МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В. Н. КАРАЗІНА

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

XIV ХАРКІВСЬКІ СТУДЕНТСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ ЧИТАННЯ: ДО 230-РІЧЧЯ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

Матеріали міжнародної наукової конференції
студентів та аспірантів

Харків – 2018

УДК 1+2+32+39+7.01

Рекомендовано до друку рішенням вченої ради філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 8 від 20 квітня 2018 р.).

Конференція зареєстрована в УКРІНТЕІ МОН України. Посвідчення № 805 від 20 грудня 2017 р.

Редакційна колегія та організатори конференції:
Карпенко І. В., д. філос. н., проф. (голова оргкомітету);
Прокопенко В. В., д. філос. н., проф. (голова редколегії);
Перепелиця О. М., д. філос. н., доц.;
Петренко Д.В., д. філос. н., доц.;
Тагліна Ю.С., к. філос. н., доц.;
Храброва О.В., к. філос. н., доц.;
Секретаріат:
Єгорова Д.І.;
Чистотіна О.О.;
Мішаткін А.Е.

Адреса редакційної колегії:
61022, Харків, майдан Свободи 6, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, філософський факультет, к. 251, тел. (057) 707-56-61.

XIV Харківські студентські філософські читання: до 230-річчя Артура Шопенгауера. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 17 травня 2018 р. – Х : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2018. – 119 с.

Тексти подаються в авторській редакції. Автори несуть відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу.

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2018.
ISBN 978-966-285-491-6
© Дончик І. М., макет обкладинки, 2018.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ А. ШОПЕНГАУЕРА: СУЧАСНІ РЕЦЕПЦІ

Абашнік Ульяна
МУЗИКА, МУЗИКАНТИ ТА АРТУР ШОПЕНГАУЕР…… 8
Глущенко Евгений
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ А. ШОПЕНГАУЭРА В ТВОРЧЕСТВЕ РАННЕГО Л. ВИТГЕНШТЕЙНА…….. 10
Мухина Елена
ВОЛЮНТАРИСТСКИЙ ПЕРЕВОРОТ ШОПЕНГАУЭРА – ВОЛЮ, ЗНАЧИТ СУЩЕСТВУЮ…… 11
Павлик Наталія
ВПЛИВ ІДЕЙ ДАВНЬОІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА СВІТОГЛЯД А. ШОПЕНГАУЕРА…….. 13
Пилипюк Анна
ПРОБЛЕМА «ІДЕЇ» В ФІЛОСОФІЇ МИСТЕЦТВА АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА……... 15
Старченко Наталия
ЭТИКА А. ШОПЕНГАУЭРА: КАК СКУКА ПОРОЖДАЕТ СОСТРАДАНИЕ И ПОБЕЖДАЕТ ЗЛО…… 18
Тройно-Фунтусова Надія
АРТУР ШОПЕНГАУЕР І ВОЛОДИМИР СОЛОВЙОВ: PRO I CONTRA……. 20

ТЕОРЕТИЧНА І ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Алексеенко Антон
КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПРИСПОСОБЛЕНЧЕСКОЙ, УТИЛИТАРНОЙ И САМОЦЕННОЙ ФИЛОСОФИИ…… 23
Жеронкін Антон
УНІВЕРСИТЕТСЬКІ ІНСТИТУЦІЇ В ПРОСТОРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ: ВІД ІДЕЇ УНІВЕРСИТЕТУ ДО УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО ДИСКУРСУ…… 25
Захлипа Дар'я
ДЕСКРИПЦІЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО ВИБОРУ В ОДНИНІ: ВІД С. К'ЄРКЕГОРА ДО М. ГАЙДЕҐЕРА…….. 27

Лобанова Катерина
КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНЕ ПІЗНАННЯ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ ГЕОРГА ЗІММЕЛЯ…….. 29
Онищенко Андрій
ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ МИСТЕЦТВА В СТАТТЯХ АРТУРА ДАНТО…… 31
Прушковська Анастасія
ПРУСТ/БЛАНШО/БАТАЙ/ЕКСТАЗ……. 33
Старовойт Виталий
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВООБРАЖЕНИЯ И ОБЪЕКТОВ У И. КАНТА И И.Г. ФИХТЕ……. 34
Шаповал Надія
«НАУКОВА ПРОБЛЕМА» І «ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА»: ЗМІСТ І ЗАСТОСУВАННЯ ПОНЯТЬ…… 37

БОГОСЛОВ'Я, РЕЛІГІЄЗНАВСТВО, ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЇ ТА МІФОЛОГІЇ

Артеменко Микита
КОНЦЕПЦИЯ ВИЛАЙЯТА (ولاية) В ШИИЗМЕ КАК КОГНИТИВНАЯ СПОСОБНОСТЬ СО-БЫТИЯ……. 40
Бойко Анна
ГЕНЕЗИС ЭЛЕВСИНСКИХ МИСТЕРИЙ В ФИЛОСОФИИ МИФОЛОГИИ Ф. В. Й ШЕЛЛИНГА…….. 43
Вінтонів Юлія
ФЕНОМЕН БОГОПОКИНУТОСТІ В КОНТЕКСТІ «ВБИВСТВА БОГА»: ХРИСТИЯНСЬКА ПРОПОЗИЦІЯ…… 45
Воробьйов Олексій
ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ИСТИНА» И «МУДРОСТЬ» В РАННЕМ ПРОИЗВЕДЕНИИ АВГУСТИНА АВРЕЛИЯ «О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ»……. 47
Єгорова Дар'я
МІФОЛОГІЧНИЙ СПОСІБ БАЧЕННЯ СВІТУ У ПРОСТОРІ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ…….. 49
Кузнецова Катерина
ПОСТМЕТАФІЗИЧНІ ЗРУШЕННЯ У РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРІ: ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ ТА ПОСТХРИСТИЯНСТВО…….. 52
С'єдін Олександр
ДВА ПІДХОДИ ЕРНСТА КАССИРЕРА ДО СУЧАСНОГО МІФУ….. 54

Ткаченко Дарина
ХРИСТИЯНСЬКА РИТОРИКА В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОКУЛЬТРОЛОГІЇ…… 57

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Азарова Катерина
ОБРАЗ УКРАЇНСЬКОГО МІСТА НА ПОШТОВИХ КАРТКАХ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ…… 59
Артимюк Вікторія
ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛЮДИНИ ПІД ВПЛИВОМ ТЕХНІКИ……..... 61
Біленко Анастасія
САМОУБИЙСТВО, БУНТ, АБСУРД……. 64
Гнатишин Олексій
ЕСТЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ СПОРТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ…. 65
Захарова Антоніна
МЕДІЙНІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ТІЛЕСНОСТІ……..... 67
Зубенко Лев
ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДУ НА ТВАРИН У ФІЛОСОФ-СЬКІЙ ДУМЦІ НОВОГО ЧАСУ…… 69
Кобзева Ірина
РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ПОНЯТЬ ТІЛЕСНОСТІ ТА ТІЛА ПЕРІОДУ АНТИЧНОСТІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ…….. 71
Котукова Катерина
БАЖАННЯ ТА ЗАДОВОЛЕННЯ ЯК ЦЕНТРАЛЬНІ ПОНЯТТЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ…… 74
Кутенко Александра
ЭЛЕМЕНТ КОСТЮМА КАК ЗНАК В СИСТЕМЕ МУЖСКОЙ И ЖЕНСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ…….. 76
Куц Олена
КУЛЬТУРА УЯЗВИМОСТИ И АНТРОПОЛОГИЯ ИСКЛЮЧЕНИЯ……. 78
Москвін Ярослав
Г. К. ЧЕСТЕРТОН КАК ПРОВОКАТОР ПУБЛИЧНЫХ ДИСКУССИЙ……... 80

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Борисенко Єлизавета
НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ ЯК ПЕРЕДУМОВА ДЛЯ ПОБУДОВИ ДИСКУРСИВНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ……... 83
Данилов Станіслав
ТЕОРИИ ДИСКУРСА: СЛОЖНОСТИ ПОНИМАНИЯ И ТИПОЛОГИЗАЦИИ…….. 84
Дзекун Євгенія
ПРОБЛЕМАТИКА ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ПОПУЛЯРНОСТИ ДЕСТРУКТИВНЫХ КУЛЬТОВ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ В 90-Х ГГ. XX СТ……..… 87
Клименко Дарія
МОРАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ…… 90
Неклеса Денис
ТИПИ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ І. БЕРЛІНА……..…. 93
Панов Володимир
ДЕМОНОПОЛІЗАЦІЯ МАРКСИЗМУ……..… 95
Слободян Оксана
СОЦІАЛЬНА ФІЗИКА ЯК «ПРИРОДНА» НАУКА ПРО СУСПІЛЬСТВО ТА ПРИЧИНИ ЇЇ НЕВДАЧІ ЗА Є. В. СПЕКТОРСЬКИМ……..… 97
Спічек Ярослав
ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КОНФУЦІАНСТВІ…….. 99
Старовецький Степан
АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ТЕХНІКИ: ГУМАНІТАРНИЙ ІМПЕРАТИВ ТЕХНІЧНОГО РОЗВИТКУ……..…. 101

МЕДІАФІЛОСОФІЯ

Богачов Михайло
СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ПРОСТІР НОРМАЛІЗАЦІЇ ІНШОГО…….. 105
Зобенко Ксения
ГИПЕРРЕАЛЬНОСТЬ КАК МЕТАКОГНИТИВНОЕ ИСКАЖЕНИЕ……..….. 107
Кузнецов Вадим
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ……..…... 108

Петрук Юлія
ФОТОГРАФІЧНИЙ ОБРАЗ У СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕ-ЖАХ: НАСЛІДКИ «ХРОНІЧНОГО ВУАЄРИЗМУ»…….. 110
Сенін Богдан
ФЕНОМЕН ІНТЕРНЕТ-СПІЛЬНОТ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИЙ ЗРІЗ……...… 112
Ткаченко Валерія
РИТОРИКА ТА ГЕРМЕНЕВТИКА МАС-МЕДІА…….. 115
Храбров Георгій
БЛОКЧЕЙН-ТЕХНОЛОГІЯ: НОВА МОДЕЛЬ СОЦІАЛЬНОГО… 117

ФІЛОСОФІЯ А. ШОПЕНГАУЕРА: СУЧАСНІ РЕЦЕПЦІЇ

Абашнік Ульяна
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

МУЗИКА, МУЗИКАНТИ ТА АРТУР ШОПЕНГАУЕР

Тема музики в творчості А. Шопенгауера, а також тема його впливів на різних музикантів були предметом досліджень у працях багатьма мовами. Серед них можна назвати наступні: «Артур Шопенгауер: Твори про музику» (2013) К. Штабенова [4], «Шопенгауер та його ставлення до музики» (1908/1909) А. Мекленбурга [5], «Метафізика музики Артура Шопенгауера» (1895) М. Зайделя [6], «Музика і філософія: Шопенгауер, Вагнер, Ніцше» (2004) Г. Г. Макаренка [1], «Про сутність музики» (1919) К. Ейгеса [3], «Артур Шопенгауер» (2003) Г. Цьоллєра [7] та інші.

У своїй фундаментальній праці «Світ як воля та уявлення» (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818) Шопенгауер присвятив музиці окремий параграф (Гл. 3, § 52), де він, посилаючись на таких філософів, як Аристотель, Платон, Секст Емпірик, Ляйбніц і наводячи приклади з музичної творчості таких композиторів, як Й. Гайдн, говорив, що музика стоїть окремо від усіх інших видів мистецтва. У цьому сенсі він наголошував, що музика «в противоположность другим искусствам, есть не отпечаток идей, а *отпечаток самой воли*, объектность которой представляют идеи; вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: ведь последние говорят только о тени, она же – о существе» [2, с. 224].

Теоретичні роздуми Шопенгауера про музику були навіяні не лише пасивним прослуховуванням музичних творів на концертах та в опері (його улюбленими композиторами були Россіні, Моцарт і Бетховен). Також відомо, що філософ сам грав на музичних інструментах, зокрема, у нього вдома було три флейти, на котрих він намагався грати майже щоденно, і це продовжувалося до останніх років його життя. Але не гра на флейті, а саме оригінальні теоретичні роздуми Шопенгауера про музичне мистецтво викликали широкий інтерес у прихильників його філософії і також у музичних теоретиків, композиторів та музикантів. Достеменно відомо, що твори Шопенгауера читали такі знаменитості, як Ф. Ліст, М. Римський-Корсаков, С. Прокоф'єв, Р. Штраус та інші.

Отже, Шопенгауер виказав важливі впливи на музику та музичні теорії різних авторів. У цьому сенсі справедливо писав німецький дослідник А. Мекленбург у своїй статті «Шопенгауер та його ставлення до

музики»: «Як відомо, теорія музики Шопенгауера мала дуже широкий вплив на формування поглядів Ріхарда Вагнера щодо сутності музики» [5, S. 273]. Дійсно, знаменитий німецький композитор і теоретик музики Р. Вагнер познайомився з твором «Світ як воля та уявлення» Шопенгауера в 1854 р. і посилався на нього у своїх працях. Серед найважливіших тез, котрі з натхненням сприйняв Вагнер, була думка Шопенгауера про тісний зв'язок творчості митця, зокрема музиканта, зі світовою волею (der Weltwille). Можна також згадати оперу Вагнера «Нюрнберзькі майстерзінгери» (Die Meistersinger von Nürnberg, 1861–1867), де автор на прикладі пафосних слів свого героя та письменника Г. Закса відображає думку Шопенгауера про ілюзійний характер світу в просторі та часі: «Ілюзія! Ілюзія! Скрізь ілюзія!».

У певному сенсі антипод Вагнера, інший відомий німецький композитор та піаніст Й. Брамс також був знайомий із головним твором Шопенгауера «Світ як воля та уявлення» та його іншими роботами, зокрема з двохтомною працею «Додатки та доповнення / Парерга та паралiпомена» (Parerga und Paralipomena, 1851). Отже роздуми Шопенгауера про музику, зокрема про її окреме положення серед інших мистецтв, знайшли відображення в музичних творах Брамса.

Також творчість відомого австрійського композитора й диригента Г. Малера перебувала під певними впливами праць Шопенгауера. У теоретичному відношенні Малер у своїй творчості слідує тезі Шопенгауера про музику як «без-понятійну універсальну мову». Крім цього, його знамениті симфонії (зокрема, Восьма та найдовша за часом виконання Третя) несуть на собі відбиток тези Шопенгауера про «світ як волю та уявлення» у своєрідній модифікації – «світ як дзвін та звук» (Klang und Laut).

На завершення в якості головного висновку можна констатувати наступне. З одного боку, Шопенгауер представив оригінальні погляди на музичне мистецтво в рамках своїх праць. З іншого боку, теорія музичної культури Шопенгауера вплинула на погляди та творіння відомих музикантів (Вагнер, Брамс, Малер та ін.).

Література:

1. Макаренко Г. Г. Музика і філософія: Шопенгауер, Вагнер, Ніцше. – К.: Факт, 2004. – 152 с.

2. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление. – М.: Терра, Книжный клуб; Республика, 1999. – 496 с.

3. Шопенгауэр А. О сущности музыки. Выдержки из соч. Шопенгауэра под ред. Историко-эстет. секции и со вступ. статьей К. Эйгес. – Петроград; Москва: Гос. муз. изд-во, 1919. – XV, 42 с.

4. Arthur Schopenhauer: Schriften über Musik / Karl Stabenow (Hg.). – Hamburg : Severus Verlag, 2013. – 217 S.
5. Maecklenburg A. Schopenhauer und seine Stellung zur Musik // Die Musik. – 1908/1909. – Heft 5. – S. 259–275.
6. Seydel M. Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. – Leipzig: Breitkopf u. Härtel, 1895. – 122 S.
7. Zöller G. Arthur Schopenhauer // Stefan Lorenz Sorgner (Hg.): Musik in der deutschen Philosophie. Eine Einführung. – Stuttgart/Weimar, 2003. – S. 99–114.

Глущенко Евгений
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ А. ШОПЕНГАУЭРА В ТВОРЧЕСТВЕ РАННЕГО Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Влияние этического учения А. Шопенгаэура как на мировоззренческую позицию, так и на этическую сторону философии раннего и позднего Л. Витгенштейна является широко изучаемым предметом, преимущественно, в западной философии. Однако, элементы иррационализма Шопенгауэра, предполагаемые в качестве источников влияния на сторону «Логико-философского трактата», которую Витгенштейн называл невыразимой [3; с. 34], являются лишь одними из возможных. Известно, что помимо «Мира как воли и представления» на этику Витгенштейна оказала не в меньшей степени влияние «Principia Ethica» Дж. Э. Мура, например, цитатой из неё начинается основная часть трактата; по этой причине определение влияния иррационализма Шопенгауэра посредством использования терминологических сходств [1], не представляется целесообразным. Более существенным инструментом выявления трансляции идей Шопенгауэра на «Логико-философский трактат» Витгенштейна является сравнение эпистемологических воззрений философов, позволяющее обнаружить стратегию разработки этики.

Эпистемология Шопенгауера базируется на изложенной во втором издании «Критики чистого разума» критике познания И. Канта как на отходе от прежнего скептического учения. В связи с этим, Шопенгауэр видит недостаток попыток обоснования существования объекта вне нас сверх указанного Кантом *a priori*. Таким образом, поспешность попытки доказательства Кантом вещей, существующих вне нас, [2, с. 66] неверна: либо вследствие влияния культуры и религии (Шопенгауэр), либо вследствие логически неверного подхода к данной проблеме (Мур) [2; с. 81].

Эпистемология Витгенштейна базируется на так называемом «логическом атомизме» или применении аналитического метода,

преимущественно, к высказываниям в языке, преобразовывая их в логико-семантические. Наряду с этим, Витгенштейн выступает против *a priori* стороны опыта, как аргументированного постулирования субъекта [3; с. 176]. Последнее выступает определяющим пунктом расхождений взглядов Шопенгауэра, Канта, Мура и Витгенштейна в качестве выявления взаимосвязей трансляции этических идей посредством эпистемологии.

Литература:

1. Гардинер П. Шопенгауэр и Витгенштейн [Электронный ресурс] / Гардинер // Библиотека «Полка букиниста»: society.polbu.ru. – 2006. – Режим доступа: http://society.polbu.ru/gardiner_shopengauer/ch25_v.html

2. Грязнов А. Аналитическая философия: избранные тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 181 с.

3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. – 288 с.

Мухина Елена

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

ВОЛЮНТАРИСТСКИЙ ПЕРЕВОРОТ ШОПЕНГАУЭРА – ВОЛЮ, ЗНАЧИТ СУЩЕСТВУЮ

XIX век для западного общества ознаменовался изменениями во всех сферах общественной жизни. Данный период времени характеризуется началом упадка традиционных ценностей, усилением произвола среди рядовых членов общества, увеличением потребления, более массовым стремлением к материальной наживе. Наихудшие качества человеческой души, ранее хоть как-то сдерживаемые религиозными доктринами, начинают проявляться все отчетливее. Все более явным становилось осознание того, что не разум движет человеческими поступками. Первым на такой двигатель обратил внимание А. Шопенгауэр – Воля, вот что, по его мнению, движет всем, дикая, бессознательная, вечно голодная Воля.

Если жизнь представляет собой по большей части страдание, а человек человеку в погоне за удовлетворением собственных желаний, подстегиваемый массовой культуриндустрией, стал волком, как не вспомнить о Шопенгауэре, этом «теоретике вселенского пессимизма» [2, с. 8], который еще в середине позапрошлого столетия отразил в своей философии те умонастроения, которые стали господствующими в наше время. Наблюдая за событиями наших дней, невольно вспоминается шопенгауэровская Воля, которая «как мировой принцип бессознательна и не имеет никакой разумной цели; это злое, саморазрушительное

стремление, голая голодная агрессивность – и потому мир явлений, порождаемый волей, безысходен…» [1, с. 14].

Философия Шопенгауэра, являясь оппозиционной ко всем предыдущим философским системам, кардинально изменила мнение о мире и человеке. Можно сказать, что Шопенгауэр – первый философ нового времени, который всматриваясь в глубочайшие и важнейшие слои бытия, задается вопросом не о некоем содержании жизни, не об идеях и условиях этого бытия, а исключительно о том, что такое жизнь, каково значение жизни как таковой. О познании и морали, о «Я» и разуме, об искусстве и Боге, о счастье и страдании мы можем задаваться вопросом только после того, как решим загадку жизни как таковой, и только эта разгадка будет решающей для всего остального. Только в этом случае все получит свой смысл и меру, позитивную или негативную оценку. «Он принадлежит к великим философам-творцам, к первооткрывателям новой возможности объяснения бытия» [3, с. 83] – по ту сторону всех его попыток выйти за пределы жизни, находится Воля, даже в ответе на вопрос, что такое жизнь. А это говорит о том, что жизнь не может иметь никаких вне-положенных цели и смысла, потому что жизнь – всегда только Воля, несмотря на то, что она является нашему глазу в тысячах разнообразных форм. Именно потому, что Воля в своей метафизической реальности всегда остается самой собой, каждая видимая цель является только разочарованием и бесконечной иллюзией.

Совершенный Шопенгауэром решительный поворот от рационализма XVIII века, позволяет по-новому посмотреть не только на мир, но и на человека. Шопенгауэр полностью разрушает миф о человеке как о разумном существе – человек является лишь носителем разума, этого средства для удовлетворения Волей своих стремлений, и в своей глубинной сущности находится по ту сторону разума и логики, являясь по большей части неразумным существом, причем в негативном смысле.

Литература:

1. Чанышев А.А. Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра. – М: Знание, 1990. – 63с.

2. Шопенгауэр А. Сборник произведений. – Мн.: Попурри, 1999. – 464с.

3. Simmel G. Schopenhauer und Nietzsche: Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870. – Hamburg: Junius-Verl., 1990. – 354 s.

Павлик Наталія
Національний університет "Києво-Могилянська академія"

ВПЛИВ ІДЕЙ ДАВНЬОІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА СВІТОГЛЯД А. ШОПЕНГАУЕРА

Завдяки своєму інтересу до орієнталістики Артур Шопенгауер поклав початок подоланню історико-філософського європоцентризму та утвердженню "Східного Ренесансу" [7, p.10]. Він розглядав індійську релігійно-філософську думку як джерело не лише своєї філософії, а й вічної мудрості взагалі: попереднє ознайомлення читача з давньоіндійською філософією означає, що він "найкращим чином підготовлений слухати усе те, що я розповім йому" [4].

А. Шопенгауер був переконаний, що "світ - це моє уявлення", адже є лише об'єктом відносно до суб'єкта [4]. Він не наполягає на новизні цієї ідеї і навіть посилається на філософію веданти, яка стверджує, що речовина "не існує незалежно від розумового сприйняття" [4]. Реальність, з одного боку, є уявленням, а з іншого боку, – волею, але в жодному разі не є об'єктом в собі. Отже, світ як уявлення складається з двох суттєвих частин: об'єкта, формою якого є час, простір, причиновість, а через них і багатоманітність, та суб'єкта, що перебуває поза часом і простором, адже знаходиться в кожній істоті, що уявляє [4].

Міркуючи про відносність буття, Шопенгауер звертається до загальноіндійського уявлення про ілюзію (*māyā*), "завісу омани, яка застеляє очі смертним і змушує їх бачити світ, про який не можна сказати, ні що він існує, ні що не існує; адже він подібний до сну..." [4]. Таким чином, рефлексії Шопенгауера щодо природи реальності співпадають із двома індійськими філософськими школами сприйняття світу як ілюзії. Ідеться, по-перше, про дві істини (*satya-dvaya*) буддизму мадг'ямаки та дві точки зору адвайта-веданти. Про важливість впливу східних філософій на світогляд Шопенгауера свідчить низка посилань на близько 20 індійських термінів (*saṃsāra, Nirvana, Nieban, trimurti, Brahma, moksha* тощо), зокрема, тільки поняття *māyā* згадується 18 разів [8, p. 13-25]

Цікаво, що Шанкара у своїх творах порушує питання про те, чи є в досвіді щось таке, що можна вважати засадничим. Чуття можуть бути оманливими, а пам'ять – ілюзією, тому неможливо стверджувати, що зовнішній світ є реальним, адже чому ми не визнаємо за такий світ сновидінь: "Цей світ хоча і є таким, що сприймається та феноменально заданий, він ніби сон перебуває в протиріччях" [1, с. 91]; "Доки триває цей сон, він схожий на дійсність; але хто прокинеться, той усвідомить, що це тільки сон" [1, с. 96].

Недарма й сам Шопенгауер зазначав: "Життя та сон – це сторінки однієї і тієї самої книги" [4]. Стає очевидним вплив монізму адвайта-веданти, для якої насправді існує лише одна абсолютна свідомість *Brahman*, яка ілюзорно видається самій собі множинністю емпіричних суб'єктів із переживаннями зовнішнього світу. «Я» (*ātman*) може осягнути свою тотожність йому лише подолавши небачення (*avidyā*) [1, с. 90].

Порушуючи питання про реальність зовнішнього світу, Шопенгауер зазначає, що буття об'єкта підтверджує уявлення суб'єкта, а буття матерії – її дія. Світ, що споглядається в часі і просторі та проявляє себе як чиста причиновість, має емпіричну реальність; але водночас будь-яка причиновість існує лише в розсудку і для розсудку, тому без нього дійсність – ніщо [4]. Ці ідеї близькі до філософії буддизму шкіл йоґачара та мадг'ямака. Зокрема, перша переконує, що зовнішній світ – це ілюзія, а реальною є лише єдина первинна та індивідуальна свідомість кожної істоти, яка зберігає насіння (*bīja*) усіх феноменальних елементів свідомості (*dharma*), а також результати їхніх дій (*karma*). Мадг'ямака ж взагалі заперечує існування будь-якої реальності, адже дгарми позбавлені самості, тому все, навіть свідомість, є пустотним (*śūnyatā*) [3, с. 124].

Дуже важливим є шопенгаурівське поняття волі, яке застерігає нас від соліпсизму. Воля постає як головна універсальна сила світу, як основа наших дій та законів фізики. Більш того, "воля до життя" є головною причиною страждання, яке і віддаляє нас від омріяної нірвани. Тут можна простежити вплив буддійського вчення про "чотири шляхетні істини". Шопенгауеру властивий погляд на світ як на страждання, пошук його онтологічної причини та шляху виходу з нього: "людське життя коливається між стражданням та зневірою, які воістину складають кінцеві елементи життя" [4]. У цьому випадку воля відповідає і поняттю одного з першоначал (*prakṛti*) санкхьї як сліпа сила, первинна субстанція, що через гуну пристрасті (*rajas*) породжує нещасливе життя [5, с. 30]. Очевидно, що існування метафізичної сили, яка є основою утворення емпіричного світу, збігається з уявленням про каузальне тіло (*kāraṇa śarīra*) адвайта-веданти й скарбницю-свідомість (*ālaya-vijñana*) буддизму йоґачара.

Свобода волі для Шопенгауера є ноуменальною основою світу, що вільна тільки тією мірою, якою не визначено її буття. Філософ переконаний в існуванні детермінізму, однак водночас стверджує, що індивідуальну волю можна ослабити шляхом аскетизму, заперечуючи волю до життя: через переживання страждання, що веде до втрати волі до життя, або осягнення справжньої сутності життя через спостереження страждань інших [4]. Відповідно, рішенням є "резиньяція" – повне смирення перед долею. Якщо людині вдалося побороти волю раніше, ніж наступила смерть тіла, то вона досягає омріяного звільнення (*nirvāṇa*). Як і

представники магаяни, Шопенгауер вважав, що кожен може досягти цього стану: феноменально це залежить від знання, але в реальності – це дія речі-в-собі [6, p. 273] Варто зазначити, що філософ усвідомлює неспівмірність буддійської ідеї "невмирання" та християнського "безсмертя".

Можна зробити висновок, що свій онтологічний песимізм разом із вченням про світ як уявлення та ідеєю про звільнення через резиньяцію волі Шопенгауер підкрюплював не лише загальновідомими уявленнями про індійську релігійно-філософську думку, властивими європейцям, а й специфічними концепціями буддизму та адвайта-веданти.

Література:

1. Путь Шивы: антология древнеиндийских классических текстов / Е.А.Паршаков. – М.: Экслибрис-Пресс, 1994. – 392 с.

2. Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 480 с.

3. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2013. – 365 с.

4. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление [Електронний ресурс] // Собрание сочинений в 5 тт. – М.: Московский клуб, 1992. – Т. 1. Режим доступу: http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_0040.shtml

5. Шохин В. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. – М.: ИФ РАН, 1999. – 155 с.

6. Abelson P. Schopenhauer and Buddhism // Philosophy East and West. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. – Vol.43, №2. – P. 255-278.

7. Cross S. Schopenhauer's encounter with Indian thought: representation and will and their Indian parallels. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2013. – 288 p.

8. Nanajivako B. Schopenhauer and Buddhism. – Kandy: Buddhist Publication Society, 1988. – 48 p.

Пилипюк Анна

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ПРОБЛЕМА «ІДЕЇ» У ФІЛОСОФІЇ МИСТЕЦТВА АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

«Ідея» входить до системи філософії А. Шопенгауера в другому розмірковуванні третього тому «Світу як волі та уявлення» як об'єкт мистецтва [2; с. 152–232]. Воля, що в уявленні стає об'єктом, має за А. Шопенгауером певні ступені об'єктивації. Ідеї він визнає за адекватні безпосередні об'єктивації волі; вони є певними видами, незмінними формами, що свій вираз мають у множині речей.

Постійне наголошення на спорідненості між платонівською ідеєю та ідеєю, що вона є ступенем об'єктивації волі в системі А. Шопенгауера, обумовлює доцільність питання щодо декларативного або реального зв'язку між ідеєю, як вона є в Платона, та ідеєю, як вона є в А. Шопенгауера.

Пізнання за А. Шопенгауером є підпорядкованим чотириякому кореню закона достатньої підстави [1], що для суб'єктів обумовлює пізнання феноменального світу у формі уявлення про кінцевість, множинність та індивідуальність речей. Час та простір уможливлюють представлення множинності, причинність – виникнення та зникнення.

А. Шопенгауер відзначає спільність домагань у вченнях Платона та І. Канта, що полягає в наданні істинного буття лише світу ноуменальному та у визнанні неможливості для феноменального світу бути предметом справжнього знання. За Платоном, предметом знання може стати лише істинно суще, те, що насправді є самототожним та незмінним – ідеї. Ідеї є вічними умоглядними сутностями, а мінливі речі цього світу, що є лише тінями, можуть бути предметами гадки, не знання. І. Кант поклав межі для людського пізнання, надаючи здатності людям пізнавати речі лише як явище, але не як вони є самі по собі.

А. Шопенгауер не ототожнює кантову річ в собі та платонову ідею. Світова воля є річчю в собі та не є об'єктом, а ідеєю вона стає лише у формі уявлення. Ідея є безпосередньою об'єктивацією волі (або речі в собі) в уявленні, оскільки ідеї зберігають лише загальну форму уявлення як буття об'єктом для суб'єкта та стають іншим способом пізнання, відмінним від уявлень про світ речей як опосередкованих виявлень волі.

Пізнання ідей стає можливим за умови якісної зміни в статусі суб'єкта пізнання. Суб'єкт, цілокупне пізнання якого перебуває в прямій залежності від його воління та є підпорядкованим закону достатньої підстави, задля пізнання ідей має стати чистим суб'єктом пізнання (reine Subjekt der Erkenntnis), а умовою можливості пізнання ідей стає усунення індивідуальності в пізнаваному об'єкті. Суб'єкт остільки пізнає ідею, оскільки він перестає бути індивідом.

Перехід до пізнання ідеї відбувається в суб'єкті спонтанно за умов вивільненя його пізнання від служіння волі. Чистий безвольний суб'єкт пізнання в спокійному споглядданні вхоплює об'єкт у відриві від причинно-наслідкових зв'язків, що в них він постійно перебуває в світі. Піднесення об'єкту споглядання до його ідеї через відсторонення від форм цього об'єкту як явища та вхоплення суттєвого в цьому об'єкті є здійсненням повної об'єктивації волі в уявленні, є чистим сприйняттям світу як уявлення.

Мистецтво є тим особливим способом пізнання світу, що вхоплює його сутність, а не явища. У художній діяльності пізнання звільняється від підпорядкування закону достатньої підстави, тому мистецтво, вхоплюючи окрему річ та представляючи її як суттєве ціле, наближається до кінцевої цілі (підстави світу – волі) ближче ніж наука, що оперує поняттями та безкінечно розв'язує причинно-наслідкові зв'язки.

Розуміння мистецької творчості як продукту безвольного споглядання ідей у А. Шопенгауера не є властивим вченню про ідеї Платона, де мистецький твір є наслідуванням речам та перебуває в ще більшому відриві від ідей, ніж самі речі, що вони є лише тінями ідей. У Платона тільки заняття філософією є шляхом до пізнання істинного світу, в А. Шопенгауера мистецтво є хоча й інакшим від філософії, але все ж таки дійсним шляхом до розкриття сутності світу.

