

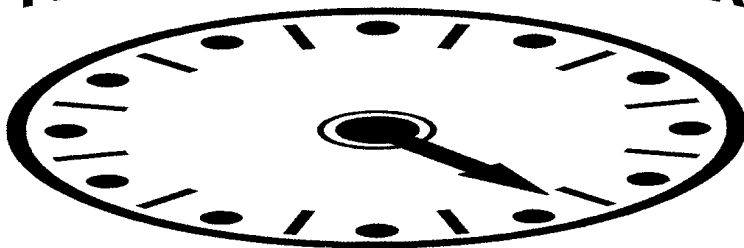
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 5–6(153–154)

КИЇВ - 2016

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 5–6 (153–154). – К., 2016. – 184 с.

Головний редактор

В.В.Лях – доктор філософських наук, професор

Заступник головного редактора

А.В.Усик – кандидат філософських наук

Відповідальний секретар

Я.В.Любимий – доктор філософських наук, професор

Редакційна колегія:

<i>В.О.Ананійн</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Б.Вальденфельс</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.М.Єрмоленко</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.Ф.Карась</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.М.Кисельов</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.Д.Култаєва</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.С.Лук'янець</i>	доктор філософських наук, професор
<i>О.В.Нечипоренко</i>	доктор соціологічних наук, професор
<i>В.С.Пазенок</i>	доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України
<i>К.Ю.Райда</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.О.Ручка</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Н.Скерано</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В.Танчер</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Л.О.Филипович</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В.Хміль</i>	доктор філософських наук, професор
<i>П.Л.Яроцький</i>	доктор філософських наук, професор

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол №9 від 25 жовтня 2016 р.)

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Видання засноване 1998 р.

та включено до Переліку наукових фахових видань України

Адреса редакції:

01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

e-mail: mv@multiversum.com.ua

web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

©В.В.Лях, 2016

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2016

В.В.Лях

*доктор філософських наук,
професор, завідувач відділу історії
зарубіжної філософії Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

ЗМІНА ПАТЕРНІВ ЦІННОСТЕЙ В КОНТЕКСТІ ПЕРЕХОДУ ВІД МОДЕРНУ ДО ПОСТМОДЕРНУ

В сучасних соціально-філософських дослідженнях багато уваги приділяється проблемам суспільно-економічного розвитку та можливостям трансформації суспільств в бажаному напрямі. Зокрема досить значна частина публікацій присвячено проблемі модернізації, як процесу, що позначає перехід від традиційного аграрного суспільства до індустріального, світського, секулярного, демократичного суспільства. Як зазначав відомий дослідник постматеріальних цінностей Р.Інглхарт, «модернізація – це передовсім процес, в ході якого збільшуються економічні і політичні можливості даного суспільства: економічні – завдяки індустріалізації, політичні – завдяки бюрократизації. ...Ядром процесу модернізації є індустріалізація; економічне зростання стає домінуючою соціетальною метою, а домінуючу мету на індивідуальному рівні починає визначати мотивація, орієнтована на досягнення» [2, 8-9]. Отже, модернізовані суспільства відрізняються як своїми інститутами, так і системою цінностей. Зміни зачіпають сферу культури, політики, економіки, систему управління, державного устрою тощо.

Дослідники розрізняють первинну модернізацію і вторинну. Первинна (або органічна) модернізація мала місце в тих країнах, де відбувалася перша промислова революція, і яка була пов'язана зі становленням капіталізму і буржуазних відносин, відходом від традиційних цінностей, розвитком демократії, просвітництвом тощо. Це країни, в яких були вже наявні певні передумови для трансформацій, була створена потуга для економічного розвитку і зростання. Вторинна модернізація мала місце в тих країнах, для яких розвиток і перевага інших держав постали як виклик. Тому таку

трансформацію країн позначають як «модернізація навздогін». З нею пов'язана необхідність запозичувати чужий досвід, запроваджувати певні громадянські і політичні інститути, робити реформи, запрошувати іноземних спеціалістів тощо.

Тобто на сьогоднішній день концепт модернізації виступає певним дороговказом, який визначає напрям розвитку для країн, що хочуть наздогнати передові країни світу. Відповідно постає проблема визначення тих чинників, що сприятимуть такому розвитку. Серед них вирізняють економічні, політичні, соціокультурні чинники, які дозволяють ставити питання про ту головну ланку перетворень, яка дозволить здійснити успішну модернізацію.

Свого часу була досить популярна матеріалістична концепція К.Маркса, який доводив, що саме розвиток продуктивних сил і зокрема технології визначає розвиток і прогрес будь-якого суспільства. Тобто він обстоював позицію економічного детермінізму з наголосом на тому, що технологічний розвиток є визначальним щодо переходу до нового соціального устрою. Відомий його вислів, що ручний млин дає нам суспільство з сюзереном на чолі, а парова машина – суспільство з промисловим капіталістом [3,130], слід тлумачити таким чином, що нерозвинені продуктивні сили спонукають до утворення природної держави з відповідним ієрархічним устроєм, а промислове виробництво вимагає колективних, демократичних форм управління державою.

Отже, Маркс передусім звертав увагу на матеріальні, економічні чинники, зокрема на спосіб виробництва (матеріальний базис), як те, що зумовлює становлення капіталістичного ладу. Система цінностей даного суспільства – це надбудова, яка поступово змінюється слідом за базисом. А отже, головне, чому слід приділити увагу при побудові нового типу суспільства – це технічне переоснащення, розвиток технологій. Цей матеріальний елемент продуктивних сил потягне за собою і виробничі відносини. Маркс намагався це довести на прикладі переходу від феодалізму до капіталізму, від аграрної економіки до індустріальної. Зрештою, на його думку, технологічний розвиток і поява нового соціального класу з необхідністю ставлять питання про зміну соціального устрою.

Концепція Маркса давала досить привабливе пояснення щодо того, яким чином можна здійснити перехід від однієї суспільно-економічної формації до іншої. До того ж, він припустив можливість прогнозування щодо того, в якому напрямку відбувається розвиток

людства. Привабливість цієї позиції полягає також у тому, що можна визначити ключові елементи, визначальні чинники, від яких залежить здатність суспільства трансформуватися в потрібному напрямі, і, отже, зосередити свої зусилля саме на розбудову цих чинників з тим, щоб найшвидше досягти своєї мети.

Утім, на початку ХХ ст. М.Вебер протиставив цій позиції Маркса іншу точку зору, згідно з якою для переходу до нового типу суспільства потрібно, щоб існували чинники морально-ціннісного плану, які саме і визначають можливості та передумови для такого переходу. Зокрема, для нього наріжним було питання, наскільки важливою для здійснення переходу від одного типу соціального ладу до іншого є система норм-цінностей і який саме характер змін в системі цінностей може дати потрібні економічні, політичні і соціальні наслідки. Вебер звернув увагу на те, що країни Північної Європи, де в той час домінувала протестантська етика, були більш успішними у розвитку капіталістичних відносин, ніж країни з католицьким населенням. Отже, на його думку, не досить мати матеріально-технічну базу для капіталістичного способу розвитку, потрібно, щоб у населення був наявним своєрідний «дух капіталізму», тобто набір чеснот для даного типу соціальних відносин.

На сьогодні дана дилема постає вже не в такій альтернативній формі, оскільки стало зрозуміло, що процес розвитку суспільства залежить від багатьох чинників. Однак тема залишається актуальною, і дослідження в цьому напрямі тривають, оскільки досвід свідчить, що відсутність одного чи декількох чинників може негативним чином вплинути на хід суспільного розвитку. Як зазначав з цього приводу Р.Інглхарт, «економічний детермінізм, культурний детермінізм, політичний детермінізм – усі вони являють собою ніщо інше, як спрощений підхід до даної проблеми: причини і наслідки визначені тут занадто жорстко» [1, 261]. Інший сучасний дослідник Д.Норт (Нобелівський лауреат з економіки 1993 р.) вказував на важливість переконань, культури, інтенціональностей, які теж можуть здійснювати відповідний вплив на розвиток.

Відомий автор і дослідник постматеріальних цінностей Рональд Інглхарт, який протягом тривалого часу досліджував тему цінностей та їхній вплив на економічний розвиток суспільства, акцентував увагу на процесі змін цінностей і специфіці тієї модернізації, яка дозволила деяким суспільствам рухатися від стану бідності до стану процвітання і розвитку. Хоча ядром модернізації звичайно

виступає індустріалізація, однак неабияку роль відіграє і зміна мотивації суб'єктів діяльності. Зрештою, стало зрозуміло, що перехід від доіндустріального суспільства до індустріального характеризувався «раціоналізацією усіх сфер суспільства» (за Вебером), приводячи до зрушення від традиційних, зазвичай релігійних, цінностей до раціонально-правових цінностей в економічному, політичному і соціальному житті. В цілому його дослідження засвідчили певну залежність успішності/неуспішності країн світу від домінування певного типу цінностей. Інглхарт вирізняє дві групи цінностей, які розташовуються за двома осями: на одній осі відбувається перехід від традиційних (переважно – релігійних) цінностей до цінностей секулярних і раціонально-правових. На іншій було зафіксовано перехід від цінностей виживання до цінностей самореалізації.

Перший зсув цінностей відбувся ще в період ранньої модернізації, коли в процесі переходу від аграрного суспільства до індустріального домінуючою стає орієнтація на успіх і особисті досягнення. Відповідно втрачає значення прив'язаність до традиційної спільноти, підтримка родинних стосунків, занепадають традиційні і релігійні цінності. Привабливість модернізації полягає саме в тому, що дозволяє суспільству рухатися від стану бідності до стану багатства і загального добробуту. Відповідні дослідження показують, що в тих країнах, де домінують традиційні релігійні цінності і цінності виживання, переважає бідність і занепад. І навпаки, в тих країнах, де домінують секулярно-раціональні цінності і цінності самореалізації, маємо економічний розвиток і відносно високий рівень життя.

Однак, як зазначає Інглхарт, на сьогодні стало зрозуміло, що модернізація не останнє слово в розвитку суспільств. Більше того, вона вичерпала свої можливості. Система чеснот протестантської етики не відповідає сучасним реаліям. Ієрархічна бюрократична система поступово втрачає свою ефективність. Свого часу, так само як розподіл праці дозволив підвищити продуктивність праці і створив можливості для масового виробництва товарів, так і бюрократична система дозволила регулювати систему відносин мільйонів людей. Платою за це було тотальне відчуження, відсутність свободи самовираження і нівелювання особистості.

Однак в суспільстві високих технологій з суперспеціалізованою робочою силою старі (бюрократичні) методи керування не спрацьовують. Той факт, що ключовими фігурами постіндустріального

суспільства є працівники, чия трудова діяльність пов'язана з інформацією, свідчить про зміну ставлення до праці. Новий вид праці вимагає інших здібностей, ніж попередня. Вона є більш індивідуалістичною, більш творчою, вимагає постійної гнучкості. Якщо від попереднього працівника вимагалось сліпе підкорення наказам, то від нового очікують креативності, нестандартних рішень, свободи дії. У цілому, оскільки така трудова діяльність має більш індивідуальний характер, то проблема саморозвитку постає як нагальне завдання. Отже, нова економіка, що відзначається зростаючою диверсифікацією і застосуванням інформаційних технологій, потребує таких розвинутих людських якостей: здатності продукувати нові ідеї, швидко пристосовуватися до зміни обставин, мати розвинену уяву, інтуїцію, бути комунікабельним тощо. Тобто, в добу постмодерну люди не лише більш схильні до свободи самовираження, а це самовираження постає як суспільно-економічна вимога.

Більше того, як зазначав з цього приводу Р.Інглхарт, «постмодернізація передбачає відмову від акценту на економічну ефективність, бюрократичні системи влади і науковий раціоналізм, які були характерними для модернізації, і свідчить про перехід до гуманнішого суспільства, де самостійності, різноманітності і самовиразу особистості надається більший простір» [1, 269]. Як наслідок, в розвинутих країнах світу маємо занепад ієрархічних інститутів і жорстких соціальних норм.

Цей перехід від модернізації до постмодернізації, від матеріальних цінностей до постматеріальних зумовлений як інформаційно-комунікативною революцією, що спонукає до творчості і інновацій, так і зміною мотивацій і пріоритетів в поведінці людей, які живуть в суспільстві з високим рівнем матеріального забезпечення. Термін «постмодернізм» може мати різне змістовне наповнення і може визначати як чітке розмежування між двома етапами розвитку, так і щось дифузне, компілятивне (Зокрема, В.Вельш проводить розрізнення між «дифузним» постмодернізмом і чітко визначеним [8, 12]). Гасло доби Постмодерну «підходить все» може сприйматися як заклик до всеїдності, а не як певний поворот до іншого набору цінностей і способу самовизначення. З. Бауман визначав специфіку постмодерну як перехід від моделі адміністрування (коли загальні правила і принципи домінують над унікальністю ситуації і індивідуальною специфікою людської поведінки) до ситуації, в якій немає чітко визначених орієнтирів. Якщо попередню добу можна

було визначити як проєкт, як те, що можна спланувати, визначити мету, мобілізувати людей (хай навіть через їхню певну деформацію), то в добу постсучасності плани щодо майбутнього привабливого стану втратили свою легітимність. Така реальність пропонує швидше пучок можливостей (Бауман), ніж чітко визначене майбутнє.

Р.Інглхарт розглядає цю зміну ціннісних орієнтацій як перехід від суспільства «дефіциту» до суспільства «загального добробуту». Для попереднього суспільства характерні цінності виживання, здатність йти на певні жертви заради економічного успіху. Схильність до самообмеження постає як чеснота такого суспільства. І навпаки, в «суспільстві загального добробуту» серед чеснот на перше місце виходить свобода самореалізації. Ця тенденція підтримується і з іншого боку, а саме: високотехнологізоване інформаційне суспільство вимагає творчості, постійних інновацій, ставлення до праці як до гри, де креативність і саморозвиток є необхідними складовими працівника.

Так само М.Кастельс, видатний дослідник інформаційного суспільства, у своїй відомій трилогії щодо інформаційної доби [6], погоджуючись з тим, що технологія не визначає розвиток суспільства, водночас зазначає, що і суспільство не може однозначно визначити напрям технологічних змін, оскільки в процес наукових відкриттів, технологічних інновацій та їх соціальних застосувань втручаються різні чинники, такі як індивідуальна винахідливість, здатність до підприємництва тощо. Тобто маємо складне переплетіння різних чинників, а їх результат може бути непередбачуваним.

Утім Кастельс розпочинає своє дослідження з аналізу інформаційно-комунікативної технології, як такої, що докорінним чином змінила сучасний світ. Він вказує, що незважаючи на те, що на сьогодні технологічний детермінізм втратив свою істинність і безальтернативність, інформаційна революція здійснює в наш час такий самий вплив, як це колись зробила індустріальна революція. Хоча на суспільно-економічний розвиток впливають різні чинники як технологічної, так і соціокультурної сфери, все ж інформаційно-комунікативна революція радикально трансформує усі сфери життєдіяльності людей. На його думку, є певна закономірність в тому, що початок і розвиток Інтернету відбувався саме в Каліфорнії, і створювали його саме молоді люди, для яких дух свободи мав велике значення ще з часів студентського протесту 70-х років.

Однак Кастельс [6] вказує на ще один чинник, який може як прискорювати, так і гальмувати суспільно-економічний розвиток,

це вплив влади. Зокрема, він наводить приклад Китаю, який десь близько 1400 р. набагато випереджав європейські країни у своєму технологічному розвитку. Це випередження сягало від ста до тисячі років. Однак згодом Китай різко загальмував у своєму розвитку і з часом змушений був докладати багато надзусиль, щоб протистояти технологічно розвиненому Заходу і, зрештою, наздогнати його в цьому компоненті. Як показують дослідження, причиною цього гальмування була спроба влади забезпечити існуючу бюрократичну систему від змін, які могли б виникнути під впливом технологічних інновацій.

В цьому контексті слід згадати концепцію Д.Норта, яка була викладена ним (у співавторстві) в праці «Насилля і соціальні порядки» (2009). Як було сказано у Вступі, «Головна задача цієї книги – пояснити логіку, що лежить в основі двох основних моделей соціальної організації, які ми називаємо соціальними порядками, а також те, як суспільства здійснюють перехід від одного соціального порядку до іншого» [4,39]. Соціальні порядки визначають те, як суспільства обмежують і контролюють насилля. Перша модель соціальної організації визначається як «порядок обмеженого доступу», а друга – як «порядок вільного доступу». Відповідно маємо різні державні утворення: «природна держава», яка складається природним чином, згідно з логікою стримування насилля за допомогою обмеженого доступу, і «штучна», яка передбачає іншу логіку контролю насилля – за допомогою вільного доступу до економічних і політичних ресурсів. В суспільствах другого типу для стримування насилля створюються військові і поліцейські організації, які підпорядковуються політичній системі. Але оскільки існує небезпека використання насилля в своїх власних інтересах, то відповідно сама політична система має бути обмежена набором інститутів і противаг, що унеможливають нелегітимне застосування насилля. Контроль над політичною системою є доступним для будь-якої групи і забезпечується тим, що будь-хто має право на формування організацій. Тому для таких держав важлива наявність сильного громадянського суспільства. Країни, в яких домінує другий тип держави (з відкритим доступом до ресурсів), є на сьогодні успішними, інші держави намагаються їх наздогнати.

На думку авторів, в писемній історії людства домінуючою моделлю соціальної організації постає «порядок обмеженого доступу» або, як синонім, «природна держава». Однією з ознак такої

держави є те, що соціальні взаємовідносини базуються на особистих стосунках. Вона розв'язує проблему насилля шляхом створення правлячої коаліції, в якій домінуюче становище займає привілейована еліта, що спрямовує свої зусилля на обмеження доступу до економічних і політичних ресурсів. Типовий приклад такого соціального порядку – це феодална держава, але не обов'язково. Уся ця система працює за рахунок ренти. Одним з найцінніших джерел ренти є привілей створювати організації, які користуватимуться підтримкою держави. Як зазначають Д.Норт, Д.Уолліс, Б.Вайнгаст, «здатність еліт організовувати кооперативну поведінку під егідою держави збільшує віддачу для еліт від виробничих ресурсів суспільства – землі, праці, капіталу і організацій» [4, 66].

Утім, як наголошують автори книги, «систематичне створення ренти за допомогою обмеженого доступу в природній державі – це не просто засіб набити кишені членів правлячої коаліції; це також важливий засіб контролю насилля. Створення ренти, обмеження конкуренції і доступу до організацій визначають природу держави, її інститутів і функціонування суспільства» [4, 36-37].

Відтак природна держава є достатньо міцним утворенням, оскільки шляхом обмеженого доступу вона спроможна стримувати насилля і розподіляти ренту серед обмеженого кола осіб, наділеними певними привілеями. Вона досить успішно демонструвала свою ефективність аж до XVIII століття, коли почали формуватися держави з відкритим доступом. Більше того, навіть на сьогодні переважна більшість країн світу мають соціальний порядок першого типу (як зазначають автори, «навіть сьогодні 85% населення світу живуть в порядках обмеженого доступу») [4, 56].

Такий соціальний порядок характеризується також тим, що в ньому відносно мало організацій і відповідно маємо нерозвинене громадянське суспільство. Доступ до організацій і до їх створення також обмежений. Тому Д.Норт особливо наголошує на важливості груп і організацій для існування сучасних ліберальних демократій. На його думку, «відкритий доступ до організацій – це важлива і недооцінена відмінність між природною державою і порядками відкритого доступу» [4, 49]. Різноманітна мережа груп і організацій контролює як владу, так і умови, в яких певні індивідуальні цінності – толерантність, бажання брати участь, громадянська позиція – можуть бути виховані.

Що стосується природних держав, то в залежності від того, як

вони будують свої відносини з організаціями, автори дослідження пропонують певну їх типологію: 1) *крихкі* природні держави, що неспроможні підтримувати будь-які організації і саму державу; 2) *базові* природні держави, які здатні підтримувати організації, але лише в межах держави; 3) *зрілі* природні держави здатні підтримувати значну кількість елітних організацій, що не перебувають під безпосереднім контролем держави.

Кожен тип характеризується як способом управління, так і складністю інститутів. Крихкі природні держави дуже вразливі при будь-якій зміні обставин, що спричиняються зовнішніми і внутрішніми чинниками. Потрясіння можуть призвести або до зростання насилля, або до переформатування всередині самої коаліції. Відносини в такій державі будуються за принципом ієрархії і мають вигляд системи «патрон – клієнт». Ці крихкі утворення не можуть підтримувати правових систем зі складними правилами, що регулюють публічні і приватні відносини.

Базові природні держави, на відміну від крихких, вже здатні підтримувати складні організаційні структури. В основному це інститути публічного права, які структурують різні аспекти життєдіяльності держави. Суспільні інститути забезпечують еліти організаційними формами, які вони можуть задіяти для того, щоб протистояти одна одній. Але особливість цих інститутів полягає в тому, що вони підтримуються державою, а саме тому вони мають досить сталий характер. Проте така держава не здатна підтримувати приватні організації, і відповідно в ній відсутнє сильне громадянське суспільство. Автори дослідження роблять деякі застереження щодо базових держав, оскільки, з одного боку, вони є достатньо сталими, а з іншого – вони не є безстроковими, бо пов'язані з певними особистостями.

Зрілі природні держави характеризуються тривкими внутрішніми інституційними структурами і здатністю підтримувати організації еліт поза межами патронажу держави. Однак автори роблять застереження, що здатність створювати і підтримувати довгострокові організації не є головною ознакою такої держави [4, 107]. Тобто в ній можуть з'являтися різні форми легітимності для таких організацій і навіть створюватися певна правова основа, але будь-які зміни в природній державі можуть повернути ситуацію до первісної залежності організацій від можновладців. Відповідно, інститути, що забезпечують легітимацію, мають бути вбудовані в державу таким чином, щоб вони не залежали від зміни обставин і

розкладу сил між елітами. Автори роблять припущення, що виникнення правової системи якраз і пов'язане з тим, що можновладцям потрібно було забезпечити (узаконити) своє право на привілеї.

На відміну від цього держави з відкритим доступом створюють систему відносин, яка працює в режимі «доброякісного кола», що пов'язує контроль над насиллям і відкритий доступ до ресурсів. Тобто політична система обмежує доступ до засобів насилля; відкритість економічного і соціального доступу забезпечує відкритість доступу до політичної системи; надійні заборони щодо використання насилля як засобу конкуренції підтримують відкритість економічного і соціального доступу; нарешті, політична і судова системи забезпечують дотримання заборон на застосування насилля [4, 203]. Відкритий доступ до організацій підтримує конкуренцію в усіх системах.

Як бачимо, і в природних державах і в іншому типі держави створюються інститути для контролю над насиллям. Д.Норт свого часу акцентував увагу на ролі інституцій для розвитку економіки і суспільства в цілому («Інститути, інституційні зміни і функціонування економіки», 1990). Та ж ідея проводиться і в праці «Насилля і соціальні порядки» (2009). На його думку, «інститути включають формальні правила, писані закони, формальні соціальні угоди, неформальні норми поведінки, а також поділяемі переконання щодо світу та засоби спонукання до виконання цих правил і норм» [4, 59]. Однак, одні й ті ж інститути можуть приводити до різних результатів в залежності від контексту. Цей контекст залежить від того, який тип держави домінує в тій чи іншій країні.

Автори наголошують на відмінності організацій в державах із закритим доступом і в країнах з відкритим доступом, яка полягає передусім в тому, в суспільствах відкритого доступу доступ до організацій визначається як безособове право, яке мають усі громадяни, тоді як в природних державах доступ до організацій обмежений і є привілеєм еліти. Відповідно природні держави мають слабе громадянське суспільство. Натомість велика кількість літератури з громадянського суспільства присвячена саме тому, що групи і організації мають важливе значення для життєдіяльності сучасних демократій. Саме громадянське суспільство підтримує і робить можливим порядок відкритого доступу.

Говорячи про визначальні характеристики порядку відкритого доступу, автори зазначають таке: 1) досить поширений набір пере-

конань щодо участі і рівності усіх громадян; 2) відсутність обмежень на участь в економічній, політичній, релігійній і освітянській діяльності; 3) доступна для всіх підтримка організаційних форм в будь-якій сфері діяльності; 4) дія принципу верховенство влади забезпечується усім без винятку; 5) безособовий обмін [4, 209]. Усі ці ознаки сприяють тому, що у держав з відкритим доступом більш висока адаптивна здатність до змін і викликів, що мають місце в навколишньому світі. До того ж, порядок відкритого доступу сприяє економічному розвитку, а також розподілу вигід економічного зростання та зниженню ризиків участі в ринковій діяльності для окремих осіб.

