу, непогоду, з метою здобути, зрештою, свободу, самостійність, внутрішню силу, відсутність турбот, спокій душі, яка буде здатною пристосуватись до будь-яких обставин» [1, с. 143].

Усе це свідчить про певну концепцію автономності моральної особистості, яка ґрунтується на основних концептах їхньої філософії: аскетизмі, атараксії (відсутність хвилювань), автаркії (самостійність), незворушності, простоті чи скромності, самодостатності.

Література:

1. Адо П. Що таке антична філософія? / Переклад з французької С.Л. Йосипенка. – К.: Новий Акрополь, 2014. – 428 с.
2. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Ин-т философии. – М.: Наука, 1996. – 335 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – 2-е изд. – М.: Мысль», 1986. – 571 с.

Швець К.С.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, студентка
Київ, Україна*

ФІЛОСОФІЯ В МУЛЬТИПЛІКАЦІЇ

Мультиплікація і філософія? Здавалося б, що між ними може бути спільного, але для розвитку філософського мислення у дітей не знайдемо нічого кращого, ніж ця комбінація. На людину завжди найбільше впливають ті думки і речі, які близькі їй за інтересами. Невід'ємною частиною дитинства є мультиплікація у будь-якому її вигляді, діти розмальовують картинки кольоровими олівцями і також створюють своєрідний мультимедіа. Тож саме вплив мультфільмів є найпотужнішим на свідомість дитини, а відповідні морально-філософські категорії сприймаються “пасивно-активним” шляхом завдяки здатності людини переносити чужі ситуації на власний досвід, а діти при цьому не є виключенням, навіть навпаки.

Звісно, мова не йде про весь спектр мультиплікаційних продуктів, адже для створення якісного контенту необхідно відповідне мислення автора, який створюватиме дитячий шедевр, вміння раціонально застосовувати – в потрібному місці й у доречний час – свої знання на практиці. Важливим елементом є володіння та здатність оперувати знаннями в галузі дитячої психології, але це вже зовсім інша тема.

Сучасні мультфільми, на жаль, дуже рідко вирізняються якістю. До того ж, не всі з них призначені для молодших глядачів, навіть більше – мультфільми створюють дорослі для дорослих, в саркастичній манері передаючи викривлені уявлення про наш світ. При перегляді сучасних

мультсеріалів нерідко виникає почуття полегшення, що встиг народитися у ХХ столітті, в епоху 90-х і, на щастя, зростав на зовсім інших, прекрасних мультиках, які зараз можна побачити досить рідко. Сучасна мультпродукція спрямована зовсім не на дітей, навіть не на дорослих, в ній дуже часто зустрічаються агресивні моменти, що можуть призвести до психічних розладів. Але згодом приходить усвідомлення, що на нових анімаційних історіях будуть виховуватися наші діти, після чого знову стає прикро. Та зараз мова не про це, тому що наше завдання полягає у пошук ідеального мультфільму. Тож визнаймо, що сьогодні шедеври все ж існують, а взірцем сучасної мультиплікації є студія Pixar. Найбільш вдалим можуть вважатися картини короткого метру даної компанії, адже в них якомога точно і швидко фіксуються найважливіші уявлення про світ.

Геніальність проекту Pixar можна розглянути на прикладі короткометражного 6-хвилинного мультфільму «Partly cloudy» (2009), який може слугувати взірцем анімації, а також надихати і підвищувати настрій у складні хвилини. В ньому акцентується моральна проблема добра і зла, яка є однією з найважливіших у формуванні свідомості дитини від перших днів її життя. Провідним мотивом, який допомагає висвітлити вищевказану проблему, постає феномен дружби, вірності та щирої любові до своєї праці. Також тут в жартівливій формі розкривається поширене питання серед дошкільнят – «звідки беруться діти» і дається відповідь на це бентежне питання (але нею можна задовольнити лише зовсім маленьких глядачів дошкільного віку, і в жодному разі не старших).

Таким чином, філософія є невід'ємною від мультиплікації, коли ми говоримо про філософію для дітей, але нерідко – і для дорослих (наприклад, анімаційний драматичний короткометражний фільм «El Empleo» 2008 року). Головне завдання вихователів та вчителів у даному випадку – вміти знайти головну ідею твору, в тому числі й мультиплікаційного. Важливим моментом у процесі навчання засобами анімації є спілкування з дитиною (діалог), роз'яснення їй основних моментів та моралі переглянутого мультфільму, тобто своєрідне підбиття підсумків. Якщо дорослий не зможе відшукати сенсу, то й дитина матиме хибний висновок. Але варто звернути увагу й на те, чи є взагалі сенс в мультфільмі, якщо дорослий його не відшукав. Можливо, варто відмовитися від такого матеріалу і спробувати знайти щось краще. Не слід забувати про незліченну кількість інтерпретацій будь-якого твору, тому дорослий має бути готовим до дитячих запитань і знайти підхід до кожного з них.

Висновок, який ми можемо зробити після перегляду «Мінливої хмарності» буде таким: ніколи не судіть з позиції “добре” або “погане”, тому що все є відносним і суб'єктивним. Те, що для нас добре, для іншого може бути поганим. Не варто розглядати світ як чорне й біле, ми повинні припускати й можливість існування інших кольорів. Цей вираз

символічний, але сенс полягає у тому, що такий поділ завжди буде виявлятися хибним. Саме це ми повинні вкладати в голови і серця наших дітей, формувати у них абстрактне мислення, готувати маленьких мудреців, щоб змінити цей світ на краще.

Секція VII

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Абдуллаєва Т.А.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, аспірантка
м. Київ, Україна*

СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ В ИЛЬМ УЛЬ-ХАДИС (НА ПРИМЕРЕ УЧЕНИЯ АБДУЛЛАГА ГАРАРИЙ)

Наряду с растущим экстремизмом и терроризмом, который совершается под лозунгами Ислама, существует потребность разграничить и классифицировать настоящий Ислам и сектантские течения. Потребность эта существует для того, чтоб выявлять течения и искоренять их.

Как же появляются течения и секты? В основном, это происходит из-за неправильного понимания религиозных текстов, который взяты в основу Шариата (Исламского законодательства), - Куран и Хадисы. Почему же возникли проблемы и расхождения в понимании религиозных мусульманских основ? Все дело в сложности арабского языка, на котором эти источники изложены, а конкретнее - арабский язык, в том виде, в котором он был 15 веков назад. Ведь это не тот арабский, на котором общаются современные египтяне, палестинцы или ливанцы, - при том что диалекты арабского, на котором общаются эти народы, тоже очень отличаются друг от друга. Кроме того, что сам язык претерпел изменения, другой особенностью арабского полтора тысячелетия назад, было то, что арабы говорили между собой в стихотворной форме. Соответственно их лексический запас был намного больше, чем у современного араба. И третьим немаловажным фактором является, - и это связано также со вторым, - огромное количество стихотворных приемов, такие как метафоры, олицетворения, эпитеты, оксюмороны, а также другие, аналогов которых в других языках не существует. Соответственно, современный араб без религиозного образования не может правильно понять Куран и Хадисы. К сожалению, именно из-за религиозной и языковой неграмотности возникают ошибки в толковании мусульманских религиозных текстов. Но это происходит не случайно, а напротив существует ряд течений и сект, которые пропагандируют непосредственно дословный построчный перевод Курана и Хадисов, что естественно ведет к противоречиям и заблуждениям в понимании религии.