Відмінність між мистецтвом та філософією полягає в переважній перцептивності мистецтва та концептуальності філософії [7; с. 439]. Мова істинного мистецтва, в якій розкривається сутність життя, є наївною, дитячою; мова філософії є мовою серйозної відстороненої рефлексії. Мистецтво продукує мінливий образ, філософія – стійке загальне пізнання [3; с. 339–342].

Рушійною силою мистецької творчості генія є здатність до безвольного споглядання ідей. Геній уможливлює сприйняття справжнього світу й для своєї аудиторії, через мистецький твір надаючи їй правильну оптику для споглядання ідей. Ідея є unitas ante rem, поняття – unitas post rem. [2; с. 205]

Отже, мистецтво для А. Шопенгауера є особливим виміром споглядання та пізнання світу. Умовою можливості розкриття сутності світу в мистецтві є сприйняття ідей через, по-перше, схоплення суттєвого в об'єктах споглядання, по-друге, набуття іншого від звичайного модусу спостереження за світом, властивого чистому суб'єктові пізнання. Надання в межах філософії мистецтва А. Шопенгауера окремого статусу музиці як прямого вираження волі, а не як адекватної об'єктивації волі (ідеї) дає підстави віднаходити окрему естетику для музики та решти мистецтв [Див.: 6; с. 240]. А навмисне ототожнення із ідеями Платона, що його здійснює сам А. Шопенгауер не узгоджується з внутрішнім характером теорії пізнання та онтології А. Шопенгауера.

Література:

1. Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3: Малые философские сочинения. – М., 2001. С. 4–119.

2. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. – 496 с.
3. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2001. – 560 с.
4. Foster C. Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art // The Cambridge Companion to Schopenhauer (ed.) C. Janaway. – Cambridge Univ. Press, 1999. – P. 213–251.
5. Janaway C. Knowledge and tranquility: Schopenhauer on the value of art // D. Jacquette (ed.) Schopenhauer, philosophy and the arts. – Cambridge Univ. Press, 2007. – P. 39–61.
6. Magee Br. The Philosophy of Schopenhauer. – Oxford Univ. Press, 1983.
7. Young J. The Standpoint of Eternity: Schopenhauer on Art // *Kant-Studien*, 78(1–4). – P. 424–441.

Старченко Наталия
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

ЭТИКА А. ШОПЕНГАУЭРА: КАК СКУКА ПОРОЖДАЕТ СОСТРАДАНИЕ И ПОБЕЖДАЕТ ЗЛО

Многие исследователи называют скуку (вместе с депрессией) культурной чумой: «В современную эпоху происходит процесс «онаучивания» нашей картины мира наряду с «оскучнением» мира наших переживаний» [4, с. 255]. Для представителя философии жизни, А. Шопенгауэра, скука выступала «не маловажным злом» [3, с. 408], но именно она (по своей сути) являлась субстратом для возникновения чего-то такого, что могло бы преодолеть зло, залегшее в основе человеческих взаимоотношений.

Воспользовавшись кантовской проблематикой и категориальным аппаратом, Шопенгауэр считает мировую волю единственной «вещью в себе», тождественной себе во всем и всегда во всех своих индивидуациях (проявлениях). На уровне психики, где осуществляется разделение воли на субъект и объект, она становится представлением сама для себя и познает себя в понятиях (объективируется). Мир в человеческом сознании не является подлинным, жизнь походит на сонные миражи. Согласно сравнению самого Шопенгауэра, сны и события жизни – это страницы одной и той же книги; разница лишь в последовательном ее чтении или праздном пролистывании.

Мировая воля как «вещь в себе» вполне свободна и ничем не ограничена, а потому всесильна. В человеке такая воля проявлена в умопостигаемом характере, который изначально дан каждому, является непознаваемым и неизменным. Этот характер, под влиянием внешних

побудительных сил, определяет человеческую линию поведения. Субъективная вариация такого характера – эмпирический характер. Свобода человека при таких исходных данных зависит от изначальной скрытой природы субъекта. Размышления подводят философа к фатализму, а потому он вынужден выдвинуть еще и третий, приобретенный характер (который практически не влияет на суммарный результат двух предыдущих).

В своем конкурсном сочинении «О свободе воли» Шопенгауэр выделяет три разновидности эмпирического характера: эгоистическую, злобную и сострадательную, каждая из которых содержит специфику человеческого поведения. Эгоизм – неотъемлемая составляющая природы, ведь для каждого личные страдания и наслаждения важнее всего и всех других, но порой у некоторых он принимает крайне обостренные формы. Эгоисты – преобладающая группа и они наиболее приближенные к животной природе. Но, по убеждению автора, это не самый гнусный вид характера, ведь эгоизм превосходит злоба, для которой «страдания и скорбь других сами по себе служат целью, а их причинение – наслаждением» [2].

Сострадательный тип характера философ считает «первофеноменом морали». Сострадание, по его мнению, является самым чистым нравственным побуждением, ведь лишь посредством этого интересы и проблемы другого человека могут напрямую стать причиной наших собственных поступков и мыслей. Более того, в процессе сострадания боли другого человек ощущает свое сущностное сходство со всем живым.

Любопытно, что Шопенгауэр считает основанием морали только лишь отрицательное переживание такого единства, а не положительное. В предисловии книги «Этика Шопенгауэра» авторы не на шутку заявляют, что «для Шопенгауэра характерна мысль, что положительное на самом деле чисто отрицательно, а отрицательное – положительно» [1]. При всем вышесказанном, шопенгауэровский пессимизм отрицает возможность проявления сопереживания радости, будто человек сопереживает именно чужому страданию, а чужая радость оставляет его равнодушным [2, с. 204]. Таким образом, со-радость будто бы порождает горечь, а сострадание оставляет в душе светлые чувства.

В ходе пессимистических рассуждений мы и подходим к главному заключению: «человеческая жизнь мечется между скукой и страданием» [3, с. 407-412, (IV, §57)]. Страданием будней и скукой выходных дней. Так и есть, эти внутренние состояния представляют собой два полюса эмоционального восприятия жизни. Страдания – индикатор того, что необходимо изменить текущее положение дел к лучшему, а скука –

побуждает сделать жизнь более разнообразной, наполнить ее. «Она [скука] делает то, что существа, столь мало любящие друг друга как люди, все-таки очень ищут друг друга, и это она, значит, становится источником общественности» [3, с. 411], – утверждает философ.

Анализируя вышесказанное, мы приходим к выводу, что скука – побуждающий фактор, побеждающий зло (жестокость, неумение сопереживать). Ведь для любых действий в адрес человеческого общества необходим непосредственный контакт с ним. Желая преодолеть скуку, человек вынужден выходить на контакт с другими людьми. Так, общественность является неизбежной, в ее рамках возникают человеческие взаимоотношения. А поскольку страдание является неотъемлемой частью человеческой жизни, со-страдание также всегда будет иметь место быть.

Литература:

1. Гусейнов А.А.,Скрипник А.П. Этика Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – М.: Философское общество СССР, 1990.

2. Шопенгауэр А. О свободе воли // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3: Малые философские сочинения. – М: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2001. – С. 303–374.

3. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. – 496 с.

4. Макогон Э.Р. Скука в историко-философском контексте // Известия Южного федерального университета. Технические науки. – 1999. – № 2 (12).

Тройно-Фунтусова Надія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

АРТУР ШОПЕНГАУЕР І ВОЛОДИМИР СОЛОВЙОВ: PRO І CONTRA

А. Шопенгауер довгий час залишався для філософської спільноти Європи свого роду «відкладеним автором». Його головна робота «Світ як воля і уявлення» вийшла у світ в 1818 році, але не отримала практично жодного відгуку. Популярність до Шопенгауера прийшла через декілька десятиліть, під самий кінець його життя. І як це не дивно, у Росії Шопенгауер став відомим навіть дещо раніше, ніж у Німеччині: в 60-і роки його твори, поки ще німецькою мовою, вже були в широкому обігу в середовищі російської читаючої публіки, а після того, як у 1881 році «Світ як воля і уявлення» був перекладений російською мовою А.А. Фетом, Шопенгауер увійшов у число найвпливовіших західних філософів у Росії. У цьому була також величезна заслуга В.С. Соловйова, на релігійно-

філософську творчість якого німецький філософ справив глибокий, хоча й неоднозначний, вплив.

Соловйов, який добре знав німецьких філософів-ідеалістів, насамперед Гегеля і Шеллінга, познайомився з філософією Шопенгауера ще в юності, а пізніше це знайомство поглибилось завдяки його дружній близькості й обговоренню ідей німецького філософа з Фетом і Д.Н. Цертелєвим, автором першої російської книги про естетику Шопенгауера та першої ж дисертації про нього. В юності Соловйов протягом деякого часу був повністю захоплений впливом Шопенгауера. За словами Л. М. Лопатіна, який близько знав Соловйова ще з гімназійних часів, «Шопенгауер захопив його цілком <...> Був період у житті В.С. Соловйова, – правда, досить нетривалий, – коли він приймав Шопенгауера повністю, з усіма його загальними поглядами й приватними думками ...» [2, с. 84]. Пізніше у Соловйова складається більш виважене й неоднозначне ставлення до ідей німецького філософа, а оцінки, які він дає їм у своїх роботах, часто були полярно протилежними. У своїй магістерській дисертації Соловйов називає Шопенгауера сильним мислителем, але додає, що його мислення відрізняє «одностороннє переважання розумового аналізу, який стверджує абстрактні поняття в їх окремості і внаслідок цього з необхідністю їх гіпостазує» [3, с. 111]. Оскільки для творчої манери зрілого Соловйова завжди була характерна певна свобода в сприйнятті ідей західних філософів, і він завжди наче «дозволяв» впливати на себе, і тільки в тих питаннях, в яких вважав це за потрібне, виділимо ті ідеї Шопенгауера, які Соловйов прийняв, а також те, що в його філософії він вважав неприйнятним для себе.

Перша з привабливих для Соловйова ідей Шопенгауера – критика західної раціоналістичної філософії, засудження ним рис і тенденцій сучасної західної філософії, таких, як виродження філософії в позитивізм, апофеоз егоїзму й утилітаризму, безоглядна віра в прогрес. Однак, на думку Соловйова, Шопенгауер зробив помилку, коли не пов'язав цю критику з протистоянням двох полярних культур усередині єдиної християнської цивілізації. Для Шопенгауера західний раціоналізм залишається лише гносеологічною позицією (цікаво, що в майбутньому В.Ф. Ерн, філософ соловйовської традиції, у суперечці з С.Л. Франком, теж послідовником Соловйова, займе саме таку позицію, яку критикує Соловйов). Тому, вважає Соловйов, Шопенгауер і шукає альтернативу Європі в Індії замість християнського Сходу, учень святих отців.

Соловйову здається дуже точним і вірним те, що Шопенгауер говорить про необхідність розуміти розум не абстрактно й інструментально, а як здатність чуттєвого досвіду, що світ як уявлення не володіє дійсним буттям, а сутність світу не охоплюється логічним

пізнанням. Однак, для нього неприйнятним є те, що Шопенгауер у своїй критиці західного раціоналізму сам не долає її абстрактності. Він не знаходить у Шопенгауера вчення про Єдину волю як метафізичну сутність, ця воля все ще є раціоналістичним поняттям, а шопенгауеровські суб'єкти – лише емпіричними індивідами. Іншими словами, Соловйову не вистачає у філософії Шопенгауера ідеї Бога й концепції всеєдності. На думку Соловйова, Шопенгауер позбавляє свою етику належної онтологічної загальної підстави, якою могла б бути тільки воля Абсолютної Істоти, Бога. У Шопенгауера ж богом стає окремий емпіричний індивід: «Єдиним життєвим началом стає виняткове самоствердження окремого "Я"; "Я" для себе – Бог» [1, с. 230].

Також великий інтерес у Соловйова викликала метафізика статєвої любові, якій Шопенгауер надавав величезного значення. Саме щодо цього питання Соловйов найбільш гостро полемізує з німецьким філософом у своєму трактаті «Сенс любові». Шопенгауер бачить у любові виключно родову потребу, що використовує для свого збереження і для продовження роду індивідуальні пристрасті індивідів. Соловйов убачає в цьому приниження Еросу, який у його розумінні пронизаний містикою Вічної жіночності, приводить особистість до підвищення і звільнює її від влади плоті над духом.

Підводячи підсумки, слід сказати, що філософія Шопенгауера виявилася для Соловйова надзвичайно значимою, і її значення для російського філософа було, можливо, навіть більшим, ніж вплив Гегеля й Шеллінга. Філософія Шопенгауера викликала в Соловйова водночас і цікавість до ряду найважливіших для того питань, і критичні зауваження. У цілому, це призвело до того, що філософія Шопенгауера стала потужним стимулом до власної творчості й своєрідним «ферментом» у процесі побудови Соловйовим його філософсько-релігійного вчення.

Література:

1. Андреева И. С. А. Шопенгауэр и русская мысль // Россия и современный мир. – 2003. – № 1. – С. 223-240.

2. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. – М.: Academica, 1995. – 328 с.

3. Соловьев В. С. Сочинения: в 2-т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1988 – 822 с. (Филос. наследие).

Алексеенко Антон
Харьковский национальный университет имени В.Н Каразина

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПРИСПОСОБЛЕНЧЕСКОЙ, УТИЛИТАРНОЙ И САМОЦЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Для прояснения цели работы разумно будет разделить её на эксплицитную и имплицитную части. Эксплицитно мы стремимся выявить цели философии, показывающие её неоднородность, и сравнить типы философствования, которые, согласно этим целям, мы разделяем на «приспособленческий», «утилитарный» и «самоценный». Имплицитно – показать актуальность нескольких идей, на которых, по нашей гипотезе, базируется современная философия.

Для достижения поставленной цели, исходным пунктом мы выбираем анализ «Логических исследований» Э. Гуссерля [1] . Предметом его критики является концепция Э. Маха–Р. Авенариуса об экономии мышления, так удачно подстраивающая философию под практически полностью доминирующие естественные науки, в особенности биологию. Согласно этой концепции, эволюционная теория полагает мерой приспособленности, а, следовательно, и развитости живого организма, умение производить не только физические, но и умственные действия с максимальным результатом и минимальной затратой сил. Именно это обуславливает принцип экономии мышления.

Оценивая его, Гуссерль отмечает: «Наука даёт как можно более полную ориентацию в соответствующих сферах опыта, как можно более экономное приспособление наших мыслей к ним, – и добавляет: в этом принципе речь идёт не о смысле рациональной теории, не о точном законе, который был бы способен функционировать как основание рационального объяснения, но об одной из тех ценных телеологических точек зрения, которые в биологических науках …. очень полезны и …. могут быть введены в состав общей идеи развития» [1, с. 171-172]. Это подталкивает на размышления о цели философии и вечном вопросе для обывателя о её ценности. Принцип Маха–Авенариуса – есть «принцип телеологического приспособления» [1, с. 170]. Экономия мышления – это очередная попытка создания философии приспособленческой, «обслуживающей» естественные науки.

Ещё одним примером упрощения восприятия философии является утилитарная позиция, которую представляет этика А. Шопенгауэра, в частности, понимание самоубийства, изложенное в книге «Новые паралипомены». В этом тексте философ представляет человеческое существование в качестве некой игры с нотками кэмпа, где суицид – это непонимание глупой шутки с названием жизнь, слишком серьезное к ней отношение.

Хотя самого Шопенгауэра считают пессимистом и иррационалистом, он скорее мыслит в русле прагматизма, дабы избежать деструктивного эффекта своей философии для личности человека. Сделал ли он так специально, "подогнав" результат под нужный, или же искренне верил в свои выводы – вопрос открытый. Однако сам Шопенгауэр таки не дорисовал последний виток своей этики; это спустя некоторое время, сделал уже Филипп Майнлендер. Утилитарная философия перешагивает через непонимание, пренебрегая истиной.

Однако существует и другая философия, не соотносящая себя ни с какими потребностями, стоящая на позициях самоценности. Эта философия, образно говоря, «бросает» человека лицом в реальность. Настоящий философ должен сказать, а не быть услышанным, и сказать, в первую очередь, себе. Такие личности встречались на протяжении всей истории, причем, даже при отсутствии большого круга действительно понимающих слушателей, они не переставали влиять на создание новых направлений философской мысли, выделяясь на фоне бесчисленных лакмусовых философов. Гераклит, Ницше, Шестов и ряд других спорных личностей, вещавших будто по божественному наитию, наслаждались самой эстетикой мысли.

Итак, поливариантность трактовок и восприятия философского знания открывает поле для дальнейшего исследования вопроса о подлинном смысле философии. Является ли одна из трех приведенных выше трактовок единственно верной, или познание возможно только лишь при их синтезе – покажут дальнейшие результаты. Компаративный анализ поможет выявить различные и сходные черты этих подходов. Мы предлагаем акцентировать внимание на таких понятиях как дух, эстетическое воспитание и благородство. С нашей точки зрения, именно эти элементы позволят наиболее полно раскрыть подлинный смысл философии.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования Том 1. Пролегомены к чистой логике. – М.: Академический проект, 2011.

2. Авенариус Р. Философия, как мышление о мире, согласно принципу наименьшей меры силы. Пролегомены к критике чистого опыта. – Спб.: Образование, 1913.

3. Полуян Н.Н., Кушова И.А. Эдмунд Гуссерль: критика эмпириокритицизма // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2015. – № 6. – С. 17-21.

4. Шопенгауэр А. Афоризмы и Максимы. – СПб., 1892.

5. Кант И. Спор факультетов // И. Кант И. Сочинения : в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 57–136.

Жеронкін Антон

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

УНІВЕРСИТЕТСЬКІ ІНСТИТУЦІЇ У ПРОСТОРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ: ВІД ІДЕЇ УНІВЕРСИТЕТУ ДО УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО ДИСКУРСУ

Проблема сутності університетських інституцій – це проблема міждисциплінарного рівня. Жодна з існуючих наук не вміщає в собі увесь об'єм проблематики, з якою ми стикаємося, коли маємо справу саме з цим предметом для дослідження. Однак, якщо в межах педагогіки та соціології ми стикаємося з наявністю фундаментальних розробок історіографії питання, то філософське осмислення феномену Університету все ще залишається «розлитим» по всій площині філософського знання і, в зв'язку з цим, опиняється в стані відмежованості від сучасних філософських дискусій.

Тривалий час, після виникнення Університетів у Середньовічній Європі, теоретичні розробки, присвячені механізмам його функціонування, були виключно адміністративними, та не виходили на рівень філософського осмислення. Переломним моментом стає формування проекту Просвітництва, завдяки якому проблема університетських інституцій вийшла на рівень більш масштабної проблематики. Виникає так званий «диспут про Ідею Університету», який починається з відомої праці І. Канта «Суперечка факультетів». Завдяки І. Канту, проблема структури університету асоціюється з (мета)науковими питаннями, тобто, проголошується те, що структура університету повинна відповідати структурі наукових дисциплін.

Вже І. Кант говорить про соціальну значущість університетських інститутів, однак, у найбільшій мірі, розробкою цієї проблеми займаються В. Гумбольдт, Дж. Ньюмен, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Й. фон Шеллінг та інші учасники диспуту про «Ідею Університету». Саме цей концепт «Ідеї Університету» вводить університетські інституції у сферу філософської

проблематики; саме в ньому відбувається «філософське проектування» певних метанаративів, в особливості, ідеології Просвітництва.

Починаючи з середини XIX століття, філософія поступово визнає критику ідеологій одним із своїх найважливіших завдань. Університет, з одного боку, сприймається як апарат поширення ідеологій, а з іншого, як головна зброя для боротьби з «хибною свідомістю».

Особливо помітною ця тенденція була в тій традиції філософування, яка розвивалась на межі структуралізму, (пост)структуралізму та марксизму. Концентрація уваги на питаннях мови і єдності знання та влади призвели до формування концепту «університетського дискурсу», який визнавався площиною гри певних владних відносин та циркуляції певних типів інформації. Само потрапляння інформації до цього дискурсу отримувало певні додаткові характеристики та конотації. Хоча сформулював цей концепт Ж. Лакан, але в подальшому він розвивався як у психоаналітичному руслі, так і у філософії, наближеній до традиції, яку розпочав М. Фуко.

Розмірковуючи про Ідею Університету, філософи розглядали як «університет-для-себе», так і «університет-для-інших». Так, проектування університету дещо по-різному, однак, торкалося як учених і студентів, так і людей за межами університетських стін. Переважно, цей «дотик» відбувався за рахунок використання того знання, яке дає людству університетське середовище. Концепт «університетського дискурсу» також передбачає обидва ці виміри, однак, він має більшу гнучкість і, говорячи про нього, ми схоплюємо його здатність перетинатись з іншими дискурсами. Так, для Ж. Лакана університетський дискурс знаходиться в прямій залежності від дискурсу пана.

Таким чином, аналіз університетських інституцій як предмету філософського дослідження мав місце в топіці формування та критики ідеологем. У першому випадку ми маємо справу з диспутом про «Ідею Університету», а в іншому – з концептом університетського дискурсу. Однак, критика університетського дискурсу може продемонструвати не лише недоліки сучасної науки та освіти, а й вказати на можливості як руху всередині цього дискурсу, так і здійснення трансгресивного жесту до його межі.

Література:

1. Бурдье П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений. // Socio-Logos, 1996. –№ 96. – С. 8–31.

2. Кант И. Спор факультетов // Сочинения : в 8 т.– М. : Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 57–136.

3.Лакан Ж. Изнанка психоанализа. Кн. 17. – М.: Логос, 2008. – 266 с.

4. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: AdMarginem, 1999.– 480 с.

Захлипа Дар'я
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ДЕСКРИПЦІЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО ВИБОРУ В ОДНИНІ: ВІД С. К'ЄРКЕГОРА ДО М. ГАЙДЕҐЕРА

Проблема ставлення до Іншого як репрезентанта загальноетичного в структурі екзистенції серед ідей двох екстраординарних постатей некласичної традиції С. К'єркегора і М. Гайдеґера заслуговує окремого розгляду. Данський філософ мало не вперше затвердив чисте, не опосередковане ніким і нічим Я-Ти (Бог) відношення, поряд із яким жодні предикати, а особливо етичні, втрачають свій сенс. Варто зазначити, що модифікована з часом фігура Іншого продовжує «приміряти» на себе останні, маніфестуючи при цьому прерогативу індивідуального вибору. Більше того, вона наділяє абсолют, ego предикатами; вірними-невірними, але ознаками, які конституюють його природу, з чого й бере початок етика. Незважаючи на те, що С. К'єркегор не керується у своєму аналізі традиційним Я-Ти відношенням, цей факт не позбавляє нас права шукати крізь його роботи вихідні проблемні точки екзистенціальної філософії і того, чим вона постане надалі: полишеною домінанти християнства.

Традицію вищезгаданої некласичної філософії невірнобуло б тлумачити як таку, що продукує кардинально інакші питання відносно своїх попередниць; насправді, вони лишаються незмінними, як у відношенні до онтології, гносеології, так і етично-соціального векторів спрямованості. Змінюється лише кут зору, оптика, за якої проблемні точки творять інакший порядок, відповідно спостерігається зміна центру.

І цей затяжний період не має свого звершення, як і завершення, навіть сьогодні, за доби, коли саме́ поняття цінності, не кажучи вже про істинність, трансформувалось до (анти) норми, як би парадоксально це не звучало. Але то є не тривіальна норма з визначеним набором границь, а радше варіант, коли збочення можна «зняти», додавши до нього раціональний підтекст і натяком на оригінальність, а простоту приймати за дивність, яка не має достатнього рівня психозу, аби себе виправдати.

Соціальні реалії XX ст. стали підтвердженням тому, що партнерство у відношенні віри, розумінні своєї сутності не виправдовує себе. Мужність нести жахливу відповідальність за вибір відносно свого *бути* не тягне за собою предикатів значніше й змістовніше за сам вибір, який, до того ж, не є одноразовим явищем, але залишається в постійній присутності

боротьби за це *бути*. Ось що з цього приводу висунув М. Гайдеґер: *«Люди даже утаивают совершенное ими молчаливое избавление от отчетливого выбора этих* [буттєвих] *возможностей. Возвращение себя назад из людей, … должно происходить как наверстание выбора … избрание этого выбора, решимость на способность быть из своей самости. В избрании выбора присутствие впервые позволяет себе свою собственную способность быть»* [5, с. 268].

Ми не ставимо собі за мету окреслити ряд передумов, що призвели до агоній постмодернізму (зауважте, не катарсису) у вигляді перфомансу, але піддати критичному аналізу визначальну роль комунікативного виміру буття у встановленні істини відносно людського існування. Нас цікавлять наступні моменти:

- чи не породжують хибні тлумачення фанатиків сцієнтизму модель, за якої данський філософ на зміну загальноприйнятій етиці пропонує розділити з ним мораль «лицаря віри» і звеличити її насамкінець до рівня держави?

- чим Я-Ти відносини з Богом С. К'єркегора нівелюють пріоритет комунікації в пізнанні істинності буття (екзистенції в нашому випадку)?

- на основі проведення суміжних паралелей витоків екзистенціалізму С. К'єркегора з М. Гайдеґером (Dasein або присутність, двозначність, допитливість і пересуди) визначити дотичні точки в розумінні істинної природи суб'єкта і його буття, нагромадженого загальнолюдським сенсом.

Слід рухатись логічним шляхом: від аналізу позиції С. К'єркегора всередині поставленої проблематики до її подовження й продовження у фундаментальному вченні XX ст.

Література:

1. Гайденко П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX в. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философия [Електронний ресурс]– Режим доступу: https://royallib.com/book/gusserl_edmund/idei_k_chistoy_fenomenologii_i_fenomenologicheskoy_filosofii_kniga_1.html

3. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Електронний ресурс]– Режим доступу: https://royallib.com/read/gusserl_edmund/kartezianskie_razmishleniya.html#0

4. Кьеркегор С. Страх и трепет [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://royallib.com/read/kerkegor_syoren/strah_i_trepet.html#0

5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2015. – 460 с.

6. Kaufmann W. Classic Lectures on Nietzsche, Kierkegaard and Sartre (1960) [Електронний ресурс] // Open Culture. The best free cultural and educational media on the web. – Режим доступу: http://www.openculture.com/2011/04/walter_kaufmanns_lectures.html

Лобанова Катерина
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНЕ ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ ГЕОРГА ЗІММЕЛЯ

Не зважаючи на те, що Георг Зіммель не є ані філософом історії, ані істориком філософії, питання співвіднесення історичного та сучасного є невід'ємним компонентом багатьох його робіт. Учений у своїх працях ставить доволі багато запитань, пов'язаних з історичним пізнанням. Як формується сама історичність? Де ця сама точка, коли теперішнє перетворюється на минуле? Як швидко відбувається перехід і що особисто ми вже можемо назвати історією? Який проміжок часу має пройти для утворення цієї історичності?

Пізнання є духовним процесом і твориться самим суб'єктом. Історичність не є виключно репродукцією минулого, це «активність духу» [3; с. 52]. І в активному розвитку поняття історичного необхідна діяльність особистості. Зіммель акцентує увагу на тому, що наше знання є фрагментарним, ми не відтворюємо у своєму баченні історичну дійсність такою, якою вона насправді була. Знання, за Зіммелем, це лише *«момент життєвого процесу»* [3; с. 48].

Як представник філософії життя, автор має специфічні погляди на темпоральність і час. Схожі думки, до речі, пізніше можна віднайти у феноменологічних розмірковуваннях Гуссерля. Зіммель не бачить минулий час, як сталий, завершений процес, який досяг свого апогею і більше не бере участі в теперішньому. Життя, будучи самою «наповненістю», містить у собі минуле та майбутнє. Час у такому випадку на розділяється на періоди, у самому житті відсутні хронологічно-межові рамки. Минуле – не просто фактична причина того, що відбувається далі, не просто елемент логічного закону про причинно-наслідковий зв'язок. Минуле, теперішнє і майбутнє не є трьома роздільними елементами. Аби детальніше зрозуміти цю позицію автора, буде правильніше написати не «минуле-теперішнє-майбутнє», а «минулетеперишнємайбутнє». Це – одна протяжна форма, єдність і абсолют.

Минуле містить у собі потенційне розгортання себе в теперішній і майбутній стан. Це – особливість життя. Неживе не має таких властивостей. Саме тому все живе простягається на минуле та майбутнє, а неживе має в собі лише один момент теперішнього. А особистість, як і життя, несе в собі цю певну наповненість, будучи єдиним цілим із нею. Саме тому особистість має здатність до реалізації, і в певній конкретній

точці буття може перестати бути можливістю, а перевтілитися в безпосередню дійсність.

Під історичністю розуміється «закріплення» за певною епохою – це надає предмету чи події «місце» у темпоральному потоці. На думку автора, час є можливим саме завдяки історії. Тільки тому, що існує наука, яка здатна розділити часову матерію на проміжки, тільки тому, що є поняття «того, що вже минуло, але колись це минуле було теперішнім», існує можливість існування часу. А час – це культурне втілення в певній епосі. За Зіммелем, культурні форми, розширюючись, виходять за задані часові межі й потребують хронологічно нової «оболонки» для власного втілення в реальність.

Таким чином, час є «утримувачем форми» і «утримувачем життя». Життя взаємодіє з часом. Зіммель, як стверджує Ю. Габермас, є справжнім «діагностом часу» [5; с. 545], адже саме його сприйняття темпоральності, яке ґрунтується на культурі, вплинули на інших дослідників, серед яких Луман і Адорно. Його боротьба з кризою культури відбувається за допомогою відчуження і нового оформлення філософії. Неминуча криза, яка насувається, вбачається Зіммелем як катаклізм і одночасно як порятунок – адже вона є шансом для формування часом нового вираження культури як такої і формотворення загалом. Зіммель акцентує увагу на формуванні знання через процес історичного пізнання індивіда. Історія є духом, і її пізнання – духовним процесом вдосконалення індивіда. Культура – завжди взаємодіє з часом і використовує його для власного вираження. Для автора час – це плинність життя, єдність та взаємодія всіх трьох компонентів (минулого, теперішнього і майбутнього). Подія стає по-справжньому історичною тоді, коли їй надається фіксоване місце в часі. Часовість – це плинність життя і його вираження.

Отже, історія за Зіммелем є *«перевтіленням життя»*, *«проявом і справою життя, якому вона себе протиставляє»* [4; с. 529], а час – плинним вираженням самого життя.

Література:

1. Зиммель Г. К вопросу философии истории // Г. Зиммель. Избранное. Том 1. Философия культуры – М.: Юрист, 1996. – С. 532-538.
2. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Г. Зиммель. Избранное. Том 1. Философия культуры – М.: Юрист, 1996. – С. 494-517.
3. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Г. Зиммель. Избранное. Том 1. Философия культуры – М.: Юрист, 1996. – С. 517-530.
4. Зиммель Г. Проблемы философии истории: Этюд по теории познания. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 176 с. (Из наследия мировой философской мысли: теория познания)
5. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. Москва, «Юрист», 1996. – С. 539-550.

Онищенко Андрій
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ МИСТЕЦТВА В СТАТТЯХ АРТУРА ДАНТО

Для Артура Данто визначення мистецтва є наскрізним питанням, яке він активно досліджує у своїх статтях від початку 60-х років до кінця свого життя. Наше завдання полягає в тому, щоб виокремити ключові аспекти його міркувань з означеного питання.

Філософ констатує, що розвиток мистецтва XX століття в концептуальному напрямку, тобто перехід від реалізму до безпредметного мистецтва та перетворення об'єктів реального світу на предмети мистецтва, ускладнює наше розуміння останнього. Проте, не зважаючи на ці проблеми, мистецтво й надалі функціонує як окрема культурна сфера, а його поле стає ширшим. У такому випадку, розуміння мистецтва, як вважає Данто, потребує історичного підходу.

З часів античності, перших мистецьких теорій Платона та Аристотеля, мистецтво визначали насамперед як наслідування. Але у своєму розвитку воно відійшло від такого типу практики та розширило відстань між зображенням і зображуваним до стану репрезентаційної подібності. Але навіть міметичний тип наслідування реальності був можливий лише за існування в мистецької аудиторії чіткого розрізнення звичайних речей та арт-об'єктів. У першу чергу, це розрізнення передбачало тлумачення мистецтва як спрямованого на почуттєве сприйняття. "The idea that the work of art can – or once did – convey its truths immediately through the senses, without the mediation of thought, was thinkable when art was mimetic" [3, p. 136]. Отже, естетична теорія, що базується на тлумаченні мистецтва як почуттєвого пізнання, втрачає свою актуальність, якщо мистецтво концептуалізується (у широкому сенсі) і на перший план виходить питання про статус мистецького твору, а саме – що (або хто) наділяє твір таким статусом.