Отже, маємо всі підстави говорити про бажаність для держав здійснити такий перехід до порядку відкритого доступу. Однак, як зазначають автори вищезазначеної праці, «навіть сьогодні 85% населення світу живуть в порядках обмеженого доступу» [4, 56].

В процесі зіставлення цих двох типів держав ключовий момент полягає в тому, що не можна автоматично перейти від одного типу держави до другого. Перший тип – природний, а, отже, він самодостатній. Тобто, можна сказати, що змінити там щось досить важко. Можна лише щось покращити, але сама система від цього не міняється. Тобто деякі варіації там можливі, але втім, все це один і той же природний стан держави, де панує право сильного, а еліта живе за рахунок ренти від існуючого порядку з обмеженим доступом. В суспільстві відкритого доступу також можливе створення ренти, яка приносить вигоду лише окремій групі людей зі спільними інтересами, але все ж це менш вірогідно, ніж в природній державі.

Тому, ставлячи питання про перехід до нового типу держави і зважаючи на неможливість поступового переростання в державу відкритого доступу, автори намагаються визначити умови, які роблять можливим цей перехід. Вони також прагнули показати переваги свого підходу у порівнянні з поясненням, запропонованим Д.Асемоглу і Дж. Робінсоном в праці «Економічні джерела диктатури і демократії»[5], які обґрунтовують цей перехід тиском громадянського суспільства на еліти, які поступово передають владу неелітам, оскільки доходять висновку, що краще віддати якусь частину, ніж втратити все. На відміну від цієї позиції, Д.Норт та його співавтори вважають такий підхід спрощеним, бо еліта в такому випадку постає як головна діюча особа змін, і вона начебто цілком

усвідомлює те, що робить. На думку ж Д.Норта, Д.Уолліса, і Б.Вайнгаста, еліти не є чимось однорідним і монолітним. В них постійно відбувається боротьба. В процесі цієї боротьби якраз і створюється підґрунтя для утворення деяких безособових інститутів. Автори називають це пороговими умовами, завдяки яким може здійснюватися перехід до суспільства відкритого доступу. Порогові умови, хоч і не визначають неминучість переходу, але принаймні вони мають бути присутніми вже в природній державі. Такими пороговими умовами є: 1) верховенство права для еліт; 2) тривало існуючі організації в соціальній і особистій сферах; 3) консолідований контроль над збройними силами. Як бачимо, це щось таке, нагадує порядок відкритого доступу, але усі ці організації і інститути створювалися для обслуговування потреб еліт. Тому і висновок щодо порогових умов має такий вигляд: «самі по собі порогові умови не гарантують успішності переходу. Держави, що стоять на порозі переходу, можуть виявитися нездатними здійснити перехід або навіть повернутися до природної держави» [4, 322].

Тобто існує певна трудність при переході від природної держави до суспільства з відкритим доступом. У природних держав є своя логіка розвитку. Тому коли сучасні економісти пропонують країнам, що розвиваються, стимулювати перехід шляхом створення різних інститутів, запозичених у країн з відкритим доступом, то вони не враховують, що динаміка змін цих країн все ще належить до розвитку природної держави. У них ще не склалися навіть порогові умови, а отже, перенесення інститутів відкритого порядку не може привести до економічного і політичного розвитку. Більше того, «якщо ці інститути нав'язуються суспільству під міжнародним чи внутрішнім тиском і якщо при цьому вони не відповідають існуючим уявленням про економічні, політичні, соціальні і культурні системи, то нові інститути майже напевно будуть працювати набагато гірше, ніж ті інститути, які вони заміщають. Гірше того, якщо ці інститути підривають політичні механізми, що забезпечували політичну стабільність, то тоді нові інститути будуть неминуче сприяти безладу, ввергаючи суспільство у ще більш плачевний стан» [4, 437-438]. Зокрема, це стосується і такого інституту держав відкритого доступу, як демократія. Досить часто демократію ототожнюють з виборами. Однак вибори в суспільствах закритого доступу і в порядках відкритого доступу мають суттєву відмінність, оскільки вибори в природних державах не виконують

свою функцію, або не виконують її до кінця. Як зазначають автори, в умовах, коли чиновник може використовувати свою владу як можливість дати чи не дати доступ до благ, то вибори в таких умовах є засобом маніпуляції громадянами, а не їхнім правом на вільне волевиявлення [4, 440]. «Якщо уряд не може налагодити систему безособового надання соціальних послуг, то тоді у бідних є всі стимули для того, щоб використовувати свої голоси для негайного отримання готівки. Це робить їх у найвищій мірі сприйнятливими до популістських гасел з боку лідерів фракцій» [4, 440]. Тобто, в умовах природних держав демократія показує свою негативну сторону.

Загальна логіка викладеного в праці «Насилля і соціальні порядки» матеріалу зрозуміла: потрібно всіляко сприяти утвердженню загальних правил економічної і політичної діяльності на безособовій основі. Але також необхідне і розвинуте громадянське суспільство та система переконань, які підтримують порядок відкритого доступу. Утім, на початку XXI століття відбуваються зміни і в державах відкритого доступу. З.Бауман вказує на появу «рідинної сучасності» і «індивідуалізованого суспільства». У.Бек наголошує на виникненні «суспільства ризику». Глобалізація ставить під питання існування держав як окремих національних утворень. Усе це знову привертає увагу до проблеми чинників, які дозволять здолати усталену систему цінностей і віднайти ті цінності, які будуть найбільш адекватно відповідати прогресивному розвитку. Сучасний соціальний розвиток пов'язаний одночасно як з удосконаленням людського капіталу та інститутів, так і з орієнтацією на новітні інформаційно-комунікативні технології. Зрештою, можна зробити висновок, що економічні, культурні і політичні перетворення настільки пов'язані один з одним у своєму розвитку, що цей взаємозв'язок дозволяє прогнозувати характер їхнього впливу на суспільство.

ЛІТЕРАТУРА

1. Инглехарт Рональд. Модернизация и постмодернизация// Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999.
2. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис, 1997, №4.
3. Маркс К. Злиденність філософії // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т.4.

4. Норт, Д.; Уоллис, Д.; Вайнгаст, Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. – М., 2011.
5. Д.Асемоглу и Дж. Робинсон. Экономические истоки диктатуры и демократии. – М., ВШЭ, 2015. - 512 с.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.
7. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2004.
8. Вельш В. Наш постмодерный модерн. – К., 2004.

Лях В.В. Зміна патернів цінностей в контексті переходу від модерну до постмодерну

В статті досліджується проблема пошуку чинників, які впливають як на розвиток суспільства взагалі, і особливо в процесі його переходу від стану модерну до постмодерну. Проводячи порівняння з тим процесом, який відбувся при переході від аграрного суспільства до індустріального та від «природної держави» до «штучної», вказується на сукупність чинників, які можуть впливати на розвиток економіки та сприяти добробуту в якомусь конкретному суспільстві («порядок відкритого доступу», наявність організацій, інститутів, певних чеснот, переконань, системи норм/цінностей тощо). Хоча в цьому процесі беруть участь різні чинники і спрацьовує їх певна конфігурація, загалом можна визначити деякі орієнтири, що дозволяють побудувати певну стратегію щодо бажаних змін у тому чи іншому суспільстві. Обґрунтовується теза, що сучасний соціальний розвиток пов'язаний одночасно як з орієнтацією на новітні інформаційно-комунікативні технології, так і з удосконаленням людського капіталу та інститутів, що забезпечують його розвиток.

Ключові слова: ситуація постмодерну, суспільство, соціальний розвиток, модернізація, постмодернізація, цінності, переконання.

Лях В.В. Изменение паттернов ценностей в контексте перехода от модерна к постмодерну.

В статье исследуется проблема поиска факторов, которые воздействуют на развитие общества вообще, и особенно в процессе его перехода от состояния модерна к постмодерну. Проводя сравнение с тем процессом, который имел место при переходе от аграрного общества к индустриальному и от «естественного государства» к «искусственному», указывается на совокупность факторов, которые могут влиять на развитие экономики и содействовать благосостоянию в данном обществе («порядок открытого доступа», наличие организаций, институтов, определенных убеждений, системы норм/ценностей и т.д.). Хотя в этом процессе

принимают участие различные факторы и срабатывает их определенная конфигурация, в целом можно определить некоторые ориентиры, которые позволяют построить определенную стратегию относительно желательных изменений в том или ином обществе. Обосновывается тезис, что современное социальное развитие увязано одновременно как с ориентацией на новейшие информационно-коммуникативные технологии, так и с усовершенствованием человеческого капитала и институтов, обеспечивающих его развитие.

Ключевые слова: ситуация постмодерна, общество, социальное развитие, модернизация, постмодернизация, ценности, убеждения.

Lyakh V.V. Values Patterns Shift in the Context of Transition from Modern to Postmodern Situations

In the article there is investigated the problem of defining the factors having impact on the society in the whole and particularly during the process of its transition from modern to postmodern situation. Through comparison with the process having taken place during the transition from a rural to industrial society, as well as from a natural state to artificial one, there is considered the set of factors influencing economics growth and promoting well-being in the society (open access order, actual organizations, institutions, particular beliefs, systems of norms and values). While the process mentioned involves different factors and their mode makes them viable, in general, there can be outlined the points leading in a society to a certain strategy aimed at the changes being sought for. There are also suggested the grounds for the thesis that modern social development is simultaneously connected both with the state-of-art information and communication technologies and with improvement of the human capital asset and the institutions providing its further development.

Key words: postmodern situation, society, social development, modernization, postmodernization, values, beliefs.

*Я.В.Любивий,
доктор філософських наук,
професор, провідний науковий
співробітник Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

САМООРГАНІЗАЦІЯ МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА ЯК СОЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНОГО ФЕНОМЕНА

Останнім часом все голосніше заявляє про себе ефект самоорганізації соціуму знизу через мережі. При цьому найчастіше за все йдеться про інтернетівські соціальні мережі, що мають характеристики віртуальної реальності. Вважається, що самоорганізацію знизу уособлює громадянське суспільство, яке протистоїть поки що надмірно корумпованій безособовій державній машині, котра є інструментом офіційної організації влади. Однак те, що розуміють під мережею у даному контексті, є лише частиною того, що є насправді цією мережею, або мережею мереж.

Найбільш вживаним синонімом поняття «мережа» в соціальному контексті є поняття «горизонтальні соціальні зв'язки», що є противагою вертикальним зв'язкам. Якщо перші уособлюють егалітаризм та демократичні відносини між людьми, то другі – владну ієрархію підпорядкування одних індивідів (або груп індивідів) іншим.

Онтологічне та природничонаукове обґрунтування соціально-філософської концепції мережевого суспільства полягає, окрім іншого, і в тому, що на рівні мікросвіту фізичні явища пов'язані між собою мережею взаємодій елементарних часточок-хвиль. Хвильові властивості мікросвіту проявляються значно частіше, ніж корпускулярні. Якщо на мегарівні галактики взаємодіють, незважаючи на величезні відстані між ними, то це означає, що таку можливість взаємодії закладено і на мікрорівні окремих хвиль. Тому фізичну картину світу, як зазначав Д.Бом, можна уявити як багаторівневу мережу хвильових інтерференцій з сильними та слабкими зв'язками між складовими елементами [1].

У живому світі окремі організми пов'язані між собою в популяціях та біоценозах мережами харчових та інших потоків, репродуктивними, соціальними та іншими зв'язками. Серед переважної більшості тварин встановлюються, як правило, ієрархічно-вертикальні

відносини. А популяції людини властиве таке співвідношення ієрархічних та мережових зв'язків, що порівняно з більшістю популяцій інших ссавців горизонтальні, мережові, рівноправні зв'язки переважають ієрархічні.

Соціально-філософське дослідження має брати до уваги розмаїття тих мереж, що існують у різних сегментах суспільства. Це і система родинних зв'язків, і система взаємодії у соціумі, і мова тощо. Одним із перших мислителів, котрі досліджували мовні мережі, був Ф. де Соссюр. Для нього мова була своєрідною сіткою, схожою на рибальську. На його думку, слова містяться у вузлах цієї сітки-мережі і позначають різноманітні предмети, явища та процеси навколишнього світу. Якщо внаслідок еволюційного ускладнення навколишнього світу виникають такі явища та процеси, які не здатна охопити наявна система мови, то виникають нові слова, котрі розташовуються щільніше в існуючій сітці означальних одиниць мови, утворюючи більш густу й розгалужену мережу мови [8]. Мова у Ф. де Соссюра постає своєрідною матрицею, окремі комірки якої можуть багаторазово дублюватися й клонуватися. Своєю метафорою сітки Ф. де Соссюр передбачив принципи та ідеї, на яких побудовано технічні інформаційні системи й мови програмування.

Мислитель вважав, що поняття виражаються за допомогою мови, визначальним способом буття якої є акустичні образи, хоча вона існує також і візуально у вигляді письма [8, 53]. Мова охоплює всю суму словесних образів, накопичених всіма індивідами, і ті соціальні зв'язки між ними, які утворюють її. Це – скарбниця, що відкладається практикою мовлення в усіх осіб, котрі належать до однієї колективної спільноти, це – граматична система, що існує *віртуально* (слововживання Ф. де Соссюра) у кожного в мозку, точніше кажучи, у цілої сукупності індивідів, оскільки мова цілкомовито не існує в кожному з них окремо, повною мірою вона існує лише в спільноті. Для того, щоб склалася мова, потрібна спільнота, що розмовляє. Соціальна природа мови є однією з її внутрішніх властивостей [8, 110]. Мова – це готовий продукт, що пасивно реструється особою, яка розмовляє; своєю передумовою він ніколи не має навмисності. Свідомо в ньому здійснюється лише діяльність класифікації [8, 49,52].

Ф. де Соссюр відзначав системність мови і водночас довільність значення кожного з її елементів. Мова, на його думку, нагадує гру в шахи. Для цієї гри важлива система правил та певна кількість

фігур, проте байдуже, з якого матеріалу їх зроблено – зі слонової кістки чи з дерева, але якщо змінити їх кількість, то змінюється граматика гри [8, 61]. Крім того, система взаємозв'язків, встановлених між фігурами, змінюється з кожним ходом. У мові важливими є взаємозв'язки між словами та правила граматики, але конкретне звучання кожного слова значення не має.

Певна довільність мови пов'язана з тим, що мовний знак пов'язує не річ та її назву, а поняття та акустичний образ. Знаком Ф. де Соссюр називає поєднання поняття та акустичного образу. Тому пропонує замінити терміни, поняття та акустичний образ відповідно термінами «позначуване» та «означаюче». Цим Ф. де Соссюр намагається підкреслити, що знак є довільним щодо змісту, який він позначає [8, 99–100]. Отже, на його думку, мова сама є мережею, сіткою значень і, обслуговуючи мережу соціальних зв'язків, існує лише в спільноті.

Соціально-філософське осмислення мереж не може не враховувати відповідних соціологічних теорій. Серед них, окрім мережевої як такої, можна виокремити теорію обміну. Засновник її – Дж. Хоманс. Поєднуючи біхевіоризм та елементарну економічну теорію, він вважав, що сутність соціальної поведінки полягає в обміні діяльністю між індивідами, яка супроводжується винагородами та витратами. Винагороди можуть мати не лише матеріальний, але й психологічний характер. У такому обміні беруть участь принаймні дві людини. Чим більшу винагороду людина отримує від того чи іншого обміну, тим більшою є ймовірність, що такий обмін повторюватиметься. Людина обмірковує й здійснює калькуляцію винагород та витрат у зв'язку з тим чи іншим обміном і приймає відповідне рішення щодо нього [7, 327]. Внаслідок таких обмінів утворюються горизонтальні зв'язки між індивідами, які й структурують суспільство.

Якщо виходити з концепції Дж. Хоманса, то можна дійти висновку, що мережа соціальних зв'язків має лише горизонтальні виміри. Така спрощена схема в дусі класичної економічної концепції А. Сміта породжує ілюзію можливості «чистої» еталонної конкуренції, не викривленої різноманітними позаекономічними чинниками, ілюзію повної соціальної рівності, а також того, що в реальному суспільстві можна вибудувати суцільно горизонтальні соціальні мережі, які спроможні підтримувати життєдіяльність соціуму. Проте послідовники Дж. Хоманса – П. Блау та Р. Емерсон – долають такі уявлення.

П.Блау зазначав, що під час обміну між двома особами сторони не завжди забезпечують винагороду одна одній однаковою мірою. Така нерівність призводить до диференціації влади в асоціації [7, 330]. Особа, яка здатна забезпечити винагороду для інших членів групи, стає лідером [7, 331] і, відповідно, займає вищий щабель у владній ієрархії в даній групі. Крім того, норми та цінності є опосередкованими ланками в соціальній взаємодії. Вони керують процесами соціальної інтеграції та диференціації [7, 332], і, згідно з ними, відбувається встановлення горизонтальних та вертикальних зв'язків у суспільстві.

П.Блау вважав, що горизонтальні соціальні зв'язки у суспільстві реально функціонують, не можуть існувати в «чистому» вигляді і є невіддільними від вертикальних. Може існувати лише різна пропорція співвідношення горизонтальних, мережових зв'язків, з одного боку, і вертикальних, ієрархічних зв'язків – з іншого. Цим він подолав певну неповноту концепції Дж.Хоманса.

Р.Емерсон, виходячи з ідей попередників, аналізує соціальні мережі як такі, стверджуючи, що відносини обміну пов'язані в єдину соціальну мережу; мережа обміну – це конкретна соціальна структура, яка створюється двома або більшою кількістю взаємовідносин обміну [7, 336] як між індивідами, так і між корпораціями. Щоб відбувалися хоча б два процеси обміну, потрібно, щоб між процесом обміну між А та В та процесом обміну між С та D існував зв'язок. Тоді утворюється мінімальна мережа А–В–С [7, 336]. Тобто, якщо для здійснення процесу обміну необхідні два суб'єкти (індивідуальні чи корпоративні), то для мережі, що утворюється із взаємодії цих обмінів, конче потрібні принаймні чотири суб'єкти.

Представники мережевої теорії (Б.Велмен, Мізраші та ін.) наголошують, що, на відміну від ціннісно-нормативних теорій суспільства, що вивчають уявлення, погляди, ідеї людей, мережева теорія досліджує об'єктивну систему зв'язків, яка об'єднує людей у суспільство; за складними жорсткими структурами суспільних відносин треба бачити глибинну структуру – гнучкі упорядковані мережеві моделі. Залежно від місця в мережах суб'єкти (індивідуальні, корпоративні) можуть мати різний доступ до цінних ресурсів – влади, інформації, добробуту [7, 342–343]. В самих мережах між суб'єктами, а також між кластерами, можуть існувати як міцні зв'язки (як між членами однієї групи), так і слабкі (між тим чи іншим членом однієї групи з членами інших груп). Слабкі зв'язки,

які є своєрідним мостом між групами, забезпечують інтеграцію в суспільстві [7, 343]. Отже, над об'єктивними мережами суспільних відносин надбудовуються і, відповідно до певних параметрів порядку, організуються соціальні структури й соціальні інститути з певними управлінськими центрами.

Останнім часом деякі дослідники (зокрема М.Кастельс) відмовляються від думки, що за зовнішніми жорсткими структурами суспільних відносин приховані гнучкі мережеві моделі. Вплив телекомунікаційних мереж на всі взаємодії в соціумі є таким значним, що й зовнішня форма самоорганізації суспільних процесів стає все більше схожою на мережі, набуваючи все меншої жорсткості та більшої плинності [3]. Якщо раніше мережевий зріз життєдіяльності суспільства являв собою лише фрагмент цієї життєдіяльності, то останнім часом ця життєдіяльність все більше визначається телекомунікаційними мережами й сама починає функціонувати за моделлю мереж [4, 85]. Ті сфери суспільного життя, що не входять у мережі, стають маргіналізованими.

Гнучкість мереж визначається тим, що вони постійно перебудовуються, змінюючи власну конфігурацію, та стають досить надійними. Їхня надійність зумовлена тим, що окремі канали, які поєднують вузли мережі, можуть ризоматично багаторазово клонуватися й дублюватися [6, 72]. Це стосується не лише телекомунікаційних мереж, але й мереж соціальних інститутів, виробництв, торгівлі, банківських, фінансових установ, різноманітних організацій, комунікативних співтовариств, спортивних клубів, навчальних закладів, мистецьких колективів, музеїв та ін.

В умовах посилення інтенсивності та щільності комунікаційних потоків мережеві структури самоорганізуються спонтанним чином. Характер цих самоорганізаційних процесів визначається параметрами порядку, закладеними в каналах мереж комунікації.

Залежно від місця в тій чи іншій мережі, наближення чи входження в ті чи інші вузли, суб'єкти мають різний доступ до ресурсів, володіють різним соціальним, культурним, символічним та іншим капіталом [2]. Сама мережа є джерелом соціального капіталу; чим більшу мережу зв'язків має людина, тим більший соціальний капітал їм належить. Разом з тим у сучасному суспільстві, поряд з пірамідальними соціальними структурами, існує багато відносно незалежних, ризоматично розгалужених самоорганізованих соціальних кластерів, у яких переважають горизонтальні мережеві зв'язки. Якщо

суспільство має кілька ієрархічно структурованих соціальних прошарків, то в межах кожного з них, навіть у найвищому прошарку, існують, як правило, мережеві горизонтальні зв'язки. В соціальних мережах існують такі типи відносин, що між різними кластерами та між деякими кластерами та центральними соціальними інститутами можуть переважати слабкі соціальні зв'язки.

Мережі соціальних відносин з безпосередньою міжособистісною й опосередкованою комунікацією є лише одним із вимірів мережевого суспільства як такого. У найширшому сенсі вони охоплюють найрізноманітніші потоки життєзабезпечення суспільства, що спрямовуються як інфраструктурами, так і соціальними інститутами, а також інформаційними мережами. Інакше кажучи, над виробничо-технічними мережами обмінів та взаємодій матеріальних потоків, що обслуговуються відповідними інфраструктурами, надбудовуються соціальні мережі, що складаються з груп вузлів, якими є індивіди та групи індивідів, соціальних взаємодій щодо обміну потоками та ресурсами. У сучасному інформаційному суспільстві ці два рівні мереж забезпечуються телекомунікаційними інформаційними мережами. Останні набувають вирішального значення стосовно управління першими двома.

Суттєвою характеристикою соціальної мережі є не індивіди самі по собі, а параметри порядку (правила, інтереси, цінності, ідеї), на основі яких самоорганізується мережа. Соціальна мережа характеризується солідарністю, симпатіями, довірою індивідів одного до одного на основі участі в спільних справах та сприятливими умовами для самореалізації.

Аналіз елементарних соціальних мереж запропонував ще Я.Л.Морено, створивши соціометрію та психодраму. За допомогою методів психодрами, зокрема спонтанності й теле-відносин (взаєморозуміння й взаємопроникнення у внутрішній світ один одного), члени групи долають формальну її структуру й встановлюють глибинні стосунки між собою. Глибинна, справжня структура групи фіксується за посередництвом соціограми [5]. Група, що побудована соціометрично за допомогою спонтанності кожного її члена, має високий потенціал *креативності* (цей термін вперше запропонований Я.Л.Морено).

Я.Л.Морено не обмежувався аналізом лише малих груп і вважав, що люди можуть прийти до Бога лише всі разом, відкриваючи в собі Божу Іскру – спонтанність. Спочатку кожний сам у собі має зустрітися з Богом, але після цього зустріч з Богом має відбутися

шляхом досягнення колективного глибинного теле-єднання разом з членами власної родини, потім – разом з сусідами, потім – разом з мешканцями кварталу, потім – разом з мешканцями села або міста, потім – разом з громадянами власної країни і, нарешті, – разом з мешканцями всієї планети. Інакше кажучи, мережа глибинної комунікації між людьми має, на думку Я.Л. Морено, розростатися від кожної людини та малої групи безпосередньої комунікації до планетарного масштабу. Взаємну комунікативну відкритість, довіру та солідарність, які формуються в малих групах з високою синергією, потрібно поширювати на весь соціум, включаючи й глобальний масштаб. Цього можна досягти за допомогою мереж горизонтальної комунікації.

Ідеї Я.Л. Морено про ефект довіри, солідарності, взаємної підтримки людей у мережах під час реалізації суспільно важливих інтересів дістають підтвердження в практиці функціонування електронних інформаційних мереж сьогодення. Маючи досвід довірливого теле-єднання в малих групах, людина віднаходить солідарність та довіру і в електронній мережі інтернет. А з іншого боку, виникнення довіри до комуніканта в мережі інтернет і готовність до солідарних дій з ним в ході реалізації суспільно корисних цілей є показником справжності та істинності комунікації.