Объектом нашего исследования являются Хадисы - то есть высказывания Пророка Мухаммада. Это вторая информационная религиозная основа для мусульман после Курана. Нужно отметить, что

язык и форма изложения обоих источников идентичны.

Другой проблемой, по причине которой появились искажения в религии Ислам, это выдуманные Хадисы. Куран - это незыблемая основа, и любой экземпляр разрешено печатать лишь с оригинала, и это строго контролируется. Но с Хадисами дело обстоит по-другому. Достоверность Хадиса необходимо проверять. Это делают исламские теологи "мухаддисы", то есть ученые, работающие в направлении Хадисов. Чтоб выявить ложный и недостоверный Хадис, они исследуют "иснад" и "матн". Понятие "матн" - означает сам текст Хадиса, то есть высказывание Пророка Мухаммада. "Иснад" - означает цепь людей, через которых Хадис дошел от Пророка Мухаммада до наших времен. Исследуя матн, мухаддисы проверяют идентичность текста на всех этапах передачи Хадиса. А изучая иснад, проверяется достоверность передатчиков текста, непрерывность цепочки, а также соответствие передатчика, как достойного передавать текст от Пророка Мухаммада.

Нашим современником, который обратил внимание на эти проблемы, и трубил про опасность и причины появления течений, был великий исламский теолог, мухаддис шейх Абдуллаг Аль-Гарарий. Особое внимание в исследовании уделяется биографии этого человека

Литература:

1. Azmi M.M. Studies in Early Hadith Literature with a Critical Edition of Some Early Texts. Beirut, 1968.
2. Juynboll G.H. The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt. Leiden, 1969.
3. Lucas S.C. Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: the legacy of the generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in and Ibn Hanbal. – Leiden, 2004 – 423 p.

Аймухамбетов Т.Т.

*Евразийский национальный университет
имени Л.Н. Гумилёва, PhD, ст. преподаватель
м. Нур-Султан, Казахстан*

МЕТОДЫ ПРОФИЛАКТИКИ И БОРЬБЫ С РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИМ ЭКСТРЕМИЗМОМ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Проблема активизации террористических атак является одной из самых актуальных на данный момент. Политические контуры современного терроризма существенно отличаются от проявлений

террористической активности в прошлом, произошла своеобразная интенсификация международного терроризма. Анализируя развитие и становление понятия «терроризма», следует заметить, что существует множество точек зрения на вопрос о сути терроризма, что свидетельствует о сложности выделения его основных характеристик [2]. Поскольку терроризм по-разному проявляется в различных обществах в зависимости от их культурных, социальных, моральных ценностей, а также мировоззренческой позиции исследователей. Представляется, что терроризм и террор как средство достижения конкретных целей почти всегда обусловлены борьбой за власть. Только вот терроризм – средство для ее обретения, а террор – за ее сохранение [2]. Как правило, последствиями террористических актов становится появление неуверенности и страха у населения, создание напряженности в обществе. Термин «терроризм» в современном мире имеет в большей степени политическую окраску, так как он, прежде всего, связан с властью: погоня за властью. Термин «терроризм» довольно часто отождествляется и с понятием «радикализм». Как свидетельствует современная общественно-политическая практика, терроризм для определенных социальных сил и институтов и даже государств стал изощренным и коварным инструментом захвата и перераспределения власти, свержение политических режимов и лидеров, изменения государственных границ. В современных условиях от народа и государства мирового сообщества требуются согласованные и скоординированные действия, направленные на нейтрализацию террора и терроризма и порождающего их экстремизма, противодействие им. К сожалению, необходимость объединения усилий народов и государств в борьбе экстремизмом и терроризмом еще не всегда осознается в мировом сообществе.

Проблема борьбы с терроризмом в Республике Казахстан, как и во многих зарубежных странах, имеют высокую актуальность, особенно в последние годы, когда участились террористические акты в странах ближнего и дальнего зарубежья, особенно в странах СНГ [1]. Особую роль в борьбе с терроризмом имеют закрепленные в правовых документах нормы, определяющие правовые запреты на те или иные действия, имеющие общественную опасность. Для решения проблемы антитеррористической деятельности во всем мире были такие международные акты, как:

1. Конвенция о создании международного уголовного трибунала для привлечения террористов к ответственности (принят Совет Лиги Наций в 1937 г.);
2. Конвенция о предупреждении и наказании терроризма (организация Американских государств, 1971 г.);
3. Конвенция о физической защите ядерного материала (МАГАТЕ 1980 г.),

4. Конвенция о маркировке пластических взрывчатых веществ в целях их обнаружения (ИКАО, 1990 г.);
5. Декларация о мерах по ликвидации международного терроризма (Генеральная Ассамблея ООН, 1994 г.).

Об этом отмечается и в Новом Послании **«Новое десятилетие – новый экономический подъем – новые возможности Казахстана»**, Президент Республики Казахстан **Н.А. Назарбаев** отмечает, что «нам предстоит серьезная работа по реформированию правоохранительной системы [1].

В целях борьбы с терроризмом в Республике Казахстан было принято ряд организационных мер, законодательных актов, одним из которых является Закон Республики Казахстан от 13.07.1999 N 416-1 **«О борьбе с терроризмом»**, который определяет правовые и организационные основы борьбы с терроризмом в Республике Казахстан, порядок деятельности государственных органов и организаций независимо от форм собственности, а также права, обязанности и гарантии граждан в связи с осуществлением борьбы с терроризмом [4]. В целом, законодательство Республики Казахстан в области борьбы с терроризмом основывается на Конституции Республики Казахстан, Закона Республики Казахстан от 13.07.1999 N 416-1 «О борьбе с терроризмом», иных нормативных правовых актов Республики Казахстан, а также международных договоров, ратифицированных Республикой Казахстан. Если международными договорами, ратифицированными Республикой Казахстан, устанавливаются иные правила, чем те, которые предусмотрены настоящим Законом, то применяются правила международных договоров. Раскрывая вопросы борьбы с терроризмом в Республике Казахстан, считаем необходимым детально изучить понятия, термины и определения, связанные с организацией борьбы с терроризмом [5]. В указанном Законе дается точное определение понятия терроризма, под которым подразумевается противоправное уголовно наказуемое деяние или угроза его совершения в отношении физических лиц и организаций в целях подрыва общественной безопасности, устрашения населения, оказания воздействия на принятие государственными органами Республики Казахстан, иностранными государствами и международными организациями решений либо с целью прекращения деятельности государственных либо общественных деятелей, или из мести за такую деятельность. **Предупреждение, выявление и пресечение террористической деятельности содержит ряд законодательных запретов. На территории Республики Казахстан запрещается:**

- 1) пропаганда терроризма;
- 2) создание, регистрация и функционирование террористических организаций, а также незаконных военизированных формирований [3].