Найбільша складність у визначенні мистецтва, вважає Данто, – полягає у відсутності однієї або кількох якостей, які могли б об'єднати групу об'єктів реальності, що відомі як твори мистецтва [див. 3, p. 129]. Між тим, це не становить проблеми, коли ми розрізняємо мистецькі твори в реальному житті. Ми можемо це робити навіть за відсутності дефініції. Проблема загострюється, коли в мистецькі простори потрапляють об'єкти реального світу, які дивним чином набувають статусу арт-об'єктів. Як іронічно зазначає Данто: "To mistake an artwork for a real object is no great feat when an artwork is the real object one mistakes it for" [2, p. 575]. На цьому

етапі історії мистецтва усвідомлення різниці між реальністю та мистецтвом є засадничим у самому їх розрізненні. Тож пошуку дефініції можна протиставити інші питання, які будуть суголосні з цим пошуком: "the question of whether an object is by someone, and how one is qualified to make artworks out of real things, are of a piece with the question of whether it is an artwork?" [1, p. 15].

За відсутності дефініції ми відрізняємо об'єкти мистецтва від предметів реального світу шляхом інтерпретації. Згідно з Данто, у ній, певною мірою, і полягає функція художнього контексту твору. Твір означає кожного разу щось інше, у залежності від художньо-історичного періоду, від знання про попередників та про подібні твори. Мистецтво існує в атмосфері інтерпретації, і твори мистецтва, таким чином, є інструментом інтерпретації [1, p. 15].

Саму відстань між мистецтвом та реальністю можна порівняти зі співвідношенням мови та реальності. Оскільки мистецтво як звернення митця "говорить" до своїх глядачів, воно передбачає існування інтерпретаторів, що здатні визначати об'єкт, придатний для відповідних інтерпретацій. Не існує мистецтва без тих, хто говорить мовою арт-світу, і хто розуміє різницю між творами мистецтва та реальними речами [1, p. 15]. Розрізнення твору мистецтва та звичайного об'єкту – це задача інтерпретатора, і вона залежить від його точки зору та розуміння різниці між мистецтвом та реальним світом.

Цитовані статті розвивають ідеї, викладені в праці "The Transfiguration of the Commonplace". Зокрема, розкриваючи особливості модерного періоду в мистецтві, Данто наголошує на істотно філософському характері цього мистецтва. Тим самим він показує, як предмет мистецтва переміщується з реальності у самого себе, а його медійний характер перетворюється на предметний. Так, ідея "кінця мистецтва" означає не відмову від мистецтва як такого, а перехід до нового етапу його розуміння і розвитку.

Література:

1. Danto A. C. Artworks and real things // Theoria. – 1973. – Vol. 39. – Issue 1-3, (April). – P. 1-17.
2. Danto A. C. The Artworld. // The Journal of Philosophy. – 1964. – Vol. 61. – No. 19, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting (Oct.). – P. 571-584.
3. Danto A. C. The end of Art: A Philosophical Defense. // History and Theory. 1998. – Vol. 37. – No. 4, Theme Issue 37: Danto and His Critics: Art History, Historiography and After the End of Art (Dec.). – P. 127-143.
4. Danto A. C. The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art. Harvard University Press. Cambridge, 1981. – 221p.

Прушковська Анастасія
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

ПРУСТ/БЛАНШО/БАТАЙ/ЕКСТАЗ

Вимушена бездіяльність французьких інтелектуалів у період Окупації змусила багатьох із них поглибити чи передивитися власні погляди щодо природи мови. "Внутрішній досвід" Жоржа Батая, так само як "Хибний шлях" Моріса Бланшо, "Тарбські квіти" Жоржа Полана, "На боці речей" Франсіса Понжа, "Дослідження природи та функцій мовлення" Бріса Парена, "Ситуації" Жана-Поля Сартра представляють оригінальне бачення проблеми мови, що пориває з попередньою традицією. Таким чином, визначальними для другої половини XX століття є дебати про роль поезії в її зв'язку з трансгресією, риторикою, емпіричною реальністю чи ангажованістю.

Полілог Батая/Бланшо/Пруста багатовимірний: перші два автори звертаються до фігури Пруста задля експлікації власного досвіду письма та/як екстазу у своїх філософських текстах; Марсель, герой "У пошуках втраченого часу" та історичний Пруст стають концептуальними персонажами художніх текстів авторів; чисельні критичні тексти Бланшо та Батая присвячені "сучасній тисяча і одній ночі"[1, с. 158].

Цікавою видається експлікація двох поглядів на досвід екстатичного в Пруста: суто дискурсивний у "Хибному кроці" (1943) Бланшо та поза-розумовий у "Внутрішньому досвіді" (1943) Батая.

Для Бланшо екстаз не може існувати поза письмом, через яке проходить рух трансгресії. Будь-який вихід за рамки мови в мовчання зазнає невдачі: пошук досвіду автентичного сполучення в "сміхові, плачі, сексуальному акті" [2, с. 107] чи у відмові від соціальних цінностей, згідно з Бланшо, позбавлений сенсу. Викрити тревогу та трагічне, що становлять фундамент людського, можна лише дискурсивно, при тому, що саме розумові операції можуть відкрити доступ трансгресивному стрибку. Екстатичний досвід Пруста "змушує дискурс слугувати викриттю того, що існує поза межами будь-якого дискурсу" [2, с. 35], ніколи остаточно не замикаючись у розумовому.

Звернення до прустівського тексту сам Батай визнає каменем спотикання в розгортанні власної рефлексії про внутрішній досвід. З одного боку, "Пошуки" підштовхують відмовитись від оманливості негайного сакрального заради його пере-живання в практиці письма, яка призвана досліджувати межі розуму. З іншого, навіть визнаючи цінність прустівського досвіду і його переписування, Батай продовжує наголошувати на культі жертвоприношення поезії [1, с. 156]. Саме

батаєвське наполегливе бажання проживати трансгресію без посередництва мови маркує його прочитання Пруста. У "Пошуках" ми читаємо: "Реальність – це завжди лиш примана для невідомого, йдучи її шляхами ми не зайдемо далеко" [3, с. 29]. Екстаз, таким чином, продукується поза текстом. Поезія більше не включена в подію письма. Більш того, стаючи свідченням, що хронологічно розгортається після події, письмо лише слугує запрошенням читачеві пережити екстатичний досвід. Цей досвід маркує зміну модусу сприйняття світу. Якщо Пруст через опис екстатичного досвіду рухається від світу до індивідуального, від історичного до вічного, то Батай прагне у внутрішньому досвіді вловити миттєвості поза історичністю, поза розгортанням дискурсу, де індивідуальне роз-творюється в іманентному.

Бланшо вказує на те, що батаєвський внутрішній досвід – це лише крайній засіб, який не варто включати в безкінечне сполучення та мови. Батай же відмежовується від прочитання прустівського екстатичного досвіду в текстах Бланшо й наголошує на позадискурсивній природі сакрального.

Література:

1. Bataille G. Expérience intérieure. – Paris: Gallimard, 1943.
2. Blanchot M. Faux pas. – Paris: Gallimard, 1943.
3. Proust M., La Prisonnière. – Paris: Gallimard, 1923.

Старовойт Виталий

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВООБРАЖЕНИЯ И ОБЪЕКТОВ У И. КАНТА И И.Г. ФИХТЕ

И. Кант четко разделяет понятие вещи, явления и объекта. Вещь в «Критике чистого разума» всегда сама по себе. Явления – доступны нам лишь в ощущениях. Объекты здесь являются третьей группой, которая формируется отдельно от первых двух. Кант отмечает, что: 1) вещь-в-себе недоступна нам никаким образом (доходя до той степени, что мы не уверены в её существовании); 2) явления по факту пусты без наполняющего их объективного смысла; 3) объект может быть всем, чем угодно. Объект дан нам непосредственно в разуме, формируется он также разумом. Кант рассматривает его как данный нам в трансцендентальной форме, то есть на границе возможностей нашего познания, так что не торопится делать о нем какие-либо выводы. Он утверждает, что «об этом

объекте совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе с чувственностью или он остался бы и после ее устранения» [1, с. 333]. Не смотря на концепцию абсолютно недоступной нашему восприятию вещи-в-себе, у нас есть предмет исследования благодаря чувствам и разуму. И хотя Кант отсекает от предмета своего исследования те объекты, которые не могут быть сформированы из непосредственного или опосредованного опыта (например, продукты воображения), остается определённое пространство для мысленных спекуляций.

Относительно подобных спекуляций Кант высказывается довольно скептически. Он отмечает, что: «…основоположения, посредством которых спекулятивный разум отваживается выйти за пределы опыта, на деле имеют своим неизбежным результатом (если присмотреться пристальнее) не расширение, а сужение применения нашего разума» [1, с. 29]. На первый взгляд, Кант пренебрегает способностью к воображению. Он указывает на воображение как на необходимое человеческое свойство, но на этом ограничивается. Однако, в прочтении Канта воображение постоянно всплывает неявно, находясь на заднем плане. Эту мысль подробно развивает М. Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики». Он ставит воображение в один ряд с чувственностью и трансцендентальным единством апперцепций как необходимых функций души. Кроме того, воображение не является замкнутым в сознании, оно полностью связано с восприятием окружающего мира. «Продуктивная способность воображения *Критики чистого разума,* напротив, имеет дело не с образованием предметов, но всегда с чистым видом предметности вообще» [2, с. 63]. Воображение имеет дело с трансцендентным в продуктивном плане, а именно – создаёт его для нас. Возможно допустить, что поле трансцендентного, сформированное воображением может в определённых местах пересекать поле трансцендентного вне нас, в реальном мире.

Что касается И. Г. Фихте, то он выдвигает реальное бытие объекта за скобки. В работе «Факты сознания» его интересует проявление объекта только для нас – так, как мы его видим. По его мнению, объект формируется в двух сферах: созерцании и мышлении, под которым он подразумевает выход из непосредственного созерцания. «Это мышление и неразрывное соединение этого мышления с созерцанием в один тесно сплоченный жизненный момент созерцающего делает то, что собственно находится в созерцающем, чем-то вне его – объектом» [3, с. 625]. То есть, любой объект для Фихте находится уже в нашем сознании, однако объектом его делает представление о том, что он существует где-то вне нас.

В «Фактах сознания» Фихте связывает восприятие окружающего мира со свободой воображения. Восприятие (или представление) объектов он считает вопросом личной ответственности. Вопрос истинности подобного восприятия отходит на задний план. Для него крайне важна свобода мышления и воображения, поскольку в них проявляется креативная сторона сознания. Как указывает сам Фихте, «…жизнь продолжительное время оставалась в состоянии простого восприятия, прежде чем могла подняться до свободного воображения» [3, с. 634]. И далее: «…воспроизведение есть самоограничение воображения внутри всей его области по предписанию ограничения внешнего чувства» [3, с. 647]. Исходя из этого, мы имеем воображение, которое появилось в процессе внешнего восприятия, но которое порождает самоограничение в результате контакта с внешним чувством в мышлении. В этом процессе зарождаются определённые объекты внешнего созерцания. Таким образом, у нас есть две силы, которые рассматриваются в этой работе: созидание и воспроизведение. Они, по Фихте, соответствуют двум мирам, которые принадлежат сознанию. Эти миры, по его мнению, можно подчинить благодаря личной свободе. «Цель репродукции заключается в том, чтобы овладеть миром внешнего восприятия, независимо от этого последнего» [3, с. 648]. Далее он проводит параллель между миром внешнего восприятия и естественными науками, которые, в некотором смысле, тоже подчиняют мир, воспроизводя его, а начинают они с начальной установки о том, что окружающий мир является их собственностью. Внутренний мир мы так же подчиняем, делаем его своей собственностью. Так что, для Фихте объекты исследуются из установки, что они являются собственностью сознания, поскольку только так они доступны для исследования целиком.

Литература:

1. Кант І. Критика чистого розуму. – Київ: Юніверс, 2000. – 504 с.
2. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
3. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – 798 с.

Шаповал Надія
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

«НАУКОВА ПРОБЛЕМА» І «ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА»: ЗМІСТ І ЗАСТОСУВАННЯ ПОНЯТЬ

Слово «проблема» вживається досить часто в найрізноманітніших видах людської діяльності: у пізнавальній, творчій, у побуті, на виробництві, медицині, освіті. «Проблема – атрибут людського буття і діяльності, який проявляється як ускладнення у її продовженні, яке вимагає осмислення, рефлексії» [3, с. 701].

Проблема – це завжди ускладнення, що виникає в процесі діяльності. Але не будь-яке ускладнення є проблемою, хоча й може називатися цим терміном. У побутових взаємодіях між людьми всі ускладнення часто називаються «проблемами»: проблеми якості послуг і товарів, проблеми утилізації сміття, проблема корупції тощо, хоча багато з них не є проблемами по суті. Це так звані ситуативні проблеми, які виникли як ускладнення в даній конкретній ситуації, у діяльності певних суб'єктів. «Згідно визначенню, – пише Едвард де Боно, – проблемною називається ситуація, яка вимагає рішення, до того ж, припускається, що це рішення у свою чергу вимагає пошуку» [1, с. 70].

Щодо проблемних ситуацій у науково-пізнавальному процесі, то науково-пізнавальними проблемами виступають не всі існуючі ускладнення, що гальмують чи тимчасово припиняють подальший процес пізнання. Наприклад, проблеми адміністративного чи фінансового характеру не є науковими, хоча можуть мати місце у сфері науково-пізнавальної діяльності і гальмувати його розвиток. Зміст науково-пізнавальної проблеми складають тільки ті ускладнення, які не знімаючи потреби в подальшому пізнанні досліджуваного об'єкту, роблять це пізнання принципово неможливим, через відсутність засобу вирішення ускладнень, що мають місце. Такими проблемами є проблема виникнення Всесвіту, проблема виникнення живого з неживого, проблема виникнення мислячих істот серед немислячих, та багато інших.

В якості базових ознак науково-пізнавальної проблеми можна назвати: суспільну потребу в удосконаленні, необхідність та протиріччя. Суспільна потреба – усвідомлення нужди в здійсненні певної діяльності. Нужди не випадкової і тимчасової, разової, а постійної і невідворотної, яка породжує необхідність – суттєвий, стійкий зв'язок, між нуждою та її реалізацією, який має бути і не може не бути. Поява необхідності – зрілого, стійкого зв'язку між нуждою та неминучістю її реалізації, при відсутності засобу реалізації, породжує протиріччя – своєрідну напругу, що спонукає

суб'єктів до пошуку шляхів і засобів його вирішення.

Зміст науково-пізнавальної проблеми складає ситуація невідповідності між нагальною необхідністю досягнення певної цілі, що була осмислена в пізнавальному процесі, і неможливістю її реалізації, існуючими засобами. Досліджуючи ґенезу суспільної проблеми, В.І. Куценко визначає проблему як форму існування й вираження необхідності для суспільства здійснити певну діяльність. І далі уточнює: «Якщо за вихідну основу взяти зв'язок необхідності і протиріччя, то визначення набуде такої форми: суспільна проблема – це форма існування і вираження протиріччя між необхідністю певних дій, що назріли, та недостатніми ще умовами її реалізації» [2, с. 20].

У науково-пізнавальній діяльності важливо розрізняти конкретно-наукові і філософські проблеми, оскільки цим визначається рівень, на якому здійснюється наукове пізнання об'єкту. Якщо зміст науково-пізнавальної проблеми визначається як ситуація невідповідності між нагальною необхідністю досягнення певної цілі, що була осмислена в пізнавальному процесі, і неможливістю її реалізації, існуючими засобами, тобто у відповідності з родовим поняттям проблеми взагалі, то зміст філософської проблеми майже не розглядається як певне протиріччя, невідповідність, а замінюється характеристиками типу «вічні», «історично обумовлені», «не визначені через множинність напрямків і підходів у філософі» тощо. Але виходячи з вимог формальної логіки поняття «філософська проблема» в якості змісту повинно містити родові ознаки проблеми взагалі із висвітленням їх видових відмінностей, притаманних саме «філософській проблемі», що мало б її відрізняти від конкретно-наукових проблем.

Усуваючи цю прогалину зазначимо, що філософська проблема має розглядатися по – перше, на рівні начала, ідеї цілого, по-друге, в якості свого змісту мати протиріччя (родова ознака проблеми взагалі), але з виявленими видовими відмінностями (специфіка сторін протиріччя). Отже філософська проблема являє собою протиріччя, невідповідність між задумом (ідеєю), потреба якої назріла й стала необхідністю, та існуючою реальністю, яка продовжує розгортати старе начало, задум, ідею.

Так, людина як об'єкт пізнання може розглядатись як на конкретно-науковому рівні, так і на філософському. Наприклад, людина як медична проблема вирішується через розкриття протиріччя між наявністю хвороби тіла й відсутністю засобів її лікування; як психологічна проблема – таке ж протиріччя в душевній складовій людини; як конституційно-правова проблема – розкриття протиріччя між наявністю конституційно закріплених прав та свобод і відсутністю засобів їх реального забезпечення та захисту в державі, що позиціонує себе конституційною, правовою.

Що ж до розгляду людини як філософської проблеми, то протиріччя, яке має вирішитися на філософському рівні не може бути протиріччям якоїсь конкретної частини людського існування. Такої частини просто не існує, оскільки будь-яка конкретика є сферою конкретних наук, до яких філософія не належить. Людина на філософському рівні має мислитися як ціле, предметом пізнання якого стають його всезагальні начала та принципи їх розгортання. Вони не співіснують з окремими частками людського цілого, а є їх загальними сутностями. Філософська проблема людини з'являється як протиріччя між покладеними людиною началом і принципами в собі, які вона воліє розгортати і невідповідними засобами, що є в розпорядженні людини. Це філософська проблема індивідуального існування в людській подобі.

Література:

1. Де Боно Е. Рождение новой идеи. – М.: Прогресс, 1976. – 144 с.
2. Куценко В.И. Общественная проблема: генезис и решение (Методологический анализ). – К.: Наукова думка, 1984. – 439 с.
3. Современный философский словарь / Под общей ред. д. ф. н. професора В. Е. Кемерова. – 2-е изд.; испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург. – М.; Мн.: ПАНПРИНТ, 1998. – 1064 с.

БОГОСЛОВ'Я, РЕЛІГІЄЗНАВСТВО, ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЇ ТА МІФОЛОГІЇ

Артеменко Никита

Харьковский национальный университет имени В.Н.Каразина

КОНЦЕПЦИЯ ВИЛАЙЯТА (ولاية) В ШИИЗМЕ КАК КОГНИТИВНАЯ СПОСОБНОСТЬ СО-БЫТИЯ

В исследовательской литературе традиционно термин *вилайат* остается без перевода. Это – цепочка передачи знаний от имама к имаму. При дословном переводе, слово «ولاية», «*вилайа*» означает «управление». Это означает, что имамы должны наставлять мусульманскую общину и «направлять к свету истины». В арабском языке существует десяток корневых основ, обозначающих «управление» и «власть». Корень «ولى», «в.л.и.» обозначает действие, не имеющее начала – продолжение, поддержку в каком-то начинании, или же движение от какой-то точки. С одной стороны, это правление, «наделенное доверием» (إِيلاَء, *ийлайун*), с другой – осуществление заботы (وَالَى, *валаи*). Примечательно также, что этот термин несет элементы экзистенциального переживания, так, он обозначает охватывающие чувства. Таким образом, мы имеем дело с руководством, наделенным доверием. Акт руководства воспринимается как экзистенциальное переживание заботы-о-Другом, причем в роли Другого выступает мусульманское общество или человечество в целом. Персидская версия этого термина – «دوستانخدا», «дустанхеда» обозначает «друзья Бога», или вовсе «Божьи люди», что является калькой с гностического, арамейского термина «□□□□□» «си-пе-раше-ла-хи», «божественные спутники». В учении валентиан и маркионитов, «божественные спутники» – «проистечение божественной мудрости в тюрьму материи», т.е. эмманация изначального Знания в материальный мир.

Вилайат или *дустан* может быть всеобщим и частным. Частный *вилайат* – учение отдельного имама, которое является частью всеобщего Откровения. Здесь также можно усмотреть гностический символ «плеромы двенадцати», т.к. согласно изречению ас-Садука, «все вилайаты пребывали в вилайате Мухаммедовом» [3]. Таким образом, Мухаммед рассматривается как первоцелостность, плерома, исход из которой обозначает наступление «эпохи разделения», торжество эмпирического над Первоцелостностью, расколотой на части. Здесь мы наблюдаем экзистенциальное переживание разделения, которое приводит к состоянию заброшенности, аналогичное «заброшенности» гностиков. В завершение, активный участник диалога,

имам, ведущий «заботу» и «наставление», разрывает диалогическую целостность и уходит в сферу Сокрытия. Сокрытие имама – основная космологическая драма шиитского учения, обозначающая победу сил зла, разделенности и заброшенности над целостностью мироздания. Гарант нравственной чистоты шии-партии, удалился, но, в отличие от предыдущих имамов, он оказался сокрытым, т.е. вечносуществующим, не явным, пребывающим везде.

Характерными для шиизма является разделение мира на две категории – *захир* (ظاهر) и *батин* (باطن). Иногда они принимают характер зороастрийского дуалистического противостояния, но чаще всего рассматриваются, как неразделимо связанные проявления единой сущности. *Захир* – явное, действительное, выставляемое напоказ, в то время как *батин* – скрытое, тайное, внутренне. Роль имама – быть посредником между «сокрытой» и «явной» частью бытия. Примечательно, что одна из основных задач имама – истолкование и перевод с языка скрытого на явный, доступный всем. Для реализации божественного замысла необходимо проговаривание сущности, хайдеггеровское «высказывание». Таким образом, экзистенциальное состояние со-бытия переходит в онтологическую действительность, диалог между «я» и «другим». Сокрытие же имама приводит к космическому одиночеству. В «Бытии и времени» Хайдеггер утверждает: «Одиночество присутствия есть тоже событие в мире. Не хватать другого может только в событие и для него. Одиночество есть дефективный модус со-бытия, его возможность доказательство последнего». После «сокрытия» имама, в состоянии онтологического «вынужденного героизма» оказываются все его последователи. Однако, со-бытие не теряет элемента заботливости, причем за-ботливости в хайдеггеровском смысле, как модуса бытия присутствия. Имам, даже находясь в скрытом состоянии, осуществляет спасение через свою манифестацию, он – залог спасения, или, пользуясь терминологией Хишама аль Хакама «он гарант Божий, одновременно непризнанный никем и признанный всеми». [2, с.34]

Являясь онтологической целостностью, имамы, согласно выражению Хейдара Амули «являются одной и той же действительностью («حَقِيقَة», «хакикат») [1] и что верно для одного, верно и для всех остальных». Примечательно использование слова «хакикат», это – термин обозначающий онтологическую целостность, истинную сущность. В классическом арабском языке не было слова, обозначающего личность, целостность человеческого «я». В правовом и богословском лексиконе использовалось слово «ذَات», «*дхат*», обозначающее либо обладание чем-то, либо наличие маски, личины. Человек рассматривается как безличная сущность, чей образ закрыт маской, лишен глубинности, сокрыт от

Другого. Подобную ситуацию мы можем наблюдать и в латыни, где persona – лишь актерская маска из маскарада Сатурналиев. В патристике, применимо к Троице использовался античный термин *οὐσία*. В сочинениях Дионисия Ареопагитаοὐσία становится непознаваемой, истинной сущностью, являющийся отражением Единой истины. Примерно в таком же значении этот термин попадает в арабский язык, так появляется *хакикат*. Если в суфийских учениях хакикат – извечная истина, понимание которой возможно лишь после отказа от рациональности и достижения диалогического тождества с Абсолютом, то в шиизме это предсуществующее со-бытие [5, с 112] . Хишам аль Хакам называет хакикат сосудом и его содержимым одновременно, вместилищем всего, пребывающее во всем [1]. В каком-то смысле, это – платоновские идеи, идеальные сущности, противоположные индивидуальным и материальным своим проявлениям. И подобно платоновской душе, которая «припоминает» образы из мира идей, шиитское «сердце», воспринимает духовные реальности познаваемых вещей.

Примечательно, что «сердце» в устоявшейся шиитской терминологии именуется «عمودسبب», «аэмудсибб», «колонна разума». [5, с 115] Это является отсылкой к манихейской световой колонне, символу гностического знания, нисходящего из «чертогов света» в царство материи. Это иррациональный способ познания, основанный на «вчувствовании» в бытие, поиск проявлений инобытия при помощи интуитивного восприятия умопостигаемой действительности. В шиитском учении иррациональное понимание является «поддержкой разума». Мы можем говорить не о противопоставлении рационального и иррационального методов познания, а об их взаимном дополнении, которое возможно лишь в состоянии вилайята-посредничества.

Литература:

1. Кулайни Мухаммад. Аль-Кафи. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://arsh313.com/al-kafi-shejha-kulejni/

2. Зухайр ибн Аби Сулма. Хикамватарджариб. Ал-Адабва ан-нусус. Эр-Рияд: Амадашу'ун ал-мактабат, 1989. – 672 с.

3. Садук. Качества шиитов. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://arsh313.com/kachestva-shiitov-sifat-ash-shia-shejha-saduka/

4. Сухраварди Йахья. Ат Талвихат. Техран: Мирас-еМактуб, 2000.– 211 с.

5. Корбен. А. История исламской философии. – М.: Садра, 2016 – 367 с.

6. Йоннас Г. Гностицизм. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/jonas01/

7. Хайдеггер М. Бытие и время. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haid_BtVr/index.php

Бойко Анна
Дніпровський національній університет імені Олеся Гончара

ГЕНЕЗИС ЭЛЕВСИНСКИХ МИСТЕРИЙ В ФИЛОСОФИИ МИФОЛОГИИ Ф. В. Й ШЕЛЛИНГА

Феномен древнегреческих элевсинских мистерий представляет собой более глубокий и сложный феномен, нежели обычные ритуалы земледелия, символизм различных природных явлений, времен года, торжественных шествий, буйствующих оргий [2, с. 19]. Ярчайшим проявлением древнегреческих культовых практик были мистерии, проводившиеся в честь Деметры, Персефоны и Диониса. Без этих божеств феномен древнегреческих мистерий вообще не мог бы существовать, поскольку история этих богов и представляет саму тайну, которую мистерия, как эзотерическое учение должно в себе содержать. Философия мифа Шеллинга базируется на соотношении реального и идеального принципа, и именно Деметра представляется тем сознанием, находящейся между реальным и идеальным богами. Реальный принцип выступает как костное, агрессивное, слепое бытие, которое впоследствии преодолевается в религиозном сознании человека идеальным принципом, освобождающим, духовным богом. Религиозное сознание человека движется от реального принципа к идеальному, от единовластного, костного, тиранического бога к освобождающему, духовному. В этом отношении сознание все еще почитает и боится древнего бога, и ожидает нового. Это ярко выражено в мифе, повествующем о похищении дочери Деметры – Персефоны. С одной стороны, в Деметре присутствует нечто, что принадлежит реальному богу, который отступил во мрак прошлого, в подземный мир. Отделение частички, т.е. Персефоны, от сознания не проходит бесследно, потому Деметра страдает и печалится, она нуждается в умилостивлении. А с другой, раненное сознание ожидает прихода нового бога, который призван его умилостивить. Это и осуществляется посредством рождения Диониса-Якха.

Дионис есть тот принцип, который представляет собой необходимый элемент содержания мифологий. Более того, его сущность и влияние на другие культуры обнаруживается раньше чем артикуляция его имени и наделения его божественным статусом [1, с. 809]. В контексте древнегреческой мифологии Шеллинг выделяет три потенции Диониса. Между собой они мыслятся в нерасторжимой связи, в определенной последовательности, более того, эти духовные боги выражают лишь некие последовательные личности, моменты единого бога. Так, первая потенция

– Загрей, выступающий тождественным Гадесу, он удаляется под землю, во мрак прошлого. Второй Дионис – Вакх, также известен как бог вина и виноделия, расположившийся в настоящем, и третий – Якх, сын Деметры, который определяется как грядущий бог. Человеческое сознание пытается в различных формах преодолеть напряжение, которое существует между реальным и идеальным богом. Загрей, как первая потенция Диониса, как изначально реальный принцип должен быть преодолен второй потенцией, тем самым первая потенция отступает в небытие, становится Дионисом подземного мира. Но первый принцип не может просто так умереть для сознания, и потому он дает возможность осуществиться третьей потенции, которая есть сущий дух. Весь процесс становления материального бога духовным в мистериях представляется умиранием первого, но при этом абсолютная смерть сознания невозможна, и потому возникает третий момент – момент Диониса-Якха. Отсутствие материального в конечном духовном единстве заключалось именно в уходе первого принципа от внешнего во внутреннее бытие. И только с рождением Якха, третьего принципа, сознание Деметры находит свой покой. Успокоение раненного сознания происходит с осознанием тождественности единого духовного бога и реального, который возрождается в первом (едино духовном), и только с рождением Якха идея Диониса достигает своей целостности, завершенности.

В мифологии три божества (Деметра, Персефона, Дионис) представляют собой историю страдания и последующего искупления. Мистерии были не просто учением, которое могло померкнуть на фоне других философских религиозных идей, а именно историей религиозного сознания, историей самого бога, который преодолев себя, пришел от недуховности к совершенной духовности. В основном содержании мистерий лежал мотив преодоления трудностей и страданий бога, которые накладывал реальный принцип. И потому элевсинские мистерии должны были устранять страх смерти, давать возможность ощутить блаженство, и предоставить, в итоге, его осуществление [3, с. 485]. Они также были нацелены на полное освобождение от материального, конкретно, от материального мифологии, именно вступление в связь с духовными богами вызывало блаженство и последующее освобождение. Именно учение о будущем властителе – Дионисе-Якхе призвано освободить сознание от мифологического процесса. Ведь вторая потенция преодолевает первую именно для того, чтоб предоставить возможность править третьей, духовной сущности. Как грядущий и будущий Якх представляется потому, что сам он изображается в мистериях лежащим младенцем на груди у Деметры, и будучи неспособным защитить себя, осуществить себя полностью, он мыслится лишь как грядущий. Здесь

имеет место намек на будущий мир, где предстоит гибель настоящих богов, и освобождение человеческого сознания от реального принципа.

Література:

1. Фишер К. История новой философии. Т. 7. Ф.В.Й. Шеллинг. Его жизнь, сочинения и учение. – М., 2008. – 986 с.
2. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1. – СПб.: Наука, 2000 – 699 с.
3. Шеллинг Ф. В. Й. Философия мифологии. В 2-х т.– СПб., 2013. – 544 с.

Вінтонів Юлія

Український католицький університет

ФЕНОМЕН *БОГОПОКИНУТОСТІ* В КОНТЕКСТІ «ВБИВСТВА БОГА»: ХРИСТИЯНСЬКА ПРОПОЗИЦІЯ

Досліджено феномен *богопокинутості* у світлі філософської тези про «вбивство Бога» (за Ф. Ніцше). Як відомо, безумець, герой «Веселої науки», робить привселюдну заяву: «Ми вбили його [Бога] – ви і я! Ми всі його вбивці» [1, с. 124; 2, с. 586]. М. Гайдеґер вважав, що насправді Ніцше констатує смерть метафізики, смерть інтелектуального осмислення Бога [3, с. 173]. Б. Рассел віддавав належне Ніцше за формування нової етики, а особливо за критику релігії, а відтак цілком обґрунтованими вважає слова про необхідність смерті Бога [4, с. 632].

Ідея «вбивства Бога» окреслила початок цілої епохи буття людини без-Бога, *богопокинутості*. Сама по собі, ця ідея, не нова, але саме її ніцшеанська версія, досягла бажаної мети – констатувала велику катастрофу людської моралі та підвела людину до осмислення себе у світі хаосу та без-Божності. «Смерть Бога є одночасно й смертю людини, кінцем існуючого досі типу людськості та людства» [5, с. 115].

Богослов'я свого часу вже відреагувало на ніцшеанську тезу радикальним богослов'ям «смерті Бога» в особах Т. Альтицера (Th. Altizer), В. Гамільтона (W. Hamilton) [6], Д. Бонгоффера (D. Bonhoeffer) [7] та інших. Вони стверджували, що богослов'я житиме, навіть якщо Бога нема, а невдовзі й самі переконалися, що смерть Бога – не більше, ніж криза людського мислення про Бога, внутрішній конфлікт розуму, який не може визнати власну недієздатність осмислення Бога та не пропонує світові нові ідеї [8]. Публікації книг представників сучасного «нового атеїзму», як от «Бог не Великий» Кр. Хітченса (C. Hitchens), «Бог як ілюзія» Р. Докінса (R. Dawkins) та інші, тільки підтверджують запит на нове осмислення «вбивства Бога» та *богопокинутості*.