Якщо розглядати мережі в широкому значенні, то на матеріально-фізичному рівні самоорганізуються й функціонують мережі виробничо-технологічних і торговельних потоків енергії, сировини, комплектуючих, товарів, капіталів, фінансів [3]. У межах окремих регіонів та в глобальному масштабі існують розгалужені транспортні мережі, що забезпечують потоки переміщення людей з діловими, гуманітарними, освітніми, пізнавальними та іншими цілями. Інформаційні потоки через мережі інтернет дають можливість оптимізувати й організувати всі перелічені нами потоки. Водночас інформаційна мережа інтернет сприяє самоорганізації середнього класу, громадськості, інтелектуальної еліти в напрямі розв'язання актуальних локальних та глобальних проблем.

Електронні мережі комунікації існують приблизно лише останні 100 років. На відміну від них, соціальні мережі як такі завжди мали місце в людському суспільстві. Навіть за первісного суспільства діяли, хоча і в зародковому стані, мережі обміну діяльністю й мережі комунікації. У традиційному аграрному суспільстві, що існувало з моменту виникнення перших цивілізацій і до промислової революції,

локальні мережі обміну діяльністю й інформацією за своїм обсягом значно переважали глобальні, хоча й відбувалося дифузійне взаємопроникнення культур з їх культурною спадкоємністю. У добу індустріалізації, особливо в розвинутому індустріальному суспільстві, стають значимими мережі міжнародних матеріальних потоків, потоків людей, що переміщуються та потоки інформації. В інформаційному постіндустріальному суспільстві роль та значення мережі інформаційних потоків суттєво зростає, що сприяє певним синергетичним ефектам прискороного виникнення нової якості процесів.

Інформаційні мережі, що обслуговують відповідні сфери й сегменти суспільства, можуть бути політичними, економічними, культурними, а також використовуватися для різноманітних форм дозвілля. Вони мають досить широкі можливості для самоорганізації громадянських рухів за права людини, за соціальну справедливість, для захисту екології, для контролю за діяльністю державного апарату як у локальному, так і в глобальному масштабі. Інформаційні мережі сприяють виробленню програм і організаційних принципів названих рухів, дискусіям на форумах з різних актуальних питань. Проте реальне розв'язання проблем здійснюється не у віртуальній реальності, а концентрацією й організованими діями критичної маси громадян у певних важливих місцях соціального простору.

Економічні інформаційні мережі в сучасному світі невіддільні від сучасної економіки. Вони забезпечують інформаційний супровід всіх виробничих, торговельних і фінансових процесів, створюють сучасні бізнесові мережі й відповідне середовище. Мережеві підприємства невинно поліпшують стандарти масового виробництва на основі новітніх технологій. Підприємства, що не потрапляють до передових інноваційних мереж, не можуть конкурувати з першими й витісняються у другорядні й малоприбуткові сектори економіки.

Культурні інформаційні мережі відкривають широкий та швидкий доступ до досягнень світової культури, науки та мистецтва, а також до дистанційного навчання, дозволяють брати участь в обговоренні та дискусіях з широкого кола питань, а також сприяють співтворчості митців, учених, викладачів та їхніх аудиторій.

Надзвичайно різноманітними за змістом є інформаційні мережі, присвячені дозвіллю. Вони охоплюють не лише цифрові розваги, але й інформацію про позамережеві ресурси проведення дозвілля та пошук груп неформального спілкування віч-на-віч. Серед соціальних критиків існує застереження, що надмірні розваги в

мережах Інтернет відволікають молодь від справжнього спілкування та продуктивної діяльності. Однак причина цього криється не в самому факті існування інформаційних мереж як таких, а у вихованні індивіда та у тих можливостях, що їх може надати те чи інше суспільство для його розвитку.

Проте класифікація мереж може здійснюватися не лише за сферами діяльності, які вони обслуговують, але й за їхніми власними характеристиками. Мережі можуть бути щільними й рідкими, горизонтальними й вертикальними, магістральними й такими, що переплітаються, стрижневими й ризоматичними, ексклюзивними та масовими, локальними й глобальними, постійними й випадковими [6, 65]. На відміну від ієрархічних форм, мережі є рухливими й адаптивними. Вони децентралізують виконання й розподіляють прийняття рішень [4, 85 та ін.]. Учасники мереж беруть на себе ініціативу творчого виконання ухвалених рішень залежно від ресурсів, які вони мають у власному вузлі мережі й у разі сприяння партнерів з мережі. Під час вироблення й прийняття рішень всі учасники мережі мірою власної обізнаності й компетентності, роблять свій відповідний внесок, спільну справу. Діяльність, включена в мережу, є більш конкурентоспроможною, ніж та, яка в мережу не входить. З часом всі, або майже всі, види діяльності неодмінно приєднуються до мереж.

Мережі стали одним із найбільш засадничих елементів людської цивілізації, без яких неможливо уявити собі сучасне суспільство. Так вважають угорські дослідники Б. Коланьї, Ш. Мольнар та Л. Шекелї [9, 4]. На їхню думку, традиційні сімейні, сусідські, дружні зв'язки поступово стають менш важливими, ніж мережеві. Перехід від індустріального суспільства до інформаційного є таким же значущим, як і перехід від аграрного суспільства до індустріального, як перехід від *Gemeinschaft* (спільноти) до *Gesellschaft* (суспільства). Мережі стають одним із найважливіших чинників інформаційного суспільства [9, 4]. Водночас роль локальних спільнот зменшується.

Процеси індустріалізації, глобалізації, революція в інформаційних технологіях призводять до зменшення соціальної активності та посилення процесів індивідуалізації та ролі й значення соціального капіталу. Під соціальним капіталом розуміють нематеріальний ресурс, похідний із взаємовідносин між індивідами, які вибудовують мережі й впливають на соціальні та економічні процеси соціальної

кооперації, що відбуваються на соціальному та на спільнотному рівнях (тобто сімейному, сусідському, локальному та національному) [9, 4]. Мережевому суспільству властива інноваційна соціальна структура та процеси, спричинені інформацією та комунікаційними технологіями, котрі ґрунтуються на мікроелектроніці. В інформаційному суспільстві інформація створюється, обробляється та передається за допомогою комп'ютерних мереж, що керуються знаннями, акумульованими в мережевих вузлах. У мережевих суспільствах базові інститути трансформуються та стають більш гнучкими й такими, що легко змінюються [9, 6]. Такі суспільства змінюють не технології, а соціальні потреби, що змінюються, викликаючи зміни технологій. Зазначені кардинальні зміни є наслідком декількох чинників. По-перше, наука та інновації відіграють вирішальну роль у соціальних змінах з часу поширення мікроелектроніки та роблять можливим розвиток нових інформаційних і комунікативних технологій. По-друге, з розвитком мережевої економіки підвищилися вимоги до працівників. Адже новим мережевим кампаніям потрібні висококваліфіковані, творчі працівники. По-третє, внутрішня організаційна структура кампаній радикально змінилася відповідно до логіки мереж [9, 6].

Мережеві технології відчутно впливають на відносини між людьми та їхні суспільні зв'язки. Однак користування світовим павутинням не відкидає стосунки, основані на персональних контактах, а доповнює їх. Члени мережевого суспільства є не відлюдненими особами, а індивідами, котрі культивують та розвивають добре розвинену систему взаємовідносин. Роль та значення кожної особи тут позитивно переоцінюється. Це є характерною культурною ознакою нового суспільства. Комунікативний простір, що оточує індивіда, суттєво трансформується під впливом новітніх електронних систем [9, 7].

У мережевому суспільстві відбувається трансформація засобів масової комунікації. По-перше, остання концентрується головним чином у міжнародних медіакорпораціях, укорінених як на глобальному, так і на локальному рівнях. По-друге, канали комунікації тут є оцифрованими та інтерактивними. Розвинені суспільства орієнтуються на персоналізований, підібраний під потреби індивіда інформаційний контент. По-третє, завдяки новим комунікаційним технологіям нові медіа розвиваються і стають більш потужними, розгалужуючись у горизонтальну комунікаційну мережу [9, 7]. Через блоги, відео-конференції, форуми індивіди обмінюються інформацією, доступною

для кожного, і зберігають незалежність від медіакампаній та державних засобів масової інформації. Тому зміст медіа не має загальної інтерпретації. Кожний індивід унікальним чином інтерпретує інформацію, спираючись на усвідомлення власних та суспільних інтересів. Мережеве суспільство діє глобально – як, наприклад, Європейський союз, в якому члени різних співтовариств організовані за допомогою національних, економічних та політичних мереж. Як зазначають Б. Коланьї, Ш. Мольнар та Л. Шекелі, одну з перших соціальних мереж створив у I ст. апостол Павло, по Середземномор'ю та поширюючи релігійну віру за допомогою мережевої логіки. Переміщуючись з місця на місце, він вибудовував мережеву спільноту, встановлюючи відносини між громадами християн, що мешкали в певному віддаленні один від одного в різних містах [9, 8–9].

Від якості та розгалуженості мережевих взаємовідносин між людьми залежить розвиток соціального капіталу, який формується у повсякденних індивідуальних та сімейних стосунках людей. З допомогою мережі взаємовідносин між людьми можна поліпшити життя і окремих осіб, і всієї спільноти в цілому. Адже людські відносини потребують взаємної підтримки та довіри. Тож кожна особа, формуючи мережу взаємозв'язків з іншими людьми, створює соціальний капітал [9, 12].

У наш час формується тип «мережевого громадянина», людини, яка є толерантною вільнолюбною особистістю, котра відчуває відповідальність за суспільні справи й має добре осмислену й свідому громадянську позицію. В комп'ютерних мережах індивіди можуть реалізувати власну позицію, оскільки користувачі мають можливість спілкуватися одночасно з багатьма іншими людьми, отримувати й поширювати інформацію, що стосується спільноти, розробляти програми спільних дій, встановлювати довірчі стосунки з іншими особами. Ті, хто користується мережами інтернет, підтримують та встановлюють не меншу кількість суспільних зв'язків, ніж ті особи, які інтернетом не користуються. Інакше кажучи, мережеві комунікації є продовженням та розвитком вже наявних взаємовідносин між людьми [9, 15–16]. В мережах інтернет можуть встановлюватися не лише формальні, але й неформальні горизонтальні стосунки між індивідами. Тут є можливість вільно обмінюватися різноманітними думками та ідеями. Розвиток нових технічних та програмних інновацій мережі інтернет сприяє активній взаємодії її учасників. Адже і підсистеми суспільства функціонують подібно до мереж [9, 18, 21].

Як бачимо, виникнення розгалужених телекомунікаційних мереж суттєво впливає на всю сукупність соціальних мереж як таких, посилюючи в останніх обмін знаннями, думками, соціально значущими позиціями, самоорганізаційними імпульсами, і відтак інтенсифікуючи розвиток суспільства. Завдяки цьому процеси еволюції соціуму прискорюються й набувають нової якості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бом Д. Разворачивающееся значение [Bohm David. Unfolding Meaning. A Weekend of Dialoge with David Bohm //David Bohm and Emissary Foundation International, 1985.-<http://www.fidel-castro.ru/fisica/bom/bohm.htm>].
2. Бурдые П. Социология политики. – М., 1993. – 336 с.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000. – 608 с.
4. Князева Е.И. Сетевая теория в современной социологии // Социология. – 2006. – №2. – С. 82–88. / Электронный ресурс Белорусского Государственного университета.
5. Морено Я.Л. Социометрия: Экспериментальный метод и наука об Обществе. – М., 2001. – 384 с.
6. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление // Вопросы философии. – 2008. – №7. – С. 61–75.
7. Питцер Дж. Современные социологические теории. – СПб., 2002.
8. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. – М., 1977. – 696 с.
9. Kollanyi B., Molnar Sz., Szekely L. Social Networks and Network Society. Budapest, Leonardo da Vinci, July 2007. – 29 p.

Любимий Я.В. Самоорганізація мережевого суспільства як соціально-комунікативного феномена.

Самоорганізація сучасного суспільства все більшою мірою постає як самоорганізація соціальних мереж. Це стало очевидним внаслідок виникнення інформаційної мережі інтернет, що надбудувалася над соціальними мережами як такими. Соціально-комунікативна активність мереж посилює такий аспект їхньої діяльності як самоорганізація і саморегулювання. Соціальні дослідники створили теоретичне підґрунтя, що дозволяє аналізувати феномен мереж. Так, Ф. де Соссюр аналізував мову як сітку понять, що існує в мережі соціальних комунікативних зв'язків. П. Блау та Р. Емерсон з'ясували, що, вступаючи у соціальну взаємодію та комунікацію, індивіди

утворюють мережі соціальних зв'язків. Ідею соціальних мереж поділяє і М.Кастельс, на думку якого структура сучасного суспільства просякнута безліччю комунікативних зв'язків і стає все більше схожою на мережі. П.Бурдьє зазначав, що від місця в мережі залежить розмір соціального капіталу індивідів. Я.Л.Морено вважав, що в горизонтальних комунікативних мережах формуються довіра, солідарність та взаємна підтримка людей. Б.Коланьї, Ш.Мольнар та Л.Шекелі зазначають, що в мережевому суспільстві зростають роль і значення особистої позиції людини, завдяки рівноправній комунікації та іншим чинникам зростає її соціальний капітал. Інтенсифікація комунікації та рефлексії є важливим чинником становлення нової якості самоорганізації соціальних мереж.

Ключові слова: соціальна мережа, мережеве суспільство, самоорганізація, соціальна самоорганізація, громадянське суспільство.

Любимый Я.В. Самоорганизация сетевого общества как социально-коммуникативного феномена.

Самоорганизация современного общества все в большей мере проявляет себя как самоорганизация социальных сетей. Это становится очевидным благодаря возникновению информационной сети интернет, которая надстраивается над социальными сетями как таковыми. Социально-коммуникативная активность сетей усиливает такой аспект их деятельности, как самоорганизация и саморегулирование. Социальные исследователи создали теоретическую основу, которая позволяет анализировать феномен сетей. Так, Ф. де Соссюр анализировал язык как сеть понятий, которая существует в сети коммуникативных связей. П.Блау и Р.Эмерсон выяснили, что, вступая в социальное взаимодействие и коммуникацию, индивиды образуют сети социальных связей. Идею социальных сетей разделяет М.Кастельс, по мнению которого структура современного общества пронизана большим количеством коммуникативных связей и становится все больше похожей на сети. Я.Л.Морено считал, что в горизонтальных коммуникативных связях формируются доверие, солидарность и взаимная поддержка людей. Б.Коланьї, Ш.Мольнар и Л.Шекелі отмечают, что в сетевом обществе возрастает роль и значение личной позиции человека: благодаря равноправной коммуникации и другим причинам возрастает его социальный капитал. Интенсификация коммуникации и рефлексии является важным фактором становления нового качества самоорганизации социальных сетей.

Ключевые слова: социальная сеть, сетевое общество, самоорганизация, социальная самоорганизация, гражданское общество.

Lyubiviy Y. Self-organization of Network Society as Socio-Communicative Phenomenon.

Self-organization of modern society more and more reveals as self-organization

of social networks. This become obvious thanks to the appearance of informational web of internet that finish building over social networks as such. Social-communicative practice of networks strengthens their self-organizing and self-regulative aspect of their activity. Social researchers create the theoretic ground that allows to analyze phenomenon of network. F. de Saussure investigated the language as a web of notions which exists in network of social-communicated ties. P. Blau and R. Emerson realized that when actors interact and communicate they create the network of social ties. The idea of social networks influenced upon M. Castells, who assumes that structure of modern society penetrates by multitude of communicative ties and become more and more similar to the network. J.L. Moreno considered that in horizontal communication networks formed confidence, solidarity and social capital and mutual support of men. B. Kollanyi, Sz. Molnar and L. Szekely notice that in network society increases the role and significance of personal moral position of man, and growth of his social capital in result of equal communication and other reasons. The increased intensity of communication and reflection is a important factor of self-organization of social networks.

Key words: social network, network society, self-organization, social self-organization, civic society.

L. Sytnichenko
Ph. of Philosophy
The National Academy of Sciences of Ukraine
H.Skovoroda Institute of Philosophy

PHILOSOPHY OF JUSTICE IN THE CONTEXT OF UKRAINE

The discourse of justice, in order to respond to the crisis of our current existence, acquires new (in the Context of Ukraine) theoretical and practical meanings. Everyone demands recognition and preservation of his/her rights, as well as material conditions for a normal decent life. However, the question of my ought looks different both in philosophy and in contemporary life when my actions affect others' interests. This inevitably leads to conflicts that should be resolved impartially and justly. Thus, the problem of justice is topical and should be approached using the most efficient philosophical discourses.

Philosophy of Justice leads to general conclusion that to act justly is to act impartially, honestly and morally, and this is our actual ought. Moral attitudes that dominate in our societies are presented by J.Habermas, O.Höffe, A.Honneth, R. Forst as true and vivifying source of institutional justice. He also gives normative and heuristic meaning to basic methodological principles of dealing with the problem of justice: personal right for justification, moral universalization, just distribution. He reconsiders widespread interpretation of moral norms as trustworthy, making them more efficient than repressive and pragmatic regulators of interpersonal relations. In addition, while treating justice as the key moral and social value, Höffe – as well as J.Habermas, E.Tugendhat – stresses the importance of normative meaning of justice for contemporary complicated society, which cannot function as a whole on the sole basis of trust and sympathy to others, but also requires solidarity and justice towards alien people. Adequately considered justice (taken simultaneously in its universal and particular dimensions) also entails responsibility for failing to be just towards those whose identities were formed in another social and cultural world. Forst, Höffe highly appreciates political justice, but also does not diminish the significance of personal justice as an important condition of just statehood and willing acceptance of the requirements of political justice.

In order to understand the “paradigmatic turn” in contemporary philo-

sophy of justice, we should address also the works of John Rawls, who made the concept of justice fundamental (in his polemics against Utilitarianism). One should also admit that further important changes in understanding social justice were caused by the bent of his genuinely philosophical discourse towards mostly distributive understanding of justice.

Höffe was among the first who raised this issue in his (now already classical) researches. In “Political Justice” he shows that Rawls’s distributive justice is burdened with limits and contradictions, entails paternalist and bureaucratic consequences. The need to seriously reconsider social justice led to a new vision of justice as exchange. Indeed, exchange (in its wide, negative and transcendental understanding) can thoroughly justify and explain the true meaning of social justice. The idea of exchange could become and actually became truly effective argument in understanding the shortcomings of distributive justice. Only justice as exchange can help us to adequately grasp the inalienable inviolability of every human being. Widely understood exchange, as democratic form of cooperation, is negative (because it presupposes mutual rejection of violence) and transcendental (because it is realized in that sphere of human existence which nobody can escape from). This kind of exchange answers to the most essential criterion of social justice: it is distributively advantageous. Thus, “truly important is exactly this negative, non-economical meaning of the concept: mutual abstinence, reconciliation, recognition – under the pressure of power – of other people’s freedom of thought and conscience, as well as their property. Exchange happens because of this mutual abstinence and reconciliation. Exchange is just if everyone, by giving up something, receives in consequence something else of equal worth.” [1, 53]

Thus, Höffe’s “new paradigm” of justice as transcendental exchange occupies special place in contemporary discussions about the essence of justice. His works fostered the rebirth of normative political philosophy in Europe – since, according to his followers, “Höffe was one of the first who not only interpreted the ideas of Rawls, but also productively developed them in his works” [2, 9–15]. Due to his tireless long-term researches, the problem of justice gains new dimension. Well-known German philosophers, such as S.Gosepath, N.Scarano, J.Habermas, A.Honneth, Ch.Horn, and R. Forst, also emphasize this point. Generally, one could regard these important developments in the sphere of political philosophy as an attempt to answer the following question: what is the ground of normative authority of justice, if this

ground is not natural and not religious? Höffe's solution of this problem transforms the question of relations between justice and freedom into the core issue of contemporary political philosophy. Highly important is also his attempt to theoretically and practically mediate the two basic extremes: on the one hand, the universal meaning of the basic principles of justice, on the other, the idea that justice is contextual and ultimately unreachable. In terms of methodology, Höffe successfully overcomes the limits of both communicative philosophy of justice and Rawls's theory of justice.

Höffe insists that contemporary philosophical ethics still considers state and law outside of philosophy and morality. This applies, e.g., to discursive ethics of K.-O. Apel and J. Habermas – which also (as well as Rawls's theory of justice) disregards the problem of legitimacy of the right to compulsion. Otfried Höffe, primarily in his "Democracy in an Age of Globalisation", emphasizes that this problem arises for the first time when society exceeds the limits of voluntary cooperation and turns to compulsory regulations and limitations of freedom and willfulness of its members. Once the compulsory social authority appears, it should be legitimated, and the following general question should be answered: how it is possible to limit human freedom, and could compulsion be legitimate? Höffe believes that law is the very core of regulative compulsory authority (this point is usually disregarded by the newest moral philosophy and philosophy of law). Indeed, law is what coordinates the activities of basic social actors (individuals, groups, institutions) by its partially procedural and partially substantial mechanisms. Law also fosters noncompulsory settlement and prevention of conflicts.

For Höffe it is also important to grasp the nature of democratic compulsion, which is of another origin: it is controlled by citizens themselves, so that it is actually self-compulsion (rather than external compulsion). However, over and above these essential changes, Höffe also attempts to find a universal criterion of legitimacy. This turns out to be general agreement based on common utility. Such approach refutes pragmatic answer to the normative question about legitimacy and its criteria, according to which compulsion is legitimate insofar as it serves common good. Höffe's objection against this ideologically suspicious approach [3, 42] is still topical: it allows elimination of all those who disagree with (so hardly definable) "common good" and "common interests". On the other hand, stupidity and betrayal could be helpful, whereas everything that does not conform to economical effectiveness

and usefulness (based solely on distributive justice) is gradually marginalized. Thus courage and honesty, solidarity and responsibility, trust and dignity might eventually become unwanted virtues.

For deeper understanding of moral perspective of justice, its place in the sphere of social morality, Höffe treats justice quite widely and defines it as our universal duty. Perhaps for the first time in contemporary European political philosophy, Höffe regards justice as the highest principle of human existence and the way of realization of our social essence. Justice is our moral duty, or, at least, it most closely approaches duty – the one which is assumed voluntarily and exceeds simple compulsion, whereas distributive utility becomes its true measure. Comparing the two theories of justice, those of Rawls and Höffe, one could speak of justice as based on either fair agreement or most essential human interests.

Political anthropology, while reconsidering the essence of man, can and should reject its theological and normative understanding, transcend the non-philosophical understanding of human nature via explanation of its certain inalienable features. Since the real issue concerns conditions of human existence and capacity, Höffe believes that here we should also speak about transcendental aspects of anthropology and (relatively) transcendental interests. However, a serious turn in understanding human nature is possible if we go deeper. We should free ourselves from one-sided images of human being and rely on both cooperative and conflict models of legitimacy of state and law. Now, if we conclude that man is not only cooperative, but also conflict being, we should also take the next step and consider the question whether compulsory settlement of certain conflicts (or at least one of them) could be distributively advantageous and therefore just.

Höffe rejects N.Luhmann's positivism and his denial of justice. According to Höffe, without political justice any social order will look like "external compulsion" and "pure violence". In other words, without justice any social, political and legal order is nothing more than a gang of brigands.

The issue in question is justice of exchange based primarily on negative understanding of justice. The main argument for justice of exchange is the following: exchange happens when this mutual abstinence and reconciliation takes place. If, as a result of exchange, each participant gets something of equal value, the exchange is just. Also, the idea of exchange helps us to answer the question that is till open in communicative philosophy: intersubjective structure of subjectivity becomes

possible only in the course of mutual abstinence and renunciation.

Höffe, as well as Apel and Habermas, looks for conditions of possibility of social phenomena interpreted in moral perspective. For Rawls such condition of possibility is what he calls “primary position”; Habermas, in his turn, speaks about “practical discourse” based on universal principles of communication, which can guarantee correctness (or justness) of any understanding. Höffe regards transcendental communitarianism, suggested by K.-O. Apel and supported by J. Habermas (that is, postulation of ideal, not particular, community as the key point of transcendental and pragmatic transformation of practical philosophy), as productive idea worth further consideration. Since Apel’s and Habermas’s ethic of discourse does not address the problem of moral legitimacy of the right to compulsion, Höffe attempts to answer the following question: why man should obey other men, why the right to compulsion exists, and can compulsion be just? In such a way, mostly negative understanding of domination and power as alienation and manipulation is replaced by constructive understanding of them in the light of the paradigm of justice, applied in order to ground both the universal significance of moral norms and the legitimacy of legal norms. This understanding gives us a solution of the problem of legitimacy, so important for political philosophy. Höffe was among the first German philosophers who paid attention to serious structural changes in the subject of justice, and also to the fact that distributive model of justice is essentially pre-modern.