Органы национальной безопасности Республики Казахстан имеют право запрещать въезд в Республику Казахстан иностранцам и лицам без гражданства, которые принимали участие в террористической деятельности [2]. В целях профилактики, выявления и пресечения терроризма государственный орган, осуществляющий в пределах своей компетенции статистическую деятельность в области правовой статистики и специальных учетов, на основании решений суда ведет учет террористических организаций и лиц, привлеченных к ответственности за осуществление террористической деятельности. При признании судом организации террористической либо приостановлении или запрещении деятельности посредством ликвидации организации за осуществление ею террористической деятельности, либо привлечении лиц к ответственности за осуществление террористической деятельности соответствующие органы, указанные в пункте 1 статьи 56 Конституционного закона Республики Казахстан «О судебной системе и статусе судей Республики Казахстан», обязаны незамедлительно направить в государственный орган, осуществляющий в пределах своей компетенции статистическую деятельность в области правовой статистики и специальных учетов, информационные учетные документы. **Общий контроль за деятельностью по борьбе с терроризмом в Республике Казахстан осуществляет уполномоченный государственный орган по координации борьбы с терроризмом, определяемый Президентом Республики Казахстан. Высший надзор за точным и единообразным применением законов при осуществлении борьбы с терроризмом осуществляют Генеральный прокурор Республики Казахстан и подчиненные ему прокуроры. Анализ судебной практики по делам о терроризме в Республике Казахстан свидетельствует о том, что деятельность террористических организаций на территории Республики Казахстан своевременно пресекается [1].**

Для ограждения казахстанского общества, особенно молодежи, от разрушительного воздействия экстремистских сил, нужны профилактические меры, в частности просвещение в религиозном образовании. Необходимо проводить регулярные встречи, семинары, конференции с представителями различных конфессий, беседы с учениками их родителями. Нужно уделять большее внимание на духовное развитие ученика, воспитывать в них любовь к окружающим. Для борьбы с экстремизмом необходимы слаженные действия общества и государства. Только так мы сможем предотвратить экстремизм на ранних и поздних стадиях. Религиозное образование – необходимая ныне потребность людей. Человек без духовно-нравственных ценностей не может быть разносторонним, что, безусловно, будет отражаться на благополучии государства и общества.

Литература:

1. Назарбаев Н.А. Новое Послание народу Казахстана Новое десятилетие – новый экономический подъем - новые возможности Казахстана
2. Емельянов В.П. «Терроризм как деяние и состав преступления».
3. Конституция Республики Казахстан
4. Закона Республики Казахстан от 13.07.1999 N 416-1 «О борьбе с терроризмом»
5. 1 статья 56 Конституционного закона Республики Казахстан «О судебной системе и статусе судей Республики Казахстан»

Дойчик М.В.

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, к.ф.н., доцент*

Дойчик О.Я.

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, к.філол.н., доцент
м. Івано-Франківськ, Україна*

КОНЦЕПТ ГІДНОСТІ У РЕЛІГІЙНОМУ ДИСКУРСІ ЮСТИНА МУЧЕНИКА

Початок християнської філософії та обґрунтування в її межах нового бачення гідності людини було покладено відомим апологетом першої половини II ст. н.е. Юстином, названим Мучеником. Вплив Юстина був настільки вагомим, що можна стверджувати: усі наступні християнські філософи йшли за ним, і саме він був засновником християнської філософії.

До прийняття християнства Юстин був у перманентному пошуку гідного шляху життя, відвідував різні філософські школи, подорожував, а, прийнявши християнство, почав захищати його проти імператорів-язичників. Давньогрецька філософія у всій своїй палітрі не змогла задовольнити духовних запитів Юстина, що спонукало його звернутися до християнства і саме у ньому віднайти ті вкрай важливі й необхідні для себе відповіді. Але, разом з тим, прийнявши християнство, він не перестав бути філософом і в своїй апологетичній творчості не втрачав зв'язок з античною філософсько-раціоналістичною традицією [4, с. 115]. З творів Юстина можна переконатися, що він був добре ознайомленим з найбільш розвиненими на свій час філософськими системами, а особливо з їхнім етичним вченням.

То що ж стало кінцевим спонукальним мотивом переходу Юстина до християнства? Насамперед, гідна поведінка послідовних християн не тільки в житті, але й перед лицем неминучої смерті. У своїй другій апології на захист християн Юстин наголошує саме на цьому: «І сам я, коли ще насолоджувався вченням Платона, чув, як ганьблять християн, але коли на свої очі побачив, як вони безстрашно зустрічають смерть і все, що вважається страшним, переконався в тому, що не можуть вони бути відданими гріху і розпусті. Бо хто ж з розпусних і нестриманих <...> здатен спокійно прийняти смерть, щоб назавжди позбутися своїх насолод? Такі якраз навпаки будуть прагнути в будь-який спосіб продовжити своє теперішнє життя, сховатися від влади, ніж виявляти себе для засудження на смерть» [2, с. 117].

У своїх апологіях Юстин з просвітницькими намірами переконував владу, що переслідувати і страчувати християн є марною справою, оскільки цим влада ніяк не може завдати їм шкоди, а лише утверджує їх та оточуючих в прагненні сповідуватись вірою. Та й справедливих підстав для звинувачень християн, окрім надуманих, теж немає. А все, що коїться правителем несправедливо, самовладно й насильно неминуче веде усе суспільство до біди та занепаду [2, с. 32-33]. Юстина почули, але саме це стало причиною і його засудження до мученицької смерті.

Обравши шлях християнина, Юстин продовжував вважати філософію найвеличнішою і найціннішою справою в очах Бога, оскільки вона веде людину до Бога і робить її гідною Йому; і саме тому він називає святими тих, хто скеровував свій дух до філософії. З етико-раціоналістичних позицій він твердить, що без філософії і ясного розуму «ніхто не може володіти мудрістю», яка скеровує людину до Бога. Усе, що робиться з філософією є гідним поваги, оскільки сама філософія є найважливішою і найкращою в житті справою. Тому філософування є обов'язком кожного, хто хоче бути угодним Богові, гідним Йому у своєму покликанні [3, с. 137-138]; хто щиро прагне «благоденства громадянського суспільства» [2, с. 33]. І це стосується як правителя, так і пересічної людини: «Філософія – воістину найвеличніша й найцінніша в очах Бога справа: вона веде нас до Бога і робить нас гідними перед Його лицем, і справді святими є ті, хто скерував свій розум до філософії; але є багато й тих, хто так і не зрозумів, що таке філософія і для якої мети вона надана людям, інакше б не було ні платоніків, ні стоїків, ні перипатетиків, ні теоретиків, ні піфагорійців, тому що істинне знання тільки одне» [3, с. 134-135].