Чи може бути такою новою ідеєю спроба очистити віру, а то й радше повернутися до витоків, а саме Євангеліє? Сучасний богослов Т. Галік слушно зауважує, що насправді завдання безумця з твору Ніцше не було навернути в атеїзм, бо знаємо з тексту, що він вже проходив поміж невіруючих. Богослов наголошує, що безумець прагнув «збудити відповідальність за невизнану чи забуту причину їхнього атеїзму» [5, с. 114]. Відповідальність не як тягар, а як спроба осмислення, щоб незнання не стало причиною невіри. Далі, наслідуючи апостолів голосити проповідь (керигму) про Ісуса Христа як Сина Божого. Тут варто пригадати ще одного богослова К. С. Люїса і його славнозвісну трилему: Христос або божевільний, або брехун, або ж Бог [9, с. 43]. Вибір важливий та індивідуальний. Пропозиція Льюїса також полягає відректися спрощення, що мовляв Христос просто мудрець, що часто відбувається при спробі «нав'язати невіруючому віру», що особливо висміювано, наприклад, Б. Расселом та Ж.-П. Сартром.

Отже, ми прийняли, що Христос Бог, який Воплотився – будучи сповна Богом став сповна людиною, «зменшив себе самого, прийнявши вигляд слуги» (Фл.: 5,7). Цей акт, здійснений Христом, відкриває нам правду про Бога-Отця, «який так полюбив світ, що й Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує, не загинув і жив життям вічним» (Ів.: 3, 16), а також знімає з нас тягар гріхопадіння та вигнання з раю. Саме відкриття цієї істини для людства стає порятунком від тотальної невіри та *богопокинутості*. Бог не залишив людину напризволяще після її відходу від Нього (пор. Бт.: 3), а навпаки зблизився з нею, Сам став людиною. Християнське послання світові, де Бог помер, найкраще звучатиме словами воскресного стиха: «Христос воскрес із мертвих, смертю смерть подолав, і тим, що в гробах, життя дарував!». Страсна П'ятниця на Голготі – це не завершення, а лише початок шляху Христа.Далі кожного чекає особиста зустріч з Ним, яка часом може проходити й через особисту Голготу – зраду, богопокинутість та смерть, та яка увінчається Воскресінням.

Література:

1. Ницше Ф. Песни Заратустры. Веселая наука. – СПб.: Азбука; Терра, 1997. – 384 с.

2. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення – К.: Темпора, 2016. – 968 с. [Переклад наведено з книжки Тараса Лютого, оскільки дослідник зауважує, що в часі радянських перекладів, не було ясно передано думку філософа. Окремий переклад українською мовою згодом буде виданий].

3. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. – 1990. – №7. – С. 143–176.

4. Рассел Б. Історія західної філософії – К.: Основи, 1995. – 759 с.

5. Галік Т. Терпеливість із Богом: зустріч віри з невірою – Львів : Свічадо, 2012 . – 189 с.

6. Altizer T. J.J., Hamilton W. Radical theology and the death of God. – Indianapolis : New York : Kansas City : Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966. – 202 с.

7. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. – М.: Прогресс, 1994. – 344 с.

8. Денисенко А. Теология «смерти Бога» и совершеннолетие мира: Ницше, Бонхёффер и радикальный протестантизм XX ст. // Богословские размышления. Спецвыпуск «РЕФОРМАЦИЯ 500», 2015. – С. 148–157.

9. Lewis. C.S. Mere Christianity. – London; Glasgow: Collins; Fontana Books, 1974. – 188 p.

Воробьев Алексей

Харьковский национальный университет имени В.Н.Каразина

ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ИСТИНА» И «МУДРОСТЬ» В РАННЕМ ПРОИЗВЕДЕНИИ АВГУСТИНА АВРЕЛИЯ «О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ»

Обширное творческое наследие Августина Аврелия включает в себя более чем 90 произведений, созданных автором в период с 386 по 430 года новой эры. Работа в диалогической форме «О блаженной жизни» (De beata vita) является одним из первых трудов Учителя Благодати и датируется 386 – весной 387 года. В главе 1 этого произведения Августин рассматривает философию и погружение в ее лоно как дар Божий, но не обычный дар, а особый, только лишь с помощью которого возможно обрести мудрость и истину, определяя философию как «страну блаженной жизни» и «желаннейшую землю». И никто из людей, по замыслу Бога, не может быть обделен таким даром, ведь всякому открыта дорога в эту заветную гавань – будь ты достигший почтенного возраста старец, дошедший до величайших бедствий гордец или юнец, спешащий на всех парусах к «желаннейшей земле».

Главы 2 и 3 «О блаженной жизни», в контексте обсуждаемых участниками диалогов понятий, высказываемых суждений, умозаключений, идей философского и теологического характера, являются своеобразной прелюдией Состязания третьего, в результате которого, Августин приходит к основополагающему выводу, что мерой духа является мудрость: «Поелику никто из вас не отрицает, что мудрость противоположна глупости, глупость же есть скудость, а скудости противоположна полнота, то мудрость и будет полнотою. В полноте же мера, следовательно, мера духа заключается в мудрости» [1, с.95].

Далее, Августин напоминает участникам диалога о ранее поддержанном ими суждении, что не терпящий скудости будет блажен, и, в сопряжении с последним фундаментальным выводом, резюмирует – быть блаженным и означает не терпеть скудости, быть мудрым. При этом собственно мудрость автор определяет как меру духа, «т.е. то, чем дух держит себя в равновесии, чтобы не слишком расширяться и не сокращаться ниже полноты» [1, с.96]. К чрезмерному расширению духа Августин относит такие человеческие пороки, как роскошь, господствование, гордость, а к сокращению – нечестность, страх, печаль, жадность. Как в первом, так и другом случае неумеренности духа, человек с необходимостью будет несчастным, но любой, имеющий меру – мудрость – блажен.

Из дальнейших рассуждений Августина следует, что мудрость является необходимым условием возможности обрести истину и созерцать ее.

Познание же мудрости, ее «раскрытие и исследование» автор, как кажется на первый взгляд, относит исключительно к сфере разума. Однако буквально в следующем абзаце Августин обращается к собеседникам с вопросом: «Какая же мудрость должна быть названа мудростью, если не мудрость Божья?» [1, с. 96]. При этом, Августин, ссылаясь на стих 24 главы 1 Первого послания к Коринфянам Святого Апостола Павла, провозглашает, что «Сын Божий есть не что иное, как Премудрость Божья (1 Кор. 1:24), а сей Сын Божий есть воистину Бог. Поэтому всякий, имеющий Бога, блажен…» [1, с.96].

После чего, основываясь на своем понимании стиха 6 главы 14 Откровения Святого Иоанна Богослова («Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня»), Августин приходить к выводу, что мудрость в то же время есть и истина. А истина, в свою очередь, чтобы быть таковой, берет начало от некой «высочайшей меры», которая есть и мерою истины, чтоб, «как истина рождается от меры, так и мера познавалась истиной» [1, с.96].

Исходя из изложенного выше, можно прийти к выводу, что, Августин в своем раннем произведении «О блаженной жизни», рассматривает мудрость как нераздельное единство философского и теологического, человеческого и божественного, разума и веры. Мудрость людская, подлежащая изучению и прояснению с помощью разума, сама по себе, без Премудрости Божьей, без веры, не может сделаться полной и не способна привести человека к раскрытию Истины. Только лишь в соприкосновении со сферой высшего, абсолютного бытия, дух человеческий становиться причастен высочайшей мере и, следовательно, обретает мудрость.

Подводя итоги всех трех состязаний, Аврелий, со свойственной ему правильностью и корректностью суждений, оформляет окончательный вывод относительно природы блаженной жизни: «Кто таков Сын Божий? Сказано: Истина. Кто Он, как не высшая мера? Итак, кто приходит к высшей мере через истину, тот блажен» [1, с. 96]. А. А. Столяров в своем исследовании о Блаженном Августине подчеркивает, что «Путь познания есть для Августина восхождение разума, ведомого верой, к Богу. Фактически познание начинается с чувственного восприятия и как бы по ступеням поднимается к Истине <…> Кульминация познания – мистическое прикосновение разума к Божественной истине» [2, с. 319-320].

Таким образом, необходимо отметить, что уже на раннем этапе творчества усматривается осознание Августином неразрывного единства рационального и теологического в познавательной способности человека: мудрость познается разумом, однако меру свою получает лишь от Высшей меры. Очевидно, что человек не может прийти к Мудрости и обрести Истину только лишь посредством философского инструмента. Сама по себе рациональность не в состоянии обеспечить удержание надлежащей меры духа, оградить человека от суетного, преходящего, случайных вещей и прочих искушений «века сего».

Литература:

1. Бл. Августин. Энхиридион или о вере, надежде, любви // Переводы, опубликованные в журналах «Труды Киевской духовной Академии» за 1888 – 1908 г.г. Общая редакция С.И. Еремеева. – К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1996. – 411 с. – (Вершины мистической философии).

2. Столяров А. А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы. – М.: Канон+, 1997. – 464 с. – (История христианской мысли в памятниках).

Єгорова Дар'я

Харківський національний університет імені В. Н. Каразина

МІФОЛОГІЧНИЙ СПОСІБ БАЧЕННЯ СВІТУ В ПРОСТОРІ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Міф як спосіб пояснення та уявлення первісних людей про навколишній світ, природні та соціальні явища, часто протиставляється раціональному, науковому й у той же час вважається передумовою виникнення науки, філософії, релігії, мистецтва. Безумовно, міфологія серйозно вплинула на розвиток усіх сфер життя людини, але чи можна її звести до якоїсь з них?

«Міфологія як збірка міфів – це специфічний світогляд, що виник у древні часи. У ній відображені погляди первісних людей на явища природи й життя, зародки знання, релігійні та моральні уявлення, що панували в родовій общині, і художньо-естетичне почуття народу на світанку його історії. У міфі переплітаються фантазії, віра та знання, але сутність міфу не зводиться до жодного з них» [1, с.43]. Функція міфу криється в тому, щоб перетворити суб'єктивне переживання та бачення в об'єктивну форму. Результат цього об'єктивування приймається за фактичну реальність зовнішнього світу. Створений завдяки міфу світ не розділяється на суб'єктивне й об'єктивне, він цілісний. Саме тому погляди на міф як на метафоричну спробу пояснити світ, зазнали поразки, оскільки описані в міфах події не мають нічого спільного з поетичними метафорами. Однак, разом із тим, міф ні в якому разу не є спробою раціонально та причинно пояснити явища. Тож, міф – це чуттєве уявлення. «Він [міф] представляє собою створення в уявленні іншої дійсності – суб'єктивної і ілюзорної, що слугує не стільки для пояснення чогось, скільки для виправдання певних установок, для санкціонування певної свідомості та поведінки» [1, с. 46]. Тобто неможна сказати, що міф є першоосновою філософії, історії чи науки.

Ритуал, що виникає разом із міфом, має за мету перенаправити сили природи та навколишнього середовища на благо людини. Але це благо розглядається лише як колективне, тобто ми знову проглядаємо єдність суб'єктивного й об'єктивного. Підкорення сил природи людині відбувається не через відносини панування, а через злиття людини з природою. Оскільки все єдине, то немає різниці й між бажаним та реальним.

Необхідно зазначити, що у свідомості первісної людини нерозривно існували дві форми відображення світу: образно-міфологічна та понятійно-логічна. Попри те, що основну частину займає міфологічна свідомість, в практичній діяльності людина користувалася набутими знаннями про властивості речей та їх придатність.

Порівнюючи науку та міф Пол Фейєрабенд у своїй праці «Проти метода» стверджує, що насправді є велика кількість подібностей науки та міфа, приміром, вони прагнуть знайти «єдність, що лежить у основі видимої складності» [2, с. 297]. Відмінність можна виявити у відношенні до непізнаного: міф не допускає судження про те, що дещо є невідомим. Якщо міф не може пояснити щось, на це накладається табу чи інші механізми захисту міфу. Щодо науки, то навпаки, вона достатньо відкрита й внаслідок плюралізму ідей має не такий серйозний захист від непізнаного. Однак Фейєрабенд відмічає, що в реальній науці такий плюралізм ідей не є позитивним моментом у наслідок того, що насправді

він стосується лише незначних ідей і ніколи не допускається в найфундаментальніших та важливих теоретичних основах.

Звертаючись до становлення таких наук, як астрономія або медицина, Фейєрабенд відстоює думку про те, що їхнє першоджерело знаходиться в зовсім ненаукових областях, таких, як шаманізм, знахарство, чаклунство. Більш того, мова йде не лише про саме зародження й перехід від донаукових до наукових методів, але позанаукові ідеї довгий час мали вплив на науку, проникали в неї та перетворювали її. Таким чином, виходить, що в науці насправді не існує якогось специфічного чіткого методу, відповідно, границя між науковим та ненауковим створена штучно й контролюється лише авторитетними на даний момент науковцями. Таким чином, наука лише себе обмежує, тому єдиним методологічним правилом слід оголосити «все дозволено», що впустить у науку чуттєве сприйняття, інтуїцію.

Далі слід розглянути ще декілька відмінностей наукового та міфологічного світосприйняття. Курт Хюбнер порівнює відношення міфу до фундаментальних категорій пізнання, що є обов'язковими умовами науковості, таких як причинність, якість, субстанція, кількість, час. Міфологічна причинність полягає в індивідуальних якостях якогось божества, яке провокує ті чи інші події, відповідно, формує людську реальність. У науці якості виводяться із законів причинності.

Міфологічна кількість взагалі не бачить жодної різниці між цілим та його частинами, ціле присутнє в кожній своїй частині. Більш того, міф не проводить різницю між ідеальним та матеріальним. Це відображається також у розумінні часу. Давньогрецьке міфологічне розуміння часу нерозривно пов'язане з поняттям архе, тобто якоїсь значущої події, природної чи історичної. Кожна подія – це певний індивідуальний випадок, що колись трапився і тепер циклічно повторюється. «Священний і профанний час не співпадають між собою: архе та тлінна подія належать до різних, хоча й нерозривно пов'язанних між собою, вимірів реальності, і з міфологічної точки зору немає ніякої єдиної топології часу, за допомогою якої можна було б однозначно визначити його напрям і порядок, також немає і єдиної метрики, якій все могло б бути підпорядковане» [3].

Таким чином, гостро постає питання, чи здійсненна мрія Фейєрабенда про єдність науки та міфу, адже різниця корінниться в самих структурах, що формують основні категорії. Тобто реальність сама по собі не може бути сприйнята, а лише через призму того чи іншого способу бачення. У даному протистоянні функція філософа полягає в тому, щоб гармонійно поєднувати та переплітати міфологічний та науковий спосіб сприйняття, міняти оптику.

Література:
1. Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с.
2. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. – М.: АСТ; Хранитель, 2007. – 413 с.
3. Хюбнер К. Критика научного разума. – М.: ИФРАН, Бонн: Интер Национес, 1994. – 326с.

Кузнецова Катерина
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПОСТМЕТАФІЗИЧНІ ЗРУШЕННЯ В РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРІ: ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ ТА ПОСТХРИСТИЯНСТВО

Починаючи з XIX ст. західна філософія зазнала ряд фундаментальних трансформацій, які отримали відображення в численних проектах «подолання» та переосмислення класичної спадщини. Ці проекти можна умовно розділити на два нерівнозначні типи: це проекти з префіксом «анти-», що має значення протилежності і навіть ворожості (з обережністю до цього типу можна віднести також деякі проекти з префіксом «де-») та проекти з префіксом «пост-», що означає наступність, стадіальність одного явища по відношенню до іншого. Також префікс «пост-» може вказувати на дещо відмінне, таке, що виходить за межі усталеного, залишаючи при цьому старе (як хронологічно, так і якісно) позаду себе. Слід відмітити, що більшість сучасних філософських дискусій стосується саме різноманітних «пост»: постструктуралізму, постмодернізму, постмодерністського богослов'я, постмарксизму тощо. Усі ці «пост» терміни діють як маркери, що позначають ситуацію після модерну.

У 1987 році Юрген Габермас починає використовувати ще один термін із префіксом «пост-» – постметафізичне, вживаючи цей епітет для категоріального та категоричного протиставлення сучасного і традиційного, тобто метафізичного мислення. Термін «постметафізична філософія» збігається в Габермаса з терміном «сучасна філософія», але, разом із тим, не є синонімом «постмодерної філософії», оскільки остання Габермасом не визнається. Загалом, вододіл між метафізичною та постметафізичною версіями філософії проходить по лініям «субстанціалізм – антисубстанціалізм», «есенціалізм – антиесенціалізм», «універсалізм – релятивізм», «монізм – плюралізм» [1]. Основні методологічні засади метафізичного мислення були суттєво переглянуті. Перш за все, критика з боку «постметафізичної» філософії стосується

мотивів єдності, ідентичності, ототожнення буття і мислення, сакралізації теоретичного споглядального способу мислення і філософування. Відбувається відмова філософії від абсолютистських домагань, з'являється прагнення її до посередництва між різними культурними сферами. Філософи усвідомлюють, що створювані ними ідеї історичні та невіддільні від контексту.

Претензії метафізики на єдину універсальну істину й привілейований доступ до неї можуть бути порушені через знищення фундаменту метафізичної системи, яким була ідея Бога як абсолютної субстанції. Саме «Бог» гарантував не лише саме існування абсолютної істини, але й можливість її пізнання засобами людського розуму, тобто співмірність світу і людського мислення. Ідея Бога, таким чином, забезпечувала сакральність теоретично-споглядальної позиції філософа. Якщо метафізика мислить суще як таке, виходячи з загальної і вищої основи, тоді саме деконструкція положення про підставу виявляється необхідною умовою подолання онтотеологічного проекту метафізики.

Теза про «смерть Бога» у такому контексті буде свідчити не тільки про десакралізацію світу, але й про послідовну десакралізацію філософського мислення. Десакралізація філософії означає подолання основних компонентів метафізичного мислення, таких як пошук абсолютних підстав всього сущого й побудова єдиної всеосяжної раціональної картини дійсності; опора на «чисте мислення», умогляд; самодостатність філософії, її віддаленість від інших сфер життя. Наслідками такого перегляду філософії є фрагментарізація її проблемного поля, спеціалізація філософських досліджень, приєднання філософської рефлексії до того, що існує незалежно від філософії (до фактичності людини, науки, суспільства, переживання тощо), втрата філософією самодостатності.

Ніцшеанська «смерть Бога» говорить про смерть Бога моралі та неможливість об'єктивної істини. У царині релігії наслідками цієї тези є поява двох нових станів пост-: постсекулярності та постхристиянства. Обидва терміни передбачають неможливість «сильної» віри в Бога, однак постхристиянство є відповіддю християнського богослов'я на відмову від онтологічного каркасу, а постсекулярність позначає ситуацію взаємодії світських та релігійних громадян в умовах постметафізичного мислення.

Постметафізичні філософи (Дж. Ваттімо, Д. Капуто, Ж.-Л. Нансі, Ж.-Л. Маріон, Р. Рорті) пропонують християнству та іншим релігіям Заходу відмовитися від реалістських тверджень на кшталт «ми знаємо, що Христос воскрес» на користь висловлювань «ми віримо, що Христос воскрес, оскільки прочитали про це в Євангелії». Така зміна риторики буде свідчити про відмову від онтологічних тверджень і обґрунтування засад

релігії не на доказах буття Бога, а на довірі і любові. Відмова від онтологізації Бога і релігії в цілому є підставою для деконструкції влади метафізики в теології.

Постхристиянство і постсекулярність можна розглядати як взаємопов'язані терміни, що мають спільну основу та історичний контекст. У постметафізичному перегляді метафізичної теології в Капуто й Ваттімо бачиться чергова спроба знайти адекватні філософські засоби для християнського мислення, яке демонструє його інакшість як грецькій метафізиці, так і іудейським уявленням про владу Бога. Ослаблене онтологічне мислення не тільки є основою постметафізичного перегляду авторитарно-метафізичних засновків теології, але й ослаблює не менш метафізичні доводи атеїзму й релігійної критики, створюючи перспективу для постсекулярного мислення.

Спростування можливості єдиної, об'єктивної картини вічних структур буття руйнує претензії на абсолютну істину будь-якого світогляду, як секулярного, так і релігійного. Як теїзм, так і атеїзм метафізичні у своїй основі, і рівною мірою не можуть претендувати на абсолютну істину й завершеність своїх описів буття. Наука також тяжіє до природничої картини світу в цілому, синтетично похідної від теоретичних знань природничих наук. З позиції постметафізичного мислення, секулярні картини світу в цілому можуть не більшою мірою претендувати на істинність, ніж релігійні. У ситуації завершення метафізики жодна метанаррація не є центральною, і не має права на легітимацію або делегітимацію будь-чого.

Література:

1. Демин И. В., Богданова Н. М. Феномен традиции в контексте современной философии истории: между историзмом и традиционализмом. // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 6. – Ч. 2. – С. 414-418.

С'єдін Олександр

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ДВА ПІДХОДИ ЕРНСТА КАССИРЕРА ДО СУЧАСНОГО МІФУ

Для наукових праць XIX ст. було характерне домінування просвітницької настанови при розгляді міфу, у межах якої міф розглядався як певний примітивний аналог сучасної науки, головною функцією якого так само було пояснення явищ фізичного світу. Але оскільки неможливо

тримати одночасно два суперечливих види пояснень, то логічно припускалося, що з приходом науки повністю зникає міф. Так само й історичний розвиток греків відповідно характеризувався як поступова чи стрімка раціоналізація свідомості, яка призводить до відходу міфологічного мислення й «народження філософії». Водночас у течії романтизму відбувалося переосмислення феномену міфу, що найяскравіше проявляється в працях Ф. Шеллінга, який розглядає міф як неусувну частину людського світосприйняття, а міфологічні фігури відповідно як автономні та необхідні продукти духу [1, с. 106]. У XX столітті з'являється ціла низка нових концепцій, для яких характерне балансування між цими двома підходами архаїзації і реабілітації міфічного. Таке балансування прямо проявляється в по-різному розставлених акцентах у двох головних присвячених міфу роботах Е. Кассирера: другому томі «Філософії символічних форм», який має назву «Міфологічне мислення» від 1925 р. і пізнішій роботі «Міф держави» від 1946 р.

«Філософія символічних форм»

У «Філософії символічних форм» Кассирер продовжує лінію Шеллінга, критикуючи підхід, який відкидав об'єктивну значимість міфу і в межах якого зрозуміти зміст міфу означало довести його об'єктивну неспроможність, розгадати суб'єктивну ілюзію, якій він зобов'язаний своїм існуванням. Кассирер на противагу покладає міф у основу походження усіх інших форм духовної культури (мова, мистецтво, наука, техніка, право, моральність), оскільки жодна з цих форм не володіє самостійним буттям, але являє собою специфічне вираження якоїсь із міфологічних фігур. Всі ці області «об'єктивного духу» указують на вихідну ситуацію злиття, єдності, яка спершу утворюється з духом міфу [2, с. 7-8].

Якщо осмислення міфу і його своєрідного змісту у відповідності з його специфікою не відбувається, то міф несвідомо проникає в інші сфери, зокрема й у теоретичне мислення. Так, припускає Кассирер, вся сучасна гуманітаристика перебуває під владою міфу. Вже у «Філософії символічних форм» Кассирер говорить про необхідність розпочати процес подолання міфологічного, висуваючи при цьому важливе зауваження: це можливо зробити лише у випадку визнання справжнього статусу міфу, аналізу його своєрідної духовної структури. Лише так можна окреслити кордони міфу й відповідно вийти за межі міфологічного [2, с. 10-11].

Також у цій роботі Кассирер указує на несвідомість процесу міфотворчості, оскільки на цьому етапі розвитку духу для нього ще взагалі відсутнє самостійне самосвідоме Я.

«Міф держави»

1941 р. Е. Кассирер прибув до США, де «Філософія символічних форм» була мало відома. З'явилася потреба в представленні його поглядів англійською. Так спочатку з'являється «Нарис про людину» («Essay on Man»), а пізніше у відповідь на запит, як указує Ч. Гендель, описати тогочасні складні історичні події, «Міф держави», який вийшов окремою книгою 1946-го р., уже після смерті автора [3, с. vii–xii].

У цій роботі Кассирер жорстко протиставляє науку і міф, вважаючи останній прихованою силою, яка дає про себе знати в кризові часи. Відтак він пояснює домінування міфу над раціональним у сучасних йому модерних політичних системах кризовими явищами, що виникли після Першої світової війни. На його думку, у силу різних історичних причин Франція й США подолали ці кризи нормативним шляхом. Водночас у Німеччині нормативні ресурси були вичерпані й приголомшливо швидко посилилась міфологічна свідомість, яку Кассирер тепер вважає архаїчною й регресивною.

На думку Кассирера, нацизм використав імпульси людини до виробництва міфічного, які насправді ніколи не вгасали. Але принципово новою ситуацією, на відміну від минулих доіндустріальних епох, коли міфи були несвідомою творчістю, стало свідоме використання міфу в політичних цілях. Міф XX століття, вважає Кассирер, штучно створений умілими ремісниками, й остання глава його книги власне і має назву «Технологія сучасних політичних міфів» [4; с. 277].

Отож, у цій пізній роботі Кассирер суттєво відходить від деяких розставлених у своїй ранній більш теоретичній праці «Філософії символічних форм» акцентів і починає розглядати міф як певне більш примітивне світобачення, яке посилюється в кризові часи через дефіцит розвиненої раціональності.

У працях Кассирера можна зафіксувати ключову й досі актуальну для філософії міфології проблему зв'язку міфологічного і наукового мислення, а також відстежити вплив, який на філософію здійснювали трагічні події XX століття.

Література:

1. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.

2. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 т. – Т.2 Мифологическое мышление. – М.: СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.

3. Hendel C. Foreword // Cassirer E. The Myth of the State. – New Haven: Yale Univ. Press, 1946. – P vii–xii.

4. Cassirer E. The Myth of the State. – New Haven: Yale Univ.Press, 1946. – 303 p.

Ткаченко Дарина
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ХРИСТИЯНСЬКА РИТОРИКА В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОКУЛЬТРОЛОГІЇ

Проголошення незалежності України поклало початок відродженню й піднесенню духовних цінностей нашого народу. Дослідження культурної спадщини передбачає звернення до вічних джерел духовності, одним із найсильніших серед яких є релігія. Неабияке зацікавлення викликає релігійний дискурс, оскільки через сучасну комунікативну систему він доводить до нас рекомендації щодо певної поведінки та вчинків, усвідомлення власної значущості в розбудові демократичної держави, значення толерантності, проявів поваги до полікультурного оточення в умовах сучасної України.

Християнська риторика є важливим складником етнокультурологічної спадщини нашого народу. Найчастіше культурологічні аспекти простежуються в проповідях, які є поширеною формою комунікативної взаємодії людини і церкви. Традиції української християнської риторики вказують на те, що церква, зберігаючи високий статус, намагалася бути ближчою до запитів простого народу. Християнська проповідь увела в систему образотворчих засобів життєвий матеріал, наприклад, порівняння взяті з реального життя (будівництво, хліборобство тощо). Такі прийоми робили християнську проповідь доступною для людей різного соціального статусу.

Теоретик християнства Аврелій Августин у трактаті «Про навчання проповідників» говорив про роль учителя, який має бачити перед собою аудиторію й досягати взаєморозуміння з нею. Уперше було висунуто вимоги як до оратора (пастиря), так і до слухачів (пастви). За часів Київської Русі богословську проповідь уважали урочистим красномовством. Провідники шукали нових форм висловлення: риму, алітерацію, повтори. Академік Д. Лихачов так характеризував проповіді того часу: «Істина вже існує, а урочистість слугує наближенню до неї. Уся проповідь становить композиційну єдність, яка зрештою підтверджує главенство морального початку» [1, с. 15]. Кращими проповідниками ставали ченці православних храмів і Лаври, наділені вагомими знаннями, ґрунтовно обізнані з богословською літературою. До проповідників давньоукраїнської доби належав і князь Володимир Мономах. Його «Повчання», звернені до власних дітей і молоді, молитви, листи до інших князів не втратили актуальності й досі. У XII столітті прославився автор численних послань, молитв, слів, повчань єпископ із Турова Кирило Туровський, який був не лише проповідником, а й навчав монахів гомілетики.

Незаперечним є вплив християнської риторики на такі важливі складники культури, як мова та література. Розвиток релігійної риторики значно розширив межі використання церковнослов'янської мови. Так, Іван Вишенський, якого по праву вважають засновником українського полемічного напряму в риториці, почав широко використовувати в проповідях і посланнях просту мову: він, звертаючись до фактів реальної дійсності, конкретного життя, надаючи перевагу джерелам живої розумової мови й тільки богословські питання висвітлює церковнослов'янською, перекладаючи окремі слова й вирази простою мовою. Таку традицію наслідував Григорій Сковорода, який глибоко вивчав Біблію, однак намагався передати закладену в ній високу моральність через прості, загальнозрозумілі зразки байки й притчі. Дослідник П. Плющ писав, що мова Г. Сковороди – це мова «українського бароко з її обома полюсами – церковнослов'янщиною української редакції й народною мовою, яка підготувала ґрунт для єдиної літературної мови на народно розмовній основі» [2, с.111]. Вагомий унесок у розвиток гомілетики, становлення богословської освіти, підготовку церковних служителів і проповідників зробили професори Києво-Могилянської академії: Л. Баранович, І. Галятовський, І. Гізель, С. Полоцький, Ф. Прокопович, Д. Ростовський, Є. Славинецький, С. Яворський та інші.

Церковно-релігійний аспект проповіді є виконанням за допомогою проповіді релігійного служіння. Проповідь із цієї точки зору – це передача християнських істин пастві, а з культурологічної позиції – звернення до ментального розуміння добра і зла, правди і кривди, громадського й особистого тощо. Проповідник вимовляє проповідь, сприймає її не як просту мову, а як один із головних засобів до поширення та утвердження Царства Божого на землі. Загальна стратегічна мета досягається під час виконання п'яти основних тактичних завдань проповіді, що сформульовані православною гомілетикою: навчати вірі, боротися з єресю й забобонами, виправляти розбещених, направляти віруючих до доброчесного й утішати засмучених. Вивчення церковно-релігійного аспекту проповіді входить до компетенції пастирського богослов'я. Цей аспект формує базові концепти й концептосферу мовної особистості проповідника. Проповіді сучасних служителів церкви містять не лише трактування Святого Письма, тлумачення притч та прикладів із нього, а й апелюють до душі пересічного українця, з метою утвердження благочестя, миролюбства, благодійності та інших людських цінностей.

Література:

1.Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. – СПб.: БЛИЦ, 1999. – 191 с.

2. Плющ П. П. Історія української літературної мови. – К., 1977. – 360 с.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Азарова Катерина

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ОБРАЗ УКРАЇНСЬКОГО МІСТА НА ПОШТОВИХ КАРТКАХ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Поштівка кінця XIX – початку XX століття є дуже цікавим феноменом масової культури того часу. Поштівка як відкритий та ще й ілюстрований лист набула значного поширення разом із розвитком фотографічної справи. Саме завдяки цьому традиційні засоби комунікації набувають естетичного вигляду та водночас починають виконувати інформаційну функцію, оскільки зображення на поштовій картці призначалося не для одного респондента, а для всіх, хто його побачить. Крім того, поштівку можна розглядати як справжнє документальне джерело з історії окремих регіонів, і зокрема міст та міського населення. Інколи старі поштівки залишаються для нас єдиним свідоцтвом про наявність у місті того чи іншого будинку, мосту, храму, пам'ятника тощо. Також вони, у тому числі, дозволяють простежити певні етапи формування урбаністичного ландшафту, оцінити характер забудови, зрозуміти тогочасні уявлення про центр та периферію.

Окремо хотілося б сказати про рекламну функцію поштівок. Вони ще мали завдання репрезентувати всі пам'ятки та просто цікаві місця того чи іншого міста, зробити його більш привабливим для туристів, паломників, комерсантів. Невипадково поширення фотопоштівок збігалося з бурхливим розвитком залізничної мережі, що зробила можливими швидкі та комфортні подорожі. Можливо, саме тому мода на видові поштівки так швидко охоплює суспільство колишньої Російської та Австро-Угорської імперій. Достатньо сказати, що перші постівки з видами великих міст з'явилися в цих країнах на початку 90-х років XIX століття, а вже через десятиріччя вони виходили багатотисячними накладами й охоплювали дуже широку географію. Варто зазначити, на них зображувалися не лише великі чи губернські міста, такі як Київ, Одеса, Харків, Херсон, Львів, але й маленькі, наприклад, Чугуїв, Тульчин, Умань, Бахчисарай, Калуш, Коломия. За період з 1890 по 1917 роки вийшли тисячі поштівок із фотографічними зображенням українських міст, що

дозволяє нам дослідити історію формування образу населеного пункту, уявлення про нього як всередині так і ззовні.