For Höffe, universal and philosophical, non-distributive understanding of justice is a new paradigm that exceeds the limited area of morality and enters the domain of law. In its turn, law, basing on both “cooperative” and “conflict” dimensions of human existence, supports all arguments for understanding justice as exchange. Criteria of distributive justice are always arguable, whereas everyone agrees about the basic requirement of justice as exchange (i.e., communitative justice): namely, that what is given and what is received should be of equal value. If there is an argument about price, exchange should be, at least, mutually profitable.

However, for Höffe, the argument of legitimacy is more important than the strategic argument. State, as the institution primarily responsible for social justice, should provide only secondary, subsidiary social aid. Höffe does not unconditionally support the idea of consensus free of any compulsion (instead of just compulsion). He believes that people who strive to genuine communication in the narrow circle of like-minded friends

eventually come to new, “soft” paternalist despotism. The danger of this gradual, initially imperceptible departure from political life is that we could lose not only our political destiny, but also our human dignity as the core of our both individual and social existence. Speaking about human dignity, Höffe claims that we should exceed the limits of philosophical intuition and transform this intuition into persuasive philosophical argument. The Other’s dignity truly appears only if we are ready to receive it. This point was supported, e.g., by E. Levinas; however, Levinas missed another point, namely, that human dignity presupposes moral action. Levinas does not answer the question, why the Other can pretend to moral action that belongs to the domain of legal claims [3, 69].

Höffe does not accept special importance of “community” as understood by contemporary communitarianism. Instead, he argues that universality should be applicable to human rights and liberties, rather than to communication. Common benefits and institutions should exist and be just, and therefore be legitimate for all, not only for the select. Höffe certainly agrees with Habermas that principle of just “involvement of the Other” is relevant not only for conversation, but generally for our existence in the complicated and diversified world. Every community has to be open even for those who wish to remain alien in it, whereas implacable egalitarianism of justice requires sensitivity to individual peculiarities, not just solidarity in communication. At the same time, in methodology Höffe goes farther than communicative philosophy of Apel and Habermas, because he sees the fact which they disregarded in their reasoning. Hypothetical character of Habermas’s reasoning is inevitable, given the fact that methods and procedures of communicative philosophy are effective only if people are willing to participate in discourse, discuss problematic situations and suggestions striving to reach an agreement. How to resolve such situations justly? This is the question, topical for Ukraine even today, many years after the horrible war that many people (not only German philosophers) believed to be the last one. Höffe claims that one of his famous books [4] is not just a contribution to understanding the essence of reason, law and justice, but also a search of the ways to realize them. He believes that one of such ways is provided by theory of decision making, which might specify rather abstract theses of discursive ethics, and also might help to avoid simple moralization in conflict resolution.

Next Philosophy of Justice’s step towards the new vision of justice was his appeal to expanded version of political anthropology. The problem

here is whether there are natural interests that would justify compulsory political authority. Political anthropology is exactly that part of anthropology proper that concerns the problem of legitimacy in its philosophical dimension. Thus, political anthropology ought to help us cope with anthropological problems related to legitimacy and to the old quarrel between “freedom from domination” and “just domination”. One should also note that utopian “freedom from domination” conceptions are based on optimistic anthropological views, whereas adherents of “political domination” theory may incline to excessive anthropological pessimism.

Political anthropology interprets conflict character of human nature basing on the fact that one’s freedom of actions is limited by another’s freedom of actions – so that our very coexistence in common social space constantly creates possibility of conflicts. Striving to one’s aim, one cannot simultaneously be free and limit one’s freedom. Eventually political anthropology concludes that conflicts, which accompany people’s coexistence, are compulsory. They limit one’s freedom by others’ freedom. One doesn’t need special historical knowledge to understand that if we address only man’s social impulses, however strong, we are doomed to failure. One can turn against others for a host of different reasons: poverty, ambition and envy, thirst for property and power, aspiration to impose on others one’s religious or political convictions.

To conclude: only the justice of exchange permits us to solve the immediate, practical dilemma: should one hand over a part of one’s freedom to social, state, authoritative structures, or be independent of them and be unable to resort to their assistance in case of emergency? People, perforce, mutually abandon part of their freedom as legal agents in order to enjoy their right for freedom. If this abandonment is universal, such exchange may be considered just.

By insisting that everything individual is also social because it requires and is embedded into social context, R.Forst [5] presents intersubjectivity as a fundamental dimension of human existence that shows itself in our ability to self-determination, i.e. freedom, but within the limits of human community. Also his point is that our obligations are no less rooted in our existence than our rights, and law has no priority over good and depends on moral good as a defining factor of justice.

BIBLIOGRAPHY

1. [Ukrainian edition:] *Гьофе О.* Справедливість та субсидіарність. Виступи в Україні. 2003. – К. 2004. – 140 с.
2. *Geiger R., Merle J.-Ch, Skarano N.* 2003: „Einfuehrung“, in: R.Geiger, J.-Ch.Merle, N.Skarano (Hrsg.), Modelle politischer Philosophie. – Paderborn, 2003. – 9 – 15.
3. *Höffe O.* Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. – München. 1999. – 476 s.
4. *Höffe O.* Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. – Frankfurt/M, 1996. – 296 s.
5. *Forst R.* Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt/M, 2007. – 240 s.

Ситніченко Л.А. Філософія справедливості в українському контексті.

В статті досліджено одну з головних проблем сучасної філософії – проблему справедливості в принципово важливому методологічному її вимірі та в українському контексті. Доведено, що справедливості належить чільне місце серед інших моральних та соціальних цінностей: саме її люди заборгували один одному, бо вона є тим масштабом, яким вимірюються свобода, рівність, права людини. Для цього аналізується зв'язок та відмінність методологічних зрушень в осягненні поняття справедливості в працях К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, О.Гьофе, Р.Форста.

З'ясовано, що Габермас по-новому витлумачує сутність принципів солідарності і справедливості, як нормативних принципів демократичної правової держави, де вимога поваги до гідності кожного ґрунтується на визнанні недоторканості його тіла, життя, власності. Доведено, що О.Гьофе звертає увагу на необхідність принципової зміни розуміння соціальної справедливості, наголошуючи на домодерному, патерналістському сенсі її розподільної моделі. В працях Р.Форста справедливість набуває політичного виміру, адже справедливі політичні чи соціальні відносини можуть існувати лише за умови їх всебічного виправдання, поваги до людської гідності. В новітніх теоріях справедливості йдеться про те, що жертвою несправедливості є насамперед та людина, на яку не зважають у процесі як виробництва, так і розподілу основних благ.

Ключові слова: справедливість, визнання, солідарність, моральні засади, свобода, трансцендентальний обмін, політична антропологія.

Ситніченко Л.А. Философия справедливости в украинском контексте

В статье исследовано одну из главных проблем современной философии – проблему справедливости в принципиально важном методологическом ее измерении и в украинском контексте. Доказано, что справедливости принадлежит особое место среди других моральных и социальных ценностей:

именно ее люди задолжали друг другу, ибо она является тем масштабом, каким измеряются свобода, равенство, права человека. Для этого анализируется связь и отличие методологических подходов в осмыслении понятия справедливости в работах К.-О.Апеля, Ю.Хабермаса, О.Хеффе, Р.Форста.

Показано, что Хабермас по-новому интерпретирует сущность принципов справедливости, как нормативных принципов демократического правового государства, где требование уважения к достоинству каждого человека основывается на признании неприкосновенности его тела, жизни, собственности. Доказано, что О.Хеффе обращает внимание на необходимость принципиального изменения понимания социальной справедливости, подчеркивая домодерный, патерналистский смысл ее распределительной модели. В трудах Р.Форста справедливость приобретает политическое измерение, ведь справедливые политические или социальные отношения могут существовать только при условии их всестороннего обоснования, уважения к человеческому достоинству. В современных теориях справедливости речь идет о том, что несправедливо обращаются прежде всего с тем человеком, на которого не обращают внимания в процессе как производства, так и розпределения основных благ.

Ключевые слова: справедливость, признание, солидарность, моральные основания, свобода, трансцендентальный обмен, политическая антропология.

Sytichenko L. Philosophy of Justice in the Context of Ukraine

This article investigates one of the major problems of modern political philosophy – the problem of justice in its fundamentally important methodological measurement in the Context of Ukraine. It's consistently shown that justice belongs to a prominent place among the moral and social values: particularly its people owe to each other, because it is the scale, which measured freedom, equality and human rights. For this purpose it is analyzed the relationship and difference of methodological changes in grasping the concept of justice in the works of K-O-Apel, J.Habermas, O.Höffe, R.Forst.

It was found that Habermas interprets a new essence of solidarity and justice as normative principles of a democratic state where the requirement of respect for the dignity of each based on the acceptance of the inviolability of his body, life and property. It is proved that O.Höffe draws attention to the need of fundamental changes in the understanding of social justice, emphasizing the pre-modern, paternalistic sense of distributive models. In the writings of R.Frost social justice gain a political dimension, just as political or social relationship can exist only in case of their full justification, respect for human dignity. In the latest theories of justice is said that the victim of injustice is firstly the one who is ignored both in the process of manufacturing and distribution of public goods.

To conclude: only the justice of exchange permits us to solve the immediate, practical dilemma: should one hand over a part of one's freedom to social, state, authoritative structures, or be independent of them and be unable to resort

to their assistance in case of emergency. People, perforce, mutually abandon part of their freedom as legal agents in order to enjoy their right for freedom. If this abandonment is universal, such exchange may be considered just.

By insisting that everything individual is also social because it requires and is embedded into social context, R. Forst presents intersubjectivity as a fundamental dimension of human existence that shows itself in our ability to self-determination, i.e. freedom, but within the limits of human community. Also his point is that our obligations are no less rooted in our existence than our rights, and law has no priority over good and depends on moral good as a defining factor of justice.

Key words: justice, recognition, solidarity, moral principles, freedom, transcendental exchange, political anthropology.

*М.В.Лукашенко,
аспірантка
Навчально-наукового
Гуманітарного Інституту НАУ*

МОДЕРНИЙ ТИП СОЦІАЛЬНОСТІ: МІЖ МИНУЛИМ І НАЛЕЖНИМ

Початок історії модерну деякі дослідники (Е.Гідденс, З.Бауман та ін.) пов'язують із поступовим вивільненням людей з природних і спільнотних меж, коли людина стає перед необхідністю робити вибір власної і колективної долі в умовах економічної і соціокультурної непевності. Модерн звільнив людину від успадкованої соціальної ролі. Як зауважував З.Бауман, індивідуалізація полягає в перетворенні людської ідентичності із даності в завдання, з відповідальністю за її результати. Людина тепер має стати тим, ким вона є [1, 180]. Ілюстрацією до даної ситуації можуть служити слова Ж.-П.Сартра, що недостатньо народитися буржуа, необхідно ще й прожити життя як буржуа. Межі такої індивідуалізації визначалися певними стандартами класу, до якого необхідно було приєднатися, членство в якому необхідно постійно підтримувати, що і стає ознакою модерної соціальності. З цього часу в пошуках ідентичності людини виникають дві протилежні інтенції: з одного боку, розширення життєвого простору власної свободи, а з іншого, – винайдення її меж.

З цього приводу цікавою, на нашу думку, є висловлювання С.Жижека щодо правлячих ідей, які не є ідеями тих, хто править [5, 230–231]. Так, для соціальності модерного суспільства, за умови її початкового стану, залишаються актуальними прагнення солідарності, як віддаленого відчуття первинної соціальності та народні сподівання на істинну спільноту. Певний час для того, щоб правляча ідеологія могла управляти більшістю, вона має інкорпорувати ці народні сподівання або своєрідні їх викривлення, які відображають інтереси домінуючих сил. Так, Ж.Дельоз і Ф.Гваттарі називають фашизм перверсією стадного бажання, тобто він не був обманом мас – люди цього хотіли. Тому слід знайти відповідь на питання: Чому після революцій, боротьби за права та свободи, в період індивідуалізації виникає бажання рабства? У пошуках відповіді автори посилаються на міркування Б.Спінози, В.Райха щодо прагнення

рабства як порятунку, що є фундаментальною проблемою соціальної філософії. На думку З. Баумана, соціологія взагалі від свого початку більше вивчає проблему несвободи, ніж свободи [10]. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі формують вихідне положення свого бачення соціальної філософії як існування лише бажання і соціальності, наголошуючи на їх єдності суспільного виробництва та продукування бажання. З іншого боку, форма суспільного виробництва пригнічує продукування бажання, а виробництво бажання має ресурс для того, щоб підірвати соціальну форму [3].

Щоб уникнути руйнування створених соціальних форм, в період пізнього модерну виникає образ Паноптикуму (Дж. Бентам), який в XX ст. здобуває не лише філософські (М. Фуко, З. Бауман), літературні (Є. Замятін, Дж. Оруел) рефлексії, а й практичні втілення (в'язниця Пресідіо Модело). Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі називають капіталізм безмежною жорстокістю, гіршою за первісну залежність і терор деспота, оскільки в його центрі перебуває зона надексплуатації, а на периферії – жорстокі форми експлуатації. Так, автори називають в'язницю не метафорою заводу, а тим, чим є завод [3]. Тобто поступово із меж природи і первісних спільнот модерну людина потрапляє в межі соціальної організації життя, соціальних інститутів.

Соціальні межі інститутів підтримуються страхом, який є продуктом розвинутого модерну і який може перетворити сучасний крайній індивідуалізм на його екстремальну протилежність. Серед усіх людських страхів суто новочасні, на думку З. Баумана, виникли за «першої дерегуляції-з-індивідуалізацією», коли міцно закорінені у давні вузли спільнот і корпорацій міжлюдські відносини виявилися послабленими або розірваними [2, 103]. Необхідно було пошкоджені природні зв'язки замінити на їх штучні еквіваленти – спілки, асоціації, колективи, – приналежність до яких мала замінити традиційну солідарність. Для цього було застосовано новочасний спосіб керування страхом, коли штучна солідарність забезпечувала від небезпек. Але попри інтенсивне зближення, люди часто залишались відокремленими один від одного або просто рабами збурення людської маси, стандартизованої на заводі [13]. Зображення подібного стану соціальності можна знайти у метафорі Шопенгауера про дикобразів, які притискаються один до одного, щоб зігрітися, але не забувають розправити голки, щоб тримати дистанцію.

Сьогодні розпад цієї штучної солідарності є симптомом кінця модерного способу керування людьми за допомогою страху, симп-

томом другої стадії дерегуляції-з-індивідуалізацією [2, 103]. Цю тенденцію до роз'єднання уловив А.Токвіль. Аналізуючи його роботи, сучасні дослідники спиняються на ідеї тілесного роз'єднання демократичного суспільства. Якщо для голістичних суспільств творення тіла (традиційних, тоталітарних) характерною є єдність людини як із самою собою, так і з іншими, то для демократичних характерні взаємообернені паралельні процеси роз'єднання колективного й індивідуального. Тобто демократичне суспільство після тілесного самороз'єднання, яке може призвести до «роз-творення», має перетворити тіло або заповнити цінностями, утопічними очікуваннями, надати змісту наявному спорожнілому соціальному тілу, творити історичність [9, 89–91].

В спорожнілому соціальному тілі формується модерний консерватизм, який суттєво відрізняється від традиціоналізму тим, що базується на досвіді зникнення традиційних цінностей та авторитетів. З точки зору модерного консерватизму, не існує універсально прийнятих референційних рамок. С.Жижек описав модерний парадокс, який випливає з відмінності між принципом порядку та конкретним порядком. На його думку, не існує способу уникнути формалізму в межах модерну [5, 147].

Самих спроб змінювати модерн було багато. Хитрістю модерну назвав В.Єрмоленко антимодерний модерн, який «час від часу повертає до минулого, аби самому оновитися та не стати традицією» [4]. Відбувалася модернізація щодо самої себе, проходячи через ряд біфуркацій. Прагнення нового загострювало ностальгію за минулим, модернізаційні проекти викликали антимодерні рухи.

Починаючи від Просвітництва, кризи модерну припадали на початок століть, після чого наступала доба спроб суперечливого синтезу модерного світобачення з антимодерними симпатіями, поєднуючи ідеал поступу з мрією про повернення до глибинного минулого [4]. Така періодичність і взаємозв'язок у ХХ ст. викликають сумніви щодо однозначності розмежування та протиставлення модерну та антимодерну, їх раціональності та ірраціональності, продукуючи різні варіанти діалогу, нових філософських форм, концепцій (В.Беньямін, А.Бергсон, Р.Каюа, Р.Генон, О.Шпенглер, Ж.Елльюль, П.Тейяр де Шарден та ін.). В.Єрмоленко в понятті антимодерного модерну концептуалізує парадоксальність samozапечечення модерну. Дослідник вирізняє два його типи: «консервативну революцію», як повернення до істини в справжнє минуле через

революційний стрибок у майбутнє, та «революційну містику», як рух до істини «інтегральної» людини у майбутнє через містичний стрибок у минуле до домодерних ідеалів [4].

Сьогодні, розглядаючи модерн, дослідники часто уточнюють, про які саме періоди, властивості модерності йдеться. Все частіше використовуються поняття «домодерн», «премодерн», «модерн», «антимодерн», «антимодерний модерн», «контрмодерн», «квазімодерн», «постмодерн» і т.ін., коли рух уперед відбувається у різний, часом парадоксальний спосіб.

Представники антиновочасності, сприймаючи як невідворотну катастрофу те, що сталося з модерним раціоналізованим і розчавленим світом, бачать, що соціальне населене холодними і раціональними монстрами, а доновочасний космос остаточно трансформувався у механічне поєднання чистих матерій. На думку Б. Латура, новочасні і антиновочасні мають однакові погляди щодо ситуації, яка склалася, але оцінюють її з протилежних позицій, тобто постмодерності погоджуються із антиновочасними, що йдеться про катастрофу, але інтерпретують її як позитив, привід для радості [6, 202–203].

Антиновочасна реакційність щодо модерного світосприйняття буває, на думку Б. Латура, двох типів. Перший тип – не потрібно прагнути покінчити з пануванням людини над людиною. Другий – не потрібно прагнути покінчити з пануванням над природою [6, 69]. Б. Латур зазначає, що завжди співіснують дві сукупності практик: практики змішування, що створюють мережі, гібриди природи і культури, і практики критики, очищення, що відокремлюють онтологічну зону людей від «не-людей» [6, 71]. Новочасний тип мислення визнає пріоритетним критичне очищення. Людина перестає бути новочасною тоді, коли водночас спрямовує свою увагу на очищення і гібридизації, змінюючи теперішнє, майбутнє і навіть минуле, змінюючи погляд на нього. Саме тому Б. Латур і робить висновок, що з цієї позиції Нового часу не було.

Інші особливості домодерного, антимодерного і модерного мислення відзначає В. Єрмоленко. Модерне мислення шукає в речах і особах ідентичності, вимагає тотожності з собою. Домодерне і антимодерне мислення розглядають речі, індивідів як такі, що відтворюються через повторення, уподібнення, регенеруючи таким чином інші речі, індивідів, часи. Сама схильність до уподібнення є складовою і домодерного, і (приховано) модерного мислення. Доказом цього є мода, світ імітації [4].

Буржуазне суспільство позиціонує свої вимоги до людини як до автентичної і самотньої особистості, надаючи пріоритет її індивідуальним якостям, а не становим. Прикметою сьогодення є розпад єдиної ідентичності, такої, що організує навколо себе раціональну соціальну систему, та пошук її нових форм [8]. Ще однією реакцією на процес індивідуалізації, за В.В.Ляхом, є руйнація мережевим суспільством, в якому наперед виходить колективна ідентичність, нове колективне «Я», формуються ідентичності мережевого суспільства. Тоді як традиційні ідентичності стають полем для формування різних форм фундаменталізму. Хоча ідентичності змінюються відповідно до вимог часу, ці зміни відбуваються у напрямку від більш сталих до менш тривких [7]. При індивідуалізації відбувається поворот від безпосередніх «мережєвих», «зв'язкових» до «категоричних» ідентичностей [12, 338], від колективних патріархальних – до індивідуалізованих. Відповідно традиційні сімейні, релігійні ідентичності в індустріальному суспільстві втрачають своє значення і відходять на другий план [7]. Людина стає більш незалежно мислячою, більш вільною, вона живе наповнено, орієнтуючись на себе, хоча і стає більш самотньою. Як зазначає В.В. Лях, самотність та ізоляція є платою за свободу в індустріальному суспільстві, коли люди набувають незалежності та стають більш вільними [7].

Однією з актуальних дихотомій соціальної філософії є протиставлення комунітаризму та лібералізму з їх аксіологічними моделями домінування у виборі, формуванні цінностей, ідентичностей спільноти чи індивіда. Посилаючись на аналіз дилеми комунітаризму та лібералізму, здійснений Л.А.Ситніченко [11], спинимося на згаданих ідеях деяких сучасних авторів. Зокрема, Ч.Тейлор [9] таких авторів означив: 1) як атомістів, для яких пріоритетними є індивідуальні права, а суспільні дії й блага є властивостями особистостей та їх благ; та 2) голістів, для яких пріоритетними є осмислення солідарності і приналежність до спільноти та цінність колективного блага, взаємної довіри, поваги. В добре організованому суспільстві Дж.Роулз [14] вбачає те, що заохочує до самостійності громадян, до пошуку об'єктивної справедливості. Щодо спільнот, то автор вирізняє два їх типи: прагматичне об'єднання незалежних індивідів з протилежними інтересами і об'єднання людей, які прагнуть спільної мети та мають певні спільні цінності. Абстрактна дилема індивіда та спільноти розв'язується через реальну людську солідарність, через визнання.

Отже, індивідуалізм стає моральною засадою модерного суспільства і викликає суперечки щодо своєї цінності. Сучасні автори (А.Гонет, Р.Форст, Ш.Гозепат, Е.Гутман, М.Сендел, Дж.Роулз, Ч.Тейлор, Л.А.Ситніченко, В.В.Лях та ін.), які аналізували доречність протиставлення індивідуального та соціального, шукають варіанти поєднання простору вільної особистості та солідарного суспільства, розглядають інтерсуб'єктивність як вимір людського буття, самовизначення людини в межах спільноти, їх розуміння справедливості та її вкоріненості в суспільну мораль як спільне благо [11].

У філософських рефлексіях пізнього модерну ідея індивідуалізму дістає полярні оцінки і викликає протилежні відчуття. Так, у християнській філософії (П.Тейяр де Шарден, Ч.Тейлор) модерний індивідуалізм розглядається як моральна ідея, а не як відокремлення індивіда чи «обраних рас», яке П.Тейяр де Шарден, назвав глухим кутом, якого необхідно уникнути. Для конструктивного індивідуалізму властиво, за Ч.Тейлором, «уявлення себе як такого, що належить до ширших і більш безособових спільнот: держави, руху, людства як цілого» [12, 338].

Інакше, застерігає П.Тейяр де Шарден, людство може досягнути кульмінації в множині активних, дисоційованих точок, які шукають порятунку в доведеній до надмірності індивідуалізації [13]. Якщо подібний варіант влаштовує когось із модерно або постмодерно орієнтованих філософів, то для традиціоналістської антимодерної позиції він більш схожий на патологію, ніж на норму. Еволюція зростання свідомості вбачається ними в дії до єднання, коли кожний може розвиватися зі всіма іншими і через них, а з часом – об'єднатися в організоване ціле, коли соціальні зв'язки матимуть гіперорганічну природу. З такої позиції, озвученої П.Тейяром де Шарденом, чим більше людина наближається до інших, тим більше стає собою, відрізняється від інших, тобто здійснюється диференційована єдність, персоналізація цілого і персоналізація елементів. Прагнучи до відокремлення, людина індивідуалізується, проте, вершиною є особистість, яка стає такою в об'єднанні з іншими. В такому випадку людина сама свідомо обирає спільноту, до якої прагне приєднатися, в суспільні процеси якої прагне включитися. Подібна свобода є постійним процесом вибору, визначення меж особистості, її спільноти та суспільства з узгодженням відповідальності, прав та обов'язків.

Такий висновок П.Тейяра де Шардена впливає з його загальної тези про еволюцію людини і ноосфери в цілому. Тому «матерія»

соціальності та її видозміни не є предметом його розгляду.

Аналіз опозиції між лібералізмом та комунітаризмом представлений в працях Л.А.Ситніченко [11]. На її думку, лібералізм має критично переглянути свою модель людини, врахувати значення солідарності, створити універсальне поле, яке опосередковуватиме взаємозв'язок індивіда й спільноти, спільного буття, спільний його інтерсуб'єктивний вимір. І навпаки: комунітаристи мають звернути увагу на парадоксальність традиційних відносин, за яким чим більше індивід стає залежним від спільноти, тим більше зростає його відчуження, виникає ворожість до людей, зникає індивідуальна відповідальність, маскуючись колективною.