Філософія, скеровуючи людину на добродієсне життя, допомагаючи їй стати гідною осягнення вічних істин, готує людину до відкриття у собі того дару, який вкладається в неї «настановленням Святого Духа» і дозволяє пізнавати «не за посередництвом досвіду і розмірковування, а через бачення» [3, с. 139]. Цей дар «раптово проявляється у шляхетних

душах з причини їх спорідненості з Богом і бажання бачити Його» [3, с. 141]. Проте ця спорідненість, яка робить людину гідною Богові, за Юстином, виявляється не в безсмертній і божественній душі (тут він заперечує як принцип преекзистенції, так і метемпсихоз, вважаючи, що душі, як і тіла – створені Богом, а отже і час їхнього існування залежить від Його волі [3, с. 141], і «усе, що має начало, може бути зруйновано, тому й усі створені душі смертні, і можуть підлягати покаранню», бо лише «безначальне не могло би грішити [3, с. 143]), а в щирому наслідуванні Бога у Його нетлінних чеснотах. Тому не всі з людей можуть «бачити Його, а тільки ті, хто жили праведно і зробилися чистими через справедливість і чесноти» [3, с. 140]. І саме «душі благочестивих», які «виявилися гідними бачити Бога, вже ніколи не помруть, а інші будуть підлягати покаранню, наскільки Богові буде угодно, щоб вони існували і були покарані» [3, с. 143].

Саме вищевикладеним пояснюється, що ні теоретична складова, ні логіка чи фізика, ні те, чим відрізняються усі філософські системи не складали ніякого інтересу для Юстина, а тільки те, наскільки в них була присутня морально-релігійна істина, наскільки вона допомагала людині стати кращою, гідною перед лицем Бога. Бо саме в ній Бог «пропонує всьому роду людському» прийняти те, що завжди й усюди складало основу гідного способу життя: бути відданим благу і справедливості; відкинути те, що розуміється усіма як зло (перелюбство, блуд, людиновбивство тощо). Тому християнство, даючи найвище морально-релігійне знання, хоч і в простій, але загальнодоступній формі, постає «єдиною, твердою і корисною філософією», яка «навіює незвичний страх і володіє силою навертати до гідного життя тих, хто збився з істинного шляху; і разом з тим стає солодким заспокоєнням для тих, які живуть згідно з нею» [3, с. 146].

Юстин намагається з апологетичних позицій конкретизувати основні ціннісні настанови поведінки людини, гідної називатися християнином: «Ми бажаємо вічного і чистого життя, ми прагнемо перебувати з Богом, Отцем і Творцем усього світу і поспішаємо сповідувати нашу віру з переконанням, що такої нагороди гідні ті, хто справами своїми засвідчив перед Богом вірність у служінні Йому і любов до життя у Ньому, недосяжному для зла» [2, с. 35].

Тобто завдяки вірі та святому життю, за допомогою Божої благодаті, людина високої християнської гідності стане знову ж такою, якою була створена ще від самого початку своєї появи, неушкодженою.

Отже, ідея гідності людини у християнській філософії Юстина отримує свій подальший розвиток на основі принципів креаціонізму та есхатологізму. Людина визнається образом і подобою Божою, істотою, яка здатна нести у собі Дух Святий, яка наділена розумом і волею обирати між добром і злом. Тому з позиції креаціонізму гідність людини є невід'ємною

її якістю, оскільки саме Бог-Творець визначає гідність свого творіння. У такому вимірі концепт гідності наповнюється теоцентричним змістом [1, с. 66]. За Юстином, справедливим Божим судом і справедливою відплатою має бути визначений післясмертний шлях душі – її спасіння або вічні муки. І безсмертя тут розглядається як дар Божий. Це справедливе рішення обумовлене змістом життя людини на засадах її свободи волі, а саме: чи прагнула вона абсолютних істин, життя аскетичного, духовного, чи тлінних і минутих речей цього світу; чи спромоглася вона гідно пройти визначений їй життєвий шлях в любові і справедливості і уподібнилася Богові, чи, навпаки, зганьбилася, відвернулася від Бога як свого джерела. Цим обумовлений онтологізм розуміння гідності людини й особливості її етизації у філософії Юстина.

Література:

1. Дойчик М. В. Ідея гідності в історії філософії: монографія. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2017. 316 с.
2. Св. Іустин. Первая Апология. Сочинения. Москва : Университетская типография, 1892. С. 31 – 104.
3. Св. Іустин. Разговор с Трифоном иудеем. Сочинения. Москва : Университетская типография, 1892. С. 125 – 358.
4. Тареев М. М. Вероучение Святого Іустина Мученика в его отношении к языческой философии. Богословско-философский журнал «Вера и разум». Харьков : Типография губернского правления, 1893. № 15. Август. Кн.1. С. 112 – 140.

Осташук І.Б.

*Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

СЕМІОТИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ В КІНОПОЕТИЦІ: РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛІЗМ

Наукове зацікавлення проблемою символу засвідчується багатовекторністю його аналізу, зокрема в філософському (онтологічна природа, прагматичне навантаження у функціонуванні), релігієзнавчому (роль у релігійній комунікації, місце в наративних структурах, багатоманіття проявів у структурі релігії), теологічному (символізм культових дій і текстів сакрального мистецтва, акцентування на медіативності символів у поєднанні земного й небесного, людського й божественного, а також їхня містично-профетична функція) й естетичному

(розгляд різноманітних формотворчих виражень символізму в мистецтві, мові, літературі, що доводить його універсальність та навіть взаємозамінність смислів у певних формах оприявлення) дискурсах.

Семіотичний метод інтерпретації творів мистецтва має тривалу й широку традицію функціонування, оскільки розкриття смислів і концептуального ядра відповідних образів та сюжетів часто вимагає процедур заглиблення в площину підтексту, в якій символи та їхні групи виявляють змістове наповнення, приховане за конкретною формою вираження.

На нашу думку, в кінопоетиці символи є важливими виражальними засобами передачі світоглядної концепції та художньо-естетичної візуалізації. Готовність реципієнта сприймати інформацію, часто імпліцитно й символічно закодовану, є важливою умовою розуміння текстів, зокрема в кінематографічних картинах. У гуманітарній науці поняття «відкритого твору» запровадив Умберто Еко, який відзначив, що «кожний твір мистецтва, навіть якщо його створила експліцитна поетика необхідности, ефективно відкритий для віртуально необмеженої серії можливих прочитань, кожне з яких спричиняється до того, що твір набуває нової життєздатности» [1, с. 102]. Італійський інтелектуал, дискутуючи зі структуралістським поглядом Клода Леві-Стросса про «твердість кристала» творів мистецтва, що унеможливорює виведення поняття «відкритого твору», стверджував так: «Саме існування текстів, які адресат може не тільки вільно інтерпретувати, а й бути їхнім співтворцем – бо ж “оригінальний” текст становить собою гнучкий *тип*, який може легітимно реалізуватися в багатьох окремих зразках [...]. Відкритий текст не можна було б описати як комунікативну стратегію, якби роль його адресата [...] не передбачили в момент його породження як тексту. Відкритий текст – це першорядний приклад синтактико-семантико-прагматичного прийому, передбачуваність інтерпретації якого є частиною його генеративного процесу» [1, с. 23].