У зв'язку з цим особливий інтерес виникає до основних сюжетних ліній, що відображені на фотопоштівках кінця XIX – початку XX століття. Цікаво проаналізувати, які саме споруди або пам'ятки розглядалися в якості своєрідної визитівки міста, чи були певні стандартні композиції та стилістичні прийоми? Отже, серед найбільш поширених урбаністичних сюжетів старих українських поштівок можна виділити наступні:

— Історичні пам'ятки – старовинні палаци, замки, будинки, в яких проживали видатні особи. Всі вони придавали місту неповторного колориту та оригінальності. Історична складова активно використовувалася як з метою приваблення туристів, так і заради культурно-політичного позиціонування того чи іншого міста. Причому це було дуже актуально, як у підросійській Україні, так і в підавстрійській.
— Адміністративні споруди – будинки губернатора, ратуші, міської думи, земства тощо. Їх зображення повинні були представити значущість міста в політичній системі країни. Також приміщення, де розміщувалася міська влада, часто демонстрували її характер, наприклад, повагу до традицій, тяжіння до розкоші або, навпаки, стриманість і скромність.
— Пам'ятники. Монументальні споруди якнайкраще створювали культурно-історичний портрет міста. Місце розташування пам'ятника, його розмір та форма – все мало велике значення й тому ретельно фіксувалося на поштових картках.
— Культурно-освітні установи – театри, університети, училища. Всі вони мали продемонструвати культурне обличчя міста його творчий потенціал. Наявність цих закладів у той час відрізняло велике й розвинуте місто від маленького провінційного.
— Культові споруди – церкви, костьоли, кірхи, синагоги, мечеті. Окрім виключно архітектурної та історичної цінності, такі будівлі демонстрували полікультурність міста або, навпаки, його приналежність до певної цивілізації.
— Індустріальні об'єкти – заводи, фабрики, шахти. Подібні зображення характеризували місто як прогресивне та модерне, таке, що має значні перспективи для подальшого розвитку та неабиякий економічний потенціал.
— Залізничні вокзали, морські та річні порти. Всі ці важливі пункти сполучення мали символізувати своєрідну браму сучасного міста, те, з чого почнеться знайомство з ним. Для багатьох мандрівників вокзал

або порт часто ставали єдиним місцем, яке їм вдалося побачити. Саме тому надавалося таке велике значення вигляду цих об'єктів міської інфраструктури.

Даний перелік є далеко неповним, але й він переконливо демонструє великий науковий потенціал, що мають фотопоштівки кінця XIX – початку XX століття для сучасного дослідника.

Література:

1. Забочень, М. С. Україна у старій листівці: Альбом-каталог / М. С. Забочень, О. С. Поліщук, В. М. Яцюк; ред. М. В. Луків, В. О. Коваленко; худ. ред. Л. І. Андрієвський.– К.: Криниця, 2000. – 507 с.

2.Киркевич, В. Г. Записки собирателя… Почтовая карточка. – К.: Б. и., 2008. – 157 с.

3. Тагрин Н. С. Мир в открытке. – М.:Изобразительноеискусство, 1978. – 128 с.

Артимюк Вікторія

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛЮДИНИ ПІД ВПЛИВОМ ТЕХНІКИ

Сучасна реальність – це епоха технічних трансформацій та глибинних змін в основах життя суспільства та людини. Ці трансформації сприймаються неоднозначно: з позитивної сторони – як благо для людини, або ж із негативної – як катастрофічний процес, наслідки якого радикальним чином змінюють умови існування людини і її спосіб життя. Сучасні техніко-технологічні перетворення дозволяють нам говорити про радикальну трансформацію людини XXI ст. і перетворення її на транслюдину.

Трансгуманістичний рух, що сформувався в другій половині XX ст. вводить у понятійний апарат термін «транслюдина». Згідно трангуманізму, транслюдина – це термін на позначення перехідного етапу еволюції людського організму від людини звичайної, Homosapiens, до людини майбутньої – модифікованої людини, що принципово перевершила свої природні можливості за допомогою генетики, медицини, кібернетики, тощо. Транслюдина – це образ майбутньої людини, яка відмовилася від своєї звичної людської сутності в результаті впровадження передових НБІК-технологій (Н-нано, Б-біо, І-інформаційних, К-когнітиввних). У рамках трансгуманізму й критичних обговорень його імперативів формується соціогуманітарний простір, де здійснюється рефлексія щодо найбільш актуальних і передових технічних

досягнень сучасної цивілізації в контексті їх впливу на людину. Тому ініційований трансгуманізмом діалог нам представляється вкрай цікавим і практично важливим, так як він створив дискурсивний простір розгляду питання переходу від людини до транслюдини.

Процес переходу від людини до транслюдини не може не знаходити відображення у філософському, соціогуманітарному, технічному дискурсах. Техніцизм, що притаманний філософській антропології сьогодні, наближає нас до усвідомлення антропологічної катастрофи – всеосяжної кризи сучасної людини, в основі якої лежить втрата нею необхідних підстав свого існування (природних, соціальних, культурних, духовних та інших). НТР спровокувала виникнення і становлення трансгуманістичної ідеології, котра часто під проголошеними гуманістичними ідеями завуальовує зовсім інші, негуманні і далекі від любові до людини думки. Гуманотехнології, що застосовуються трансгуманістами з метою перетворення людини на транслюдину, удосконалення й покращення її природи, часто не є гуманістичними, а навпаки, вони спотворюють розуміння природної сутності людини. Ситуація кризи, в якій опинилися ми сьогодні, піднімає проблеми біосоціального, духовного, ціннісного вимірів людини, які знаходять своє відображення у наступному:

По-перше, трансформація самої природи людини, системи її якостей у зв'язку з інтенсивним розвитком техногенного середовища в суспільстві веде до витіснення всього природного в людині штучним. Відбувається ціннісна переорієнтація з людини на машину, техніку, це призводить до того, що штучне домінує над природним, людина почуває себе відчуженою від продукту своєї праці та загалом від світу. Таким чином втрачається цінність природного і сучасна людина з «homosapiens» трансформується в «homomechanicus». Механічне викликає в неї захоплення й вона «відчуває потяг до мертвого і тотального руйнування» живого [2, с. 85]

*По-друге***,** відбуваються глибокі зміни внутрішнього світу людини, її ціннісних, смисложиттєвих орієнтацій. Ідея технічно вдосконаленої людини нівелює людину (у сьогоднішньому її розумінні) як цінність, адже пропонує їй відмовитися від її духовності та самобутності. Технізація людини сприяє втраті її ідентичності і «порушує глибинну метафізичну проблему специфічності людського буття» [1, с. 232]. Створення транслюдини – це машинізація природної людини, зведення її до єдиного зразка – бездушної машини чи автомата, визнання її лише проміжною ланкою у еволюційному процесі. Людина втрачає свою тілесну унікальність, тіло перестає бути вираженням її індивідуальності й перетворюється на штучне утворення, яке можна замінити.

По-третє, втручання в геном означає набуття влади людини над людиною та людською природою. Розкриття геному людини створює потенційну можливість внесення «коректив» у код ДНК, що дозволить змінювати характеристики людини. А це, у свою чергу, неминуче приведе до зміни засад моральності та взагалі до переоцінки всієї системи цінностей людства.

По-четверте, транслюдина перестає бути творінням Абсолюту, вона цілком і повністю створена людиною. Знецінення релігії і фактичне прийняття європейською культурою тези Ніцше про «смерть Бога» позбавило людину трансцендентних підстав, що підтверджують її особливість, унікальність. Відповідно дослідження коду ДНК, розуміння її ролі і значення в життєдіяльності живих організмів, а також порівняння ДНК людини з іншими організмами, призвело до біологічної десакралізації людини. Тому дані біогенетики руйнують уявлення про виняткову біологічну природу людини.

Отже, антропологічна катастрофа, спричинена переходом від людини до транслюдини, – це не просто загальна криза людини. За своїм основним змістом – це трансформація самої людини й набуття нею своєї нової історичної форми. У ході цієї кризи формується інша, транслюдська, а згодом постлюдська перспектива для людини. У зв'язку з цим виникає центральна для сучасної філософської антропології проблема виживання й збереження людини як біосоціальної, духовної істоти, тобто проблема її майбутнього, перспектив подальшого її існування. Саме тому сучасна філософія покликана генерувати ідеї, в основі яких можливе створення адекватних стратегій аналізу, діагностики й свого роду «терапії» процесів, котрі торкаються «виробництва» і відтворення людини, включаючи її духовні, етичні, психічні й тілесні характеристики.

Література:

1. *Терешкун О. Ф.* Сучасні біотехнології та ідентичність індивіда. // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог: В-во Нац. Ун-ту «Острозька академія», 2011. – Вип. 8. – С. 230–242.

2. *Фромм Э.* Душа человека. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 251 с.

3. *Чешко В. Ф.* Перспективы человека в эпоху глобальной эволюционной сингулярности: трансгуманизм versus биоэтика? [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/234/94/.

Біленко Анастасія
Харківський національний університет імені В.Н.Каразіна

САМОУБИЙСТВО, БУНТ, АБСУРД

По данным Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), каждые 40 секунд кто-то из жителей Земли уходит из жизни сознательно посредством самоубийства. В XXI веке эта проблема стала настолько острой, что ВОЗ инициировала 10 сентября Всемирным днём предотвращения самоубийств. Это явление само по себе пугающе, ведь известно, насколько силён в каждом из нас инстинкт самосохранения. Поэтому важно выяснить, почему же люди лишают себя жизни.

«Стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить?» – таким вопросом задавался Альбер Камю, французский прозаик, философ, публицист. Когда мы рассматриваем самоубийство как противоположность бунта (а под бунтом здесь понимается решительное противостояние сложившемуся положению вещей, активное нежелание мириться с угнетением), то мы говорим о неком уходе, который подразумевает, что жизнь для человека стала слишком трудна и непонятна, лишена всякой радости и надежды, чтобы «бороться» с ней дальше. Подобно буддистской логике: жизнь становится страданием тогда, когда мы причастны к неудовольствию и\или находимся в разрыве от удовольствия. Такое же мнение мы встречаем у Эмиля Дюркгейма: «Человек может жить лишь в том случае, если его нужды находятся в соответствии со средствами их удовлетворения, а это подразумевает ограниченность последних. Ограничивает их общество; способ, каким оно в нормальных случаях оказывает это умеряющее влияние. Всякий кризис мешает обществу выполнять эту функцию, – отсюда дезорганизация, аномия, самоубийства» [1, с. 212].

«Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы» [2, с. 32]. Если бы мир мог быть понятным, то мыслям о самоубийстве не было бы места. Но мир чужд к нам, и когда человек осознаёт это, то он начинает испытывать чувство абсурдности, чувствовать себя посторонним, т.е. находящимся по ту сторону от мира. Он больше не осознаёт себя едиными со Вселенной, а мыслит себя отдельно, противопоставленно.

Так как чувство абсурда основывается на противопоставлении человека и мира, то логично предположить, что разрешается оно посредством устранения хотя бы одной из этих сторон. Но на самом деле, самоубийство – ложный выход, так как человек уйдёт из этого мира, но абсурд в нём останется. «…абсурд – это ясность, т.е. ясное осознание

человеком того, что существование бессмысленно, и эта ясность делает человеку честь. А во-вторых, самоубийство не отменяет бессмысленности бытия, а только утверждает, поддерживает ее». [3, гл. 6] Сам Камю об этом говорит так: «Ошибочно мнение, будто самоубийство следует за бунтом, является его логическим завершением. Самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие. Подобно скачку, самоубийство – это согласие с собственными пределами» [2, с. 53]

Человек, имеющий мужество жить в абсурдном мире, осознаёт полностью его иррациональность, способен сам придавать ценность своей жизни. Разумеется, моя работа не претендует на решение вопроса «Имеет ли жизнь смысл, чтобы прожить её?», но благодаря ей мы можем проанализировать онтологические основания суицида.

Литература:

1. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд [Электронный ресурс] // М.: Мысль. – 1994. – Режим доступа к ресурсу: http://www.psychiatry.ru/siteconst/userfiles/file/PDF/1706/4.pdf.

2. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат. – 1990.

3. Демидов А. Б. Феномены челочеческого бытия. – Мн.: ЗАО Издательский центр "Экономпресс". – 1999. / [Электронный ресурс]. – Режим доступа к ресурсу: http://psylib.org.ua/books/demid01/index.htm.

Гнатишин Олексій

Військовий коледж сержантського складу Харківського національного університету повітряних сил імені Івана Кожедуба

ЕСТЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ СПОРТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Естетичний аналіз спортивної діяльності передбачає постановку і вирішення комплексу естетичних проблем:

- якою мірою різні естетичні цінності (прекрасне, піднесене, героїчне) притаманні цій діяльності;
- які об'єктивно існуючи особливості, сторони, аспекти спорту в певних умовах набувають естетичної значущості для людини, викликають у неї естетичне задоволення;
- які існують критерії естетичної оцінки спортивної діяльності;
- які естетичні почуття і потреби породжують необхідність занять фізкультурою і спортом;
- як спорт впливає на естетичну культуру та ін.

Дослідження естетичних властивостей спорту, що є важливою частиною аксіологічних досліджень і які представлені працями Капфера (Kupfer, 1983), Корднера (Cordner, 1984, 1988), Робертса (Roberts, 1986) та Беста (Best, 1995), стосуються двох основних питань. Перш за все, питання про те, чи потребує спорт естетичного сприйняття, тобто якісного розгляду своїх форм руху, грації і стилю, для адекватного розуміння й оцінки його сутності, а також питання про те, чому деякі види спорту можуть не лише вимагати естетичного розгляду, але й вважатися справжнім мистецтвом [1, с. 155].

До компетенції естетики також належать питання про роль естетичного в генезі спорту, про взаємозв'язок естетичних компонентів спорту з технічною підготовленістю атлетів, про особливості формування естетичних почуттів, смаків і потреб у сфері спорту, про співвідношення спорту і художньої творчості, про місце спорту в естетичній культурі історично конкретного суспільства та ін. Світ естетичних явищ спорту, як і інших естетичних явищ, дуже складний і різноманітний.

Естетика спорту ґрунтується на чуттєвих враженнях від тілесної реалізації спортивних подій, і її безпосереднім предметом є актуальне втілення присутності людського тілесності в спортивній ситуації і актуальне перетворення цієї тілесності (під час як багатоманітної участі у змаганнях, так і підготовки до них) [2, с. 232].

Естетичне сприйняття спорту, як і гри, залежить від уяви глядача. Тільки за допомогою уяви він зможе абстрагуватися від звичайного і практичного. Без духу гри в спорті не можна гарантувати естетичного сприйняття в таких видах спорту, як крикет, лижі або плавання, і коли він з'являється випадково або навмисно, його можна порівняти з променем сонця, які пробилися крізь глуху хмарність. Він має властивість, нехай на мить – не важливо, на скільки – трансформувати дію й виявляти те, що ми сприймаємо як щось прекрасне. У перехресних візерунках рухів у розмірі три чверті, у гіпнотичної привабливості параболічних кривих польоту волана, який то гасять, то ніжно відправляють на сторону противника, є своєрідна динамічна й мінлива краса.

Не всі естетичні переживання, пов'язані зі спортом, є результатом естетичного сприйняття характерних особливостей, властивих спорту. Іноді ці впливові фактори пов'язані зі спортом лише побічно. Лижник може знаходити задоволення в тому, що залишає свій слід на схилі, вкритому недоторканим снігом, спелеолог може застигнути в німому захваті біля входу в тільки що виявлену незайману печеру. Спорт, який створює і досліджує образ руху, здатний не тільки розширювати можливості його виразності, а й створювати її нові форми, які можуть входити та входять в арсенал засобів сучасного мистецтва.

Спорт створює нові художні феномени сучасності – масові спортивні свята й спортивні шоу, які стають новим видом мистецтва, в якому нові та широкі можливості отримує розвиток культурних і національних традицій. Тут спортивна дія набуває нової якості, вона стає мовою мистецтва.

Також спорт впливає на естетичну культуру суспільства, на традиційні види естетичної діяльності, на архітектуру та містобудування, на дизайн, на образ і стиль життя, на соціальну поведінку, на систему естетичних цінностей і оцінок.

Література:

1. Морган У. Философия спорта. Исторический и концептуальный обзор и оценка ее будущего. // Логос. – 2006. – № 3(54). – С. 147-159.

2. Титов П. Б., Рязанцев А. А. Феноменология спорта как самостоятельного удовольствия Х.У. Гумбрехта: телесность участия и наблюдения. // Образование. Наука. Научные кадры. – 2014. – № 3. – С. 230-234.

Захарова Антоніна

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

МЕДІЙНІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ТІЛЕСНОСТІ

У горизонті нових антропологічних досліджень поглиблено опрацьовується проблематика тілесності: ця тема нині є однією з провідних для гуманітарних наук. Людина не може існувати у світі та пізнавати його без тіла або поза ним. Саме тіло перебувало в центрі уваги античних філософів, в основі есхатологічних вчень та філософських побудов Середньовіччя. У Новий час його розглядали через проблему душевно-тілесного дуалізму. Зрештою, з XIX ст. тіло людини постає в якості ключової філософської проблеми. У минулому столітті дослідженням даного феномену займались психоаналіз, антропологія, феноменологія тощо.

Сьогодні філософська думка, яка розглядає феномен людського тіла, не може не враховувати змін, спричинених новою роллю інформаційно-комунікаційних технологій у житті людини. У зв'язку з цим однією з ключових проблем стає розуміння форм репрезентації людського тіла, що відбувається в медіа та під їх впливом. Незважаючи на велике різноманіття сучасних досліджень тілесності, досі недостатньо розробленим залишається питання про те, як саме медіа інкорпорують себе в наше тілесне сприйняття, формуючи, направляючи і змінюючи його.

У просторі культури простежується сутнісна переоцінка статусу тілесності, яка радикальним чином підриває традиційну новоєвропейською бінарну опозицію духу і тіла. Вже за Ф. Ніцше тіло є не пасивним началом, а являє собою варіативне, нескінченно різноманітне сплетіння різноспрямованих енергетичних потоків. Воно більше не є сировиною, що поставляється природою, а постає як соціальне та культурне тіло. Іншими словами, тіло не протилежно культурі, а являє собою саму культуру, стаючи при цьому проектом останньої.

Своєрідний підхід до розуміння тілесності, що може бути застосований і до аналізу репрезентації тілесності в медіа, пропонує психоаналіз. Жак Лакан, описуючи стадію дзеркала, говорить про виникнення відчуженого й поміщеного в задзеркалля «Мого Я» або «Уявного Я» (Moi). Надалі власне «Я» буде завжди пов'язане з Уявним в ілюзорній єдності. Йдеться про повну залежність суб'єкта від свого уявного Іншого – про уявний Ідеал (який у дійсності може існувати лише на фото в Інстаграмі або в будь-якому іншому вимірі медіа-середовища). Відбувається не просто заміна через ілюзію, а необхідність в з'єднанні розщепленості двох образів – Реального і Уявного. Однак розщеплений суб'єкт, згідно з Лаканом, незважаючи на формування фантазму, ніколи не зможе знайти єдності.

Сучасні дискурси про тіло є неспроможними, – натякає Жан Бодріяр. Він доводить до абсурду теорії гібридизації та кіберфілософію, стверджуючи, що вже «все, що є в людській істоті – його біологічна, м'язова, мозкова субстанція – витає навколо нього у формі механічних або інформаційних протезів» [2, с. 46-47]. І людині вже нічого іншого не залишається, як дотримуватися цієї логіки і перетворитися на протез: «сьогодні призначення тіла полягає в тому, щоб стати протезом» [2, с. 32-33]. Імпланти, кіберскладові людського тіла, винайдені колись наукою й втілені технологією, за задумом покликані служити гуманістичним цілям та утвердженню тіла людини, обертаються його запереченням – запереченням його природної тілесності.

Сьогодні тіло стає головним предметом турботи людини – ми можемо спостерігати це в повсякденному зрізі культури: від моди, фітнесу, індустрії краси до сексуальної свободи. Сучасна культура формує гіпертрофовану тілесність. З одного боку, у феномена гіпертрофованої тілесності є онтологічний зріз: у некласичній культурі ми спостерігаємо відмову від концепції трансцендентального суб'єкта. У результаті культура звертається до приватного людини, що є локалізованим у просторі і часі. З іншого боку, це обумовлено механізмом психологічної компенсації: таким чином проявляє себе внутрішнє неблагополуччя дезорієнтованого,

децентрованого суб'єкта – адже нові медіа розчинили живе тіло в цифрові ретрансльовані коди.

Література:

1. Барт Р. Мифологии. – М.: Академический проект, 2008. – 351 с.
2. Бодрийар Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
4. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я // Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М.: Логос, 1997.– 184 с.
5. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. - М.: КАНОН-пресс-Ц, 2003. – 464 с.

Зубенко Лев

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДУ НА ТВАРИН У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ НОВОГО ЧАСУ

Тварини оточували людей протягом усього їх існування. Якщо говорити про архаїку, то цей час характеризується беззахисністю людини перед силами природи, де вона починає давати першу інтерпретацію і визначати ставлення до оточуючих її об'єктів, у тому числі й до тварин. Все це створювало в свідомості людини різноманітну інтерпретацію образів тварин. Із плином часу ставлення до тварин у їх «суспільному оточенні» змінювалась, і вже зараз можна говорити про найбільш гуманне ставлення. Переломним моментом став Новий час, коли разом уживалися старі негуманні погляди та нові, більш ближчі сучасному сприйняттю тварин.

Найбільш ранньою концепцією ролі тварин у Новому часі вважається механістична концепція Рене Декарта. У своїй роботі «Міркування про метод» (1637) він говорив, що тварини регулюються певними «тваринами духами», які і є головним стимулом їх життєдіяльності. Він порівнює їх із механізмами, з машиною, яка досконаліше рукотворних механізмів [6]. Неодноразово про роль тварин у природі писав Георг Вільгельм Фрідріх Гегель, однак його концепцію не можна в повній мірі назвати механістичною, так як він допускав у тварин наявність мислення, але з іншого боку, прирівнював їх до рослин. У своїй роботі «Філософія природи» він говорив, що природа тварин являє собою «істину рослинної природи», яка, в свою чергу, є частиною природи мінералогічної. Зокрема, він ставив під сумнів наявність духу (принаймні,

того, яким володіє людина). Найбільш близьким проявом даного чинника, згідно з Гегелем, є голос [1].

Однак, паралельно з механістичною розвивалася й гуманістична концепція. У 1693 році був випущений трактат «Думки про виховання» авторства англійського просвітителя Джона Локка, який піднімав проблему формування особистості, освіти й виховання. Саме там він, один з перших, говорить про те, що регулярно спостерігаючи в дітей схильність до насильства (із задоволенням) над «безпорадним створінням», бачить у цьому огрубіння душі, яке потім може проектуватися на людей. Він говорить про важливість гуманного ставлення «до всіх відчуває істотам». При цьому джерела даного явища він бачить у оточенні, яке культивує насильство у вигляді війн і вбивств [2].

Жан-Жак Руссо в передмові до своєї праці «Міркування про походження і підставах нерівності між людьми» говорить про те, що тварини, з одного боку, є нерозумними й безвільними суб'єктами, проте мають схожу з людиною «здатність відчувати», а тому людина має по відношенню до них моральні зобов'язання. І саме тому тварини не заслуговують того, аби їм завдавали зло [3]. У роботі «Еміль, або про виховання» він ототожнює людину й тварину безпосередньо, кажучи, що людина – є тварина, яка найменше «пристосована в стаді» [4]. Також, як і Локк, Руссо знову говорить про те, що чуттєвість людини й тварини може практично поставити між ними знак рівності. Він говорить про те, що як людина не шкодує тварини, так і людина може не шкодувати людини нижчої за соціальним статусом, вважаючи її нижчим і за загальним розвитком.

Вольтер у 1772 році написав твір «Тварини», який практично був маніфестом проти ідей Декарта. Як контраргументи Вольтер призводить насамперед досвід, який тварина може накопичувати аналогічно тому, як це може робити людина, а також говорить, що природа дала тварині органи чуття не для того, щоб вона не відчувала нічого. «Невже вона володіє нервами, для того, щоб бути бездушним?» [5]. На завершення Вольтер пише, що на його думку, усі тварини отримали свої здібності (від розуму до досвіду) «від вічної першопричини», яка є основним чинником натхнення [5].

Підводячи підсумок, можна виділити дві домінуючих концепції: механістичну та гуманістичну. Суть першої полягала в тому, що тварини – це всього лише механізми, які тільки виявляють життєдіяльність, однак ця життєдіяльність неусвідомлена. Відповідно, вони набагато нижче людей в ієрархії світобудови. Гуманістична концепція, навпаки, вважає, що в тварин є розум і почуття, вони є частиною природи, яка, в свою чергу, творчо впливає на формування людської особистості. У даному випадку під

поняттям «гуманістична» варто розуміти не тільки гуманне відношення, але й усвідомлений зв'язок між ставленням людини до тварини і ставлення людини до людини.

Саме гуманістична концепція зумовила розвиток уявлення про права тварин та розуміння їх як розумних створінь, які теж мають почуття, тому їх треба захищати як живих мислячих суб'єктів. Також багато філософів Нового часу порівнюють ставлення до тварин зі ставленням до людей, що говорить про їх тотожність у парадигмі гуманності.

Література:

1. Гегель Г. Философия природы // Гегель Г. Сочинения.: в 14 т. – Т. 2. – М.; Л., 1934.

2. Локк Дж. О воспитании [Електронний ресурс]. // Труды классиков природосообразной педагогики. – Режим доступу: http://jorigami.ru/PP_corner/Classics/Locke/Locke_John_Thought_concerning_education.htm#_Toc238281182

3. Руссо Ж.-Ж. О происхождении и основаниях неравенства между людьми [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.etextlib.ru/Book/Details/50324

4. Руссо Ж. Ж. Эмиль или о воспитании [Електронний ресурс]. // ЛитЛайф – литературный клуб – Режим доступу: https://litlife.club/br/?b=157478

5. Вольтер – Животные [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://antimilitary.narod.ru/antology/voltaire/volter_animals.htm

6. Декарт Р. Порядок физических вопросов [Електронний ресурс]. // Рассуждение о методе – Режим доступу: http://psylib.org.ua/books/dekar01/txt05.htm

Кобзєва Ірина

Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ПОНЯТЬ ТІЛЕСНОСТІ ТА ТІЛА ПЕРІОДУ АНТИЧНОСТІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У повсякденному житті поняття «тіло» та «тілесність» вживаються майже синонімічно. Навіть у філософському дискурсі, коли тілесність не є безпосередньо предметом дослідження, спостерігається вільне застосування обох понять. Але в сучасних філософських дослідженнях «тілесність» не є синонімом «тіла» у його фізичному розумінні і вважається поняттям, ширшим за поняття «тіло» [1, с.42-46; 2, с. 37; 3, с. 186–191; 4, с. 144; 5]. І попри все, філософський дискурс «тіла» триває віки і має значну кількість тлумачень.

Уявлення про тіло людини має своє коріння ще в старовині. Розробка вчень про тіло починається в роботах класиків античного періоду – Сократа, Платона і Аристотеля. Головними об'єктами їх уваги виступали взаємини тілесного і духовного, їх гармонійний розвиток та поєднання. Саме в роботах давніх класиків з'явився термін калокагатія, який тлумачився як єднання соматичних і душевних якостей людини в різних зрізах її буття: соціального, морального, естетичного. Як точно висловився А. Ф. Лосєв, в «античній калокагатії абсолютно немає нічого окремо «прекрасного» і окремо «доброго». Це – один людський ідеал, нероздільний ні на «внутрішнє» або «зовнішнє», ні на «душу» або «тіло», ні на «прекрасне» і «добре».

У працях давніх греків було відзначено взаємозалежність тілесного і психічного, вплив пристрастей на тіло і хвороб на душу, проте наповнення духовним змістом було фундаментом, без якого тілесна міць і краса інтенціонально не виправдані. Ця деталь особливо важлива у зв'язку з тим, що відбувалося в Античності з культом тіла, і свідчить про піднесення культурних настанов над біологічними. Для античних філософів людина була саме цілісністю, хоча першість звичайно віддавалася «фізичним, тілесним складовим цієї єдності, бо в них бачили форму, що цілком визначає внутрішній зміст особи, без якої це останнє просто не могло б існувати та безслідно зникло б, як зникає, йде в землю вода, яка витікає з розбитого глечика» [6, с. 268].

Надалі Середньовіччя зі своїм теологічним світоглядом, яке виступає пролегоменами до філософських побудов, переосмислює античне поняття тілесності та кардинально відмовляється від античних канонів про вихваляння краси тіла й калокагатії як гармонії тілесного і духовного. Філософствування давньогрецьких мислителів гармонійно пов'язане з роздумами про первинність душі, натомість принизливе ставлення до тіла, яке отожнювалося з гріховністю, спокусами і різноманітною чортівнею, говорить про особливе ставлення до людини з точки зору християнської антропології. Втім, подальший розвиток християнської думки призвів до більш зваженого відношення до тіла.

Християнство мало негативне ставлення до радощів плоті, що дозволяє говорити про своєрідну втому тіла та його прагнення до духовних пошуків. Поступово християнство стає домінуючою релігією; з наданням йому державного статусу воно виходить на особливий рівень самоідентифікації. Згодом його прихильниками стають всі верстви суспільства, включаючи заможних; церква набуває високого правового та економічного статусу, і в таких умовах необхідними стають зміни у філософських переконаннях.

Прикладом таких перетворень можна назвати зміни ставлення до тілесності людини. Фома Аквінський, переосмислюючи філософську спадщину античності, на противагу твердженню, що тіло – це кайдани душі, висуває ідею, з позицій якої і слід тлумачити взаємовідношення тіла і душі. З цих позицій розгляд тіла як посудини диявола втрачає актуальність, і роздуми мислителів Середньовіччя починають розвиватись за вектором, який направлений на все більше визнання тіла як творіння Господа, як необхідного і значущого елемента людини.

Це філософське судження було незмінне аж до матеріалістичного антропологічного повороту в філософії, радикальних наукових відкриттів, що викликали бурхливе зростання нових знань про людину, змін в науково-технічній сфері, а також соціально-політичних потрясінь, що спонукало революційні зміни в самій людини, а разом з нею – і в її тілі та тілесності.

Література:

1. Бондар К. В. Теоретико-методологічні підходи до розгляду феномену тілесності [Електронний ресурс] // Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Сер. : Психологічні науки. – 2013. – Т. 2, Вип. 10. – С. 42-46. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvmdups_2013_2_10_9

2. Быховская И.М. Homo somaticos: аксиология человеческого тела. – М., 2000. – С. 37.

3. Валєнса Г. А. «Тіло» і «тілесність» у соціально-філософському контексті: термінологічні розвідки : [Електронний ресурс] // Філософські проблеми гуманітарних наук: зб. праць. – К., 2009. – 500 с. – Режим доступу : http://www.info-library.com.ua/books-text-11478.html

4. Івашина О.О. Загальна теорія культури. – К., 2008. – С. 144.

5. Фролова С.В. Человеческая телесность: онтологические начала и методологические основания.: Дис.… канд. философ. наук: спец. 09.00.01. – Саратов, 2000.

6. Андреев Ю.В. Цена гармонии и свободы: несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: Алетейя, 1998. – 400 с.

Котукова Катерина
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

БАЖАННЯ ТА ЗАДОВОЛЕННЯ ЯК ЦЕНТРАЛЬНІ ПОНЯТТЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Масова культура (або поп-культура) має великий вплив на формування картини світу й самоідентифікацію сучасного суспільства. Сутність сучасної масової культури полягає в нав'язуванні гедоністичних і споживчих цінностей, формуванні певних індивідуальних бажань у стандартизовані потреби, образи й смаки.

Однією з помітних рис масової культури став еротизм, що виявляється в репрезентації сексуальних бажань. Еротизм активно використовується в кінематографі, телебаченні, глянцевих журналах та інших ЗМІ. Збільшення і поширення еротичних образів спричинили створення певних ідеалів, які стали об'єктом масового поклоніння, так званих секс-символів, які є невід'ємними продуктами сучасної культури. Цей феномен активно простежується в політиці, кіноіндустрії, моді, музиці й спорті протягом XX-XXIст., що обумовлює неабиякий науковий інтерес до даної проблематики.

Феномен секс-символу як один із інструментів масової культури тісно пов'язаний із проблемами дослідження сексуальності в психоаналізі. Визначення особливостей впливу сексуальності на суспільну свідомість обумовлює доцільність наукового аналізу робіт психоаналітиків З. Фройда і Ж. Лакана, які приділили неабияку увагу дослідженню людських задоволень і бажань.