Отже, описи контексту модерних та антимодерних трансформацій соціальності свідчать, що нелінійний розвиток модерної соціальності відбувається через етапи збурень і сталості. Між двома біфуркційними точками розвитку суспільства основні системоутворювальні фактори соціальності сприймаються як сталості, що самооновлюються. В ці періоди соціальність сприймається як «традиційна», «класична». В періоди ж чергового революційного оновлення вона посиляється на надбання попереднього збурення і вступає в полеміку з ним. В сучасному контексті соціальність більше визначається не часом, а станом свідомості кожної окремої особистості та суспільства. Хоча слід зважати і на парадигмальні зміни в соціальності, що пов'язані з переходом від модерну до постмодерну.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2005. – 390 с.
2. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності. – К., 2013. – 176 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Едип: Капіталізм и шизофренія. – Екатеринбург, 2007. – 672 с.
4. Єрмоленко В.А. Модерн та антимодерн у філософії культури Вальтера Беньяміна: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.04 «філософська антропологія, філософія культури». – К., 2008. – 20 с.
5. Жижек С. Дразливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. – К., 2008. – 510 с.
6. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. – СПб., 2006. – 240 с.
7. Лях В.В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобаліза-

- ції // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2006. – №57.
8. Лях В.В. Соціальний характер людини і проблема ідентичності в добу глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2011. – №9 (107). – С. 3–26.
 9. Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // Сучасна політична філософія. – К., 1998. – С. 544–575.
 10. Бауман З. Свобода. – М., 2006.
 11. Ситніченко Л.А. Універсальні та особливі виміри загальнолюдських цінностей в сучасній політичній філософії // Обґрунтування цінностей: сучасні філософські дискурси. – К., 2016.
 12. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. – К., 2013. – 664 с.
 13. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987. – 240 с.
 14. Ролз Дж. Теорія справедливості. – К., 2001. – 822 с.

Лукашенко М.В. Модерний тип соціальності: між минулим і належним.

Трансформації соціальності як особливого виміру буття людини набувають самобутніх властивостей у суспільствах пізнього модерну, в період визначених класових та гендерних меж. У статті увага зосереджується на полеміці модерну з минулим і належним, на особливостях змін соціальності в контексті модерних та антимодерних рухів. Революційні зміни соціальності розглядаються крізь призму опозиції індивідуального і загального, модерного консерватизму і традиціоналізму. Специфічно модерними рисами соціальності є індивідуалізація та пошук ідентичності, які визначаються законами класу, приналежність до якого необхідно постійно підтверджувати. Модерній індивідуалізації протиставляється антимодерна особистість, яка набувається в об'єднанні з іншими. Модернізм характеризується як тенденцією до роз'єднання, так і прагненням до солідарності, що наповнює соціальне буття утопічними очікуваннями або ностальгією за минулим.

Ключові слова: модерн, антимодерн, соціальність, індивідуалізація, ідентичність.

Лукашенко М.В. Модерный тип социальности: между прошлым и должествующим.

В статье раскрываются революционные изменения социальности в период позднего модерна в контексте оппозиции индивидуального и общественного; современного консерватизма и традиционализма; современной и антимодерной социальности. Специфически современной социальностью является индивидуализация, которая определяется законами класса, принадлежность к которому необходимо постоянно подтверждать. Модерной индивидуализации противопоставляется антимодерная личность, которая

формируется в единении с другими. Модернизм характеризуется как тенденцией к разъединению, так и стремлением к солидарности, что наполняет социальное бытие утопическими ожиданиями или ностальгией за прошлым.

Ключевые слова: модерн, антимодерн, социальность, индивидуализация, идентичность.

Lukashenko M.V. The modern type of sociality: between past and oughtness.

The article reveals revolutionary changes in sociality implemented in the period of the late modernity in the context of opposition of individual and social; modern conservatism and traditionalism; anti-modern and modern sociality. Individualization is a specifically-modern sociality. It is determined by the laws of the class, identity to which ought to be constantly confirmed. The modern individualization is opposed to an anti-modern personality that is developed in unity with others. Modernism is characterized with the tendency for separation, and also with the aspiration for solidarity filling social being with millenarian expectations and wistfulness for the past.

Key words: modernity, anti-modernity, sociality, individualization, identity.

*А.В.Ільїна,
кандидат мистецтвознавства,
молодший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

«КАРТЕЗІАНСЬКЕ КОЛО» ТА ДИСКУРС ІНШОГО: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ДЕКАРТА

Значення філософського спадку Рене Декарта для розвитку європейської інтелектуальної традиції важко переоцінити. Виняткова потужність картезіанського впливу на подальший розвиток філософської думки відображається у великій кількості рецепцій та інтерпретацій, тональність яких, втім, виявляється немонотонною в горизонті історико-філософського поступу. Потужна критика, що супроводжувала сприйняття і прийняття картезіанських ідей починаючи від сучасних Декартові мислителів, у ситуації «після модерну» часом переходить у відверте заперечення, адже Декартові делегується статус свого роду символу модерної раціональності – парадигми, що підлягає щонайменше ретельному перегляду (а часом і поваленню) в умовах сучасного і надто «пост-сучасного» філософського дискурсу.

Проте наскільки виваженою може бути оцінка картезіанської філософії залежить, насамперед, від ретельності історико-філософського аналізу її засад, текстуальних оприявнень та контекстуалізації в більш пізніх філософських концепціях. Тут ідеться про уважне ставлення до сучасних трендів декартознавства, а також – і особливо – до сучасних модусів тлумачення та асиміляції ідей Декарта в рамках актуальних філософських підходів та шкіл. Адже кожен спосіб реактуалізації Декарта не лише допомагає зорієнтуватися в тих змінах, що відбуваються в історико-філософському «кліматі» тієї чи іншої епохи, але й розкриває певні автентичні риси Декартової концепції, що за інших історико-філософських обставин залишилися б прихованими[22], вивільняючи її з полону стереотипів як «позитивного», так і «негативного» характеру.

Слідуюнням означеним історико-філософським запитам визначається *актуальність* даного дослідження, *метою* якого є аналіз своєрідної лінії «феноменологічного картезіанства», по суті започатко-

ваної самим засновником феноменології і на сьогодні репрезентованої насамперед постаттю видатного й вельми впливово філософа сучасності Жана-Люка Марйона.

Проблема критичної рецепції картезіанської філософії у феноменологічному дискурсі є вельми актуальною щонайменше з огляду на артикульований самим Гусерлем зв'язок феноменології та картезіанства і відтак є досить поширеною темою історико-філософських розвідок. В роботі Вейна Мартіна [18] ставиться завдання розглянути відношення між позиціями Декарта та феноменологічною традицією в цілому, проте де-факто автор обмежується аналізом таких проєктів феноменологічного прочитання Декарта як гусерлівське картезіанство та Гайдеггера онтологічна критика. Анна Ямпольська [9] розглядає як питання трансформації Декартової позиції в рамках гусерлівського методу (зокрема і особливо стосовно методу феноменологічної редукції), так і проблему критики феноменологічної редукції як квінтесенції гусерлівської методологічної настанови в більш пізніх феноменологічних концепціях. Це опосередковано проливає світло й на проблему пост-гусерлівських феноменологічних поглядів на філософію Декарта. Також картезіанська проблематика з'являється в роботах Ямпольської в контексті інтерпретації феноменологічної концепції Емануеля Левінаса [10]. Детальний історико-філософський аналіз Марйонових тлумачень Декарта здійснює О. Хома [8]. Не торкаючись безпосередньо феноменологічної проблематики, він, втім, прояснює ті важливі мотиви своєрідного підходу філософа, які, в свою чергу, не можуть не стосуватися і феноменологічного ракурсу Марйонового картезіанства. Зокрема, це стосується теми співвідношення методу й метафізики у філософії Декарта (адже саме радикальна значущість, тематизація й перетлумачення ідеї методу є характерними рисами феноменологічної філософії), а також принципу «неспростовної очевидності» [8, 342], що лежить в основі феноменологічного методу. Проблема «картезіанського кола» в її феноменологічному, а конкретно – гусерлівському тлумаченні, і відтак у безпосередньому зв'язку з картезіансько-феноменологічним сюжетом очевидності, аналізується в статті Джорджа Хефернана [15]. До критичного порівняння гусерлівських і картезіанських поглядів на такі конститутивні для обох філософів питання, як сумнів та епохе, проблема першої філософії, проблема очевидності тощо вдається Елізабет Штрюкер [21].

Завдання цієї статті полягає насамперед у реконструкції тих

позицій в інтерпретаціях картезіанських текстів (особливу роль тут відіграє інтерпретація Марйона), що спростовують стереотипні зауваження на адресу концепції Декарта, і відтак підважують звинувачення картезіанського підходу (1) в центрованості як онтологічного, так і епістемологічного вимірів картезіанської філософії на ідеї (позиції) *Ego* і (2) в утворенні логіко-аргументаційної проблеми, що дістала назви «картезіанського кола». Похідним завданням – що підсилює історико-філософську значущість й актуальність досліджуваної теми – є виявлення параметрів та наслідків ситуації «подвійної критики», яку Марйонова концепція спрямовує на гусерлівську критичну позицію щодо філософії Декарта, експліцитно й імпліцитно спростовуючи низку феноменологічних закидів на адресу останньої.

Новизна пропонованого у даній статті дослідницького підходу полягає у позиціонуванні марйонівського картезіанства як такої інтерпретаційної стратегії, що, слідуючи феноменологічній настанові, ставить під питання суттєві аспекти Гусерлевої критики Декарта, пропонуючи свого роду «феноменологічне щеплення» до картезіанської філософії, виявляючи її глибинні, часом неспрояшені імплікації (тобто – здійснюючи феноменологічний крок «назад до Декарта»).

Концепція Ж.-Л. Марйона – філософа, значний внесок якого до феноменологічної традиції підкріплюється вагомістю його історико-філософських розвідок щодо філософії Декарта – є одним з найреволюційніших підходів до тлумачення картезіанської думки. Марйон як історик філософії водночас залишається феноменологом, отже, його увага до Декартової концепції зумовлюється і скеровується інтересами, що походять від феноменологічних запитів.

Як відомо, джерело феноменологічних пошуків у філософії Декарта вбачав сам засновник феноменології: Едмунд Гусерль. Однак в той же час Гусерлеве ставлення до картезіанського спадку відзначається критичними мотивами як наслідком гіперболізації феноменологією картезіанського підходу. Феноменологію можна було б «називати неокартезіанством», однак «саме як наслідок радикального розгортання розвитку картезіанських мотивів» вона змушена «відкинути майже весь відомий зміст філософського вчення Декарта» [2, 12; 23]. Радикалізуючи Декарта через феноменологічну критику, Гусерль при цьому прагне розкрити «найглибший смисл... радикалізму» картезіанських «Медитацій» [2, 17-18]. Конститутивними для Гусерля виявляються Декартові принцип «абсолютної

безсумнівності» [2, 29] та поворот до «*ego cogito* як аподиктично достовірного й граничного підґрунтя суджень» [2, 32]. Втім, з погляду Гусерля, недостатність радикалізму щодо вимоги безпередумовності спричиняють до таких «недоліків» картезіанської позиції, як делегування *ego cogito* статусу аксіоми, що має «створити фундамент дедуктивно пояснювальної науки-у-світі», упевненість в тому, що «ми в нашому аподиктичному чистому *Ego* врятували маленький шматочок світу» і намагання «вивести решту світу за допомогою правильно зроблених висновків і у відповідності до вроджених *Ego* принципів», перетворюючи *Ego* на *substantia cogitans* [2, 38; 24].

Цей момент визначає вагому опозицію між картезіанським підходом та феноменологічним: опозицію, яка штовхає феноменологів до «покращення» Декартового дискурсу. З погляду феноменологічного мислення, Декарт пропонує два сумнівні ходи.

Перший з них позиціонується Гусерлем як «нелегітимний» перехід від внутрішнього порядку до зовнішнього – від іманентного до трансцендентного – через субстантивіацію *Ego*. З критикою цього переходу пов'язані відоме Гусерлеве звинувачення Декарта в заснуванні «трансцендентального реалізму» [2, 39] і намагання феноменологічними засобами розірвати «картезіанське коло».

Як зазначає Хафернан, Гусерлеве розуміння картезіанського кола є своєрідним, і є «сутністю Гусерлевої критики Декартової очевидності» [15, 95]. Зауважимо, що для феноменології очевидність є не випадковим сюжетом, а однією з наріжних тем, отже, так чи інакше навколо неї обертаються всі фундаментальні феноменологічні проблеми. При цьому очевидність являє собою спільний концептуальний ґрунт для картезіанської і феноменологічної (особливо – гусерлівської) позицій. Якщо підсумувати різні аспекти «картезіанського кола» в його гусерлівському розумінні, які описані Хафернаном, то виявиться, що загалом кажучи йдеться про перехід від суб'єктивної іманентності до трансцендентності об'єктивного світу. Отже, важливою рисою гусерлівської тематизації «кола», згідно з Хафернаном, є її зав'язаність на проблему очевидності: чи є можливим за допомогою очевидності наведення мостів між іманентною свідомістю і трансцендентним буттям [15, 96]? За Гусерлем, дане коло «охоплює відношення в цілому між очевидністю, з одного боку, та чимось чи кимось, до чого або до кого можна апелювати з метою обґрунтування очевидності, з іншого» [15, 133].

Загальновживане ж тлумачення метафори «картезіанське ко-

ло» є наступним: буття (існування) Бога має виступити гарантом (критерієм) ясного й виразного (очевидного) сприйняття, за допомогою якого й «доводиться» буття Бога. Такий аспект кола, згадуваний Гусерлем у «Кризі» [3, 128], виявляється лише наслідком або окремим випадком більш загальної проблеми, яку Гусерль в роботі «Ідея феноменології» подає як загрозу для феноменологічного мислення: *epoche* забороняє дійсність трансцендентного поза обґрунтуванням її можливості; обґрунтування її можливості потребує трансцендентних положень [1, 130] (вирішення цієї проблеми в тому числі приведе феноменологічну думку до радикального переосмислення поняття об'єктивності). Хоча в даному тексті Гусерля це «коло» прямо не називається картезіанським, контекст його опису не залишає сумнівів. Натомість в «Картезіанських медитаціях» Гусерль, тепер вже не кажучи про «коло», приписує Декартові фактично ту саму похибку, пересторогою проти якої було виявлення можливого кола в «Ідеї феноменології» [25].

Перехід від *Ego* до світу є нерозв'язною проблемою (з феноменологічного погляду) і ґрунтується на більш фундаментальній проблемі «метафізичного подвоєння» [6, 96]. Загалом остання, як її визначає Вахтанг Кебуладзе, стосується подвоєння світів (на позірний і справжній – пізнаваний за умови дотримання правильних методів), але ця формула видається мені релевантною також для характеристики картезіанського дуалізму з усіма його онтологічними та методологічними наслідками. Тож феноменологія може запропонувати не більш коректні способи пов'язування порядків, а радше – відмову від такого подвоєння.

Другий (безпосередньо пов'язаний із попереднім) аспект картезіанської концепції, що є принаймні імпліцитно несумісним з феноменологічними засадами, це апелювання до опосередковувального Третього – ідеї Бога як сполучної ланки, що з'єднує порядки, але сама не зміщується з жодним з них. Гусерль критикує Декартове посилення на *veracitas dei* [1, 132], а також схоластичні передумови картезіанської концепції [2, 38], не вказуючи, однак, прямо на зазначену нами проблему опосередкування). Адже феноменологічний погляд передбачає абсолютну безпосередність (принаймні, потенційну) контакту свідомості й феномену.

Уточнімо, що відмова від «метафізичного подвоєння» не означає переходу до моністичної тотальності, що у випадку феноменологічного мислення як різновиду мислення трансцендентального могла

б призвести до соліпсистських ефектів через перебільшення винятковості статусу трансцендентальної суб'єктивності. Радше навпаки: найбільш радикальною альтернативою «метафізичному подвоєнню» є філософія Іншого, що постає як гіперболічний наслідок трансцендентальної парадигми [26].

Свою версію схоплення першого з зазначених пунктів розходження феноменологічного й картезіанського шляхів – тлумачення, що вже впроваджує мотив Іншого на місце редукованого Гусерлевою феноменологією подвоєння, але в цьому контексті ще не передбачає вирішення проблеми реляції між гетерогенними відмінностями – пропонує Левінас. В «Тотальності і нескінченному» він вказує на «подвійність першої очевидності Декарта, що почергово відкриває я і Бога поза їх змішуванням, як два відмінні моменти очевидності, що зумовлюють одне одного» [16, 41]. Отже, якщо Гусерль проблематизує картезіанський зв'язок між я і світом, то Левінаса цікавить проблема гетерогенності я і Бога. З огляду на це, неможливою є функція Бога як опосередковуючої ланки: таким чином другий пункт феноменологічної незгоди, перекриваючись із першим, і посилюється і водночас пом'якшується.

Гусерлева критика «трансцендентального реалізму» і Левінасове зауваження про гетерогенність начал здаються такими, що мають протилежне значення, але при ближчому розгляді виявляються сторонами однієї медалі, оскільки рівною мірою проблематизують неведення мостів між іманентною свідомістю і трансцендентним буттям. Просто якщо Левінас вказує на передумови проблеми (гетерогенність, подвійність), Гусерль демонструє хибність її вирішення (порушення меж порядків). Натомість феноменологічним виходом могли б стати або така неподвійність, що не потребувала би переходу, конституюючи світ в полі трансцендентальної суб'єктивності [2, 8] (тоді в силу вступають вищенаведені застереження щодо соліпсизму), або розробка такого типу відношення з іншим та, відповідно, конституювання такого типу інакшості, що уникали би пов'язаних з метафізичними типами подвоєння проблем. Нижче ми повернемося до феноменологічної теми Іншого в аспекті тієї ролі, яку вона відіграє у феноменологічних інтерпретаціях Декартової концепції. А зараз зазначимо, що гусерлівським розв'язанням проблеми переходу є так би мовити обопільний зсув, якого в рамках трансцендентальної настанови зазнають як полюс *Ego* (свідомість є свідомістю про...), так і полюс світу (феномен є феноменом свідомості) [27].

Спробуємо поставити під сумнів якщо не сам факт, то, принаймні, ступінь розходження Декарта і Гусерля в питаннях (не)подвійності порядків та проблеми переходу і, посиляючись на тлумачення відомих інтерпретаторів цих філософів – насамперед на думку Марйона – запропонувати ракурс погляду, що дозволить, так би мовити, екстраполювати ситуацію гусерлівського «обопільного зсуву» на відношення між концепціями Гусерля і Декарта: позначити аспекти їхньої взаємонаближеності.

Перш ніж перейти до розгляду Марйонових позицій, звернімося до концепції видатного феноменолога, інтерпретатора Гусерлевої думки Джитендри Моханті, в міркуваннях якого проблема подвоєння розглядається, зокрема, в контексті теми очевидності, що є – як зазначалося вище – одним з центральних пунктів феноменологічної проблематики і водночас сполучною ланкою між картезіанською філософією і феноменологічною думкою [28]. Спочатку надамо кілька зауваг стосовно картезіанської концепції. Декартова очевидність подвоюється на очевидність Его (віднайдене в результаті сумніву) і очевидність Бога (відкриття Третьої медитації) [29]. Позірний монізм Гусерлевої очевидності критикується Моханті, який вказує на помилковість змішування в стереотипних інтерпретаціях гусерлівської теорії самоочевидності свідомості та очевидності як досвіду істини [20, 210]. Остання оперує змістом акту, а перша обмежується існуванням такого акту як умовою своєї можливості [20, 209]: свідомість повідомляє собі про власну присутність, і не потребує для цього жодної іншої очевидності, крім свого існування [20, 209] (в цій думці вбачаються картезіанські мотиви [30]). Отже, Концепція Моханті надає аргументи на користь зменшення відстані між позицією Гусерля та критикованого ним картезіанського підходу: 1) є відмінність порядків очевидності («інтеріорний» та «екстеріорний»), 2) у феноменологічній самоочевидності свідомості (порядку, що можна зіставити з картезіанською очевидністю Его) простежується мотив екзистенції.

Таким чином, ми побачили можливість реконструкції декартівських імплікацій у концепції Гусерля. Тепер подивимось на ситуацію у зворотному напрямі, віднаходячи антиципацію феноменологічних мотивів у концепції Декарта. Для Гусерля об'єктом картезіанської критики, нагадаємо, є «коло», причину якого, продовжуючи і надбудовуючи Гусерлеву думку, можна визначити як *подвійний* дуалізм: внутрішнього (*Ego*-сфера) і зовнішнього (світ, Бог), а також *Ego* і

Бога (що не тотожне першому протиставленню: Бог і належить порядку зовнішнього, і є медіатором зв'язку внутрішнього і зовнішнього порядків). Зазначимо, що обидва фактори мають порушувати очевидність (позбавлена очевидності екстраполяція і поява посередника). Сам Гусерль спрямовує свої заперечення на перше протиставлення і не помічає його ускладненість другим, яке, втім, може розглядатися і як радикалізація першого (Бог як гранично інше – отже, гіперболічний вияв зовнішнього порядку: прикладом такого міркування є вищенаведена теза Левінаса), і як його деконструкція (Бог як «іманентна» межа зовнішнього і внутрішнього). Остання версія наблизилася б картезіанську позицію до феноменологічної, оскільки передбачає певну деполяризацію – зсув, та, запроваджуючи гусерлівську термінологію, віднаходження «трансцендентного в іманентному».

Отже, зупинімося на другій версії і спробуємо реконструювати деякі аспекти картезіанської концепції, що з нею узгоджуються.

1) Бог, хоча і є гіперболою зовнішнього, але є *ідею*, а отже принаймні частково належить порядку *Ego* (цю заувагу можна спрямувати проти левінасівського тлумачення Бога і *Ego* як відмінних порядків, що не перекриваються).

2) Ідея Бога певною мірою є гіперболізацією («удосконаленням») Я – за посередництвом субстантивації *Ego*, що виключає радикальну гетерогенність *Ego* і Бога; однак *Ego* як субстанція не розриває зв'язок з «функціональним» (асубстанційним) *Ego cogito* [31] завдяки акту мислення, атрибутом якого і виступає ідея [32] (ідея субстанції). В подвійній інтерпретації тексту «Медитацій» Анрі Гює, аналізуючи концепцію Мартіаля Геру, звертає увагу на важливу деталь: «рефлексія над ідеєю Бога стає доказом існування цього Бога» [14, 76]. Імплицитно це вказує на екстраполяцію формули, якою доводиться очевидність *Ego* в його існуванні, на доказ існування Бога: «я його мислю, отже, Він існує». В першому разі формула не потребує змістовного наповнення мислення, в другому – потребує, оскільки стосується Іншого (і це, до речі, узгоджується із запропонованим Моханті розрізненням між гусерлівськими очевидностями свідомості і досвіду істини відповідно). Зауважимо, що разом з ідеєю Іншого як певного Хто або Що [33] в Третій медитації виникає й необхідність субстантивації *Ego*, що забезпечує їхню подібність.

3) Протилежну до попереднього пункту позицію пропонує Марйон. Посилаючись на Третю медитацію, він розглядає можливість такої її інтерпретації, згідно з якою іншість виявляється вбу-

дованою в самоочевидність *Ego*, позбавляючи останню самодостатності. Крім того, якщо в другому пункті йшлося про вимушену субстантивацию *Ego*, що служить підґрунтям для його уподібнення Іншому, Марйонові міркування навпаки розкривають Іншого як, так би мовити, функціонального Іншого – як того, хто мислить, і на цьому ґрунті (а не на ґрунті субстанційності) уможлиблюється уподібнення цього мислячого Іншого і *Ego* як об'єкта даного мислення, який однак і сам визначається як такий, що мислить. Розглядаючи одну з кульмінаційних тез Медитації: «Хай мене обманює, хто може, хіба вдасться йому коли-небудь зробити так, щоб я був нічим, в той час як я думаю, що я є чимось?» [34; 13, 14], Марйон звертає увагу на те, що фрагментові, який виражає «мислення себе собою», передусь формулювання, що передбачає інтерлокуційність: «хай мене обманює, хто може», в якій «*Ego* спершу з'являється не в номінативі, але в непрямому відмінку (*me*, «мене»). Я є таким, що мислиться іншим» [17, 33-34]. Звичайно, ми можемо сказати, що цей Інший в особі Бога-ошуканця належить ще процесу гіперболічного сумніву і отже як елемент «негативної гіперболічності» підлягає редукції в результаті віднаходження абсолютної (само)очевидності «мислення себе собою». Втім, Марйон зазначає, що радикалізація узалежненості від Іншого відбувається якраз у висновку Третьої медитації (тобто тексту, присвяченого темі віднаходження істинного й правдивого Бога): пізнання себе базується на пізнанні «Іншого, що мене мислить не тільки до того, як я мислю його, але до того, як я мислю *себе*», і цим іншим виявляється Бог [17, 34]. Отже, в царині «позитивної гіперболічності» Бога ідея Іншого утримується.