Приймаючи за основу кроскультурний вимір символів, особливо т. зв. «найпростіших» (солярні, акватичні тощо), що передбачає їхню універсальність функціонування в різних видах мистецтва, слід зауважити, що в кінематографі маємо справу, окрім статичних у представленні символів предметів чи понять, переважно із акціональним символізмом, де смисл і ритуальна функція дії може визначатися не стільки характером самої представленої дії, скільки тим, хто її звершує, хто або що є її об'єктом й адресатом, коли, де, за допомогою чого, яким чином здійснюється дія. Іншими словами, символіка дії як цілого (як «акціонального висловлювання») може визначатися властивостями і культурними (символічними) значеннями будь-якого з його компонентів, і в залежності від того, який із них має домінуюче значення в конкретній

ритуальній (комунікативній) ситуації, вона набуває «персональний», «інструментальний», «локативний» або «темпоральний» акцент» [2, с. 90].

Як приклад семіотичного кодування акціонального символізму наведемо короткий аналіз яскравого й видовищного прологу до історичного фільму «Місія» (1986) англійського режисера Роланда Джоффе, в якому розповідається про жорстоку ліквідацію єзуїтських місій у Латинській Америці «найбільш католицькими» монархіями – Іспанією та Португалією, що прагнули використовувати місцеве населення як рабську силу, поза будь-якими «сентиментами» навернення в Христову віру (хіба що тільки формально) та спасіння душі. Один із перших епізодів фільму представляє, як одного з єзуїтів-місіонерів, замученого й виснаженого, автохтонні мешканці прив'язують до грубого хреста та скидають у гірську річку, русло якої крізь величезні камені й скелі, серед диких джунглів, несеться до велетенського водоспаду. Сцена падіння хреста з розп'ятим послідовником святого Ігнатія Лойоли є, на нашу думку, алюзією до відомої картини Сальвадора Далі «Христос святого Івана від Хреста» (1950-1952): художник зобразив розп'яття зверху, наче очима Бога Отця, на відміну від традиційної манери показувати тіло Ісуса на хресті «реалістично», з перспективи глядачів, які дивляться знизу вгору на постать Сина Божого, наче свідки голгофської події. С. Далі такий образ представлення Розп'ятого запозичив із рисунку іспанського святого епохи Контрреформації Хуана де ла Крус (Івана від Хреста) (1542–1591) – містика, богословсько-літературний корпус творів якого належить до класики католицької духовності й аскетички. Символічний образ із фільму «Місія» також можна порівняти з картиною Марка Шагала «Біле розп'яття» (1938), де постать Христа композиційно включена в обрамлення трагічних сюжетів єврейської історії ХХ ст., наче тривожне передчуття жахів Шоа, що почалася з т. зв. «Кришталевої ночі» («Ночі битого скла») (в ніч із 9 на 10 листопада саме 1938 р.) як першої цілеспрямованої акції нацистської влади Німеччини фізичного насильства щодо єврейського населення.

Звернемо увагу на ще один символічний образ у фільмі «Місія». Один із головних персонажів кінокартини отець Габріель (актор Джеремі Айронс) обирає своєрідний спосіб налагодити контакт із доволі войовничими племенами індіанців гуарані: сідає у хащах джунглів та починає грати на флейті. Такий спосіб комунікації – алюзія ранньохристиянських буколічних символів Орфея та Пастиря, які представляли Ісуса Христа (до речі, дохристиянський образ Пастиря з флейтою, який було знайдено на надмогильному камені катакомб Домітилли (кінець III ст.) і символізує заповідь вічного блаженства й райського відпочинку після земних трудів, зображений на обкладинці Катехизму Католицької Церкви – головного тезисного викладу віровчення). Як відомо, на рельєфах саркофагів, а також у розписах і

мозаїках катакомб Христос зображувався у вигляді Доброго Пастиря, виноградаря чи Орфея, що співвідносилося з текстами Святого Письма і містичним тлумаченням Його спасительної місії (напр., саркофаг Петра з Латеранського музею в Римі, мозаїка із зображенням Доброго Пастиря в мавзолеї Галли Плацидії у Равенні та ін.). Християнський символізм відзначається особливим антропологічним статусом, коли такий спосіб комунікування та спілкування виражає особливий зв'язок із людиновтіленим Богом, акумульовано містить у собі спадок епохи переслідування християн, коли символи відігравали неоціненну ідентифікуючу функцію, виражає неосяжний дискурс християнського мистецтва, представляє глибоку містичну традицію. Відзначимо, що в ранньому християнстві запозичення образності з юдаїзму, а також із давньоримської і давньогрецької релігій було дуже поширеним, навіть можна стверджувати, що значно більш інтенсивним був образно-символічний діалог у ранній період, ніж у подальші століття. Сучасна дослідниця Лідія Чаковська на основі аналізу біблійних текстів, а також історичної літератури перших століть нашої ери простежує органічний взаємозв'язок та духовну спадкоємність образів менори, дерева життя та хреста як центрального символу християнства, починаючи з константинівської епохи, що виражається у широкій культово-ритуальній та культурно-мистецькій традиції [3]. Ранньохристиянський культ репрезентує справжнє багатство образності й символізму, семантика якого на сьогодні малозрозуміла більшості віруючих.

Названа буколічна сцена фільму знаходить своє продовження у самому фіналі, коли після жорстокої смерті єзуїтів та більшості християнізованих гуарані від куль католиків іспанців і португальців, маленька дівчинка на згарищі свого поселення знаходить скрипку, турботливо піднімає її та бере з собою в човен, яким разом з іншим дітьми відпливає річкою. Ці останні кадри фільму демонструються під супровід композиції Енніо Морріконе під назвою «Miserere» – «мандрівного» мотиву в історії сакральної та класичної музики, що інтерпретує 50-ий (покаяльний) псалом «Помилуй мене, Боже». Цей акціональний символ надії перемоги світла над мороком темряви передує євангельській цитаті у кінці кінокартини: «А Світло у темряві світить, і темрява не обгорнула його» (Ів. 1, 5).

Отже, семіотична реконструкція в кінопоетиці фільму, зокрема релігійного символізму в фільмі «Місія» Р. Джоффе, може бути одним із засобів аналізу підтекстового змісту передусім тому, що вона репрезентує і доповнює концепцію твору мистецтва, увиразнює духовну панораму зображуваної історичної епохи, а також розкриває смисли художньо-естетичних виражальних засобів.

Література:

1. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / У. Еко; [пер. з англ. М. Гірняк]. – Львів: Літопис, 2004. – 384 с.
2. Толстая С.М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале / С. М. Толстая // Концепт движения в языке и культуре [Текст] / В. Н. Топоров [и др.]. – М. : Индрик, 1996. – С. 89–104.
3. Чаковская Л.С. К вопросу о динамике взаимоотношений между образами храмового семисвечника (меноры) и креста в поздней античности / Л.С. Чаковская // Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции. Под редакцией А.Б. Ковельмана и У. Гершовича. – М. : Индрик, 2015. – С.72–127.