Концепція З. Фройда ґрунтується на постулатах про те, що неконтрольованим апаратом психіки виступає несвідоме. Саме в ньому закладені основні психічні процеси, неусвідомлювані мозком, і які активно витісняють бажання й фантазії. При цьому головним визначальним чинником становлення психічних процесів є сексуальність. Одним із базисів функціонування психіки, за З. Фройдом, стає принцип задоволення, оскільки мета психічної діяльності в цілому –досягти задоволення.

Принцип задоволення регулює потребу у відтворенні за допомогою дії або фантазії будь-якої ситуації, яка приносила задоволення завдяки усуненню напруги. Внаслідок чого, сексуальне задоволення стає на рівні інстинктів головним засобом насолоди й задоволення всіх своїх потреб, дозволяючи таким чином мінімізувати психічні навантаження.

З. Фройд вважав головним ретранслюючим засобом сексуальності лібідо. Внаслідок чого, сучасні соціальні умови, як зазначав австрійський

психолог, значно обмежують людський біологічний потенціал. Суспільство, підвладне певним морально-етичним канонам, так званим Супер-Его, більшою мірою не може реалізовувати свої бажання і потреби, відчувати вигоду і задоволення.

Поширеність у культурі різних систем цінностей, правил поведінки, певних моделей релігійного і сімейного виховання, так званої цензури, підштовхують суспільство на свідоме відокремлення від людини конкретних образів, культурних ідолів, за допомогою яких воно змогло б утамувати людські інстинкти й фантазії. Також Фройд вводить у науковий обіг поняття сублімації, що позначає перенаправлення сексуальної енергії в різні види діяльності: творчість, роботу тощо.

Якщо розглядати секс-символи через теорію З. Фройда, то можна побачити, що в багатьох людей відбувається сублімація свого бажання в якийсь уявний образ, секс-символ.

Інший психоаналітик Лакан ввів поняття бажання як центральну, відправну точку для пояснення всіх процесів життєдіяльності людини. Світ людини, зазначає Лакан, «не є ні світом речей, ні світом буття. Він є світом бажання як такого» [1, с. 98]. На підставі цього, можна стверджувати, що бажання завжди пов'язане з потягом. Потяг – частковий аспект, в якому бажання себе проявляє. Потяг може реалізовуватися за рахунок фантазматичних образів та уявлень. Бажання, як зазначав Лакан, завжди формується завдяки Уявному. Людські почуття та прагнення є результатом укріплення Уявного, яке людина прагне реалізувати в Іншому, самоідентифікуючи це зі своїм «Я».

Лакан акцентує на тому, що головним регулятором і засновником бажання виступає брак Реального. Бажання, на його думку, стає визнаним, тільки будучи сформульованим перед обличчям Іншого. Бажанням необхідна підтримка фантазії. Відчуття браку себе і породжує потребу в обожнюванні Іншого, у створенні секс-символу в широкій аудиторії, поклоніння Іншому. Особливо це характерно для підліткової і молодіжної аудиторії, оскільки вона знаходиться тільки в стадії формування власної ідентичності.

Таким чином, психоаналітичне тлумачення бажання й задоволення дозволяє зрозуміти, що такий феномен масової культури як секс-символ формується завдяки стійким бажанням людини набути задоволення, що витісняється Супер-Его. Потреба в Іншому, сформульована Лаканом, виростає із загального розуміння нестачі суб'єкта, яке йде шляхом вироблення потреби й уяви, що в результаті веде до символізації певних суб'єктів.

Тож бажання та задоволення – це ті конструкти сучасної свідомості, які контролюються масовою культурою й активно

експлуатуються нею. Через це сексуальність стає одним із головних інструментів нав'язування певних цінностей та норм, що надалі ретранслюються в образи секс-символів.

Література:

1. Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа. – М.: Логос, 1999. –317 с.

2. Лакан. Семинары 11. Субъект и Другой: отчуждение. – М.: Логос, 2004. – 304 с.

3. Фрейд З. 3 очерка по психологии сексуальности. – М.: МЦ Система при МК ВЛКСМ, 1989. – 84 с.

4. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М.: Азбука, 2009 . – 416 с.

Кутенко Александра
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ЭЛЕМЕНТ КОСТЮМА КАК ЗНАК В СИСТЕМЕ МУЖСКОЙ И ЖЕНСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ

Семиотика культуры как отдельная сфера культурологии, которая занимается смыслами литературы, музыки, живописи, театра, кино и телевидения, не обходит своим вниманием и исследование костюма, который становится определённым знаком.

Ролан Барт в своей работе «Система Моды» указывает на то, что вещь имеет двойственную природу: область применения, а также смысл, который часто шире просто сферы практического применения вещи. Это значит, что практичность и функциональность костюма как такового, – это ещё не всё, ибо это только одна из сторон его смысла. Костюм становится специфическим кодом, и каждая деталь костюма может выступать как определенный знак [1].

В рамках концепции Барта мы сосредоточили свое внимание на рассмотрении такой детали костюма как корсет. Можно заметить, что вокруг этого предмета гардероба возникло большое количество мифов, которые тщательно скрывают, какое функциональное и символическое значение имел корсет с точки зрения людей, которые его носили в тот или иной исторический период. Исходя из этого, возникает потребность в рассмотрении истории корсета с момента его возникновения до наших дней. Это позволит проследить, что повлияло на появление, а затем – на внешнее (а также и символическое) изменение этого предмета гардероба. Таким образом, предлагается рассмотреть корсет как предмет гардероба в исторической, культурной и социальной перспективе.

Основной идеей работы мы полагаем тезис о том, что изменение функционального и символического значения корсета зависит от перехода его от мужского к женскому. Таким образом, корсет репрезентирует разницу отношения к женскому и мужскому телу.

Для раскрытия темы нами было определено разграничение понятий «одежда» и «костюм». Под «одеждой» понимается совокупность материй на теле человека, которые защищают его от негативных влияний окружающей среды (подразумеваются прагматические функции костюма: технологическая, защитная). Под «костюмом» же понимается некая система предметов и элементов одежды, объединённых единым смыслом и значением (символические функции, которые связывают тот или иной исторический костюм с определённым социальным, культурным и философским аспектом жизни людей в определённый исторический период).

Исходя из этого, при изучении внешних изменений, мы говорим о корсете как об элементе одежды, когда же говорим о его знаковом аспекте – как об элементе костюма того или иного исторического периода, культурной традиции, социального устройства. Говоря об изменении символического значения корсета, мы предлагаем проследить его семиозис (динамику значения), используя семиотическую теорию Чальза Морриса.

Анализ различных теорий моды, таких как автократическая, мотивационная (П. Ныстром), действенная, теория идеологической причинности (Ж. Тард), эволюционная (Дж. Герд), социально-экономическая (Г. Спенсер) показал, что необходим комплексный подход при изучении изменений смысловых значений костюма.

Существовавший у французских солдат XVI века предмет одежды, по-французски именовавшийся corselet — доспехи, прикрывающие верхнюю часть туловища, представляет собой трансформацию смыслов в системе перехода маскулинного в феминное [3]. Корсет в мужском варианте представляет собой не интимное и скрытое, как женский корсет, а внешнее и общественное. Это даёт нам возможность говорить, что корсет в мужском и женском варианте приобретает разный символический смысл.

Согласно диссертационной работе Я.В. Быстровой «Символические функции костюма в культуре», «вместе с изменениями телесного канона, т.е. нормативного представления о том, какой должна быть телесность, меняется и костюм» [2]. По её мнению, «…любой конкретный исторический тип костюма является «моделью сборки» определённого типа коллективной телесности, по тем или иным причинам господствующего в пределах той или иной культурной формации» [2]. Таким образом, можно предположить, что корсет со

временем от мужского символа защиты трансформируется в репрезентацию женской телесности.

Несмотря на то, что женская мода копирует мужскую (что связывают с тем, что долгое время её создавали мужчины), один и тот же элемент костюма имеет разные символические значения. Если мужская мода нацелена на удобство и практичность (выполняет защитную функцию), что связывают с занятием охотой и военным делом, то женская мода, делает корсет символом желанности женщины (направлена на сексуальность), а не удобства (практическая функция). Таким образом, история изменения мужского корсета связана с внешними изменениями, которые нацелены на удобство, а история женского корсета связана с символическими изменениями значения корсета, то есть отношения к женской телесности.

Эта гипотеза может стать базисом для дальнейшего исследования по использованию корсета мужчинами и женщинами в современной культуре вообще, а также в различных субкультурах в частности, что поможет определить не только семиотическое значение этой детали костюма, но и выявить определенные особенности трансформации восприятия телесности.

Литература:

1. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
2. Быстрова Я. В. Символические функции костюма в культуре: Дисс... канд. филос. наук. – Великий Новгород, 2003.
3. Стил В. Корсет. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 272 с.

Куц Елена

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

КУЛЬТУРА УЯЗВИМОСТИ И АНТРОПОЛОГИЯ ИСКЛЮЧЕНИЯ

Исключенный человек как культурный герой еще недостаточно исследован, а вопрос о культуре уязвимости лишь начинает формулироваться. В ходе работы мы исследуем фигуру исключенного человека и определяем его исключительность через понятие уязвимости. Каждый из нас в своей жизни сталкивается с той или иной проблемой, которая его ранит, мы все раненые люди, даже если со стороны не видно никаких «дефектов» или различий, это не значит, что нас это не касается.

Мы рассматриваем эту проблему на примере кинофильмов «Форрест Гамп», «1+1», «Меня зовут Кхан». В работе акцентируется

внимание не на физическом аспекте уязвимости, а на внутреннем, духовном. Мы выделили основные три уровня уязвимости.

На первый уровень мы поставили «очевидные» (с точки зрения общества) ограничения, вызванные болезнью, инвалидностью, и т.д. Но при этом у «уязвимых» героев (Форрест, Филипп, Кхан – в перечисленных выше фильмах) есть какая-то духовная сила, которая помогает ему понимать реальность такой, какая она есть. Герои демонстрируют, что их сила в слабости. Они следуют за простотой и правдой жизни, поэтому чувствуют жизнь намного проще, так как, зная правду, стараются выполнять простые задачи, поставленные перед ними. Реальность, которую они в отличие от «нормальных» людей очень быстро принимают, состоит в том, что они знают, что больны, этот факт не спрятан от них, а явлен ясным и конкретным образом.

На втором уровне причина уязвимости менее заметная, но более важная: инвалида общество может принимать, но чужака – нет. И в XXI веке на почве религиозных конфликтов не перестают идти войны. Для многих верующих людей, – буддистов, мусульман или католиков, живущих в странах, где исповедуемая ими религия не является доминирующей, – религия становится причиной уязвимости. Уязвимость на этой почве намного сильнее уязвимости человека с физической травмой.

Третий уровень – это, так сказать, бытовой, обыденный: каждый из нас уязвим в повседневной жизни. Например, миллионы людей сталкиваются с насилием в семье; уязвимость – это также брошенность женщины с ребенком (и в «Форрест Гамп», и в «Меня зовут Кхан» главных героев воспитывают матери-одиночки), столкновение с болезнью, считающейся в обществе пороком и т.д. Таким образом, мы видим, что уязвимость не связана лишь с болезнями либо физическими ограничениями.

Уязвимость может быть вызвана любым неприятием Другого – религиозным конфликтом, гендерной дискриминацией и т.д. Она может быть глобальной, например, религиозной, или же мелкой, проявляющейся в самых простых вещах, с которыми человек сталкивается каждый день. Уязвимость исключенного человека и исключительность уязвимого человека требуют переосмысления через культуру.

Москвін Ярослав
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Г. К. ЧЕСТЕРТОН КАК ПРОВОКАТОР ПУБЛИЧНЫХ ДИСКУССИЙ

Г. К. Честертон известен широкой публике своими детективными рассказами, однако он может считаться одним из самых выдающихся парадоксалистов в истории наравне с Ф. де Ларошфуко, О. Уайльдом и своим другом Б. Шоу.

По словам Честертона, парадокс – это истина, вставшая на голову, чтобы её заметили; писатель никогда не ставил красоту слова над смыслом. Честертон писал стихи, эссе, очерки, фельетоны, философские трактаты, литературно-критические статьи, публицистические статьи, романы, рассказы и пьесы. Актуальность произведений Честертона заключается в его способности сделать увлекательными вечные философские споры, в которых он занимает четко определенную позицию. Неправильная этика всегда исходит из неправильной онтологии – Честертон знал это как никто другой. Любая философская позиция вырастает из неких аксиом, даже когда философия пытается построить свою мысль, опираясь исключительно на себя. Вот как он усматривает предназначение всех философских дискуссий: *«Любое из популярных современных высказываний, любой идеал – это уловка, чтобы не отвечать на вопрос, что есть благо. Мы любим рассуждать о «свободе»; но наши рассуждения – это уловка, чтобы не отвечать на вопрос, что есть благо. Мы любим рассуждать о «прогрессе»; но это уловка, чтобы не отвечать на вопрос, что есть благо. Мы любим говорить о «воспитании», но это тоже уловка, чтобы не отвечать на вопрос, что есть благо* [2]. Так Честертон вступает на почву полемических сражений в борьбе за истину. При этом без идеала, без ответа на вопрос, что же есть благо, человек находится в постоянной опасности фанатизма, потому что у него отсутствует градация – что допустимо, а что нет, резкая эмоция может стоять выше разумных доводов, или же холодный разум может дойти до бесчеловечных выводов.

Дискуссии Честертон очень любил, он часто участвовал в публичных спорах, например с Б. Шоу, Г. Уэллсом, также с Б. Расселом (по вопросам семьи [6]). В своих работах Честертон подвергал критике учения А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Г. Спенсера и др. философов. Высказывания Честертона, которые распространялись через печать или на публичных дебатах, становились достоянием общественности и часто подвергались обсуждениям и критике (аргументы Честертона используются и сейчас, например, С. Жижеком [1]). Честертон внёс большой вклад в популяризацию философского образа мысли: *«Философии*

пора воскреснуть, потому что без неё с человеком случаются ужасные вещи. Он практичен, он прогрессивен, он верит в пользу, он верит в эволюцию, он делает то, что под рукой, он предпочитает дела словам. Под ударами глухой глупости и слепой случайности он опускается всё ниже, и единственное его утешение – набор перечисленных нами штампов» [3, с. 1]. Штампы эти – заменители собственных мыслей и обрывки мыслей чужих. Честертон же призывает четче определить и сформулировать свои философские убеждения. Философия есть ни что иное как мысль, додуманная до конца. Философия не принадлежит философам, она также присутствует в публичной сфере, другой вопрос: на каком интеллектуальном уровне.

Честертон был одним из основателей дистрибутизма– движения христианской демократии. Однако его обоснование равенства прав людей весьма оригинально, он утверждает, что равенство основано на том, что самый высокий человек когда-то чувствовал себя маленьким, а самый умный человек вдруг может почувствовать себя глупым [4, с. 650]. Честертон не разделяет демократию и традицию. Традиция – единственная демократия, прошедшая сквозь века. Есть вещи, которыми нужно заниматься самому, даже если не умеешь – сморкаться, писать невесте и заниматься политикой. Честертон считал выборы лотереей, в каком-то смысле это игра, но она необходима. Насчет равенства мужчины и женщины Честертон вопрошал – неужели между ключом и замком может быть неравенство? При таком подходе не происходит смешение гендера в что-то среднее, потерявшее женские и мужские качества.

Пацифизм и милитаризм Честертона связан с защитой всего маленького и автономного. Он часто выступал против действий Британской империи, но всегда любил Англию. По Честертону, ни одна война не заслуживает оправдания, кроме войны оборонительной, а такая война по определению, – это война, с которой человек возвращается окровавленный и чуть живой. Честертон никогда бы не поддерживал политику И. Сталина в 30-е годы, как это делал Б. Шоу, так бы лицом в грязь он не ударил. Честертон критиковал как коммунизм, так и итальянский фашизм и «варварский дух» Берлина, при том, что писатель не дожил до Второй мировой войны. Честертона можно назвать радикальным, он не хотел, чтобы радость и гнев смешивались в нейтральное довольство – мы должны полюбить мир не потому, что он хорош, и не ненавидеть его за то, что он плох, а просто полюбить его, и тогда он расцветёт.

Наиболее близка позиция Честертона к философии Фомы Аквинского, однако, подача одних и тех же идей совершенно различна по форме: *«Одному великому средневековому философу принадлежит мысль о том, что все человеческие беды происходят от того, что мы наслаждаемся тем, чем следует*

пользоваться, и пользуемся тем, чем следует наслаждаться. IИменно этим и занимается абсолютное большинство современных философов. В результате они готовы пожертвовать счастьем ради прогресса, тогда как только в счастье и заключается смысл всякого прогресса» [4, с. 693]. Так Честертон критикует современные ему модернистские философские концепции. О Честертоне можно сказать то же, что он писал о Р. Л. Стивенсоне*: «Он скакал на дареном коне бытия и легко, и ловко сидел в седле, в отличие от менее покладистых философов, которые вот-вот свалятся, стараясь заглянуть коню в зубы»* [5, с.1].

Литература:

1. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла // Логос. – 2011. – № 3 (82).

2. Честертон Г. К. Вечный Человек. Ортодоксия. – М.: Издательство Эксмо, СПб.; Мидгард, 2004. – 704 с.

3. Честертон Г. К. Почему философии пора воскреснуть / Googlекниги. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://play.google.com/books/reader?id=tt0tBAAAQBAJ&hl=ru&printsec=frontcover&pg=GBS.PP2

4. Честертон Г. К. Человек, который был Четвергом. Возвращение Дон Кихота. Рассказы. Стихотворения. Эссе. – М. : АСТ, 2009. – 836 с.

5. Честертон Г. К. Роберт Луис Стивенсон [Электронный ресурс] Режим доступа:
http://wikilivres.ru/Роберт_Луис_Стивенсон_(Честертон/Трауберг,_Ливергант)

6. Debate G. K. Chesterton with B. Russell : [electronic resourse]. Mode of access: http://thehuffexpress.blogspot.com/p/bertrand-russell-in-first-place-imust.html.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Борисенко Єлизавета
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ ЯК ПЕРЕДУМОВА ДЛЯ ПОБУДОВИ ДИСКУРСИВНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ

Нова доба потребує рішучих змін. Новий характер людської діяльності виводить нас на нові, ще небачені масштаби як у географічному, так і в хронологічному сенсі. Для цього ми маємо вийти на новий рівень відповідальності. Така відповідальність обтяжлива для окремого індивіда, тому має постати питання про колективну або, зрештою, універсальну відповідальність. Таким чином, ми маємо подолати той індивідуалізм, що нині назріває та побудувати суспільство зі спільною відповідальністю. Одним із виходів із такої ситуації може стати дискурсивна етика (Ю. Габермас, К.-О. Апель), яка об'єднувала б різних людей в одному діалозі під першістю загальнолюдських цінностей.

Наша глобальна ера викликає й глобальні проблеми. Спільна економіка глобалізації спонукає до загальної відповідальності усіх країн, адже ми разом маємо вирішувати долю спільної планети. Обговорення спільних проблем та спільне їх вирішення уможливлюється завдяки дискурс-етиці та побудованій на її засадах деліберативній політиці. Такий політичний курс на консенсус забезпечує вирішення цих нових проблем.

Наскільки така модель взагалі можлива та що потрібно зробити, зокрема Україні, аби побудувати свою політичну систему, опираючись на засади дискурсивної етики?

Найперше, варто зазначити, що етика дискурсу має бути загальною. Вона схоплює у своїй основі фундаментальні універсальні права людини загалом (хоч би в якій країні вона не знаходилася). Таким чином, така етика мусила б лежати в основі, чи принаймні органічно доповнювати будь-яку іншу систему цінностей, зокрема й національну. Таким чином, подібна етична система (і побудована на її принципах політика) може бути використана в межах як окремої держави, так і міждержавних об'єднань.

На думку К.-О. Апеля [2] кожна етно-національна етика має спільні риси, адже містить у собі певні універсальні етичні принципи, які й лежать в основі етики дискурсу. І справді, у сучасному світі, коли ми можемо спостерігати складне поєднання різноманітних цінностей, традицій,

конфесій та ідеологій, потрібна етика, яка би згуртовувала їх усіх разом і зводила їх до загального знаменника – універсальних етичних принципів, коли б права людини ставилися вище ніж, наприклад, локальні культурні традиції. Таким чином, кожна культура могла би і надалі зберігати свої особливості, але вже керуючись загальнолюдським цінностями. Тому чи не одним із способів творення дискурсу на просторах України може бути повернення до своїх національних коренів? У добу ймовірного краху глобалізації власний націоналізм може виявитися тим, що допоможе втриматися проти наростаючих криз. Націоналізм може бути своєрідним стимулом, поштовхом, мотивацією.

Україна – як неодмінна частина світової спільноти має долучатися до цього суспільного обговорення. Для цього потрібно почати з себе. Відчуття спільності, наприклад, на національному підґрунті, може бути рушійною силою. Об'єднання населення для спільної мети може надати українцям стимулу для подальшого розвитку. Усунення внутрішніх конфліктів та побудова громадянського суспільства в рамках держави – це перший крок до європейського, і, зрештою, світового суспільства.

Література:

1. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 395-412.

2. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 355-371.

3. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999.

4. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью, Москва, апр., 1989 г. – М.: "КАМІ", 1992. – С. 7-32.

5. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – Спб.: Наука, 2001. – С. 381-415.

Данилов Станислав

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ТЕОРИИ ДИСКУРСА: СЛОЖНОСТИ ПОНИМАНИЯ И ТИПОЛОГИЗАЦИИ

Несмотря на наличие довольно большого числа типологий теорий дискурса, среди которых наиболее удачными можно считать предложенные Т. ван Дейком [1], Я. Торфингом [2], М. Йоргенсен и Л. Филлипс [3], сохраняется проблема получения целостного представления о существующих теориях дискурса и дискурс-анализа. Одни типологии

ограничены мировоззренческими рамками, другие – не в полной мере раскрывают различия в описании сущности дискурса, его структурных составляющих, формируемых дискурсом практик.

В основе предлагаемой нами типологии лежат два критерия: теоретический базис подхода и широта определения дискурса. В соответствии с критерием теоретического базиса мы можем выделить лингвистические, этнометодологические, структуралистские, психологические подходы и критический дискурс-анализ, каждый из которых будет также разделен на широкую и узкую версию.

В рамках лингвистических теорий дискурс определяется как «текстовая единица разговорного и письменного языка» [4, с. 13]. О. Хольсти анализирует использование конкретных слов, классов слов и словосочетаний; М. Холлидей на основе рассмотрения идеационной, межличностной и текстуальной функций языка определяет, каким образом конструируется реальность. Эти подходы мы можем отнести к узко-лингвистическим. В. Даунс разработал социолингвистический подход, в котором обратил внимание на социальное положение индивидов и их словарный запас, тем самым расширив данное направление. Наиболее широким среди лингвистических подходов является функциональная прагматика (Г. Брюннер, Г. Граефен, Х. Элих и Й. Рехейн), различающая текст и дискурс: если последний представляет собой некоторое лингвистическое действие, совершаемое в соответствии с установками и намерениями индивида и предполагающий наличие производителей дискурса и их реципиентов, то основная функция второго – это передача информации, а не взаимодействие.

Среди психологических (согласно М. Йоргенсен и Л. Филипс) подходов выделяются: 1) постструктуралистский (основан на трудах М. Фуко); 2) интеракционистский (основан на этнометодологическом конверсационном анализе); 3) синтетический. Первый подход – наиболее широкий: дискурсы в нем понимаются как абстрактные структуры, конструирующие идентичность индивидов и подчиняющие себе их деятельность (В. Холлвей, Я. Паркер). Второй ограничен рамками изучения социального взаимодействия, он изучает механизм формирования речевой ситуацией структуры социального действия (Ш. Антаки, С. Виддикомб, Р. Вуффит). Объект анализа третьего подхода – процессы конституирования дискурсами социальной реальности и контекстуальные механизмы ориентации дискурсов на социальное действие (М. Ветэрелл, Дж. Поттер, Р. Фоулер, У. Лабоу, Т. Дридзе).

В структуралистской традиции дискурсу отводится роль практики, конструирующей социальную реальность; реальности вне текста и дискурса не существует. В подходах данной группы отрицается идея

первичной экстрадискурсивной реальности, не существует объективной истины, любое значение конструируется ситуативно; позиционирование социальных явлений осуществляется посредством их соотнесения с социальным контекстом и иными способами интерпретации этих явлений; дискурс не рассматривается как нечто устойчивое, он может трансформироваться в соответствии с происходящими событиями и процессами. В соответствии с критерием широты широкими подходами будем считать те, что, помимо изучения дискурсивной практики, исследуют изменения дискурсивных структур при помощи концепта интертекстуальности (М. Бахтин, Ю. Кристева, Р. Барт, Ж. Деррида, Ж. Лаккан, М. Фуко и Ж. Делез), тогда как узкими – игнорирующие этот аспект (Э. Лакло и Ш. Муфф).

Для всех видов критического дискурс-анализа (критический дискурс-анализ Н. Фэркло, дискурсный исторический метод Р. Водак, социально-когнитивный анализ Т. ван Дейка) характерны общие черты: представление о том, что социокультурные процессы и формируемые ими структуры дискурсивно конструируемы; рассмотрение дискурса как структуры, находящейся в диалектических (конструирующих/конструируемых) отношениях с социальной реальностью; изучение языка вне отрыва от ситуативного контекста социального взаимодействия. Наиболее широким можно считать подход Т. Ван Дейка, где дискурс выступает многоуровневым явлением, коммуникативным событием, которое необходимо изучать при помощи анализа языковых микроструктур и макроструктур [5, с. 134]. В подходе Н. Фэркло дискурс рассматривается в двух измерениях: дискурс как коммуникативное событие и дискурс-строй. Первое измерение включает в себя трехуровневый анализ отдельно взятого случая использования языка: 1) лингвистический анализ текста; 2) анализ дискурсивной практики, предполагающий рассмотрение процесса воспроизводства и потребление текстовой пропозиции; 3) макросоциологический анализ социальной практики [3, с. 120]. В рамках второго измерения изучаются конфигурации дискурсов, характерные для той или иной области социальной реальности. Подход Р. Водак основан на КДА Н. Фэркло, однако носит более узкий характер, поскольку ограничен когнитивно-психологическими рамками: в нем анализ дискурса сосредоточен на рассмотрении лингвистического, социально-психологического и когнитивного уровней [6, с. 215].

Этнометодологические подходы рассматривают дискурс как диалогическую структуру, а социальная реальность понимается как перформативная, что придает языку ситуативный характер. Для них значимы индексальность (акцент на контексте), рефлексивность (акцент на

взаимообусловленности контекста и действия) и наглядность, которая обеспечивается обязательными для индивидов нормами и правилами. В соответствии с критерием широты узкими можно считать те подходы, которые в фокусе своего внимания ставят генеративные принципы формирования речевой ситуации: создание структуры речевой ситуации, установление ее порядка (Г. Гарфинкель, Дж. Синклэйр, А. Сикурел, Х. Сакс). Широкие (в том числе конверсационный анализ) изучают, помимо генеративных, регуляторные принципы речевой ситуации: организацию последовательности речевых актов (Й. Бергманн, А. Щеглофф, Г. Джефферсон, Дж. Херитэдж).

Предложенная типология теорий дискурса позволяет упорядочить исследовательскую деятельность в междисциплинарной плоскости дискурс-анализа.

Литература:

1. Dijk T.A. van. Introduction: Discourse Analysis as a New Cross-Discipline. // Handbook of Discourse Analysis. – Vol. 1: Disciplines of Discourse – 1985. – P. 1-10.

2. Torfing J. Discourse Theory: Archivements, Arguments, and Chellengers. // Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance. – London: Palgrave Vacmillan, 2005. – P. 1-31.

3. Йоргенсен М.В., Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Х.: Гуманитарный Центр, 2008. – 352 с.

4. Русакова О.Ф. Современные теории дискурса: опыт классификаций. // Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ. –Екатеринбург: Дискурс-Пи, 2006. – С. 8-28.

5. Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с.

6. Тичер С. Методы анализа текста и дискурса. – Х.: Гуманитарный Центр, 2009. – 356 с.

Дзекун Евгения

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПРОБЛЕМАТИКА ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ПОПУЛЯРНОСТИ ДЕСТРУКТИВНЫХ КУЛЬТОВ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ В 90-Х ГГ. XX СТ.

Как говорил Аристотель, человек по своей природе есть общественное животное, подразумевая то, что человек может состояться как личность только в человеческом обществе, создавая и входя в то или иное общество: будь это семья, общая трудовая деятельность и прочее. Одной из подобных организаций является и «секта». Однако нас интересует уже искаженный ее вид, который в широком масштабе

становится более известным уже в XX веке – деструктивный культ. Если быть точнее, мы попытаемся объяснить причины популярности данных культов среди населения на постсоветском пространстве в конце XX – начало XXI веков.

Изначально, термин «секта» происходит от лат. *secta* – «отколовшаяся часть религиозной общины», с этим связывают новый метод и иной образ мышления, действий, которому следует индивид [1]. А также слово «секта» является производным от *sequor* – «следовать за кем-то, повиноваться», что в свою очередь обозначает учение, общину или направление, за которым следует ее адепт [2, с. 856]. Стоит заметить, что исконно слово «секта» было нейтральным и использовалось для описания отдельных философских, политических и религиозных групп.

Секта – это община, отделившаяся от крупного течения, возникшая и следующая за новым образом жизни, учением, идеей и практикой. Чаще всего это религиозная, вероисповедная группа, которая выдвигает себя как оппозицию по отношению к ранее утвердившимся направлениям.

Ранее такая организация существовала как закрытое сообщество, внутри которого существовала подоплека, соединяющая всех его членов, в виде некоторой сокрытой мудрости, драгоценной истины. Таким образом, у адептов была определенная мотивация – получить знания. В свою очередь, познание тайны – это не дар, его нужно заслужить. Приверженцы данного образования могли получить знания путем выполнения тех или иных обрядов, заданий, а также следовать наложенным запретам. Пифагореизм является образцовым примером подобного общества, так как завершенность пифагорейского обучения предполагала изучение философии созерцательного ума, философии гражданского ума и, наконец, ума, связанного с таинствами [3, с. 43].

Сегодня «секта» обретает несколько иной смысл. Теперь, руководство или люди, которые стоят на вершине пирамиды сектантского сообщества, в большинстве случаев, действуют в своих интересах, подразумевая не передачу тайных знаний, а получение материальных благ. Скорее всего, это связанно с тем, что ранее общество в большинстве было представлено крестьянами. У них, в свою очередь, денег вовсе могло и не быть, и привязаны они были к чужой земле, при этом отсутствовала частная собственность. С другой стороны, у крестьян уже была установлена единственная религия и вера, которой они следовали.

Рассматривая более современные реалии, когда общество перешло к новой экономической системе, капитализму, и получило новые возможности: частную собственность, юридическое равенство и свободу

предпринимательства, основным направлением в развитии становится стремление к увеличению капитала и получению прибыли.

Тем же путем пошли и закрытые общины. Хотя цель осталась абстрактной, высшей, достижимой в идеальном плане, средства, благодаря которым адепты могут стать частью какого-то идеала, – уже материальны, то есть, за определенный денежный эквивалент человек способен подняться на ступень выше в определенной иерархии (в отличии от пифагорейцев, у которых только получив определенные знания, член сообщества мог продвинутся дальше). Так, модель секты осталась та же, однако обрела иной смысл, характер и наполненность. Теперь секта становится деструктивным культом. Данный термин используется в отношении к организациям, причинившим, причиняющим или подозревающимся в потенциальном причинении вреда обществу или своим членам: материально, психологически, физически, вплоть доведения до самоубийства или же убийства других людей.

В конце XX века – начале XXI на постсоветском пространстве подобного рода деструктивные секты и культы начинают активно действовать в широком масштабе. Однако, что может объяснить подобную актуализацию?

Распад Советского Союза для большего числа его населения стал шоком. Люди пребывали в растерянности и упадке, ведь общая идеология и доктрина, на которой взращивали не одно поколение, пала. Таким образом, отдельные индивиды начинают искать поддержку и опору. А деструктивные секты, в свою очередь предлагают «жертве» спасение, надежду, нужную опору. Более того, новые адепты обретают не только веру, а также новый статус, – теперь человек избранник, т.е. эксклюзивен, так как отделяется от остальной массы [4; с.15].

Проблема при этом состоит лишь в том, что человек на пути к преодолению своего одиночества готов отдать многое, а чаще всего – абсолютно все, что имеет. Такие закрытые общества, дающие надежду, предлагают опиум человеку, которому больно и страшно жить, оставшись на осколках разрушенного государства.

Ранее индивид жил в социалистическом обществе, где интересы большинства являлись главной ценностью. Поэтому человек был воспитан так, что его долг – это деятельность во благо социуму. Ведь, если в обществе все в порядке, то и каждому отдельному его члену хорошо. Такой человек боится утратить все, что имел, боится стать одиноким. Человек хочет преодолеть страх одиночества, возникший в виду сложившихся политических и социальных обстоятельств. Ведь, одиночество предполагает потерю близких, друзей, родственников,

эмоций, традиций, частью которых человек является. А лишиться всего этого равно смерти.