В такому разі Левінасове «так», яке може вимовити Інший – але не «я» [ТІ, с. 94], і якого, на думку Левінаса, бракує картезіанському *cogito*, щонайменше імпліцитно передбачається концепцією Декарта. Показово, що в своєму тлумаченні ідеї «первинного так» картезіанські мотиви артикулює Жак Дерида: «Первинне Так – згода, дана на певну презентацію *Ego* – переживає (*survit a*) всі заперечення» [11, 13]. Ця деридианська (і також левінасівська) думка надає «первинному так» функцію обмеження та призупинення граничного сумніву і узгоджується з вищенаведеним тлумаченням Марйоном Декартової позиції: я конститується мисленням Іншого [35, 36].

Таким чином, ідея Іншого виявляється вельми своєрідним вирішенням проблем, поставлених феноменологією перед картезіанським дискурсом, причому це вирішення віднаходиться Марйоном – а також,

опосередковано, Дери́дою – зсередини самої картезіанської думки! Левінас у тлумаченні декартівської концепції спиняється на констатації гетерогенності Іншого (Бога) як свого роду «інстанції» нескінченного. Відношення (між тотожним та інакшим) – те, чого бракує йому у картезіанській ідеї нескінченного [Ямпольская]. Натомість Дери́да у своїй інтерпретації Левінасової думки, попри критичні налаштування деконструкції на адресу картезіанства, виявляється ближчим до Марйонової позиції, ніж сам Левінас: «тут знову Декарт проти Гусерля, Декарт Третьої медитації, яку можливо невірно зрозумів Гусерль... У рефлексії *cogito*, Декарт усвідомлює, що нескінченне не лише не може бути конституйоване як об'єкт (сумнівний) [37], але вже робить його можливим як *cogito*, перевершуючи його» [12, 156-157].

Але чи не входить ідея Іншості в суперечність із тією зазначеною на початку цієї розвідки вимогою неподвійності, дотримання якої має, за збереження Декартового мотиву, врятувати феноменологічний дискурс від картезіанського «кола»? Це питання впирається в проблему, що водночас і конститує, і деконструє феноменологічний дискурс зсередини. Тренд неподвоєння, який тягне щонайменше переосмислення і «пом'якшення» опозицій [38], співіснує у феноменології як трансцендентальній філософії з гіперболічною значущістю відмінності [5, 130]. Замість проблеми кола, яку дана ситуація вирішує, виникає проблема, яку Дери́да, гіперболізуючи в рамках деконструкційної техніки мислення, визначатиме як апоретичність. Ця проблема (в конструктивному значенні терміну) передбачає множинність розв'язань-інтерпретацій. Одним із них може бути наступне: феноменологія, відмовляючись від метафізичного – і, зокрема, онтологічного подвоєння [39], тим самим відмовляється від зовнішнього Іншого, що виявляється «занесеним в дужки». Натомість відмінність як така є іманентною феноменологічному дискурсу, належить до його фундаментальних характеристик і стосується, так би мовити, «внутрішнього простору» феноменологічної думки [40]. Так, відмінність між суб'єктом і об'єктом завдяки вищезгаданому «обопільному зсуву» полюсів трансформується у відмінність між *cogito* і *cogitata*, ускладнюючись додатковим – третім (трансцендентальним) елементом: *cogitationes*. Оскільки дані дистинкції належать до одного – трансцендентального (не іманентного й не трансцендентного) виміру, одного порядку, то проблема співвідношення внутрішнього і зовнішнього та пов'язана з нею

проблема екстеріоризації виявляється елімінованою. Разом з тим елімінується і проблема переходу. Таким чином, стає зрозумілим, як і чому саме на теренах феноменологічного дискурсу, неодноразово звинувачуваного в соліпсистських тенденціях, розкривається тема Іншого як своєрідного гіпостазису ідей відношення та відмінності.

Повертаючись власне до концепції Марйона, варто звернути окрему увагу на наступний момент: Марйон змінює усталений напрям міркування, який гусерлівська феноменологія успадковує від традиційно тлумаченої філософії Декарта, пропонуючи рухатися не від *Ego* до Іншого – до ідеї Бога, але від Бога до мене як того, чие мислення уможливлене мисленням Бога-як-Іншого про мене. Важливо зазначити, що подібну стратегію Марйон застосовує і у розбудові власної концепції «насичених феноменів», застосовуючи зворотну інтенційність (феноменологічний суб'єкт конституювання конститується Іншим), гіперболічну редукцію (від явища до даного) і, відповідно, рухаючись від Іншого до *Ego*. Втім, Марйон тут не спиняється на простій зміні напрямку. Коли Іншим є Бог, то лише переміщенням обмежитись неможливо, оскільки Бог водночас є і джерелом, і суб'єктом, і об'єктом мислення або споглядання в їхньому ідеальному модусі очевидності [41]. А з огляду на подібність я і Бога [17, 34], це тягне можливість збігу мислення «мого» і «про мене» і, в свою чергу, перекривання порядків *Ego* і Бога на ґрунті мислення. Чи не прослідковуються тут феноменологічні конотації: перекривання свідомості й феномену, що має свою досконалу – гіперболічну здійсненність у випадку виповненої інтенції[42], а також можливість розглядати мислення як за означенням «мислення про Інше», за калькою феноменологічної «свідомості про...»?

Таким чином, Марйоновій інтерпретації Декарта вдається оминати дві небезпеки. Першу з них феноменологія вбачає в картезіанському підході. Вона пов'язана – нагадаємо – з подвоєнням порядків і, відтак, з нелегітимністю їхнього взаємопереходу. А другу (що чатує не тільки на Декартову концепцію, а й на феноменологічний дискурс в його прагненні «вдосконалення» картезіанського мотиву) – в загрозі соліпсизму, що актуалізується, в тому числі, за спроби подолання «картезіанського кола». Цікаво, що Марйон обидві небезпеки підводить під рубрику соліпсизму, онтологічну версію якого становить *Ego*-центричне «мислення себе собою», а епістемічну [43] – «коло». Якщо перша розривається віднаходженням фігури Іншого всередині позірної герметичності *Ego*-сфери, то

друга деконструється посиленням на очевидність, яка «не вимагає жодної іншої гарантії, крім відсутності передумов» [17, IX; 40].

Результати проведеного дослідження дають можливість зробити наступні висновки:

-Феноменологія як один з трендових напрямів сучасної філософії своєю критичною рецепцією Декартової думки не лише надає актуального й наближеного до філософських запитів сьогодення прочитання картезіанським позиціям, але й оприявнює приховані під інтерпретаційними стереотипами автентичні теми і характеристики декартівської думки.

-Феноменологічна критика Декарта здебільшого виявилася спрямованою на такі моменти картезіанської концепції, як (1) проблема переходу між порядками іманентного і трансцендентного (між *Ego* та світом та-або між *Ego* та Богом) та (2) наявність посередника між порядками (ідея Бога), що суперечить феноменологічним вимогам безпосередності та безпередумовності. Розв'язання чи елімінування однієї з проблем тягне артикуляцію іншої. Але феноменологія віднаходить шлях подолання обох перешкод водночас через принцип обопільного зсуву полюсів у Гусерля та завдяки введенню ідеї Іншого в пост-гусерлівській феноменології.

-Марйонове картезіанство являє собою критику тієї критики, яку Гусерль спрямовує на Декартову концепцію. Разом з іншими пізніми феноменологами, Марйон не лише пропонує альтернативні тлумачення картезіанських позицій, але віднаходить відповіді на висунуті класичною феноменологією критичні зауваження в самих картезіанських текстах.

-Віднаходження теми Іншого в осерді картезіанської концепції Марйоном (і також – непрямо – Деридою і Левінасом) водночас і запобігає утворенню «картезіанського кола», і позбавляє від загроз соліпсизму, звинувачення у якому отримують не лише картезіанський дискурс, але й власне феноменологічне мислення.

-Амбівалентна природа феноменологічного Іншого, що сполучає в собі функції субстанції і відношення, гетерогенного порядку і концептуального «мосту» між порядками *Ego* і світу, дозволяє в трансцендентальний спосіб розв'язати проблему неможливого переходу, деконструючи обидва пункти феноменологічної критики Декарта, відмовившись від «метафізичного подвоєння» і водночас радикалізуючи значущість принципу відмінності всередині феноменологічного дискурсу.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / Э. Гуссерль. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. – 224 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – М: «Академический проект», 2010. – 229 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль – Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2004. – 399 с.
4. Ильина А. Концепт Другого в ракурсе трансцендентализма // Койнонія: Спецвыпуск №2, Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. – 2011. – №950. – С.165–195.
5. Ільїна А. Деконструкційний поворот у трансцендентальному мисленні // Sententiae. – 2015. – №33. – С.125–148.
6. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
7. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – М: «Академический проект», 2014. – С.63–99.
8. Хома О. Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових «Медитацій» // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. – К.: Дух і Літера, 2014. – С.333–360.
9. Ямпольская А. Феноменологическая редукция как философская конверсия // Вопросы философии. – 2012 – №9. – С.157–166.
10. Ямпольская А. Феноменологическое прочтение онтологического аргумента: Левинас и Койре. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa10/182-187.pdf> (28.10.2016).
11. Derrida J. Abraham, l'autre // *Judéités: questions pour Jacques Derrida*. – Paris: Galilée, 2003. – P.11–42.
12. Derrida J. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas // Derrida, J. *L'Écriture et la Différance*. – Paris: Seul, 1967. – P.117-228.
13. Descartes R. *Méditations métaphysiques* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/42065_151000.pdf (28.10.2016).
14. Gouhier A. *L'ordre des raisons selon Descartes* // *Cahiers du Royaumont: Descartes*. – Paris: Minuit, 1957. – P.72–87.
15. Heffernan, G. An essay in epistemic Kuklophobia: Husserl's critique of Descartes' conception of evidence. – *Husserl Studies*. – 1999, V. 13, Issue 2. – P.89–140.
16. Lévinas E. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* / E. Levinas. – La Haye: Martin Nijhoff, 1961. – 347 p.
17. Marion J.-L. Questions cartésiennes. II, Sur l'égo et sur Dieu / J.-L. Marion. –

- Paris : Presses universitaires de France, 1996. – 403 p.
18. *Martin, W.M.* Descartes and the Phenomenological Tradition // A companion to Descartes / J. Broughton, J. Carriero (Ed.). – Malden, MA: Blackwell Pub., 2008. – С. 496–512.
 19. *Mohanty, J. N.* Intentionality and "possible worlds" // J.N. Mohanty. The possibility of transcendental philosophy. – Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985. – P. 25–44.
 20. *Mohanty, J.N.* Towards a Phenomenology of Self-Evidence // D. Carr, E.S. Casey (Ed.). Explorations in phenomenology. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. – P. 208–229., 85 p.
 21. *Strüker, E.* The Husserlian Foundations of Science / E. Strüker. – Dordrecht: Springer. 1997. – 306 p.
 22. Так, Гусерль зазначає: «Буде цілком виправданим приділити зараз місце моїй спробі ретельного тлумачення, яке не повторює сказане Декартом, але дошукується того, що дійсно містилося в його мисленні» [3, 109].
 23. Звернімо увагу на гусерлівське уточнення: «відомий» зміст. В Марійонових розвідках феноменологія продовжує протопорний Гусерлем шлях до безпередумовності, що в цьому аспекті стосується і порівняння зі стереотипами тлумачення картезіанського спадку.
 24. Вимушене, пов'язане з припустимим обсягом статті обмеження посиланнями на роботу «Картезіанські медитації» виправдане її репрезентативністю щодо питань, які ставить дане дослідження. Проте необхідно підкреслити, що й інші гусерлівські тексти – насамперед такі як «Криза європейських наук і трансцендентальна філософія» і «Перша філософія» – містять чимало посилань на Декартову концепцію (як і в «Картезіанських медитаціях», ці зауваги мають амбівалентний статус, коливаючись між критикою і апологетикою).
 25. Зауважимо, що стандартне розуміння «кола» щонайменше не повністю підпадає під загальне формулювання проблеми Гусерлем, адже ідея Бога в картезіанській системі координат не вповні належить порядкові світу: ототожнювати трансцендентності світу і Бога – така ж сама помилка, як і приписуване Декарту його критиками ототожнення способів буття *cogito* і об'єктів світу.
 26. Докладніше про це див. [4].
 27. Цей подвійний «зсув» лежить в основі ноетико-ноематичної структури свідомості.
 28. Згадаймо, що Левінасова проблематизація декартівського подвоєння також апелює до подвійності очевидностей. Інше питання, наскільки їхня гетерогенність є абсолютною: подальший хід розвідки має прояснити це питання, якщо не запропонувати остаточну відповідь.
 29. І Бог, і *Ego*, будучи граничними очевидностями, є разом з тим і носіями – або навіть джерелом очевидностей. Наприклад, *Ego* є джерелом власної очевидності і почасти – очевидності Бога. І навпаки, Бог є

- джерелом (само)очевидності *Ego*, завдяки якій останнє здатне розкрити Бога як очевидність. Але, на відміну від *Ego*, валідність очевидності якого обмежена інтеріорною сферою, Бог також є джерелом очевидності всіх речей світу (екстеріорної очевидності).
30. З тією відмінністю, що, за описом Моханті, така прото-інтенційна самоочевидність: 1) ґрунтується на існуванні, а не – як у Декарта – на кореляції мислення й існування і 2) на відміну від декартівської розстановки акцентів, ставить існування на першу (точніше, єдину) позицію. Прото-інтенційність самоочевидної свідомості в перекладі на картезіанську мову означала б прото-мисленнєвість: така позиція відсутня в Декартових міркуваннях. Отже, гусерлеве подвоєння очевидності все ж стосується самої свідомості, в той час як картезіанська очевидність зазнає подвоєння своїх інстанцій на я (мислення, свідомість) та Іншого (Бога). Втім, дана відмінність є достатньо умовною: адже, з одного боку, картезіанський Бог постає як ідея *ego* (така «іманентизація трансцендентного» надає феноменологічні конотації); натомість, з іншого – другий тип очевидності Гусерля через интенційність пов'язаний зі свідомістю Іншого.
 31. Але і не може бути ототожнена з ним.
 32. «Хоча ідея субстанції є в мені саме з тієї причини, що я сам є субстанцією...» [13, 19].
 33. В той час як *Ego* (свідомість) не потребує опредметнення, субстантизації, залишаючись чистою функціональністю: цей трансцендентальний аспект феноменологічної концепції вочевидь сходить до картезіанської думки, а не лише до Кантової традиції.
 34. Важливим нюансом є те, що Декарт – попри гіперболізацію мислення як мислення, що припускає певну незалежність *Ego cogito* від предмета мислення – все ж потребує певного «щось», котре має бути певною «гарантією» *Ego* як комплексу мислення-існування, хоча це «щось» залишається доволім, тобто порожнім. Така тенденція корелює з субстантивацією *Ego*, що відбувається в тій же Третій медитації. Феноменологічне мислення радикальніше відмовляється від «що» на користь «як», а отже й від такої субстантивації, здійснення якої Гусерль, власне, і закидає Декартові як причину провалу проекту кореляції «Я-Світ».
 35. Цікаві моменти спільності простежуються між ідеями обґрунтування, феномену і згоди-підтвердження («так»). Будучи принципово вторинними, в трансцендентальному дискурсі вони дістають граничних позицій. Через первинність «так», відмінності між гарантією (підтвердженням, згодою) та створенням стираються. Феноменологічний принцип «конституювання» певною мірою також відображає це перекривання первинних і вторинних аспектів, що, в свою чергу, корелює з перебиранням на себе феноменом функції граничності – сутності, буття. Адже *явище* – це свого роду також «підтвердження» буття, хоча й іншого кшталту, ніж пошукуване в метафізичному дискурсі *підрунтя* і його трансцен-

- дентальний (дієво-методологічний) варіант: обґрунтування. А поєднати ці відмінні модуси «підтвердження» здатна ідея очевидності, як демонструють її феноменологічні й квазі-феноменологічні екстраполяції.
36. Левінасівська теза дещо ускладнює хід міркування, оскільки приписує «так» не я, зверненому до Іншого, а самому цьому Іншому. Втім, якщо взяти до уваги властиву мисленню вторинність, яку унаочнює ідея інтенційної свідомості (свідомості про...), то марйонівська думка про «мислення мене іншим» може розглядатися як рівнозначна левінасівському «так», яке вимовляє Інший.
 37. Тобто як об'єкт сумніву.
 38. Таких опозицій, як суб'єкт-об'єкт, актив-пасив і навіть таких специфічних для феноменології пар понять, як *ноеза-ноема*.
 39. Проблема подвоєння може бути частково вирішена, а частково загострена шляхом плуралізації альтернатив. Щодо питання співвідношення феноменологічної настанови з концепцією «семантики можливих світів» див., наприклад, [19].
 40. Втім, «внутрішнє» як атрибут трансцендентально-феноменологічного дискурсу не дорівнює внутрішньому порядку природної настанови, а радше завжди передбачає кореляцію внутрішнього і зовнішнього, квазі-суб'єкта і квазі-об'єкта.
 41. З огляду на феноменологічний «принцип принципів», така амбівалентність характеризує будь-який феномен. Марйон тут ніби повертається до першооснов феноменологічного мислення, викриваючи недотримання Гусерлем ним же висунутих концептуальних вимог [7].
 42. Концепція виповнених інтенцій викладена Гусерлем у шостому логічному дослідженні (т. II).
 43. Я б радше визначила цей тип соліпсизму як «методологічний», з огляду як на декартівські, так і на феноменологічні дискурсивні преференції.

Ільїна А.В. «Картезіанське коло» та дискурс Іншого: феноменологічні інтерпретації філософії Декарта.

В статті аналізуються засади феноменологічної традиції тлумачення Декартової філософії як одного з найбільш значущих проєктів сучасних картезіанських досліджень. Зокрема, розглядається інтерпретаційний підхід Ж.-Л. Марйона, що унаочнює основні тренди сучасного феноменологічного картезіанства. Виявлено два основні проблематичні моменти, що спричиняють феноменологічну критику Декарта, а саме її гусерлівську версію: нелегітимність переходу між іманентним і трансцендентним порядками («картезіанське коло» в розумінні Гусерля) та наявність опосередковувальної ланки у цьому переході, що суперечить феноменологічній вимозі безпосередньої даності. Визначаються способи подолання цих перешкод

в рамках феноменологічної філософії, що загалом розглядає картезіанський спадок як фундаментальну складову у розбудові власного проекту. Введення концепту Іншого до феноменологічного дискурсу розглядається як один з таких способів і аналізується на прикладі маріонівських тлумачень Декартових позицій. Феноменологію Іншого розглянуто як джерело критичних ресурсів, що, опонуючи Гуссерлеві критиці картезіанського підходу, сприяє виявленню автентичних характеристик останнього, які залишалися прихованими під тиском історико-філософських стереотипів і підлягають розкриттю крізь призму феноменологічних інтерпретацій.

Ключові слова: феноменологічне картезіанство, *Ego*, Інший, очевидність, «картезіанське коло», гетерогенність.

Ильина А.В. «Картезианский круг» и дискурс Другого: феноменологические интерпретации философии Декарта.

В статье анализируются основания феноменологической традиции интерпретации Декартовой философии как одного из наиболее значимых проектов современных картезианских исследований. В частности, рассматривается интерпретационный подход Ж.-Л. Мариона, демонстрирующий основные тренды современного феноменологического картезианства. Выявлены два основных проблемных момента, порождающие феноменологическую критику Декарта, а именно ее гуссерлевскую версию: нелегитимность перехода между имманентным и трансцендентным порядками («картезианский круг» в Гуссерлевом понимании) и наличие в этом переходе опосредующего звена, что противоречит феноменологическому требованию непосредственной данности. Определены способы преодоления этих препятствий в рамках феноменологической философии, в целом рассматривающей картезианское наследие как фундаментальную составляющую в построении собственного проекта. Введение концепта Другого в феноменологический дискурс рассматривается как один из таких способов и анализируется на примере мариевских трактовок Декартовых позиций. Феноменология Другого рассмотрена как источник критических ресурсов который, оппонирова Гуссерлевой критике картезианского подхода, способствует выявлению автентичных характеристик последнего, оставшихся скрытыми под давлением историко-философских стереотипов и подлежащих раскрытию сквозь призму феноменологических интерпретаций.

Ключевые слова: феноменологическое картезианство, *Ego*, Другой, очевидность, «картезианский круг», гетерогенность.

Anna Ilyina. "Cartesian Circle" and Discourse of Other: Phenomenological Interpretations of Descartes' Philosophy

The article explores a framework of phenomenological treatment access to Descartes' philosophy as one of main current Cartesian research projects. Especially, J.-L. Marion's interpretative approach is considered, which reveals

the basic trends of present-day phenomenological Cartesianism. The author brings to light two main difficulties, causing a phenomenological critique of Descartes, namely its Husserlian version: illegitimacy of passage between immanent and transcendent orders (“Cartesian circle” in a Husserlian understanding) and presence of mediate element in this passage (that goes against phenomenological claim to immediate givenness). The author determines some ways to overcome these hindrances in the frame of phenomenological philosophy which appraises a Cartesian legacy as fundamental constituent in a building of its own project. Introducing of the concept of Other into phenomenological discourse is considered to be one of such ways and is analyzed in terms of Marion’s treatment of Cartesian positions. Phenomenology of Other is regarded as a source of critical means that as opposed to Husserlian critique of Cartesian approach helps forward revealing of such authentic features of latter that remained hidden under the pressure of historico-philosophical stereotypes and are to be revealed from the perspective of phenomenological interpretations.

Key words: phenomenological Cartesianism, Ego, Other, evidence, “Cartesian circle”, heterogeneity.

*В.І.Луцицька,
аспірантка Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИ В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЕДІТИ ШТАЙН

У дослідженні проблематики людини як особи велика заслуга належить феноменологічній філософії. Представницею цього напрямку є Едіта Штайн. Головні питання, які вона ставить перед собою – це хто така особа? Які її структурні елементи? Як вона розвивається і як її пізнати? Ця проблематика є актуальною і до сьогодні, про що свідчать численні дослідження, зокрема, А.Тапке, С.Вульф, Ф.Маєр, П.Шульц, С.Боден, Р.Інгарден, Г.Фалковіч та ін.

Під кінець XIX і на початку XX ст. європейська філософія опиняється у глибокій методологічній кризі. Філософи постали перед проблемою нестачі наукових методів. Після Канта наступив період ідеалістичних спекуляцій, а також роздумів у дусі позитивізму, біологізму, психологізму, соціологізму тощо. У цій ситуації Гуссерль розробив нову методику філософування, яка стала поштовхом для розвитку філософії як науки.

Е.Штайн, учениця і асистентка Едмунда Гуссерля, також користується цим методом. Вона пише: Ми розглядатимемо суть самих речей. Метод, за допомогою якого я шукаю рішення проблем, – феноменологічний, тобто метод, який розвинув Е.Гуссерль і спочатку застосовував у II томі своїх Логічних досліджень, але, який, на наше переконання, вже застосовували великі філософи всіх часів, хоча і не винятково, і не з рефлексивною чіткістю про власний спосіб дій [1, XXX].

Принципами феноменологічного методу вона називає редукцію на самі речі, від випадкового до суттєвого, враховуючи також теорії про речі, тобто йдеться про вільний від упереджень, філософський, не функціональний розгляд. Для цього необхідне гуссерлівське поняття «інтуїції». Ідеться про те, щоб досягнути в окремому загальне.

Вся філософська думка Е.Штайн просякнута антропологічною проблематикою. Її захоплення існуванням людини розкривається, насамперед, у її докторській праці «Про проблему проникнення», поглиблюється в «Бутті кінченому, бутті вічному».

У даній статті йтиметься лише про розуміння людини як особи,

онтологічної структури. Штайн за вихідний пункт бере той факт, що людина є вільною і завдяки своїй духовності – відповідальна за своє життя. Спочатку Штайн розглядає прояв людини зовні, тобто як матеріальне тіло, живу істоту, душевну істоту, а вже потім – як духовну істоту – внутрішній світ людини.