Шепетяк О.М.

*Київський університет імені
Бориса Грінченка, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ДРУГИЙ ВАТИКАНСЬКИЙ СОБОР ЯК ВИРАЗНИК ДОКТРИНИ ТОЛЕРАНТНОСТІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

У ХХ столітті відбулась одна з найважливіших подій в історії сучасної Католицької Церкви – Другий Ватиканський Собор, який тривав у 1962-1965 роках. Собор був скликаний і відкритий Папою Іваном XXIII (1958-1963), а після його смерті роботою Собору керував Папа Павло VI (1963-1978). Собор не прийняв жодної нової догми і не поборював ніякої єресі. Натомість поставив собі за ціль новим поглядом подивитися на міжцерковні і міжконфесійні відносини. Собор став кульмінаційною точкою розвитку доктрини толерантності Католицької Церкви. Наслідком Собору стали серйозні реформи в житті Церкви. Собор ухвалив шістнадцять документів. Першим документом Собору є Конституція про Священну Літургію «Sacrosanctum Concilium» (Святий Собор). Цим документом Собор реформував літургію римського обряду. Головним новаторством цієї конституції є наближення літургії до народу. Собор дозволив служити літургію національними мовами, хоч нормативною мовою римської меси залишається латинська. На практиці служіння меси латиною після Собору стало рідкістю, а в більшості католицьких храмах використовуються місцеві мови. Змінилася архітектура храмів: досі в римо-католицьких храмах головні престоли стояли біля абсиди, так що священник міг стояти тільки задом до людей; тепер у храмах встановлюють престоли так, щоби

священик міг під час меси стояти лицем до людей. Досі Тілом і Кров'ю Христовими причащалися тільки священики, а мирян причащали тільки Тілом Христовим. Собор дозволив під час урочистих святкувань причащати мирян двома видами. На практиці причастя мирян двома видами стало загальноприйнятим. Були змінені ризи духовенства на більш прості і скромні. Якщо досі миряни були здебільшого пасивними спостерігачами літургії, то тепер їм передана значна частина служіння. Окрім цього змін зазнали літургійні молитви, церковний календар, піснеспіви тощо. Богослужіння наповнилось біблійними читаннями. Незважаючи на те, що ця конституція стосується передовсім літургії римського обряду, введені в ній зміни торкнулися літургій усіх обрядів Католицької Церкви, які були змінені за нормами цієї конституції. В Українській Греко-Католицькій Церкві офіційною мовою літургії є старослов'янська, але після Собору українські греко-католики повсюдно почали використовувати для літургії українську мову та мови діаспори. В кінці XX століття богослужіння українською мовою переклали й деякі українські Православні Церкви.

Другим документом Собору є Догматична конституція про Церкву «*Lumen Gentium*» (Світло народів), яка складається з 69 статей і розділена на вісім розділів. Особливістю цього документу є нове визначення природи Церкви. Вихідним твердженням еклезіології є: *Extra ecclesiam nulla salus* (поза Церквою немає спасіння). Однак відкритим залишається питання: що саме потрібно вважати Церквою? Досі католики стверджували, що поняття Церква Христова і Католицька Церква тотожні, а тому поза Католицькою Церквою немає спасіння. Отці Собору визначили, що поняття «Церква Христова» ширше, аніж поняття «Католицька Церква». Христос дарує спасіння й через інші Церкви, які зберігають ту саму віру, що й католики. Для співвідношення між цими поняттями Собор відмовився від зв'язки «*est*» (є), а використав висловлювання «*subsistit in*» (здійснюється в). Пізніші роз'яснення рішень Собору розкрили зміст цього твердження так: Церква Христова як інституція спасіння в повноті перебуває в Католицькій Церкві, однак вона присутня і в інших Церквах та церковних спільнотах в тій мірі, в якій у них присутнє істинне віровчення, дане Христом у Святому Письмі та Переданні Церкви.

Третім документом Собору є Пастирська конституція про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et Spes*» (Радість і надія), яка складається з 93 статей і має складну структуру. Цей документ є реакцією Церкви на нові соціальні обставини, в яких вона опинилася. Християнин XX століття зіткнувся з новою дійсністю, яку не бачив у минулому. XX століття стало часом стрімкого розвитку науки і техніки, демократії і всесторонніх свобод, але воно принесло й низку проблем, які нищили основи християнської цивілізації. Собор цим документом висловив позицію

Церкви щодо змін соціального життя. В документі підкреслюється цінність і важливість цивілізаційних здобутків, але й застерігається перед небезпеками. Учасники Собору визначили пріоритетними завданнями християн підтримку гідності сім'ї і шлюбу, сприяння культурному розвитку, активність в економічно-суспільній сфері, участь християн в політиці, підтримка миру і розвиток міжнародного співтовариства. Четвертим документом Собору є Догматична конституція про Божественне Одкровення «*Dei Verbum*» (Слово Боже). Конституція складається з 26 статей та розділена на шість розділів. Цим документом Собор актуалізував роль Біблії і Передання у Церкві. Окреслив відношення Священного Писання і Передання, показав рівноцінність Старого і Нового Завітів.

Наступні дев'ять документів Собору мають статус декретів. П'ятим документом Собору є Декрет про місіонерську діяльність Церкви «*Ad gentes*» (До народів). Він складається з 41 статті, розділених на шість розділів. В документі наголошується, що проповідь Євангелія є головним завданням Церкви, через яке вона наслідує Христа і апостолів. В документі викладені принципи католицького місіонерства, зокрема підкреслюється, що місіонери зобов'язані поважати культури народів, яким проповідують. Місіонери закликаються співпрацювати як із християнськими, так і з нехристиянськими організаціями, задля покращення умов життя людей, серед яких проводяться місії. Декрет приписує обов'язковість катехуменату для людей, які навертаються до християнства, робить особливий наголос на катехитичному служінні та на необхідності релігійного навчання. Шостим документом Собору є Декрет про Східні Католицькі Церкви «*Orientalium Ecclesiarum*» (Східні Церкви). Документ складається з 30 статей, об'єднаних у вісім розділів. Документ визначає цінність богословських та літургійних традицій Східних Церков, закликає їх плекати та розвивати. Також в документі окреслюються межі самоуправності Східних Церков, визначаються відносини синодів і глав Східних Церков з Апостольською Столицею. Важливий наголос зроблено на необхідності розвивати добрі відносини між Східними Католицькими Церквами та Церквами, які не перебувають у єдності з Католицькою Церквою.

Сьомий документ Собору – це Декрет про пастирське служіння єпископів у Церкві «*Christus Dominus*» (Христос Господь). Він складається з 44 статей, об'єднаних у три розділи, кожен з яких має декілька підрозділів. Декрет визначає права і обов'язки єпископів, їхню роль у Церкві, відношення правлячих єпархіальних єпископів, єпископів-помічників, митрополитів та інших. Також декрет встановив єпископські конференції, визначає їхні права і обов'язки. Так само Собор окреслив роль священників. Це було зроблено у восьмому документі Собору – Декрет про служіння і життя пресвітерів «*Presbyterorum Ordinis*» (Священничий чин).