Поэтому адепты той или иной секты так рьяно предаются организацию, которая обещает им тепло, заботу и уют, однако, взамен на определенные жертвы. Но ведь человек воспитан так, что призван отдавать – и поэтому для него нет вопроса сколько и зачем, – главное, чтобы хватило тем, кто просит его о помощи. Таким образом, человеку важно еще и дарить во благо организации, адептом которой он является, что только идентифицирует его как человека, вышедшего из социалистического государства. И более того, индивиду важно отдавать, чтобы подтверждать свой статус нужного и избранного.

Подытоживая, можем сделать вывод, что в период распада Советского Союза, человек оказался в чуждой ему среде. Привычную его общественную жизнь и ценности, сформировавшиеся в старом социальном строе, человек боится утратить. Ведь данная потеря сводится к одиночеству, остаться в котором равно смерти. Поэтому, индивид в своем стремлении к самоидентификации становится адептом религиозной общины, которая актуализировались в начале 90-х. гг. XX ст. и пользовались популярностью на постсоветском пространстве. Приверженность определенной секте, которая дает новую надежду на лучшую жизнь, для человека становилась возможностью спасения и обретения счастья, пусть и призрачного, к которому, по сути, стремится каждый из нас.

Литература:

1. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – 1-е изд. – Т. 1-4. – М., 1964–1973 гг.
2. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. – 2-е изд., доп. – М.: Рус. яз., 2000. – 856 с.
3. Шульга В. Н. Здоровье в контексте философско-исторического анализа // Философия науки. – 2008. – № 13 с. 43.
4. Васильева Е. Н. Теория «церковь-секта»: от М. Вебера до наших дней // Институт Философии РАН. – Долгопр.: МФТИ, 2007. – с. 15.

Клименко Дария
Днипровский Национальный Университет имени Олеся Гончара

МОРАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ

Люди ведут войны на протяжении всей истории, поэтому не удивительно, что война как феномен вошла в предметное поле философии с самого начала развития последней. Гераклит в своих

фрагментах упоминает, что война это общий порядок вещей и всему царь. Можно предположить, что Гераклит имел в виду, скорее, метафизическую войну, нежели социальную, однако в работах Платона и Аристотеля мы уже можем видеть зарождение основных традиций интерпретации войны, которые прослеживаются в современных рассуждениях.

Платон разделял войну на две категории. В первую попадали греческие «распри», которые велись в рамках греческого общества, и он их называл болезнью, которая поразила греческий социум. Ко второй категории относятся войны, которые ведутся против всех остальных народов или государств. Здесь Платон не видит проблемы: такие войны можно вести, нет никаких оснований для создания правил ведения таких войн.

Аристотель поддерживает идеи своего учителя и начинает говорить о том, что есть определенные причины для вооруженного насилия, здесь мы видим зарождение так называемой теории справедливой войны. Аристотель пишет, что должна быть справедливая причина, которая позволяет грекам применять силу. Первая причина это необходимость защищать полис, вторая – обязанность при помощи насилия давать ответ на чрезмерную угрозу, которая может исходить со стороны соседа, если у тебя нет возможности предотвратить эту угрозу. Сейчас в политической теории и философии войны это называют превентивной войной. Стоит отметить рассуждения Аристотеля о войне с варварами, которую он называет «охотой» и считает, что у греков есть право, данное природой, – право на охоту на варваров и рабов.

Если обратиться к более поздней эпохе Римской империи, то увидим трансформацию интерпретации войны, поскольку римские мыслители, рассуждая о войне, пытались оперировать категориями гражданского права и они считали, что войны, которые ведет Рим являются справедливыми, однако, будучи цивилизационным народом, считали важным прописать некие нормы (правила), которым должен соответствовать римский способ ведения войны. Например, Цицерон считал, что война является наказанием за правонарушение или противозаконие, таким образом целью войны определялась идея не уничтожения противника, но лишь его наказание, то есть исправление ситуации противозакония.

В эпоху средних веков Августин Аврелий и Амвросий Медиоланский создают христианскую теорию пунитивной (наказательной, карающей) войны, центральной концепцией которой является представление о том, что война справедлива, если она есть средство наказания за грехи. Правила такой война позволяют вооруженному насилию существовать при условии неких «туманных»

ограничений, помня о любви к человечеству. Создается концепция спасения только в рамках христианской церкви, ради которого необходимо в некоторых случаях применять вооруженное насиле.

Такой подход будет доминировать вплоть до Нового времени, практически тысячелетие, до появления таких фигур как Гуго Гроций, Эммер де Ваттель и Самуэль фон Пуфендорф. Здесь происходит секуляризация философского мышления о войне и центральным понятием политической философии ставится право и безопасноть государства, что позволяет вести войну только для самозащиты.

В XX веке место теории суверенитета государства в теориях справедливой войны займет положение о правах человека. Эта идея становится доминирущей. На таком основании североевропейские, американские, британские философы будут выстраивать свои рассуждения о возможности морального ограничения войны и одновременно о моральных обязанностях участвовать в войне. Как правило, мыслителями используется консеквенциалистский аргумент: у государства есть определенные права и обязанности перед гражданами, оно обязано защищать их безопасность и благополучие. В случае, если государство видит, что для достижения этой цели необходимо использовать военную силу, оно имеет право ее использовать. Промедление в таком случае может привести к негативным последствиям, либо к тому, что политическое сообщество перестанет существовать, то есть фактически государство не справится со своей основной задачей протекции территории и граждан. Опасностью такой тенденции является реставрация августиновского способа интерпретации войны, когда государство есть субъектом, защищающим высшие ценности – права человека. В таком случае государство, пытаясь защитить права человека, может использовать военное насилие, ведя войну против врагов свободы, врагов права, врага человека или врага рода человеческого.

Это может привести к чрезвычайной поляризованности мира, когда мы сталкиваемся с разделением на «своих» и «чужих», на друзей, которые поддерживают наши позиции и имеют схожие ценности, и врагов, которые говорят на совершенно другом языке и вкладывают совершенно другие ценности в основу своего представления о государстве и войне, а единственным способом взаимодействия является лишь уничтожение.

Такой избирательный подход к теории справедливой войны опасен, это и осознается некоторыми теоретиками справедливой войны. Майк Уолцер постоянно повторяет, что теория справедливой войны должна оставаться философской теорией, которая накладывает множество ограничений на войну, но никак не может использоваться для

легитимации войны, для оправдания каких-либо военных действий. Она всегда должна оставаться, в первую очередь, самым жестким ограничением для военного насилия.

Неклеса Денис
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ТИПИ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ І. БЕРЛІНА

Проблема філософського визначення свободи протягом багатьох століть хвилює європейську політичну філософію від Дж. Локка, Ж.Ж. Руссо, І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля до Ф.А. фон Гаєка, Ю. Габермаса та І. Берліна. Кожне наступне покоління не погоджувалося з попереднім визначенням свободи й тим самим стимулювало нові пошуки та інтерпретації. Дана проблема сповнена багатозначністю й фундаментальними якостями, що наново підіймають її, бо досі не виходило остаточно встановити значення істинної свободи та способу її існування на тлі суспільства. Для багатьох політичних мислителів свобода постає як універсальне поняття, нерозривно пов'язане з людською природою і перебуванням людини в соціумі. Проте одні дослідники вважали, що підстави свободи слід шукати в людській природі, а інші наполягають на тому, що її сутнісні характеристики виникають із соціального виміру людини.

Визначення меж свободи перебуває в царині людських взаємовідносин, а також у праві на свободу кожного окремого індивіда, де свобода протиставляється примусу й водночас межує з ним, із цього й постають питання щодо того, якою повинна бути справжня свобода, чи може свобода бути безмежною тощо.

У вирішенні цих питань слід звернутися до англійського філософа Ісаї Берліна. Його стаття «Дві концепції свободи» розкриває існуючі концепції свободи від Гоббса до Міля, де, спираючись на їх ідеї, доказує неможливість існування жодного з політичних ідеалів даних мислителів, чим одночасно попереджає небезпеку в спрямуванні до абсолютної свободи [2, с. 99 -176].

Автор статті в самому її початку виокремлює два суттєві політичні значення свободи:

1) негативна свобода – свобода діяльності та буття людини або групи осіб, яка не піддається втручанню інших людей;

2) позитивна свобода – здатність людини самій здійснювати будь-яку дію з виключно її інтересів, а не чиїхось.

Політична свобода в цьому сенсі є тою областю, в межах якої людина може діяти, не піддаючись втручанню з боку інших. Якщо інші люди не дозволяють мені зробити те, що в іншому випадку я міг би зробити, то в цій мірі я не вільний. Якщо через дії інших людей згадана область стискається, зменшуючись далі певної межі, то про мене можна сказати, що я перебуваю в стані примусу і, можливо, навіть поневолення. Таким чином, чим ширше область невтручання, тим більше моя свобода. Берлін зазначає, як і інші класики англійської політичної філософії, що людські цілі й дії ніколи самі по собі не прийдуть у гармонію, якими б не були їх офіційні доктрини. Тому над свободою підносяться такі цінності, як справедливість, щастя, культура, безпека й різні види рівності, задля обмеження свободи заради неї самої. Інакше було б неможливо створити бажаний тип соціального об'єднання. З цієї мети й виникає закон, але досі визнається існування меж (навіть мінімальних) індивідуальної свободи, які не дозволяється порушувати за будь-яких обставин. Пояснюється це тим, що якщо занадто звузити межі індивідуальної свободи, то це унеможливило б здатність людини ставити цілі перед собою. Зі зазначеним вище, постає необхідність розмежування між сферою приватного життя та сферою публічного життя. Проте як «накреслити» цю межу, бо люди все ж таки залежать один від одного, і ніяка людська діяльність не може бути настільки приватної, щоб ніяк і ніколи не зачіпати життя інших людей.

Соціальна гармонія й прогрес не скасовують необхідність існування певної сфери приватного життя, вторгнення в яке дає право говорити про деспотичну форму правління. Проте, ми не можемо бути абсолютно вільними, і нам необхідно відмовитися від частини свободи, щоб зберегти решту. Людина не може відмовитися від індивідуальної свободи, не йдучи проти людської природи. Індивідуальну свободу потрібно стримувати законом, щоб ніхто не робив замах на свободу іншого.

До тих пір поки людям не буде дозволено вести той спосіб життя, який вони хочуть і який "стосується тільки їх самих", цивілізація не зможе розвиватися. Отже, Берлін, розкриваючи негативну свободу, підкреслює, що у свободи є два виміри: здатність керувати собою; наявність вільної області дії.

Розглядаючи ж позитивну свободу, Берлін зазначає, що позитивна свобода передбачає бути господарем власного життя, де головною постає не свобода «від» (когось чи чогось), а свобода «для». Філософ зазначає про вищу природу людини, яка протиставляється ірраціональним потягам, неконтрольованим бажанням. Сьогодні вона включає в себе все соціальне ціле, в яке індивід включається лише як елемент. Берлін пише, що всі

відомі революції – це сплеск спраги позитивної свободи. Також, що позитивна свобода може підірвати багато з негативних свобод. Наприклад, суверенність народу може знищити суверенність індивіда. Правління народу не обов'язково є свободою, оскільки правляча група не завжди є тими, ким правлять. Тому й демократичне самоврядування – це режим, при якому не кожен управляє собою, а в кращому випадку кожним керують інші.

У процесі життя ми постійно вибираємо між однаково важливими цілями. Досягаючи одних цілей, ми неминуче жертвуємо іншими, так як цілі людей, як правило, суперечать одна одній. Саме це веде до величезної цінності свободи вибору.

Поняття «позитивної» свободи утворює основу всіх гасел національного й громадського самоврядування. Неможливо привести в гармонію всі різноманітні цілі людей, тому що вони дуже різні і не всіх їх можна примирити між собою. Необхідність вибору між абсолютними вимогами і людськими цілями – основоположна ознака людських умов існування.

Для збереження свободи необхідно створити суспільство, визнати непорушність кордонів області свободи [1, с. 19-43].

Література:

1. Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. – М., 1998.
2. Берлін І. Чотири есе про свободу. – К.: Основи, 1994. – С. 99 -176.

Панов Володимир
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ДЕМОНОПОЛІЗАЦІЯ МАРКСИЗМУ

Дані тези запропонують не стільки конкретні висновки, скільки загальний курс для міркувань, які стосуються поставленої проблеми.

У сучасному українському інтелектуальному просторі є негативне відношення до марксизму. Пов'язано це зі сприйняттям цієї філософської системи в ролі засобу поневолення, встановлення колоніальної влади, з негативним досвідом радянського минулого.

Подібне сприйняття гарно співвідноситься зі словами Е. Саїда [3], який вважав, що колоніальна влада ґрунтується не стільки на економічній, скільки на "інтелектуальній" основі – на продукуванні знання, яке закріплює та обґрунтовує домінацію колонізатора над колонізованим. В українському минулому саме марксизм виступав "інтелектуальним" підґрунтям домінації.

Але відмовою від марксизму, яку зараз можна побачити, не вирішити питання деколонізації України. Знання все ще продовжує існувати, хоча і не в межах України, і воно може бути застосоване проти суверенності держави. Більш того, якщо врахувати сучасний стан суспільства, з його "гіперекономізацією", з домінуванням економічної логіки в поведінці (наприклад, як це описано у К. Крауча та В. Браун), марксистські тлумачення соціального стають все більш актуальними. Відвернутися від марксизму – це відвернутися від дослідження сучасності.

Логічним буде повернутися до марксизму. Але марксизм потрібно спершу демонополізувати (усунувши негативні конотації).

У свій час СРСР монополізував марксизм, тобто проголосив своє тлумачення марксизму єдино вірним, по суті зробив марксизм своєю власністю та узяв під контроль усі подальші спроби його інтерпретації. За словами Саїда, саме таким чином монополізоване знання і є основою "інтелектуальної" влади [3].

Демонополізувати марксизм означає створити його нові тлумачення та інтерпретації, які б базувалися не на монополізованій його версії. Тоді будь-які спроби використання марксизму як засобу колонізації наштовхнуться на інші його тлумачення, контрмонополізуючі й відтак контрколоніальні. Боротьба з колоніалізмом (знову ж за Саїдом [3]) починається з ствердження та закріплення нових джерел знання. Марксизм втратить свої негативні конотації. У нас тоді буде змога спокійно використовувати марксистські напрацювання, аналізуючи сучасність.

Питання полягає в тому, як саме марксизм може бути демонополізований. На щастя, якщо ми будемо вдивлятися в сам дух марксизму, ми зрозуміємо, що це дуже легко зробити.

По-перше, у відношенні до марксизму часом допускається одна помилка: розгляд марксизму не в конкретних соціально-економічних умовах. Наприклад, подібна помилка присутня в радянському марксизмі, який має універсалістський характер. Марксизм Маркса рухається від практики до теорії, марксизм СРСР – від теорії до практики. У цьому плані можна сказати, що марксизм в СРСР працював у тому ключі, що і Гегель (від Ідеї до практики), якого сам Маркс намагався "перевернути". Тому завданням демонополізації буде не вбачання марксизму в реальному, а вбачання реального в марксизмі [2].

По-друге, якщо згадати те сприйняття ідеології, яке нам дав Маркс, резонно зауважити, що сам марксизм є ідеологією, і нашим завданням є не сліпе слідування букві марксизму, а його адаптування та модернізація під сучасність [1]. У рамках демонополізації ми можемо це зробити.

Врахувавши ці два пункти, відправною точкою наших майбутніх роздумів про марксизм нам слід узяти українські реалії. Цим ми перевіримо

марксизм на міцність, зможемо інтерпретувати його таким чином, щоб він виражав актуальний стан справ та актуальні проблеми, а отже міг дати актуальні відповіді. Демонополізований марксизм – це марксизм "локальний", в нашому випадку – "український" марксизм. У свій час щось подібне з марксизмом зробив хорватський "Праксис", відмежувавшись від усіх його універсалістських та монополістичних тлумачень. Час зробити і нам щось подібне.

Література:

1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: http://psylib.org.ua/books/marxk01/index.htm
2. Маркс К. Немецкая идеология [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: https://www.marxists.org/russkij/marx/1845/german_ideology/index.htm
3. Саид Э. Ориентализм [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: https://www.e-reading.club/book.php?book=1037600

Слободян Оксана

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

СОЦІАЛЬНА ФІЗИКА ЯК «ПРИРОДНА» НАУКА ПРО СУСПІЛЬСТВО ТА ПРИЧИНИ ЇЇ НЕВДАЧІ ЗА Є. В. СПЕКТОРСЬКИМ

Суспільствознавча проблематика є одним із ключових сюжетів спадщини Євгена Васильовича Спекторського (1875–1951) – неординарного філософа, правознавця, декана юридичного факультету (1918) та останнього ректора (1918–1919) Університету Св. Володимира. Вчений міркував над проблемою природи суспільства та шляхів його наукового пізнання впродовж своєї довгої наукової кар'єри з різних методологічних засад, на різному філософському підґрунті. Історія постання та філософського осмислення соціальної фізики є темою його двотомної монографії «Проблема социальной физики в XVII ст.» [2; 3].

Перший том праці Спекторського (його магістерська дисертація) присвячено переважно світоглядним і методологічним засадам соціальної фізики, отриманих нею в XVII ст. на основі математичного природознавства. Безпосереднє втілення проекту фізики соціального життя він аналізує у другому томі, де послідовно розглядає нові ідеї в суспільствознавстві XVII ст., витоки наукового новаторства цієї епохи, вчення про людину (раціональну психологію) і вчення про суспільство у статиці та динаміці (раціональну соціологію).

Філософ відтворює ряд принципових для новаторів положень (таких як відмова від теологічної, схоластичної та гуманістичної традицій), а також звертає увагу на ще одну особливість – прагнення до створення «природних» наук. «Природне» має тут потрійне значення: «…во-первых, как свободное от всего сверхъестественного; во-вторых, как рациональное, основанное на чистом разуме, или, как тогда выражались, естественном свете; наконец, в-третьих, как возможно более согласованное с новейшими успехами тогда же и возникшего механического естествознания» [3, с. 15]. Так, природними мали постати політика (звільнена від теології та теократії і заснована на світських началах), правознавство (питання про права мало вирішуватися на основі умовиводів, а не історії чи релігії), етика (або поглинута механістичною психологією, або автономна, підкорена логіці автоматичної природи) і теологія (вільна від Одкровення і заснована на новій філософії). Крім того, Спекторський веде мову про природну економіку (секуляризовану та раціоналізовану). Вимога «природності» поширилась і на два ключові напрямки розробок новаторів у галузі суспільствознавства: раціональну психологію та соціологію, визначивши своєрідне розуміння людини та суспільства цими науками.

Далі Спекторський не лише демонструє всебічний вплив ідей новаторів XVII ст. на всю пізнішу філософську та суспільствознавчу думку, а й показує, що проект розбудови суспільствознавства за зразком природничих наук у такому вигляді, як він постав у них, не відбувся.

Класична наука є абстрактною, дедуктивною, неісторичною, і метод механіки, зразковий для неї, – універсальний. Однак намір розбудувати універсальну політику чи етику не справдився, і цьому не зарадив філософський раціоналізм, адже в суспільних науках він виник як незадоволення дійсністю і відмова від неї задля ідеалу – неіснуючого належного. Ця методологія спрацювала у природознавстві, стала його ідеологією, і одночасно – завданням для суспільствознавців [1, с. 95]. Раціоналізм завжди говорить про належне, дійсне ним не описується, тож раціональне суспільствознавство можливе лише як розробка ідеалу належного, але не як строга і позитивна наука.

На основі генетичного аналізу історії суспільних наук Спекторський дає оцінку соціології, відповідаючи на питання, як взагалі можлива ця наука. Як універсальна теоретична наука про людське співжиття соціологія можлива лише як ідеал, натомість втілення його є лише мрією. Така соціологія працює тільки як імператив. Реалізація такого ідеалу – це поразка, наголошує філософ, і, як ми бачимо з історії, якщо спроба його втілити зроблена раціоналістично, то виходить геометрична етика Б. Спінози; якщо ж реалізація є орієнтацією на емпіризм й «істини факту» – то вийде історизм в дусі О. Конта. Соціологія як спеціальна наука

про особливі «речі», на кшталт Дюркгеймової, виявилася також невдалим проектом. Соціологія як наука виключно про закони суспільного життя (в неметафізичному сенсі) – це проблема юриспруденції, яку остання й повинна вирішувати.

Таким чином, предмет суспільних наук не окреслюється ні «духом», ні історією, ні сукупністю індивідів, адже все це можна знайти і в природі. Суспільні науки – це науки, в першу чергу, моральні: «Это значит, что в основе их лежал и, по видимому, всегда будет лежать нравственный интерес, интерес к человеку как моральному существу» [1, с. 242]. Цей статус зберігається незалежно від того, як філософія вирішує питання співвідношення душі та тіла, і чи вирішує вона його взагалі. Крім того, для цих наук завжди будуть важити питання цілей і засобів до їх здійснення, знову ж таки, без теоретизування на цю тему.

Отже, за висновком Спекторського, філософія може обґрунтовувати та будь-яким іншим способом впливати на суспільствознавство лише з розумінням того, що «общественные науки – это науки нравственные. И настоящая философия общественных наук есть нравственная философия. Сообразно с этим, поскольку она вообще нуждается в философии, постольку именно она должна служить их “теорией познания”» [1, с. 245].

Література:

1. Спекторский Е. В. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Общественные науки и теоретическая философия. – Варшава: Тип. Варшав. учеб. округа, 1907. VIII, 245 с.
2. Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. 2-е изд. – СПб.: Наука, 2006. Т. 1. 448 с.
3. Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. 2-е изд. – СПб.: Наука, 2006. Т. 2. 537 с.

Спічек Ярослав
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КОНФУЦІАНСТВІ

Коли ми приступаємо до розгляду філософської думки Китаю, то ми обов’язково зустрічаємося зі школою Жуцзя, тобто конфуціанством. Конфуціанство це не просто одна зі Ста шкіл – це той самий «сімейний дух» Китайської держави, про який мовить Гегель [1, с. 114-115]. Звісно пан Георг не дуже цінував «китайську філософію» та й взагалі розглядав «китайський дух» лише як початкову стадію розвитку Абсолютного духу і

тому, ведучи мову про історію китайців вважав, що вона містить у собі лише певні факти без розмірковувань та суджень [1, с. 129]. Однак не варто так недооцінювати китайську історичну науку. Окрім певних історичних розмірковувань, ми можемо побачити навіть цільні історіософські ідеї. Зокрема і в конфуціанстві, де вони займають далеко не останнє місце.

Засновником школи Жуцзя був видатний філософ та політичний діяч Кун-дзи. Його діяльність припадала на досить складний для Китаю період – період Чуньцю-Джаньго (VI-V століття до н. е.). Цей час воюючих царств відрізнявся децентралізацією імператорської влади та посиленням окремих князів. Тому досить поширеною була тенденція «туги за старовиною», коли існували ідеальні правителі (як Яо та Шунь) та повною мірою здійснювався принцип управління. Носієм та «оратором» цієї ідеї й був Конфуцій. Він казав, що він не вводить нічого нового, він лише транслює принципи, які існували в давнину

По суті, вся конфуціанська політична філософія є поверненням вже існуючого історичного принципу правління. Тому приводячи приклади досконалих правителів, які дійсно можуть називатися чеснотливими мужами (цзюнь-цзи), Кун-цзи згадував легендарних імператорів Яо та Шуня, бо вони у своєму правлінні дотримувалися принципу жень (гуманність, людяність), тим самим здійснюючи свою владу відповідно до волі Неба.

Тому справжній імператор має наслідувати імператорів давнини і тим самим дотримуватися принципу жень. Отже, жень є загальноісторичним політичним принципом, що виявляє волю Неба. Проглядається єдина історична тяглість імператорської влади, у якій він духовно присутній. У такому випадку ми навіть можемо вести мову й про історицистські передбачення.

Ідеї Конфуція отримали свій розвиток у майбутньому, що призвело до встановлення конфуціанства як панівної ідеології в усій Імперії. Одним із головних «ініціаторів» конфуціанства як панівної доктрини вищих класів був видатний філософ епохи Хань – ДунЧжуншу. У своїй роботі «Чунь цю фань-лу» він вдається до коментування давнього літопису «Чунь цю», що приписують авторству Кун-дзи. Окрім того, що «Конфуцій епохи Хань» інтерпретує образи та фрагменти з самого історичного літопису (що вже можна віднести до пізньої конфуціанської історіософії; див. наприклад фрагмент «Яшмовий кубок»), він передає ті ж головні ідеї Вчителя, однак дещо модифікуючи їх своїми власними думками. Яскравим прикладом цього може слугувати фрагмент «Чуський Чжун-ван» . Тут автор пояснює, що існує лише єдиний шлях ідеального правління, хоч і методи його досягнення можуть бути різні. Приклади правлінь давніх правителів є базою сучасного та кожного наступного

управління, вони, як трафарет при малюванні певної фігури, слугують «інструментом» для здійснення власного. Тому чи буде в Піднебесній правління досконале чи безладне залежить від того, як імператор користується цим «інструментом». Однак державець не повинен сліпо повторювати спосіб правління давніх правителів, він має зберігати сам принцип, той самий, про який ми вели розмову вище. Лише він має залишатися незмінним, в той час як зовнішні прояви управління мають змінюватися.

Окрім цього Дун Чжуншу пояснює причину зміни імператорських династій, що було досить актуальним у його добу. Адже, якщо імператорський рід здійснює волю Неба, то як його династія може бути змінена. Ханський Конфуцій пояснює це тим, що кожному новому імператору-засновнику династії Небо надає божественний мандат (особисто для себе я приводжу аналогію з «благодаттю» в християнській Церкві), який з плином поколінь згасає, і тому Піднебесна потребує нової династії, в якій цей Небесний мандат було б відновлено. Так в Дун Чжуншу формується циклічна концепція історії, яка полягає в послідовній зміні (оновленні) імператорських династій.

Література:

1. Гегель Г. Философия истории. – М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. – Сочинения в 14 томах. – Т. VIII. – 468 с.
2. Дун Чжуншу. Чунь Цю Фань-Лу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 111-127.
3. Конфуцій. Вислови. – Харків: Фоліо, 2014. – 224 с.
4. Лунь Юй. // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль. – Т. 1. – 1972. – С. 139-174.

Старовецький Степан
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ТЕХНІКИ: ГУМАНІТАРНИЙ ІМПЕРАТИВ ТЕХНІЧНОГО РОЗВИТКУ

Цінність для людини є уявленням про значущість будь-якого предмету. Цінність є нейтральною щодо людини, а значущість властивості предмету верифікується стосовно людини. Технічна діяльність передбачає як пізнання і діяльність, так і оцінку якісних характеристик – технічну доцільність, функціональність, економічність, надійність. Корисність є практичною інструментальною цінністю, із оціночною можливістю предмету на успішний результат [6, с. 197].

Технічний прогрес як соціальне явище технологізує цивілізацію. Це дозволяє говорити про існування прискореного технічного прогресу як головної умови закономірної форми розвитку техніки. Цивілізація для людей – це, перш за все, виникнення і збільшення вільного часу. Техніка і передова технологія породжують вільний час. Культура як одна з форм буття соціальної реальності має прояв задавати штучні основи «звичайних процесів», синтезувати, утримувати і відтворювати причинно-наслідкові зв'язки, які неможливі поза технологією. Соціальна діяльність як джерело культури у техніці рельєфно виражає відносини людини щодо природи і конструктивної природи культури (другої природи). Це відбувається через предметний синтез природного і соціального, законів природи і людських потреб. Техніка у співдії з технологією забезпечує відтворюваність культури як людського вираження безкінечної творчої еволюції.

З'єднання технічного прогресу і гуманістичних цінностей вимагає виходу за межі технічного відношення. Фундаментальним ціннісним наслідком технізації виступає дегуманізація світу, бездуховність і відчуження людини від суспільства.

Сьогодні, як ніколи раніше, звинувачують техніку та інформаційні технології як чинники дегуманізації людської особистості. Будучи втягнутою в науково-технічний прогрес, людина укорінюється в інтелектуальному еклектизмі, розумовій пасивності. Швидка плинність знань, і, як наслідок, стрімкі інформаційні потоки викликають стресові збудження і потрясіння, тим самим розхитуючи стереотипи, все те, що було усталеним і звичним. З. Бауман підкреслює, що суспільство є дегуманізованим і споживацьким. Сучасне суспільство не має потреби у масовій робочій силі та військовій безпеці, а фокусується на своїх членах як споживачах. Якщо епоха наших попередників постулювала питання, чи працює людина, щоб жити, чи живе, щоб працювати, то епоха глобалізму породила дилему: зобов'язана людина споживати, щоб жити, чи жити – споживаючи. Ідеал споживача нового типу регламентується етикою' привязаності до професіоналізму та збагачення [1, с. 45-46].

Утилітарні цінності мають допоміжний характер, акумулюючись із духовними. Сучасне техногенне суспільство зробило підміну, коли цінності прагматичного плану постулюються як вищі цінності, з нівелюванням духовних, екстраполюється експансія галузевих утилітарних цінностей на людську культуру з представленням переорієнтації головними цінностям нижчого рангу. Тривалий час ми вірили у техніку як явище гармонізації, врівноваження, ощасливлення суспільства, яке, аморфно виробляючи і споживаючи, мало ідеологію мирних комерсантів. На перший погляд, модель буржуазної безтурботності цілком придатна зусиллям техніки, а сам комфорт буде її останнім словом. Втіленням цього

типу є капіталістична Швейцарія і соціалістична Швеція. Можливий при цьому варіант пробудження найтехнічніших суспільств звалених війною, розладом або відхиленням. Ми забули про колінеарність техніки як сили і комфорту. Техніка зумовлює суспільну інтеграцію анархістських і антисоціальних імпульсів, а останні набувають авторитету через використання технічнічних засобів, і те, що було доступне вибраному колу, має своїм завданням світове поширення [2,с. 55]

Легка доступність інформації сприяє падінню рівня соціальної комунікації, а це породжує падіння морального рівня спілкування як основи утвердження пасивного індивіда в технократичному суспільстві. Суспільство унаслідок прискорення темпів життя, «самотності серед натовпу» стає ворожим людині. А. Назаретян підкреслює, що з оволодінням писемності людина стала виражати складні думки про баланс морального стану. З плином часу ситуація не змінилась. Технізація породжує знеособлення особистісної комунікації. Ріст технологічної могутності суспільства базується на моральній деградації, тому існування суспільства на Землі викликає подив. Слід виокремити закон техніко-гуманітарного балансу: зміцнення виробничих і бойових технологій породжує потребу вдосконалення культурних засобів регуляції збереження суспільства. Закон техніко-гуманітарного балансу має загальноісторичний і вселенський зміст. Він відкриває лінійність несподіваного занепаду суспільств і прориву передових культур людства в новітні історичні епохи. В синергетичній моделі суспільства культура складає комплекс механізмів зовнішнього та внутрішнього розвитку: знарядь та інших матеріальних продуктів, суспільно-економічного та політичного і культурного життя людини. Наголосом робимо на ролі та способі побудови конструктивного діалогу: суспільство– людина–засоби технізації, як прерогативи розвитку суспільної праці [4, с. 57, 58, 62].

Д. Нейсбин, характеризуючи сучасний стан світу, виводить технологію в безпрецедентний масштаб трансформації суспільної реальності, коли високі технології стають звичайною технікою. Високі технології стають проявом гуманності з плином часу: колесо, лук, метальна машина в певний час були високими технологіями. Тобто в часово-просторових рамках технічний продукт, змінюючись у ролі застосування, набуває нових ознак, не змінюючи якісного вигляду [5, с. 20, 42].

Гуманізаційна трансформація науково-технічного прогресу передбачає звернення до аналізу науки з потенційними можливостями перетворювальної діяльності і створення нової техніки, тобто пошуку відправних точок гуманізації науково-технічного поступу при забезпеченні гармонізації відносин суспільства із природою. Наука є результатом цивілізаційного зрушення, теоретично засвідчуючи розкол природного та

штучного, між яким проміжок стає джерелом, як можливих помилок, так і технічних катастроф. Зрозуміло, що необмежена експансія наукового раціоналізму закладає механізми цивілізаційних криз. В тотальному раціоналізмі здійснюється трансформація духовних вимірів людського світу. Питанням часу є укорінена установка на абсолютну відкритість істин, які людський розум шляхом розкриття від одної істини до іншої розкриває закономірності природи [3, с. 509-511].

Отже, ретроспективним виміром аксіології техніки є відповідь на позиціонування техніки як блага чи покарання людини і трихотомії: технофілії – технофобії – технічного реалізму, і саме за останнім постає дискурс визначення людиною техніки, яка підкорює собі людину, входячи в усі сфери життєдіяльності суспільства.