У філософських працях Штайн віднаходимо розрізнення особи на психофізичну, яка є емпіричною, і особу духовну, яка живе цінностями. Особа емпірична (психофізична індивідуальність) є реалізацією особи духовної.

Розвиток особистості – це розвиток відчуттів етичних цінностей, відкритість. Розвиток особи духовної пов'язаний з пошуком цінностей і пізнанням самої себе, оскільки той, хто не переймається цінностями, хто всі відчуття отримує внаслідок «зараження від інших», той не може жити «собою» [3, 117–118], стати особистістю.

Проблематика цінностей пізніше була розвинута Юзефом Тішнером. Він, досліджуючи гуссерлівське Я трансцендентальне, розробив концепцію Я аксіологічного. На думку філософа, аксіологічне Я є джерелом почуття бути собою. Воно конститує людину, є цінністю, яка породжує почуття «бути собою», що відкриває в людині її вимір людяності – початок людської екзистенції. Інакше кажучи, аксіологічне Я є «я» первинним, є цінністю, незважаючи ні на що. Джерело стає рікою, тобто «уреальнює» себе. Аксіологічне Я «уреальнює», виражає себе через конкретну екзистенцію. Неможна пізнати джерела чистого аксіологічного Я, воно перебуває глибоко у людині, про нього можна тільки роздумувати. У реальності це «скупність» різноманітних цінностей навколо первинного Я з його «уреальненням» [6, 529].

Отже, феномен тіла Е.Штайн розуміє двояко. Вона вживає цей термін щодо двох відмінних буттів. Різниця ця полягає у тому, що існує тіло суто матеріальне і тіло суто фізичне. Про цей поділ висловлювався Р.Інгарден так: Не про те йдеться, що є різниця між живим і мертвим, але у тому другому випадку все можна оглядати тільки зовні, тільки через лупу, не можна мати того цілісного свідчення, яке я маю з себе, зі свого тіла, допоки є живим [2, 177].

На думку Штайн, тіло як об'єкт є чимось іншим, ніж фізичною величиною, воно є живим. У ньому є і в ньому реалізується буття моєї особи. Воно не є тільки «знаряддя» чи навіть «помешканням» для мене, воно становить мене, є мною [5, 8–9]. Тіло є чимось конкретним, тому що воно «поєднує» зовнішнє середовище, у якому

існують об'єкти, з внутрішнім світом, який належить мені. Тілесність не можна обмежити до фізичності, розуміти тіло іншого – значить відчувати смисл його життя. Коли це стане, матеріальна сторона перестане бути предметом і стане тілом суб'єкта, якому так само, як і мені, притаманні враження. Світ іншого може стати моїм світом. Пізнання особистості іншого є шляхом до самопізнання, завдяки присутності і зустрічі з іншою людиною, можна дійти кращого розуміння себе, пізнання власного індивідуума.

Е.Штайн пише, що, насамперед, слід звернути увагу на будову тіла. Якщо його розглянути попри те, що його робить «тілом», то це матеріальне тіло, як і інші, і має ті самі властивості. Воно є просторовою річчю замкнутої фігури, «тривимірною» і як таке підлягає законам Евклідової геометрії [2, 97]. Кожну мить свого буття воно посідає певне місце розташування у чистому світовому просторі і віддалене на певну відстань від кожної іншої речі у просторі. Наступною його особливістю як замкнутого просторового тіла є те, що для свідомості у процесі розуміння воно може бути даним лише однією стороною і щоб досягти повної даності, необхідна безконечна різноманітність таких споглядань.

Як і інші речі, тіло має просторовий вимір і чуттєві якості: колір, твердість, гладкість тощо, які поділяються на конкретні роди і відповідно до того у суб'єкта, що сприймає, мають передумовою різні «точки сприйняття» (зір, дотик тощо) [2, 98].

Е.Штайн констатує, що тіло пов'язане з суб'єктом індивідуальною свідомістю, має власні особливості, які вирізняють його як тіло. Тіло має, крім своїх чуттєвих якостей, одну властивість, що, як і інші, охоплює всю його протяжність, але яка ніколи не зустрічається в речі, що існує лише як річ простору: чутливість, здатність бути носієм актуальних відчуттів або, щоб відрізнити від не тілесно локалізованих відчуттів (даних зору і слуху). Ці відчуття – тиск, напруга, тепло, холод, біль тощо – осягають певні частини тіла. Водночас вони належать свідомості, суб'єкту якої тіло підпорядковане і до якого воно прив'язане. Вони утворюють частину сприйняття цього суб'єкта [2, 104]. До тіла, крім чутливості й актуального чуттєвого життя, належить ще сфера властивостей і актуальних станів та процесів. Це те, що відокремлює живе тіло від усієї мертвої матерії. У матеріальному світі рух відбувається лише як зрушення ззовні, як причинна дія, а живі тіла мають здатність власного руху, який походить від внутрішньої спонуки.

Е. Штайн вважає, що такі особливості тіла, як жвавість, чутливість, властиві всім анімалічним тілам, а здатність виражати внутрішнє життя – людині. Внутрішнє життя людської особи має властивість (принаймні, частково) бути життям зсередини назовні. Внутрішнє життя проявляється у «виразі», накладаючи на тіло свій відбиток. Вираз, або те, що виражає, – це певна зовнішня властивість тіла («обрис» обличчя, звучання голосу тощо) і її конкретні зміни (міміка тощо). Вираженням є «нутро» [2, 105] особи (її актуальний стан, як-от: радість, смуток тощо, а також її «характер»). Обидва – вираз і виражене – становлять конкретну єдність, яку можна розділити лише абстрактно: одне є не просто зовнішнім, а оживленим зовнішнім, інше – не лише внутрішнім, а явним внутрішнім. «Виразатися» – це переходити з внутрішнього у зовнішнє; це вихід зовнішнього з внутрішнього, аналогічно тому, як у самому внутрішньому житті мотивація одного пережиття змінюється іншим. І як мотивувальне пережиття (наприклад, почуття) своїм смислом диктує, яке або які інші (наприклад, акти волі) можуть з нього вийти. Так і між внутрішнім життям і його виразом існує внутрішній, смисловий зв'язок. Не кожне будь-яке зовнішнє може стати виразом кожного будь-якого внутрішнього, тут існує стала закономірність, яка внутрішньому певного виду підпорядковує зовнішнє певного виду як його можливий вираз [2, 106].

Е. Штайн звернулася до питання, чим, власне, є внутрішнє, котре виражається в тілі. Якщо психофізичний суб'єкт, або «особа», – це реальна єдність «душі» і тіла, і тіло виконує роль «зовнішнього», то «душа», відповідно, виконує роль внутрішнього. Втім, слід проаналізувати поняття «душа». Штайн пише: «Душа, або, як відтепер ми ліпше казатимемо, психе, бо вживатимемо слово «душа» ще в іншому значенні: психе не слід ідентифікувати з потоком свідомості: ані з первісним постійним потоком пережиття, ані з сукупністю пережиття, єдностей конкретного вмісту і тривалості, які формуються у тому безперервному потоці». Е. Штайн підкреслює, що особу називають єдністю тіла і душі, а не тіла і свідомості. Говорять про її «психічні властивості», оскільки мова про «властивості свідомості» немає смислу. «Під психе розуміється реальність у світі, тимчасом як свідомість – узята як така – протиставлена зв'язкові всього суцього – як те, для якої воно присутнє» [2, 106]. Душа є субстанцією, конкретною єдністю внутрішнього складу, або властивостей (акцидентів), і протягом тривалості свого буття зазнає численних змінних

станів (способів). Вона та її властивості підлягають урегульованим змінам залежно від реальних обставин, в яких вони перебувають.

Штайн вважає, що душа – центр особи, «місце», де особа перебуває у собі самій. Напевно, можуть існувати особи, що живуть лише назовні. Своєрідністю істот з душею, якими є люди, є те, що вони можуть бути самими собою. Душа сповнена тим, що їй властиве, незалежно від усіх «зовнішніх вражень». Це не тільки та своєрідність особи, яка виявляється у ній чіткіше, ніж у тілі і душі та психічних диспозиціях, що називаються характером, а певні фундаментальні настрої єдності, в яких ця своєрідність проявляється повною мірою і які водночас є визначальними для способу, у який душа приймає в себе доступний їй світ цінностей, і які надають відповідним духовним актам їхнє забарвлення. Душа має різні рівні глибини – це і мають на увазі, коли говорять про «глибину Я», – а ранговим рівням цінностей відповідає рівень глибини, в які вони можуть бути прийнятими. Ним відкривається зв'язок між ядром особи, її душею і характером [2, 119]. В душі міститься сфера цінностей, виступає назустріч їй зовсім по-новому, охоплюється повніше, ніж до того, тобто глибині її бере початок життя цінностей, вона наповнюється станом почуттів, зумовленим як цінністю, так і своєрідністю особи і відповідним рівнем глибини і настроєністю душі. А це почуття як психічний стан розвиває й удосконалює властивість або здатність характеру, яка «примислена» до цього шару. Почуття, незалежно від того, виступають вони у поєднанні з відчуттям зовнішніх (тобто чужих для особи) цінностей, чи, як і настроєності, – чистим «пережиттям себе», визначені у своїй якості шаром, з якого вони беруть початок. Але «те саме почуття» може походити з різних шарів і мати різний «нюанс» залежно від свого місця походження. Отже, існує весела вдача – «поверхнева» і та, що йде «з глибини» або «зсередини», а наприклад, розпач (якщо слово вживають без перебільшення) може корінитися лише у найглибшому шарі [2, 119].

У структурі душі Е.Штайн звертала увагу не тільки на життя почуттів, а й на волю. Місце волі у «характері» є своєрідним. Серед властивостей можна знайти силу волі (велику чи ні) як здатність підтримувати відчуті цінності, а також те, що сила самоорганізації не обмежена первісною базою. Вона коріниться в самому Я, і тут повинен брати свій початок кожен акт волі, незалежно від того, до якого рівня належить відчута цінність і якому шару глибини відповідає досягнення цінності. Це те Я, що саме відповідає за реалізацію

цінності. Не всі наші вчинки – це дія волі, у більшості людей вони беруть початок лише з прагнення, яке не є вільним самовизначенням Я і коріниться у тій самій глибині, що і почуття, котре є його «джерелом», – у разі, якщо стан має таке джерело. Існують також прагнення, в яких душа зовсім не бере участі: всі спонуки, пов'язані зі звичками, а також викликані винятково чужими впливами (наказом, проханням, прикладом, можливо, лише очікуванням іншого, за яким «негайно» йдуть услід) [2, 120].

У феноменологічних дослідженнях Штайн людина не з'являється як «*tabula rasa*». Вона існує з притаманними їй реакціями і поведінкою, розвивається, є в певному розумінні «визначена і відкрита». Власне, через «визначена і відкрита» можна окреслити те, що має на думці філософ, говорячи про «ядро людської особи». Ядро становить індивідуальність. У яких відношеннях існують чисте Я і психічне Я, струмінь переживань і ядро особи? В якому розумінні «ядро особи» [6, 10] залишається незмінним і є основою всіляких змін в людині?

Штайн говорить про те Я, що воно не має змісту і його не можна описати: «Чисте Я і нічого більше», що означає, що є це Я, яке живе у кожному «я спостерігаю», «я думаю», «я роблю висновки», «я тішуся», «я собі бажаю» тощо, у той чи інший спосіб воно є спрямованим на те, що спостерігається, роздумується, бажається... У даному випадку йдеться про те, що воно живе у кожному переживанні і його не можна позбутися. Не можна його відокремити від змісту переживання, хоча не можна його вважати і частиною змісту. Швидше за все, переживання належить до нього і Я є, власне, тим, що у кожному з них живе. Я живе і життя його є існуванням. Зараз живе у радості, дещо пізніше – у смутку, потім – знову у задумі – радість минає, смуток минає, мислення зникає, але я є живим у кожному зараз. Воно постійно живе, а його життя сповнене змінного смислу. Це значить, що його існування є у кожній хвилині тепер – дійсне, актуальне. Виявляється, що зміст переживань пізнається в існуючій дійсності, хоча щоразу стикається з Я тільки на хвилину і в одному «пункті» [4, 82–84]. Самі по собі переживання нездатні до реального існування, лише через Я, до життя якого входять, беручи участь у його існуванні. Я слід розуміти як переносника щодо того, що через нього переноситься. З огляду на все сказане, може здатися, що Я повинно бути завжди актуальним і ніколи не може бути потенціальним. Під потенційністю слід розуміти не логічну

можливість переходу з небуття в існування, а початковий ступінь буття, який є певним способом існування. Можливість переходу з нічого в існування стосується також Я. Проте бути, не будучи живим – це видається неможливим. Коли я не живу, то також не існую; і це не є Я, це – ніщо. У собі Я є пуста і повноту здобуває через вміст переживання; вони ж натомість отримують від нього життя. Втім, щодо Я можна і треба говорити про різні ступені життя. Для розуміння цього потрібно глибше дослідити життя Я. Безустанне живе Я іде від одного змісту до іншого, з одного переживання – в інше і, таким чином, його життя є плинним. Проте, з одного боку, Я можна також розуміти, як те, що «вже неживе», що «минуле», але не потонуло в нічому, а існує далі в якийсь інший спосіб; а те, що «ще не є живе», те, що «майбутнє» вже у якийсь спосіб є. Я не втрачає зараз того, що пережило, лише тримає у своїх руках певний час, а одночасно витягає руку до того, що надходить. І навіть те, чого на даний момент не тримає міцно, залишається у певному розумінні досяжним. Не має потреби тут зосереджуватися на тому, чи щось загалом може бути повністю забуте; так забуте, що вже ніколи не могло б «сплинути» або «приходити на пам'ять». Певне є те, що справи колишні, про які давно не думали, можуть знову «оживати», наприклад, радість, яку переживали як діти, коли мати поверталася з подорожі [4, 81].

Отже, проблема «ядра особи», започаткована у феноменологічних дослідженнях Штайн, розвинулась на метафізичній площині. Людина весь час зберігає свою ідентичність і весь час змінюється. Штайн цікавить проблема тотожності і розвитку особи, повнота буття та існування людини. Головним завданням людини є «реалізація самої себе», розвиток того, що є потенційним у ній. Людина повинна досягнути себе. За те, що «зробить» є відповідальною перед собою, іншими, Богом. Для людини завжди є можливість «бути більшою». Людина може, повинна розвиватися, що не означає мусить. Значною мірою від неї самої залежить, що досягне і як сформує себе [5, 10].

Штайн розрізняє душу і дух. Що приховане під словом дух? Насамперед, вона пропонує з'ясувати значення поняття «дух» у німецькій мові. Латинські вирази «intellectus», «mens», «spiritus» відповідають німецькому слову «Geist». «Інтелект» означає розум, який пізнає; у цьому значенні зіставляють «дух» і «воля» або «розумовий розвиток» і «душевна чуйність». А коли говорять про людський

розум або інтелект, то мають на увазі потенцію душі; ми можемо для цього вжити слово «Verstand», «розум», якщо розуміємо його достатньо широко, а не в мовно вузькому значенні. Коли порівнюють одне з одним розум і чуттєвість, то смисл є ширший і відповідає латинському «mens»: вища частина душі, специфічно властива людській душі, *rationabile*, яке підкоряється законам розуму; воно охоплює розум і волю (розумове пізнання і прагнення проти чуттєвого). Це загальна назва для ряду потенцій; тим часом як «intellectus» можна вживати для потенції і для відповідного акту («розуміння»), то у випадку з «mens» – не можна, бо можливими є зовсім різні актуалізації (пізнавати, бажати, духовно почувати). «Дух» у значенні «mens» означає, як і «інтелект», щось у людській душі, не цілу душу; щось, що має місце лише в межах людської душі. (Це обмеження не стосується інтелекту. Можна говорити про Божественний інтелект, але не має такого виразу, як «mens divina»). Коли саму душу називають духом або чимось духовним, то, очевидно, мають на увазі щось інше. Так само, коли сказати: Бог є дух. Тут дух розуміють у значенні «spiritus». Протилежно до цього – тіло: його тлумачать ще не як «чуттєве тіло», а як *res extensa et materialis* (лат.: просторова і матеріальна річ). «Spiritus» первісно означає те саме, що й грецьке слова πνεῦμα – «подих» [1, 82]. Те, що духа так називали, пов'язане з матеріалістичним поглядом прадавніх грецьких філософів, які могли уявляти духа лише як «матеріал», найлегший і найтонший. Однак у тому все – такі є щось, що стосується сутності духа: його нефіксованість і необтяженість, його рухливість. Нефіксованість означає більше, ніж просторова вільність. Ця просторова нескутість сягає далі у духа, ніж у тіл з душами, котрі настільки необмежені, що можуть полишати своє місце й вирушати у будь-які інші місця у просторі. Є лише та залежність, що вони перебувають на одному місці й не можуть одночасно бути в багатьох. Духовне створіння пов'язане з тілом (як і людська душа), опосередковано виявляє також певний просторовий зв'язок. Така істота може подумки полишати місце, на якому вона перебуває тілесно, і відправлятися в інше місце, не полишаючи того, на якому є «насправді», тож бути в багатьох місцях одночасно. Духовна істота, вільна від тілесно-чуттєвої організації, вільна також від цієї просторової зв'язаності [1, 83]. Штайн зауважує, що не можна думати нібито в людині існує порядок з душею дух. Одна духовна душа у різноманітний спосіб виявляє своє існування. Поділу на тіло, душу і дух не потрібно розуміти як

поділ на дух і розум, чи на вищу і нижчу «частину» душі. Душа є духом відповідно до своєї найбільш внутрішньої сутності, яка є основою всіх її сил.

Важливе місце у своїй докторській праці Е.Штайн відводить темі Іншого. Вона зауважує, що присутність іншого «перериває ланцюжок моїх переживань». В акті проникнення конститується не лише особа того, хто пізнає, а й особа, яку пізнають. Вони перебувають у взаємній залежності і у пошуку себе. Присутність іншого у феноменологічному персоналізмі Штайн дає можливість пізнати, ким ми не є, або, принаймні, що ми є іншими. Пізнавати себе «у внутрішньому просторі, тобто розглядати наше психічне Я і його властивості означає: бачити себе так, як бачимо іншого і як хтось інший бачить нас» [1, 82–83]. Це свідчить про існування пізнавальної співзалежності, яку віднаходимо у поглядах Мартіна Бубера у його вислові «без Ти немає Я», у якому прихована квінтесенція філософії діалогів. Про діалогічність персоналізму Штайн влучно висловлюється Є.Махнач. «У проникненні «зустрічаю» інше Я, яке є для мене Ти, яке не є абсолютно іншим відносно мене. Особи не є монадами без вікон. У «поєднанні» Я з Ти доходимо утворення Ми». Він вважає також, що доповнення особи у феноменології Штайн звершується завдяки зустрічі людини з людиною у любові, як «буття-для-іншого». Ці роздуми у подальшому були розвинуті Е.Левінасом, М.Бубером. Але на відміну від представників філософії діалогу, пунктом виходу для неї є реальний світ та людина, а потім поступ до Абсолюту.

Отже, Штайн показує, яким чином буття людини стає психофізичним індивідуумом і людською особою. У світлі природи, зобов'язує право причинності, духовим світом керує право мотивації. Тілесно – душевно – духовна єдність людини значить, що всі сфери її буття онтично пов'язані, вони функціонують залежно одне від одного, хоча істотно відрізняються між собою. Стан тіла впливає на психіку і дух, стан душі проявляється у душі і на тілі. Тіло людини є не фізичною брилою, а дійсністю, що проникнута духовною душею людини. Духовна душа настільки є реальною величиною, наскільки «втільена» у буття людини. Якщо кожний з цих світів є істотно окреслений, а тим самим «закритий» у собі, то у бутті людина є «відкрита» на себе.

Отже, бути особою – означає бути вільною і духовною істотою. Людина як особа є цінністю самою в собі, не з огляду на добро, яке вона чинить, а лише з «огляду на її саму». Отже, структура людської

особи має такий вигляд: тіло, «ядро особи», «Я», душа, дух. Незважаючи на такий поділ і спроби з'ясування згаданих вище «елементів» особи, вони між собою щільно пов'язані, творять цілісність і доповнюються взаємно. Тіло не існує без душі і духа, дух без тіла і душі, а душа без духа і тіла.

ЛІТЕРАТУРА

1. Штайн Е. Будова людської особи.. – Жовква, 2011. – 192 с.
2. Штайн Е. Вступ до філософії – Жовква, 2011. – 248 с.
3. Biela P. Einfühlung jako dialogiczność personalizmu fenomenologicznego Edith Stein // Czasopismo Filozoficzne. – 2009. – nr 4/5. S. 115–135.
4. Stein E. Byt skończony a byt wieczny. – Kraków: Wydawnictwo karmelitów bosych, 1995. – 518 s.
5. Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein, – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1999. – 148 s.
6. Tischner J. Myślenie według wartości. – Kraków: Zak, 2011. – 559 s.

Лущицька В.І. Концепція особи у феноменологічній антропології Е.Штайн.

Велика заслуга у дослідженні людської особистості належить феноменологічній філософії. Однією з найвідоміших представниць персоналістичного напрямку у феноменології є Е.Штайн – учениця та асистентка Е.Гуссерля. Вихідною точкою для неї є те, що людина є вільною і завдяки своїй духовності відповідальною за своє життя. Головним завданням особи є «реалізація самої себе». Для цього вона має пізнати свою індивідуальність.

Штайн досліджує структуру особи, яка характеризується наявністю тіла, «ядра особи», існуванням Я, душі як субстанції, духа. Вона підкреслює, що розвиток та існування духовної особи пов'язані з пошуком цінностей, які перебувають у найглибших шарах душі. Всі «елементи» особи між собою стисло пов'язані, творять цілісність і доповнюються взаємно. Тіло не існує без душі і духа, дух без тіла і душі, а душа без духа і тіла.

Ключові слова: антропологія, феноменологія, особа людини, людське тіло, душа, дух, персоналізм.

Лущицкая В.И. Концепция человека у феноменологической антропологии Э.Штайн.

Большая заслуга в исследовании человеческой личности принадлежит феноменологической философии. Одной из самых известных представителями

персоналистического направления в феноменологии является Э.Штайн – ученица и ассистентка Э.Гуссерля. Исходным положением для нее есть то, что человек является свободным и благодаря своей духовности ответствен за свою жизнь. Главной задачей личности есть «реализация самой себя». Для этого она должна познать свою индивидуальность.

Штайн представляет структуру личности, которая характеризуется наличием тела, «ядра личности», существованием Я, души как субстанции, духа. Подчеркивается, что развитие и существование духовной личности связаны с поиском ценностей, находящихся в глубине души. Все «элементы» личности между собой связаны, образуют целостность и взаимно дополняются. Тело не существует без души и духа, дух – без тела и души, а душа – без духа и тела.

Ключевые слова: антропология, феноменология, личность, человеческое тело, душа, дух, персонализм.

Luchytska V. The concept of a person in phenomenological anthropology of E.Stein.

Great merit in the study of human person belongs to phenomenological philosophy. One of the famous representatives of personalistic direction in phenomenology is E.Stein, she is a disciple and an assistant of E.Gusserl. The starting point for her is a person is free and thanks to his/her spirituality is responsible for her/ his life. The main task of the person is the implementation of herself / himself and that's why needs to know her identity.

E.Stein presents the structure of a person. This is characterized by the presence of the body, the care of the person, the existence of «I», soul, as the substance, spirit. It is also emphasized, that the development and existence of a spiritual person are connected with the search of values located in the deepest layers of the soul. All abovementioned «elements» of the person are briefly linked, work out the integrity and complement each other. Body doesn't exist without spirit and soul, and soul doesn't exist without spirit and body.

Key words: anthropology, phenomenology, human person, soul, spirit.

***В.В. Науменко,**
аспірант Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

ДЖ.Г. МІД ЯК СОЦІАЛЬНИЙ БІХЕВІОРИСТ: ПРОБЛЕМА ТЛУМАЧЕННЯ

Постать Джорджа Г. Міда в соціально-теоретичному дискурсі асоціюється, насамперед, з концепцією символічного інтеракціонізму. Проте відомо, що сам термін був запропонований його учнем Гербертом Блумером у 1937 р. через шість років після смерті вчителя. Також відомо, що Мід пов'язував свою ранню творчість із функціоналізмом, а згодом позиціонував себе як соціального біхевіориста. Проблема тлумачення теоретичного доробку мислителя ускладнюється ще й через те, що Мід за життя не здійснив жодного систематичного викладу своїх ідей, лишаючи це завдання нащадкам: зібрання текстів Міда було утворене на основі конспектів студентів, стенографічних записів прочитаних лекцій у Чиказькому університеті, рукописів. Тож питання методологічної кореляції символічного інтеракціонізму й біхевіоризму ще належить з'ясувати. Як і те, наскільки соціальний біхевіоризм, з точки зору якого Мід розмірковує про розум, самість і суспільство, узгоджується із засадничими принципами класичного ватсонівського біхевіоризму та чи є перший аналогом другого?