Цей декрет складається з 22 статей і містить три глави. Документ визначає обов'язки священників. Особливий наголос робиться на служінні літургії та молитвах добового кола.

Дев'ятий документ Собору – Декрет про єкуменізм «Unitatis Redintegratio» (Відновлення єдності) – складається з 24 статей, об'єднаних у три розділи. Документ визначає принципи єкуменізму в Католицькій Церкві. Досягнення єдності визначається головним завданням Церкви, підкреслюючи особливості діалогу зі Східними Церквами та із західними протестантськими спільнотами. Десятий документ Собору – Декрет про оновлення чернечого життя у сучасних умовах «Perfectae Caritatis» (Досконала любов) – присвячений чернецтву. Документ складається з 25 статей. В документі проведений аналіз євангельських рад чистоти, убогості і послуху, які є основою чернецтва та викладені поради їхнього втілення. Одинадцятий документ Собору – Декрет про підготовку до священства «Optatam totius» (Ясно усвідомлюючи) – присвячений підготовці духовенства. Окрім вступу і висновку, документ містить 22 статті, об'єднані у сім розділів. Цим декретом Собор провів реформу закладів формації і навчання духовенства з ціллю приведення їх у відповідність до вимог часу. Собор реформував устрій духовних семінарій, переглянув перелік предметів, які повинні вивчати семінаристи. Особливий наголос Собор зробив на тому, що підготовка духовенства не може бути універсальною, а повинна відображати особливості культур тих народів, серед яких вони згодом працюватимуть. Дванадцятий документ Собору – Декрет про засоби масової комунікації «Inter Mirifica» (З числа незвичайних) – присвячений присутності Церкви в засобах масової інформації. Декрет визначає, що Церква повинна використовувати сучасні ЗМІ для проповіді Євангелія і високих моральних цінностей. Тринадцятий документ Собору – Декрет про апостольство мирян «Apostolicam Actuositatem» (Апостольська діяльність). Документ складається з 33 статей, об'єднаних у шість розділів. Документ був революційним, оскільки досі миряни відігравали у проповідництві, апостольському служінні, дияконаті незначну роль, а після Собору миряни отримали виключну роль у всіх сегментах життя Церкви.

Три наступні документи Собору мають статус декларацій. Чотирнадцятий документ – це Декларація про релігійну свободу «Dignitatis Humanae» (Гідність людської особи). Він складається з 15 статей. Документ визначає свободу совісті базовим принципом християнства. Проповідь повинна закликати людей до прийняття Христового Євангелія, але в жодному разі не змушувати. Справжнє навернення можливе тільки в умовах свободи, тому Церква і державні уряди повинні дбати про свободу всіх людей у релігійній царині. П'ятнадцятий документ Собору – це Декларація про християнське виховання «Gravissimum Educationis» (Найважливіше у вихованні). Документ складається з 12 статей. В

декларації підкреслене значення виховання в особистісному становленні людини, вказано на виключну роль батьків, школи і Церкви у вихованні, а також наголос зроблено на цінностях, які повинні лежати в основі виховання. Шістнадцятий і останній документ Собору – це Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій «Nostra Aetate» (Наш час). Документ складається з п'яти статей. В декларації наголошується, що відносини між релігіями світу повинні ґрунтуватися на взаємній любові і повазі. Католицька Церква з особливою пошаною ставиться в інших релігіях до всього, що є добрим. Собор закликав забути всі негаразди, які виникали між релігіями в минулому і почати конструктивний діалог заради спільного блага людства. Особливо Собор засуджує нетерпимість і дискримінацію за релігійною ознакою.

Література:

1. Congar Y. Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ. – Paris: Beauchesne, 1984.
2. Congar Y. Le deuxième concile du Vatican (1959-1965). – Rome: École française de Rome, 1989.
3. Pesch O.H. Das Zweite Vatikanische Konzil – Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte. – Würzburg: Echter Verlag, 1993.
4. Philips G. L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican: histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium. – Paris: Desclée et Cie, 1967.
5. Ratzinger J. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick. – Köln: J.P. Bachem Verlag, 1963.
6. Servigny G. La Théologie de l'Eucharistie dans le concile Vatican II. – Paris: Editions Téqui, 2000.
7. Vezin J.-M., Villemin L. Les sept défis de Vatican II. – Paris: Desclée de Brouwer, 2012.
8. Villemin L. Des théologiens lisent le concile Vatican II: Pour qui? Pour quoi? – Paris: Bayard, 2012.
9. Wassilowsky G. Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen. – Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
10. Wenzel K. Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 2005.

ЗМІСТ

Вітальне слово.....	3
Нарис науково-педагогічної діяльності професора Г.І. ВОЛИНКИ.....	5

СЕКЦІЯ І ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ І НАУКИ

Возняк С.С. Ідеальне як категорія педагогічного мислення.....	7
Возняк В.С. Філософсько-образовательное измерение категории «развитие».....	10
Гончаренко К.С. Что такое «философствующий кадр»?.....	14
Кичкирук Т.В. Сучасні філософські технології освіти: український та західноєвропейський контекст.....	16
Маліборська А.І. Іntenціоналістський підхід до розуміння феномену самообману.....	18
Полтавець Н.В. Категорії «творчість», «творчий потенціал» у контексті філософії освіти.....	21
Роїк Ю.В. Етнодизайн кераміки у контексті філософії освіти.....	23
Сторіжко О.Й. Человек: духовная сущность и космичность.....	27
Ткаченко О.А. Відкритість людського буття перед викликами цифрової епохи: філософсько-педагогічний аспект.....	28
Яценко Г.Ю. Time Phenomenon in Human Perception.....	32

СЕКЦІЯ ІІ ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

Березінець І.В. Соціально-філософський характер досліджень П. Чубинського.....	36
Глушко Т.П. The «Bhagavad Gita» in Plato's Heritage: The Soul Problem...39	
Гоян І.М. Роль філософії Й. Ф. Гербарта у формуванні філософського психологізму ХІХ століття.....	41
Григор'єва М.В. Погляди ректора харківського університету Миколи Куплеваського на урядову політику щодо студентського самоврядування на початку ХХ ст.....	44
Зайнчківська І.П. Роль П. Куліша у творенні української літературної мови: оцінка І. Огієнка.....	47
Лімонченко В.В. Діалектика як принцип історико-філософського дослідження.....	49