Література:

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Изд-во «Весь Мир». — 2004. – 188 с.

2. Еллюль Ж. Техніка, або виклик століття // Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. — 1996. — К.: Либідь. — 1996. — С. 25 —57.

3. Мельник В. П. Філософія. Наука. Техніка: Методолого-світоглядний аналіз. — Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка. — 2010. — 592 с.

4. Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. – М.: Изд-во ЛКИ. — 2007. – 256 с.

5. Нейсбит Дж. Высокая технология, глубокая гуманность. Технологии и наши поиски смысла. – М.: Изд-во: АСТ, Транзиткнига. — 2005. — 381 с.

6. Терешкун О. Ф. Гуманітарно-наукові парадигми техніки. — Івано-Франківськ: Видавець Кушнір Г. М. — 2016. — 354 с.

МЕДІАФІЛОСОФІЯ

Богачов Михайло
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ПРОСТІР НОРМАЛІЗАЦІЇ ІНШОГО

Л. Флориді, один із чільних дослідників соціальних мереж як антропологічної проблеми, наприкінці статті «Інформаційна природа особистої ідентичності» закликає до створення нової етики, яка б відповідала сучасному етапу розвитку інформаційно-комунікативних технологій. Особливості самоусвідомлення людини, роль пам'яті, умови публічного й приватного спілкування радикально змінюються, коли локус витворення особистої ідентичності переноситься із простору тілесного у простір «онлайну» і соціальних мереж [3].

Соціальні мережі дозволяють своїм користувачам спілкуватися між собою за простими уніфікованими правилами. Вони дають змогу не лише споживати, а й виробляти «контент», та покликані долати просторові, мовні та культурні бар'єри між усіма людьми – рівноправними членами «світової спільноти». Оскільки соціальні мережі вимагають відносно незначних матеріальних та інфраструктурних ресурсів для того, аби ними користувалися, у світі «онлайну» вже бачимо значну частину людства[1]. Такий технологічний поступ можна було б розглядати як перемогу руху за права людини, позаяк у просторі «онлайну» буцімто на рівних правах присутні як привілейовані жителі Заходу, так і маргіналізовані жителі «Сходу» Є. Саїда, жінки з патріархальних спільнот, біженці, ЛГБТК та інші.

Проблема маргіналізованого Іншого та його репрезентації, одна із чільних тем континентальної філософії XX ст., досі важлива для сучасного етичного дискурсу. Чи можна розглядати соціальні мережі як спробу ствердної відповіді на питання Г. Співак: «чи можуть пригноблені говорити»?

А. Бадью у метаетичному памфлеті «Етика» розглядає настанову до відкритості Іншому (чільну для постколоніальних, ґендерних, ЛГБТ-, екологічних студій, а також присутню в фундаментальних працях від Сартра до Дерріда і далі) як хибну й шкідливу для маргіналізованих та «пригноблених» – справжніх жертв іншування. Гуманістична етика

[1] За даними Statistia, станом на 2018 рік мережею Фейсбук щомісяця користуються близько 2,2 млрд. осіб.

непродуктивна, позаяк визначена суто негативною засадою: вона покликана мінімізувати зло (жорстокість), але геть не призначена для пошуку добра. Замість етики довіри й відкритості до поклику Іншого [2] Бадью пропонує своєрідну «етику істин», засновану на античній традиції вбачати зв'язок між істиною і добром. Добро як реалізація людської суб'єктності, людськості, виникає у відданості персональній істині. Така істина з'являється у невмотивованій *станом* (загальноприйнятною «нормальністю») події. Істина вкорінена у людській одиничності, вона не може бути універсальною (ба більше, тоді вона стала б джерелом зла). Утім, кожен суб'єкт може бути відданий власній істині. Відданість їй можна розглядати як універсально значливе добро.

Бадью, на жаль, не пропонує регулятивних принципів, які б втамовували суперечності між людськими одиничностями, котрі прагнуть різних за змістом, але однаково експансивних істин. На його думку, людська реальність – це множина одиничностей, а вони неспівмірні й неузагальнювані. Реальність (де виникає істина і, відповідно, добро) протилежна нормальності, котра є асоціальною і етично нейтральною (не доброю і не злою). На думку Бадью, проблематика нормативного не стосується етики, поки не *заважає* зустрічі з істиною.

Соціальні мережі – один із прикладів цілком *нормалізованих* соціальних просторів. Комунікація – це царина знання, котре, за Бадью, є суто нормативним й гетерономним істині. Соцмережі є принципово *комунікативним* простором, де все, що не є комунікативним (вже-значливим для багатьох), не отримує зворотній зв'язок штибу «лайків», коментарів, «репостів», а тому стає прихованим.

Цей комунікативний простір усе важче відокремити від власне «реальності», що складається із множини людських одиничностей, адже «офлайн» та «онлайн» ідентичності користувачів нероздільні й взаємно інтегровані [3]. Оскільки соціальними мережами користується все більше людей і все частіше, людська реальність поступово нормалізується, тобто віддаляється від істини, а відтак – добра. З істиною, за Бадью, можна лише зустрітися, її неможливо зкомунікувати; і ця зустріч неможлива у просторі норми, адже подія істини виникає у розривах нормального стану.

Соціальні мережі «відривають» людину від її одиничності, тож зокрема приховують одиничний досвід Іншого, стимулюючи гомогенність і загальнозначливість. Таким чином, соціальні мережі навряд чи можна розглядати як безкомпромісний поступ у відкриванні, висвітленні досвіду іншості. Натомість вони створюють *видимість* відкритості до Іншого – те, що Бадью називає «культуралізмом», тобто показовим прийняттям лише такого Іншого, який ладен відмовитися від засад своєї тожсамості, а відтак від одиничності як чогось, що уможливлює його зустріч із істиною.

Література:
1. Бадью А. Етика. – К.: Комубук, 2016. – 192 с.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
3. Floridi L. The Informational Nature of Personal Identity // Minds and Machines. – 2011. – Vol. 21. – No. 4. – P. 549–566.

Зобенко Ксения
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

ГИПЕРРЕАЛЬНОСТЬ КАК МЕТАКОГНИТИВНОЕ ИСКАЖЕНИЕ

Для современной ситуации характерно резкое расширение границ теоретического освоения реальности, познание ее новых форм и сторон, что приводит к поражению и дисперсии ratio. Эта ситуация инспирировала повышенный интерес философского и социально-гуманитарного познания к анализу феноменов сознания, метакогниции, рефлексии и гиперреальности. В перспективе философия предстает методологической платформой, которая позволяет проследить когерентность рационального и чувственного и ответить на вопрос: способен ли человек познать свою индивидуальность, осознать границы своего подлинного "Я" и его симулякра, возможно, состоящего из фрагментов субъекта, отображающих его сущность?

Условием постижения человеческой идентичности является прояснение сущности и специфики философской рефлексии. Сознание познается при помощи самого себя: осознавая себя с позиции наблюдателя ("Извне"), разрушается единство индивидуального опыта и рефлексии, происходит расщепление сознания. Единая логическая структура сознания развертывается во времени в качестве когнитивных актов, что позволяет распределить внимание сознания на объект и на себя – так называемая первичная рефлексия.

Метакогнитивный опыт предполагает более сложную логическую структуру, которая восстанавливает единство рефлексии и индивидуального опыта, когда сознание анализирует себя с позиции участника ("Изнутри") и свои собственные акты, посредством которых оно воспринимает, анализирует и объясняет тот или иной феномен реальности – так называемая рефлексия второго рода. Понятие метакогниции позволяет ввести новое измерение в анализ когнитивной системы: функционирование последней перестает выглядеть как механическое, а оказывается подчиненным регуляции со стороны субъекта.

В современных условиях человек, форсируя реализацию себя и своих проектов, находится в ситуации, где подлинность его личности замещается симулякрами (его объективная внешняя форма). Это неизбежно приводит к деперсонализации личности, для которой характерно нарушение интеграции восприятия своего "Я", сознания, памяти и идентичности, в следствие чего создается неупорядоченное и фрагментарное "Я".

Неспособность сознания отличить реальность от симуляции, замещающей подлинную реальность, ведомо феноменом гиперреальности. Гиперреальность, согласно Ж. Бодрийяру, характеризует ситуацию, когда феномены истины, адекватности, реальности перестают восприниматься в качестве онтологически фундированных и воспринимаются в качестве феноменов символического порядка [1, с. 141].

Поскольку нарушение восприятия происходит в сознании человека на метакогнитивном уровне мышления, гиперреальность можно считать также метакогнитивным искажением [5, с. 24]: искажение восприятия человеком реальности себя, сложность различения подлинной реальности и ее симулякра.

Современный человек сопричастен не только естественной и искусственно созданной культурной среде, но и среде виртуальной, что предполагает возникновение качественно новых отношений с окружающей действительностью. В частности – проблему соотношения реальности и ее символического отображения.

Литература:

1. Baudrillard J. Simulacreset simulations. – Paris, 1981. – 191 p.
2. Ridley D., Schuts P., Glanz R., Weinstein C. Self-regulated Learning: the Interactive Incluence of Metacognitive Awareness and Goal-setting. // J. of Experimental Education. 1992. No 60.

Кузнецов Вадим

Военный колледж сержантского состава Харьковского национального университета воздушных сил имени Ивана Кожедуба

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Благодаря постоянному технологическому прогрессу можно с уверенностью заявить, что явления, которые недавно считались нереальнымы, сегодня вполне реализуемы, а то, что казалось немыслимым,

превратилось в далеко идущие планы. Виртуальная реальность становится актуальнее с каждым днём, постепенно проникая в нашу жизнь и становясь неотъемлемой её частью.

Впервые понятие виртуальной реальности ввел в обиход Дж. Ланье, который заявил, что виртуальная реальность – это созданный компьютером мир, воспринимаемый человеком с помощью специальной аппаратуры. Также нам интересно следующее определение: «По философской концепции С. С. Хоружего компьютерную виртуальную реальность можно характеризовать как многомодусное бытие, то есть бытие, допускающее множество вариантов и сценариев развития событий» [1]. Таким образом, утверждается онтологический статус виртуальной реальности.

Проблема существования и статуса виртуальной реальности существует довольно давно, но не получает должного внимания. В обществе существует такая психологическая реакция как отторжение, которая, в основном, характерна для родителей, которые обеспокоены тем, что их дети посвящают все больше времени компьютеру. Будучи разнообразной, виртуальная реальность позволяет очень многое, в том числе и вещи, которые нельзя назвать социально приемлемыми. Многих отпугивает возможность свершения жестоких поступков в играх, таких как убийство, кража или насилие. Возникает вопрос: появляется ли у человека желание убивать после получения такого опыта в сети? Так, например, одна из самых популярных в мире игровых серий GTA (Grand Theft Auto) позволяет игроку почувствовать себя преступником и заставляет его совершать огромное количество убийств, похищений и угонов автомобилей. Честно признаюсь, что 10 лет назад в игре «Grand Theft Auto: Vice City» я находил весёлой погоню за людьми и убийство их с помощью бензопилы на улицах виртуального города. Одной из самых скандальных видеоигр была Manhunt, которая полностью состоит из жестоких убийств.

Несмотря на развитие интереса к видеоиграм и виртуальной реальности, которое можно наблюдать также в кинематографе и массовой культуре (например, фильм 1982 года «Tron», где человек попадает в виртуальный мир или же фильм 2018 года «Первому игроку приготовиться»), философия не уделяет должного внимания этой теме. Между тем, виртуальная реальность не только вызывает вопросы, но и дает ответы.

А. Камю в работе «Эссе об абсурде» поставил вопрос о необходимости человеческой жизни. Камю по сути пытался ответить на шекспировский вопрос: «быть или не быть?» [2]. Осознавая абсурдность своего существования, некоторые люди всё-таки дают ответ через суицид,

отказываясь от своей жизни. Виртуальная реальность предлагает нам новый ответ, который может быть принят каждым. Если вы осознаёте своё бытие абсурдным и не удовлетворительным, необходимо просто выбрать виртуальную реальность. Когда мои студенты, к моему стыду, скучают на лекции, они мигом уходят в виртуальный мир, который позволяет делать им, что угодно. Виртуальная реальность позволяет прожить множество жизней, игнорируя ограничения, накладываемые на нас миром реальным. Человек получает возможность выбора там, где этот выбор невозможен. Можно задать любой пол, возраст, внешность и многое другое. Можно играть как за реальное существо, так и за нереальное. Можно стать героем Второй мировой войны, космическим пилотом или же эльфийкой-лучницей, или даже козлом (игра Goat simulator). Потенциал виртуальной реальности безграничен, так как возможности, которых не существует, могут быть добавлены другим человеком. Таким образом, виртуальная среда становится тем спасительным миром, который может убрать чувство абсурдности бытия и быть тем многомодусным вариантом, где каждый сможет найти и реализовать себя. Виртуальная реальность вместо отказа от существования делает бытие человека потенциально безграничным.

Литература:

1. Яцюк О. Г. Мультимедийные технологии в проектной культуре дизайна: гуманитарный аспект: автореф. дис. на получение наук. ступени докт. искусствоведения: спец. 17.00.06 Техническая эстетика и дизайн. – М., 2009. – 45 с.
2. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С.24-100.

Петрук Юлія
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ФОТОГРАФІЧНИЙ ОБРАЗ У СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖАХ: НАСЛІДКИ «ХРОНІЧНОГО ВУАЄРИЗМУ»

Поняття «вуаєризм» (від франц. «voir» – бачити), що зазвичай означає підглядання, спостереження за оголеним тілом, чи за статевим актом [4], цілком можливо розглядати сьогодні стосовно фотографій, зокрема фотографічних образів у соціальних мережах.

У дослідження фотографії поняття «вуаєризм» вводить С'юзен Зонтаг. Фотографування схоже на сексуальний вуаєризм віддаленістю спостерігача, але «як і сексуальний вуаєризм, воно є способом, принаймні

мовчазно, а часто й відверто, заохотити, щоб те, що діється, діялось і далі» [2, с. 19].

Вуаєризм фотографічних образів сьогодні трансформується у споглядання опублікованих користувачами зображень та у безконтактну участь у вигляді «лайків», «переглядів», «коментувань», що заохочує тривати процес демонстрації фотографій, в якому цілком можна вбачати екстбіціоністичні риси.

Можна припустити, що соціальні мережі стали місцем зустрічі вуаєристичності та екстбіціоністичності фотографічних зображень, де всі користувачі є певною мірою екстбіціоністами та вуаєрами. Користувачі є екстбіціоністами, бо демонструють свої фотографії, отримуючи задоволення від цього, а також від реакції на нього вуаєрів соціальних мереж, які підглядають за життям, як інших, так і за своїм, через екран (комп'ютера, смартфону), який дозволяє часто, лишаючись непоміченими, бути обізнаним у подіях. Таким чином, через екран створюється відчуття присутності на місці події, симуляція участі в ній та ілюзія вторгнення у життя Іншого.

У фотографуванні, за неможливості фізичного втручання, участь фотографа полягає у його цікавості та потязі до Іншого; участь Іншого – у тому, що він намагається звабити фотографа і хоче бути сфотографованим, «схопленим в полон безпосередньо саме тут, на місці, будучи освітленим в усіх деталях» [1, с. 226]. Подібним чином зваблюють фотографічні образи, які публікуються у соціальних мережах для того, щоб бути побаченими. Їхня звабливість полягає у віддаленості, в їх екзотичностіі для фотографа і для спостерігача, а знання, що їх побачено, лише заохочує до того, щоб процес публікування не припинявся. Підглядання фотографа крізь об'єктив або крізь екран електронного пристрою нагадує, як писав Сартр, «підглядання у щілину замка за Іншим» [3, с. 282].

Як наслідок постійного фотографування виникає особливе «фотографічне бачення» [2, с. 86]. Предмети здаються побаченими через об'єктив, який уже своїм значенням вказує на об'єктивізацію суб'єкта. Фотографічне бачення призводить до відчуження, можливості підглядання, переслідування Іншого, сприйняття себе як Іншого, що супроводжується задоволенням.

Інструментом реалізації вуаєристичної та екстбіоністичної поведінки в соціальних мережах, передусім, є селфі. Будучи хронічними вуаєрами і споглядаючи (роблячи) селфі, ми спостерігаємо за особистим життям інших та за собою. Цілком доречно в такому разі доповнити поняття Зонтаг «хронічний вуаєризм» [2, с. 18] іншими поняттями: «хронічний автовуаєризм» та «хронічне публікування» селфі, адже процес

публікування, а особливо процес створення селфі, є гедоністичним та здатним викликати гіпертрофовану залежність від погляду інших та свого погляду. Хоча за допомогою селфі можна бути контролером власних емоцій та почуттів, спостерігачем життєвих змін, творцем власного «Я».

Відтак, саме в соціальних мережах сьогодні легко помітити наслідки «хронічного вуаєризму», а також того, що «фотографування утвердило хронічні вуаєристичні відносини зі світом, які нівелюють значення всіх подій» [2, с. 19]. Фотографії в соціальних мережах, і селфі зокрема, впливають на відносини, стимулюють конформістичний тип поведінки, розгортають віртуальний простір існування, симулюють ілюзорну причетність до подій, відчужують суб'єкта від самого себе. Ключову роль у цьому процесі відіграє задоволення від демонстрації фотографічних образів та від їх споглядання.

Література:

1. Бодрийяр Ж. Радикальное извращение // Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.

2. Зонтаг С. Про фотографію. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 189 с.

3. Сартр. Ж-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

4.Вуайеризм. Медицинская энциклопедия. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_medicine/6847

Сенін Богдан

Дніпровський національній університет імені Олеся Гончара

ФЕНОМЕН ІНТЕРНЕТ-СПІЛЬНОТ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИЙ ЗРІЗ

У своїй роботі «Теперішній час» С. К'єркегор пише, що його епоха відрізняється від усіх попередніх своєю абстрактною рефлексивністю і цікавістю, які спільними силами зрівнюють усі якісні відмінності в речах і явищах [3, с. 191]. Виною цьому рівнянню виступає «публіка» – всевладна абстракція, не представлена в реальності ніякою конкретною особистістю. Думкою ж публіки керує «преса». Як унікальний новоєвропейський феномен, преса є втіленням ідеалу нової форми дискусії в суспільстві модерну. Преса вважає себе чимось, що знаходиться за межами політичної влади – простором безпристрасної, незаангажованої рефлексії і дискусії, миттєво доступної у вигляді будь-якої інформації

кожній людині. Тим самим преса культивує фігуру відстороненого спостерігача, який оглядає і критикує будь-які думки і дії, можливо, аж ніяк не пов'язані з контекстом його життя. З подібної байдужої позиції всі події однаково піддаються критиці, і, отже, з людини знімається необхідність діяти відповідно до своїх особистих поглядів, адже публіка, асимілюючи індивідуальність, не може мати особистих поглядів.

Логічним продовженням преси виступає інтернет як простір абстрактного спостереження. Вирвана з контексту інформація на веб-сторінці не дає можливості визначити, що є значущим для суб'єкта, а що ні. Не знаходячи сенсу в безперервному переході від одного гіперпосилання до іншого, інтернет-користувач впадає в глибоку нудьгу. Згідно з С. К'єркегором, вирватися з порочного кола рівняння можливо лише наділенням певної діяльності значенням. Найближчою діяльністю для інтернет-користувача є цікавість – прагнення до новизни, яке веде його від одного контенту до іншого. У філософських уявленнях С. К'єркегора цікавість ототожнюється з естетичної сферою – неминучою стадією існування, яку повинна подолати людина на шляху до справжньої особистості.

У розділі «Плодозмінне господарство» фундаментальної роботи С. К'єркегора «Або-або» оповідач, який представляє естетичну точку зору, заявляє, що «нудьга є коренем усякого зла» [1, с. 294]. І естетичне світосприйняття, розділяючи навколишній світ на цікаве і нудне, покликане з нею боротися. Естет повністю наповнює своє наявне буття насолодою усіма можливостями. Суть діяльності естета полягає в тому, як він, подібно землеробу, безперервно змінює способи господарювання та висівання культури. Життя перетворюється на нескінченний пошук різноманітності і новизни, який ні на чому конкретному не зупиняється. Так само цікавість поглинає інтернет-естета – вона веде його в інтернет-просторі від одного моментального цифрового враження і переживання до іншого з метою побороти нудьгу.

Плодозмінний спосіб також поширюється і на міжособистісні відносини. Особистість іншого позбавляється своєї самодостатності в очах естета лише з тією метою, щоб вбудувати її в нескінченний ряд об'єктів задоволення своєї цікавості. Разом з тим в цьому моменті естетичний світогляд починає впадати в глибоку кризу. Нездатність відрізняти речі по їх значимості рано чи пізно перестає приносити хвилюючі враження інтернет-естету і веде його назад до нудьги, втечі від якої він присвячує своє життя.

Почуття нудьги, туги і відчуженості виникають якраз через те, що інтернет-естет, вибираючи ту чи іншу насолоду, не робить вибору зовсім. Саме вибір пов'язує розрізнені моменти існування людини в єдине ціле –

особистість. Особистісний вибір розкривається в діяльності самовизначення, коли людина діє і приймає рішення від свого імені. Зобов'язання бути собою надає людині особистісний сенс його дій. Естет, розчиняючись у всіх можливостях, є одночасно всім і, отже, ніким окремо. Місце особистості в естетичній сфері займають маски, приміряючи які естет знімає з себе вразливість бути кимось. Але в результаті цього, не розмежовуючи себе і маски, себе і різний інтернет-контент, естет розчиняється в усередненій масі об'єктів. Втрата категорії суб'єкта, тобто діючого Я, несе значну загрозу можливості взаємодії суб'єктів і їх комунікації.

Для прояснення сутнісних передумов взаємодії і комунікації, Ю. Хабермас виділяє два таких полюси людської дії як цілераціональна і комунікативна [2, с. 66-67]. В основі першої лежать суб'єкт-об'єктні відносини. Цілераціональність цієї дії полягає в орієнтованості на ефективність і успіх в досягненні певних об'єктивних цілей. Комунікативна дія ґрунтується на суб'єкт-суб'єктних відносинах, тобто на рівній відкритості двох або більше суб'єктів. Комунікативність розкривається в символічно опосередкованій взаємодії, яка, в свою чергу, орієнтується на набуття взаєморозуміння.

Інтернет є простором цілераціональної дії саме тому, що він виник із середовища техніки і технології. Однак інтернет може грати зовсім іншу роль, у порівнянні з такими його технологічними попередниками індустріальної епохи, як преса і радіо. Інтернет постає не просто як засіб, але як простір міжособистісної комунікації. Кожна інтернет-спільнота в залежності від поставлених перед собою цілей прагне організувати певний комунікативний контекст, в якому вона буде існувати. Наприклад, сайти знайомств групують користувачів в контексті пошуку пари, відповідно до якого вибудовуються стратегії і технічні правила дії всередині сайту: обов'язкова реєстрація профілю користувача із зазначенням його інтересів і особливостей, функція «додавання в друзі» тощо. Веб-сторінка поміщає користувача, тобто суб'єкта, в готове інструментальне поле, за допомогою якого він спрямовує свою дію на представлену йому інформацію.

Інтернет-середовище, претендуючи бути життєвим світом, їм по суті не є, тому що воно може лише вмонтувати в цілераціональну систему різні сфери життєвого світу (дружба, любов, сім'я й ін.), відчужуючи їх при цьому від їхніх безпосередніх смислів. Таким чином, відбувається значне викривлення: комунікація, яка вимагає від усіх учасників відкритості і включеності на ґрунті загального життєвого світу, в інтернет-спільноті стає однобокою через те, що кожен учасник не має можливості досягати комунікативного консенсусу з іншими – життєвий світ іншого представлений суб'єкту у цілераціональній суб'єкт-об'єктній системі.

Література:
1. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни. – М.: Академический проект, 2016.
2. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». – М.: Праксис, 2007.
3. Kierkegaard S. The Present Age // A Literary Review. – London: Penguin Books, 2006.

Ткаченко Валерія
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

РИТОРИКА ТА ГЕРМЕНЕВТИКА МАС-МЕДІА

Актуальність герменевтичної проблематики у філософському просторі характеризується підвищенням інтересу до пов'язаних із нею проблем її інтерпретації у різних сферах людського буття. До таких сфер відносять політику, право, освіту, комунікативну діяльність. Ми хочемо звернути особливу увагу на герменевтику мас-медіа та риторику. У цей же час, мас-медіа зловживають використанням риторичних прийомів, що підкреслює особливий взаємозв'язок риторики та герменевтики.

Термін "герменевтика" у різні періоди свого розвитку набував нових характеристик. Герменевтика, як і риторика, з'являється ще за часів античності. Риторику розробляли софісти. Це торговці мудрістю, для яких найголовнішим було переконати кого завгодно у чому завгодно. А герменевтика з'явилась разом із необхідністю вивчати Гомера. У Середні віки риторика перебуває в занепаді. Це відбувається в той час, коли релігійні тексти починають адаптуватися в новому для них середовищі, стрімко захоплюючи всі верстви населення. Пізніше риторика переживала взлети та падіння. Герменевтика ж повертається у часи Реформації, щоб відбити нападки лютеранства. Після Шлейермахера та Дільтея з їх «психологічною герменевтикою», відбувається новий поворот, а саме поява філософської герменевтики [3].

Важливим етапом у розвитку герменевтики є її онтологізація, становлення герменевтикою людського буття. Малахов називав це особливим ставленням людини до світу. Основними розробниками філософської герменевтики були Гадамер, Гайдеггер та Рикер [4].

Коли Ганс-Георг Гадамер писав свою роботу "Риторика і герменевтика", він аналізував поле, у якому взаємоіснують риторика та герменевтика. Через те, що часові межі співпадають з роками життя Гадамера, він і гадки не мав, до чого призведе використання засобів масової інформації.

Сьогодні переважну кількість інформації ми отримуємо завдяки мас-медіа. Це стало нашою другою реальністю. До мас-медіа належать книги, реклама, фільми, буклети тощо. Інформацію, яка в них закладена, ми називаємо «медіа-текстом».

Нині медіа-текст набув статусу базової категорії в медіалінгвістиці, медіастилістиці, медіакультурі, медіаосвіті – нових напрямах лінгвістичної, філософської, педагогічної науки [1].

Філософія, а саме герменевтика, дає журналістам уже напрацьовані теоретичні та методологічні рекомендації: як розуміти розуміння і як його досягти задля якісної соціальної комунікації [1, с. 57]

Мас-медіа використовують риторичні засоби, щоб маніпулювати масами. Цю тему підіймав Луман, коли казав, що ЗМІ не треба довіряти стовідсотково. І повсякденне спостереження є цьому підтвердженням.

Для того, щоб риторика не ставала засобом маніпулювання, вона повинна взаємодіяти з герменевтикою. Аналіз медіа-тексту має бути розкладений не тільки з точки зору використання риторичних прийомів, але й аналізу авторської частини, проблем, цілей, розуміння того чи іншого продукту.

Колись Леонардо да Вінчі сказав, що існує три різновиди людей: ті, хто бачить; ті, хто бачить, коли їм показують; і ті, хто не бачить. Саме для того, щоб людина побачила те, що їй показують, а разом із тим, що й приховують, необхідно об'єднувати риторику та герменевтику у медіа-просторі.

Література:

1. Белецька А. В. Масова інформація, масова інтерпретація та масові емоції як триєдиний продукт мас-медіа та роль герменевтики у їх дослідженні. // Topical Issuesof Science and Education. – 2017. – №2. – С. 55–61.

2. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – Москва: Искусство, 1991. – 367 с. – (История эстетики в памятниках и документах).

3. Кузнецов В. Г. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления [Електронний ресурс] // РГИУ. – 2002. – Режим доступу до ресурсу: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm.

4. Малахов В. С. Философские проблемы истории культуры. // Философская и социологическая мысль. – 1991. – №6. – С. 65–76.

Храбров Георгій
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

БЛОКЧЕЙН-ТЕХНОЛОГІЯ: НОВА МОДЕЛЬ СОЦІАЛЬНОГО

Останнім часом дуже швидко набуває популярності технологія блокчейн *(Blockchain)*. Вперше блокчейн з'являється 2008/2009 року як назва розподіленої бази даних, що закладена в основу криптовалюти Біткоїн (Bitcoin), а вже в 2017 році, прикладом, в Україні «технологія блокчейн була використана для оновленої системи електронних торгів конфіскованим майном СЕТАМ», до того ж «із використанням блокчейн була реалізована оновлена версія інформаційної системи державного земельного кадастру» і надалі планується перевести державні дані в блокчейн [1]. Таке стрімке розповсюдження блокчейн-технології, що виходить за межі фінансової системи, з одного боку, свідчить про її соціальну затребуваність, а з іншого – про багатоманітний технологічний потенціал, що дозволяє реалізовувати різновекторні проекти в сучасному глобалізованому/цифровому суспільстві.

Соціальне як таке можна розглядати як багаторівневу систему чи сукупність обмінів: товарами, послугами, інформацією, думками, емоціями тощо. Обміни здійснюються через певну кореляцію між наданням гарантій і довірою. Сучасні тенденції цивілізаційного розвитку потребують комунікації, що виходить за межі "традиційного кола довіри" у багатьох сферах суспільного буття: економіка, політика, наука, безпека тощо. Водночас ці комунікації вже не можуть ґрунтуватися на "довірі" (Ф. Фукуяма), яку гарантували і контролювали чи то "чесне слово" міжособових відносин, чи то національна держава, чи то транснаціональні корпорації.

Децентралізована модель блокчейн-технології, яка забезпечує транзакції без посередників, створює умови для децентралізації будь-яких видів людської взаємодії, забезпечує їхню універсальність і глобальний масштаб, тому «існуючі владні відносини й ієрархії можуть у нових реаліях швидко втратити своє значення» [2, с. 16]. Отже, можна погодитися зі засновницею Інституту блокчейн-досліджень (Institute for Blockchain Studies) Мелані Свон, що ми знаходимося на порозі блокчейн-революції, адже «як засіб децентралізації ці (блокчейн) технології можуть стати наступним фундаментальним проривом у інформаційних технологіях – після мейнфреймів, персональних комп'ютерів, інтернету, мобільних і соціальних мереж», і вони дійсно «здатні докорінно змінити життєдіяльність людства», постаючи як «нова організаційна парадигма для

координації будь-якого виду людської діяльності» [там само, с. 8]. Блокчейн, перш за все, як організаційна модель, може стати найбільш ефективним засобом координації всіх видів людської взаємодії/обмінів, а також людино-машинної взаємодії і машинної діяльності, тобто стати універсальним медіумом соціального.

Оскільки блокчейн-технологія вимагає *автоматизованого* досягнення *консенсусу* вона забезпечує значно більшу свободу, рівність і залученість, ніж існуючі системи саме за рахунок вбудованих у систему алгоритмів саморегулювання. Децентралізовані моделі блокчейну сприятимуть розвитку не лише вільних економічних відносин у будь-яких (не найліберальніших) країнах, адже псевдонімні транзакції знаходяться поза контролем держави й влади. До того ж з'являється можливість створювати дійсно глобальний простір, конституюючи транснаціональну структуру управління, що ґрунтується на ідеях справедливості, рівності, "прозорості". Таким чином, блокчейн утворює відносини довіри між гравцями, що прискорюватиме не лише економічний, а й загальний цивілізаційний розвиток.

Проте, більш важливою сферою застосування технологій блокчейну, здається, є поширення (якщо у свободи є межі) або створення можливості дійсної свободи. Так, наприклад, за допомогою блокчейн-технології утворюються альтернативні транснаціональні DNS (доменна система імен), які знаходяться поза контролем уряду, що унеможливлює цензуру в інтернеті, а також децентралізує бідь-які операції в інтернеті (цифрова ідентифікація особи, зберігання інформації тощо). І якщо «блокчейн-технології можуть стати такою ж основою для прогресу суспільства, яким свого часу стали Велика хартія вольностей або Розетський камінь» [2, с. 9], можливо, за допомогою або за принципом блокчейну відбудеться дійсна вільна міжлюдська комунікація, про яку мріяли соціальні утопісти, звісно, якщо не будуть винайдені нові технології контролю.

Література:

1. Блокчейн: [електронний ресурс] // Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/Блокчейн

2. Свон М. Блокчейн: Схема новой экономики / М. Свон. – М.: Изд-во «Олимп-Бизнес», 2017. – 240 с.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

XIV Харківські студентські філософські читання: до 230 річниці з дня народження Артура Шопенгауера

Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів

Відповідальний за випуск
Прокопенко В. В., д-р. філос. наук, проф.

Підписано до друку 20.04.2018. Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Умов.друк.арк. 5,8. Обл.вид.арк. 6,8
Наклад 100 прим. Зам. №

Надруковано ХНУ імені В. Н. Каразіна
61022, Харків, майдан Свободи, 4.