Матвієнко І.С. Синтез ідей З. Фрейда та К. Маркса у філософії Е. Фромма.....	53
Матюшко Б.К. Олександр Введенський, Ернест Радлов і Густав Шпет про філософські здобутки Іогана Баптиста Шада.....	54
Матюшко І.О. Провідні ідеї філософії екзистенціалізму у повісті-притчі Е. Гемінґвея «Старий і море».....	58
Мозгова Н.Г. До питання про методологію вітчизняних історико-філософських досліджень.....	60
Назаренко М.С. Зародження екологічної філософії: емпірична утопія Руссо.....	63
Поперечна Г.А. Історія філософії як один із напрямків досліджень представників київської духовної академії.....	66
Радчишина М.М. Філософський аналіз онтологічних аспектів долі.....	69
Уткіна І.С. «Повість про калинову сопілку» О. Забужко як зразок дискурсу постмодерну.....	72
Хрипко С.А. Family and Female Sacral Consideration in Ukrainian Spiritual Tradition.....	75
Шамша І.В. Роль часу в синтезі сутності та існування людини в концепції Емануеля Левінаса.....	78
Шевель Т.О. Кордоцентрична домінанта поетичного світу Миколи Вороного.....	81
Шевченко С.Л. Феномен “релігійності с” в екзистенціальній теології М. Вестфалю.....	85
Шушкевич Є.М. Про співвідношення філософії і науки в “логіко-філософському трактаті” Л. Вітгенштайна.....	89

СЕКЦІЯ III

АНТРОПОЛОГІЗАЦІЯ НАУКИ І СТАНОВЛЕННЯ ГУМАНІТАРНО-НАУКОВИХ ПАРАДИГМ

Бабкова Н.В. Семантика атрибутів козацької влади в історіографії української діаспори середини ХХ ст.....	93
Горбатюк Т.В. Наука сьогодення та її ретроспектива.....	94
Кузнєцов В.І. The Urgent Task of the Young Generation of Ukrainian Philosophers of Science.....	96
Шолуха Н.Є. Об’єктно-орієнтована онтологія Грема Гармана як модель культурфілософських досліджень.....	99
Нікітчук Є.О. Дискурсивна етика К.-О. Апеля у контексті ядерної безпеки.....	102
Сорока Ю.В. Тенденції дослідження історії культури України в 1990-2000-х роках.....	104

СЕКЦІЯ IV

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СВІТУ

Астапова-Вязьміна О.І. Знакова модель конфлікту.....	105
Вячеславова О.А. Філософія професійної комунікації в освіті майбутніх лікарів.....	106
Кириченко М.С. Virtual Reality as a Desired Replacement of Reality in Jumping Wars, Intermittent Wars Permanent Wars Context.....	109
Конончук С.Г. Основні підходи до типології напівпрезидентської моделі стримувань і противаг.....	111
Криворутченко С.Ю. Трансформація семантики татуювання.....	116
Курбачева О.В. The Main Stages of Ethnic Conflict in Modern Society.....	117
Литвин А.В. Феномен «хікікоморі» як актуальна проблема соціалізації сучасної молоді».....	119
Мащенко І.О. Модифікація образу влади у спортивно-художніх дійствах (Німеччина 1920-1930-х рр.).....	121
Немчинов І.Г. Сучасні підходи до біографічних досліджень: мікронаратив vs метанаратив.....	123
Остапчук Г.О. Глобальні та національні процеси в сучасному європейському вимірі України.....	125
Павлов Ю.В. Соціокомунікативні аспекти феномену відчуження в сучасному українському суспільстві.....	128
Побочий І.А. Демагогія як засіб популістської пропаганди.....	131
Радевич К.В. Культурно-информационное пространство современности в эпоху глобальных трансформаций.....	134
Романюк О.В. Поспів і неспівність як веління сучасної цивілізації.....	138
Самарський А.Ю. Проблема віртуального в контексті матеріалістичного підходу.....	140
Сторожук С.В. Парадигма гендеру в модерну епоху.....	143
Супрун А.Г. Національна свідомість як чинник розвитку держави.....	146
Хоменко Г.В. Педагогіка толерантності як основа розвитку вищої освіти у постконфліктному суспільстві.....	147
Шевель Н.О. Феномен національного індивідуалізму Грицька Чупринки.....	151
Ярош О.А. Політичний іслам в південній Азії: Індія, Бангладеш, Шрі-Ланка.....	155

СЕКЦІЯ V
СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ:
СТАНОВЛЕННЯ ТА ПРОБЛЕМАТИКА

Васильєва І.В., Нечушкіна О.В., Кірієнко С.В. Питання здоров'я людини в системі сучасної вищої медичної освіти.....	159
Лаута О.Д., Гейко С.М. Тенденції розвитку філософії освіти в сучасному глобалізованому просторі.....	163
Мерщій Т.В. Наука й інновації як невід'ємні складові сучасної освіти..	164
Савицька І.М. Філософія освіти як відповідь на кризу в освітньому просторі.....	167

Секція VI
ЕТИКА, ЕСТЕТИКА ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ
У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Волик Н.Г. Світська етика чи релігійна мораль – що потрібно сьогодні молоді?.....	169
Ільницька Л.В. Відновлення провідного статусу європейської традиції у тлумаченні поняття «художній стиль епохи».....	171
Коннов О.Ф. Естетична верифікація.....	173
Лукьянов Д.В. Етичні проблеми сучасного європейського суспільства..	174
Матвійчук Т.В. Проблема обґрунтування граничних категорій етики: відгомін відгенштайнівських візій.....	176
Мацап'як О.І. Концепт співстраждання в моральній філософії Артура Шопенгауера.....	179
Облова Л.А. Творчість ресементуючої людини.....	181
Савченко В.Г. Ідейні засади розвитку декоративно-прикладного мистецтва наприкінці ХІХ – початку ХХ століття в Україні та Європі....	183
Сторіжко Л.В. Потреби як інтеграція когнітивної та конативної природи людини.....	186
Турчин М.Я. Моральні пріоритети кініків.....	188
Швець К.С. Філософія в мультиплікації.....	190

Секція VII
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Абдуллаєва Т.А. Современные подходы в Ильм уль-Хадис (на примере учения Абдуллага Гарарий).....	193
Аймухамбетов Т.Т. Методы профилактики и борьбы с религиозно-политическим экстремизмом в республике Казахстан: религиозоведческий анализ.....	194

Дойчик М.В., Дойчик О.Я. Концепт гідності у релігійному дискурсі Юстина Мученика.....	198
Остащук І.Б. Семіотична реконструкція в кінопоетиці: релігійний символізм.....	201
Шепетяк О.М. Другий ватиканський собор як виразник доктрини толерантності католицької церкви.....	205

Наукове видання

**ТРЕТІ АКАДЕМІЧНІ ЧИТАННЯ
ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА Г.І. ВОЛИНКИ:
«ФІЛОСОФІЯ, НАУКА І ОСВІТА»**

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(17-18 травня 2019 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

Усі матеріали друкуються за авторською редакцією

дизайн обкладинки – Тетяна Глушко

Підписано до друку 06.05.2019 р.
Формат 60х84/16. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний.
Ум. друк. арк. 12,63. Обл. вид. арк. 13,11. Тираж 300 пр.
Зам. № 307/19

Видавець ТОВ «ВАДЕКС»
04074, м. Київ, вул. Бережанська 9
тел. 067 502-22-42
сайт: <http://vadex.com.ua/>

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру України
суб'єктів видавничої справи ДК № 4285 від 27.03.2012 р.