Напрямок біхевіоризму виник в Америці на початку ХХ ст. на основі емпіричної психології та зоопсихології у відповідь на методологічні проблеми інтроспекціонізму в експериментальній психології ХІХ ст. Програма біхевіоризму, сформульована Дж. Ватсоном, концентрується на вивченні поведінки як даності об'єкта, що перебуває серед інших природних речей навпроти спостерігача. Шляхом вимірювання й опису зовнішньої дії автоматично усувається проблема свідомості, і водночас виникають теоретичні підстави для побудови «цілком об'єктивної, експериментальної галузі природничої науки, котра потребує інтроспекції настільки мало, наскільки її потребують науки хімії та фізики» [12]. З властивим позитивізму пафосом, покладаючись на достовірність емпірично отриманого знання, людська дія, подібно до тваринної, схематично розглядається як безпосередня реакція, зумовлена певним фізичним подразником (стимулом).

Поєднана у відомій формулі пара «стимул – реакція» вказує на відношення прямої залежності між її частинами: «якщо даний відгук, може бути передбачений стимул; якщо даний стимул, може бути передбачений відгук» [12]. З погляду Ватсона, введення поняття психіки, що відповідає складним реакціям вищих тварин, є ніби «богом з машини», який засвідчує безсилля біологів послідовно застосовувати універсальний принцип пояснення до всіх видів поведінки [11, 317]. Головна загроза такої методологічної настанови полягає у тому, що вона, слідом за вилученням з дослідницького поля будь-яких суб'єктивних змістів людини, пояснює останні «в термінах об'єктивних результатів». Тобто феномени свідомості, ментальні процеси, мова, будь-які емоційні стани зводяться до зовнішніх проявів, перетворюючи людину на «ляльку, мотузку якої сіпає фізичне оточення» [2, ххі].

Як соціальний психолог, Мід не лишався осторонь нових тенденцій в галузі психологічних досліджень і зробив свій внесок у розвиток методологічної дискусії, що відбувалася в американському науковому середовищі. Він був прихильником використання результатів емпіричної психології остільки, оскільки предметом його дослідження була не абстрагована від природи «біо-соціальна людина». В цьому розумінні, позицію Міда можна назвати натуралістичною [10, 3–5]. Втім, ставлення Міда до наукового проекту Ватсона є підкреслено опозиційним. У видимій термінологічній спорідненості прихована значна дистанція у розумінні поняття поведінки двох американських теоретиків. Вступаючи у полеміку з Ватсоном щодо образу людської дії, Мід значно розширює обсяг цього поняття.

По-перше, Мід проблематизує поведінку, а не зводить її до «дуги рефлексу». Обґрунтовуючи органічну концепцію дії, Мід, слідом за Д'юї, розглядає стимул і відгук як опис відповідних позицій «підтримування певної організованої координації» [6, 370]. Ці позиції виступають позначеннями різних функціональних ролей в процесі розгортання цілісної дії, які взаємно трансформують і впорядковують одна одну. Поряд з тим, що підпорядкований відгук може стати керівним стимулом, він формує якість переживання та «скоріше опосередковує, трансформує, посилює або інтерпретує той первинний зміст у термінах його значення для сталої поведінки (for ongoing conduct)» [4, 91]. Людський організм, перебуваючи у певних обставинах, постає активним гравцем у світі стимулів, він обирає, організовує, визначає своє середовище (сферу дії), утворюючи привід для вивільнення власного імпульсу [8, 25]. Відповідно

до цього, інтелектуальні процеси дістають значення самостійної інстанції впливу на перебіг подій в природному чи соціальному світі, здатну формувати осмислену поведінку. Іншими словами, інтелектуальні процеси не можуть викликатись умовними рефлексами як способом автоматичної відповіді на певний набір фізичних подразників; вони привносять можливість «затриманої реакції», що свідчить про здатність розумно керувати поведінкою завдяки плануванню, передбаченню, цілеспрямуванню дії [8, 103–104].

Виходячи з принципу психологічного паралелізму, Мід шукає кореляцію між організмом, який перебуває серед стимулів, та свідомістю, здатною до самостимулювання та осмисленого відгуку. Вирішення проблеми дуалізму в термінах дій робить поведінку головним предметом дослідження, що актуалізує використання біхевіористичного «словника».

По-друге, поняття поведінки застосовується Мідом також щодо внутрішніх, прихованих аспектів людської дії. На противагу Ватсону, Мід не бачив підстав нехтувати можливостями самоспостереження, оскільки тоді втрачалася б специфіка психологічної науки, що покликана вивчати сферу внутрішніх феноменів [8, 5]. Зовнішня поведінка, видима для інших, на думку Міда, започатковується індивідуальними настановами, які належать досвіду, безпосередньо доступному лише суб'єкту дії. Легітимація методу інтроспекції дала можливість Міду розширити горизонт власного підходу: він «відкрив двері соціології для дослідження внутрішніх станів і внутрішніх світів» [7, 44].

Як пояснює свою приналежність до «поведінкової» парадигми сам Мід, «Соціальна психологія біхевіористська в тому розумінні, що вона відштовхується від споглядальної діяльності (динамічного, триваючого соціального процесу, соціальних дій, що є його складовими елементами), яка вивчається і аналізується науково» [8, 7]. І далі наголошує на відмові від побудови суто емпіричного дослідження, мовляв, соціальна психологія «не є біхевіористською у розумінні ігнорування внутрішнього досвіду індивіда – внутрішньої фази даного процесу чи діяльності», адже вона приділяє увагу виникненню такого досвіду [8, 7–8].

По-третє, Мід розглядає людську поведінку не в чистому часпросторі, а зумовленою інтерсуб'єктивним досвідом. Крім фактичної зануреності індивідуальної дії в соціальний контекст – її опосередкованості певними соціальними структурами і процесами,

вона визначається через фундаментальне співвіднесення суб'єктів у межах певного спільного поля. У зв'язку з цим Мід стверджує, що умовою й основою індивідуального досвіду є наявність певного символічного простору, наділеного характером об'єктивності та загальної значущості. Тією мірою, якою «природний організм» засвоює загальну систему знаків і символів, він інтегрується у соціальний світ і перетворюється на соціальну самість, дія якої стає символічно опосередкованою, тобто соціально значущою.

Зародки соціальної дії Мід виявляє вже на рівні жесту, який служить стимулом для відгуку інших. Так, спираючись на концепцію Вундта, Мід розглядає походження мови, виділяючи два етапи: 1) «спілкування жестами»; 2) спілкування означуваними символами (significant symbols). Жест, який викликає адекватний відгук у іншого, уможливорює пристосування індивідів, залучених до певної соціальної взаємодії. Ситуація спілкування жестами ще позбавлена символічного змісту, хоча між сторонами «діалогу» встановлюється взаємодіюче відношення. Символічними жести стають тоді, коли індивід починає усвідомлювати власну приналежність до комунікаційної ситуації, розуміти значення своїх жестів. Отже, жести перетворюються на знаки, «вони починають мати для індивідів, які продукують їх, та індивідів, які на них відгукуються, певні значення або означення (significations) в термінах наступної поведінки індивідів, які їх продукують» [8, 75]. Своєрідним містком між цими етапами постає голосовий жест або знак (повідомлення), який відіграє фундаментальну роль у творенні власне мовної, свідомої комунікації. Він передбачає механізм імітації – процес відбору та накопичення спільних рис, внаслідок чого виникає спільне поле значень. Крім того, цей вид знаків є засадничим через властивий йому вплив не лише на інших, а й на самого мовця, тому що має місце тотожність сприйняття голосового повідомлення як у адресата, так і у адресанта. Відповідно, завдяки голосовому знаку і сам мовець перетворюється на об'єкт щодо самого себе, адже він не лише говорить, а й чує, сприймає власне повідомлення. Можна погодитися з тим, що голосовий знак виводить взаємодію між індивідами на інтерпретативний рівень, оскільки в процесі спілкування такими повідомленнями набувається значення індивідуальної поведінки завдяки реакції на неї іншого [1, 175–176].

Для того, щоб комунікація відбулась, індивід повинен прийняти ті спільні універсальні значення і символи, які існують у мові,

тобто пройти первинний етап соціалізації: «означувані символи не можуть бути зрозумілими індивіду, поки цей індивід не візьме на себе роль іншого, тобто не відповідає імпліцитно або експліцитно на символ, як це роблять інші» [10, 77–78]. Але йдеться також і про те, що феномен мислення стає можливим завдяки інтерналізації процесу спілкування означуваними символами в свідомість індивіда. Скажімо, дитина говорить сама до себе так, ніби насправді веде діалог із кимось іншим. У такий спосіб утворюється внутрішній простір мислення. Коли «особливості й інтонації *dramatis personae* зникають і наголос падає на значення внутрішньої мови» [9, 378], то мислення стає абстрактним процесом, в якому спілкування відбувається із самим собою, розгортаючись через діалог між двома сторонами самості «I» і «me». Таким чином, розум або мислення поза мовою неможливі [8, 191–192].

Отже, зосередженість Міда на динаміці формування значень перетворює мову символів на об'єктивний соціальний феномен, що уможливорює комунікативні практики (символічно опосередковані інтеракції) та служить матеріальним фундаментом для процесів соціалізації й інтерналізації, які проходить індивід у своєму особистісному зростанні.

Логіка міркувань Міда виходить із еволюційної теорії, ілюструючи задум розкрити генетичний зв'язок між ментальними феноменами і нементальними процесами [8, 11]. Цей задум протистойть ватсонізму, згідно з яким мислення індивіда редукується до набуті вокальної звички – визначеної реакції на значення певних об'єктів [11, 328–331]. Мід стверджує, що асоціювання об'єкта зі своїм словесним позначенням описує ситуацію автоматичного (звичного) виконання дії та «відповідає результату володіння ідеєю, коли ідею вже схоплено» [8, 107], проте процес здобуття значення передбачає неперервне здійснення самозумовлення як «ознаки значущого мовлення» [8, 108]. Тобто особисте розуміння символічного змісту, про який йдеться в межах спілкування, уможливорюється завдяки включенню мислення в процес зумовлення.

Окреслені сюжети так чи інакше стосуються обґрунтування засад соціальної психології, скажімо, інтерналізації соціального контексту. Певною мірою виправдовуючи метод інтроспекції, Мід вказує на його недоліки на прикладі концепції іншого свого сучасника Ч.Кулі. Згідно із позицією останнього соціальна дійсність постає дзеркальним відображенням множини персоніфікованих уявлень

(imagination), конституйованих у межах індивідуальної свідомості [5, 120–134]. Завдання соціолога Кулі вбачає у спостереженні й інтерпретації соціальних фактів – «уявлень, які люди мають один про одного» [5, 121] – на основі природної здатності до симпатії як розуміння, знаходження спільного підґрунтя та співучасті в ментальних станах іншого [5, 136]. Внаслідок постулювання суб'єктивних підвалин суспільного цілого та обґрунтування можливостей прямого доступу до внутрішніх змістів місце основоположного принципу посідає самоспостереження. Перетворення суспільства на «продукт уяви» (imagination) і метод, що має «імплікацію повного соліпсизму» – ключові аспекти критики Міда [8, 224]. Таким чином, запропонований інтроспекціонізмом метод спостереження відображає іншу крайність, він приречений на суто суб'єктивний (тобто непідтверджувальний) характер вихідних даних та здобутих результатів.

Мід здійснив спробу окреслити перспективу поза межами цієї методологічної дихотомії, оскільки жоден із представлених методів не був достатнім, надійним джерелом для розуміння смислів і значень соціальних дій. Обидва методи, виражені в радикальних формах, породжують, з одного боку, соліпсизм – замикання на індивідуальній свідомості, а з іншого, – редукціонізм, який обґрунтовує модель поведінки, зумовлену зовнішніми чинниками.

Являючи собою «скоріше певну тенденцію, ніж систему» [8, 38], соціальний біхевіоризм був спробою з'ясувати соціальні умови виникнення індивідуального досвіду у найзагальніших поняттях, які становлять спільний простір значень. Мід, так би мовити, виносить за дужки ту частину індивідуального досвіду, який принципово не може стати загальним об'єктивно значущим надбанням. За своєю функцією такі «дужки» ні встановлюють строго дуалістичного відношення між царинами внутрішнього і зовнішнього, ні заперечують індивідуальні змісти свідомості, що «варіюються залежно від індивідів» [8, 30]. Вони, скоріше, окреслюють матеріал, з яким працює соціальний біхевіорист, а саме – смислом навантажені дії котрі здійснюються в межах певної соціальної ситуації.

Превалювання біхевіористичної методології, а також обмежені можливості інтроспекціонізму створювали потребу у винайденні й обґрунтуванні альтернативного підходу. Максимально відрізняючи свою позицію щодо ментальних і соціальних феноменів від класичного біхевіоризму, Мід піддав критиці ватсонівські концепції поведінки, свідомості, мови; «радикалізм» його дослідницької діяльності

втілюється в понятті соціального біхевіоризму.

Широка дискусія стосовно методологічних засад і завдань соціальних наук, крім описаної полеміки між Мідом і Ватсоном (і мимохідь згаданої в цьому контексті проблеми соліпсизму), мала певні знакові наслідки. Одним із них можна вважати доповідь австрійського соціолога А.Шюца, в якій він піддав критиці наукові парадигми в галузі соціальних наук. Згідно з засадами феноменологічного підходу, Шюц стверджує пріоритетність дослідження повсякденного досвіду інтерсуб'єктивного світу, відкритого соціальному теоретику (як і будь-кому, хто включений в досліджувальну соціальну реальність) у формі розуміння [3, 55, 58, 64]. Через зведення усього соціального досвіду до чуттєвого спостереження автор доповіді наголошує на ігноруванні певних, не менш значущих, вимірів соціальної реальності. Внаслідок теоретичного спрощення у поле дослідження біхевіориста фактично не потрапляють такі важливі соціально релевантні тематики, як: а) поведінка самого спостерігача-біхевіориста; б) значення дії для учасників певної ситуації; в) так звана негативна поведінка, коли актор свідомо відмовляється від дії; г) вірування, переконання; д) «сектори соціального світу», не дані у face-to-face ситуації [3, 56–57].

Якщо в теорії Ватсона ці зауваження увиразнюються, то у випадку «соціального біхевіориста» Міда вони втрачають правомірність. Думка Міда спирається на інший, не феноменологічний, поняттєвий каркас, проте вона концептуально охоплює фундаментальний характер інтерсуб'єктивного досвіду та досліджує, зокрема, даності мови, розуму, самості, соціальні умови їх виникнення. Хоча Мід не виокремлює феномен розуміння як особливу форму досвіду або методу соціальних наук, його інтуїція відображає загальні тенденції «розуміючого», або інтерпретативного, підходу в соціології (Г.Йонас, В.Кньобль; Л.Іонін). В процесі осмислення та систематизації відкритих Мідом теоретичних перспектив, сфокусованих на дослідженні «символічних інтеракцій» соціального світу (Г.Блумер, Ю.Габермас), залишаються позаду конотації біхевіористичної методології Ватсона.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Габермас Ю.* Постметафізичне мислення. – К., 2011. – 280 с.
2. *Моріс Ч.В.* Джордж Г.Мід як соціальний психолог і соціальний філософ // *Дух, самість і суспільство: з точки зору соціального біхевіориста.* – К., 2000. – С.ХV–ХL.
3. *Шюц А.* Формирование понятия и теории в социальных науках // *Избранное: Мир, светящийся смыслом.* – М., 2004. – С.51–68.
4. *Cook G.A.* The development of G.H.Mead's social psychology // *Philosophy, social theory and the thought of George Herbert Mead* / ed. by Mitchell Aboulafia. – New York: State University of New York Press, 1991. – P.89–107.
5. *Cooley C.H.* Human nature and the social order. – New York: Charles Scribner's Sons, 1922. – 460 p.
6. *Dewey J.* The reflex arc concept in psychology // *Psychological Review.* – 1896. – Vol. III – №4. – P.357–370.
7. *Manning Ph., Smith G.* Symbolic interactionism // *The routledge companion to social theory* / ed. by Anthony Elliott. – London and New York: Routledge, 2010. – P.37–55.
8. *Mead G.H.* Mind, self, and society from the perspective of a social behaviorist / ed. by Charles W. Morris. – Chicago: University of Chicago, 1934. – 401 p.
9. *Mead G.H.* The social self // *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* – 1913. – №10. – P.374–380.
10. *Miller D.* George Herbert Mead: self, language and the world. – Texas: University of Texas Press, 1973. – 280 p.
11. *Watson J.B.* Behavior. An introduction to comparative psychology. – New York: Henry Holt and Company. – 1914. – 439 p.
12. *Watson J.B.* Psychology as the behaviorist views it // *Psychological Review.* – 1913. – №20. – P.158–177. (Режим доступу: <http://psychclassics.yorku.ca/Watson/views.htm>)

Науменко В.В. Дж.Г.Мід як соціальний біхевіорист: проблема тлумачення.

Стаття присвячена проблемі тлумачення концепції Дж.Г.Міда щодо відношення її до біхевіористичної методології. Мід використовує біхевіористичну термінологію для тематизації людської поведінки. Аргументи Міда в аспектах дії, мови, феноменів свідомості критично спрямовані проти засад класичного біхевіоризму Дж. Ватсона. Задум Міда – розкрити значення людських дій, які стають зрозумілими в межах символічно опосередкованих інтеракцій, а не через зовнішнє спостереження. Намічається перспектива

розгляду Мідової концепції в контексті інтерпретативного підходу, який відштовхується від методу розуміння в дослідженні соціальної реальності.

Ключові слова: Дж.Г.Мід, біхевіоризм, спостереження, інтроспекція, символічно опосередковані інтеракції, розуміння.

Науменко В.В. Дж.Г.Мид как социальный бихевиорист: проблема толкования.

Статья посвящена проблеме толкования концепции Дж.Г.Мид относительно ее отношения к бихевиористической методологии. Мид использует бихевиористическую терминологию для тематизации человеческого поведения. Аргументы Мид в аспектах действия, языка, феноменов сознания критически направлены против принципов классического бихевиоризма Дж.Ватсона. Они исходят из замысла Мид раскрыть значение человеческих действий, которые становятся понятными в рамках символически опосредованных интеракций, а не благодаря внешнему наблюдению. Намечается перспектива рассмотрения Мидовой концепции в контексте интерпретативного подхода, отталкивающегося от метода понимания в исследовании социальной реальности.

Ключевые слова: Дж.Г.Мид, бихевиоризм, наблюдение, интроспекция, символически опосредованные интеракции, понимание.

Naumenko V.G. H.Mead as social behaviorist: the problem of interpretation.

The article deals with the problem of interpretation of G.H.Mead's conception in order to clarify its relation to behavioristic methodology. Mead uses behavioristic terminology for thematization of human behavior. Mead's arguments concerning act, language and mental phenomena are directed radically against the principles of Watson's classical behaviorism. They suppose an aim to understand the meanings of human actions not by the means of observation but within the symbolic interactions. It is shown the perspective to regard Mead's conception in the context of interpretative approach based on the method of understanding in social research.

Key words: G.H.Mead, behaviorism, observation, introspection, symbolic interactions, understanding.

*А.К.Малєєв,
аспірант філософського факультету
КНУ імені Тараса Шевченка*

ПРОБЛЕМНІСТЬ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ І СВІДОМОСТІ ЗА РОБОТОЮ ДЖОНА СЕРЛЯ «СВІДОМІСТЬ, МОЗОК І НАУКА»

Досліджуючи раціональність, штучний інтелект та людський мозок, Джон Серль* стикається з одним з фундаментальних питань – проблемою свободи людської волі†. З'ясування цього питання може пролити світло не тільки на можливість створення штучного інтелекту, а й на спосіб, завдяки якому функціонує людський мозок. Це дасть можливість дати відповідь на одвічне питання філософії – «Що таке людина?» або «Що означає бути людиною?».

Науково-технічний прогрес, який почав набирати обертів у другій половині ХХ ст., популяризація науки виявили нові грані старих філософських проблем. Для їх вирішення знадобились нестандартні підходи. Один з них використав Алан Тьюринг в амбіційній спробі визначити момент появи у машини штучного інтелекту (тут і надалі – ШІ). Як результат – був сформульований тест Тьюринга.

Питання про здатність машини вести себе так само, як людина, у філософії є доволі небезпечним через загрозу поринути у вир тисячолітніх наукових суперечок навколо тлумачень термінів «розум», «раціональність», «інтелект», «мислення» і т.ін. Саме тому Тьюринг формулює тест. Він повинен надати настільки очевидну відповідь, яка не змушувала б замислюватися над тлумаченням окремих термінів чи понять.

У тесті беруть участь троє – дві людини та машина. Всі перебувають у різних кімнатах, спілкуються опосередковано (адаптуючи

* Джон Серль (John Rogers Searle, 31 липня, 1932, Денвер, Колорадо) – американський філософ, професор Каліфорнійського університету в Берклі, відомий своїм внеском у філософію мови, філософію свідомості й соціальну філософію. Зокрема, Серль автор концепції уявного експерименту під назвою «китайська кімната», що є критикою можливості створення так званого сильного штучного інтелекту.

† Під свободою волі у даному дослідженні розуміється уся сукупність свобод людини, що виражені через здатність останньої бути причиною як своїх дій, так і себе самої.

до сьогодення – за допомогою текстових SMS повідомлень) у формі простих питань та однозначних відповідей. Люди не знають «хто є хто». Завдання інтерв'юера (один з двох людей) – відрізнити співрозмовників – машину від людини. Завдання машини – видати себе за людину. Якщо останній це вдасться, то ми маємо отримати відповідь на питання – «чи здатні машини мислити?» [2, 12]. Якщо продовжити Тьюринга, то здатність обманювати когось є ознакою розуму чи, принаймні, здатності мислити.

Однак цей тест викликав ще більше питань, ніж мав надати відповідей. Він поновив дискусію навколо термінів «мислення» та «раціональність», які, в свою чергу, є сутнісними проблемами вивчення свідомості. Ці питання поділили дослідників на представників слабого та сильного ІІІ. «Відповідно до ІІІ, основна цінність комп'ютера у вивченні свідомості полягає в тому, що він дає нам деякий дуже потужний інструмент» [1]. Слабкий інтелект – це така собі удосконалена програма, яка здатна допомогти нам у вирішенні складних раціональних проблем, коли ми обмежені у часі. В даному випадку це не більше, ніж інструмент, який є об'єктом.

«Відповідно ж до сильного ІІІ, комп'ютер – це не просто інструмент в дослідженні свідомості; комп'ютер, запрограмований належним чином, насправді і є деяка свідомість, в тому розумінні, що можна буквально сказати, що за наявності належних програм комп'ютери розуміють, а також мають інші когнітивні стани» [1]. Відповідно, сильний ІІІ буде не просто машиною, а свідомістю. І якщо це твердження правильне, то така свідомість цілком здатна бути не тільки інструментальним об'єктом для вирішення завдань, а й суб'єктом дії.

Джон Серль, аналізуючи тест Тьюринга та різновиди машин, побудованих на ідеї проходження тесту, пропонує зіграти в уявну логічну гру «Китайська кімната». Припустимо, що вас помістили у кімнату, де розставлені кошики, повні слів невідомої вам мови (для Серля це китайська) [1]. Вам відомі правила поєднання слів за зовнішнім виглядом, але не за змістом – він залишається вам невідомим. Знавці мови дають вам нові кошики з невідомими словами, немов ставлячи перед вами «питання», а ваше завдання розмістити їх в правильному порядку, так, щоб вийшла «відповідь». Припустимо також, що правила поєднання слів написані так, що ваші відповіді на питання не відрізняються від відповідей людини, яка вільно розмовляє цією мовою. У такому випадку ви витримаєте тест Тьюринга.

Та ви все одно нічого не розумітимете в цій мові. Чим в такій ситуації ви відрізняєтесь від комп'ютера? А отже, і комп'ютер в такому розумінні не є свідомістю. Більше того, на тому рівні технологічних можливостей його неможливо навіть запрограмувати так, щоб він володів свідомістю.

Висновки цього інтелекту посилили інтерес вчених до дослідження інтенціональності, раціональності та свідомості. Вихід вбачався один – варто ще раз дослідити структуру людського мозку та свідомості, структурувати їх, надавши достатні визначення, а потім порівняти з комп'ютером та програмами. Таке порівняння дало б елементи, яких не вистачає комп'ютеру, щоб перетворитися на штучний інтелект.

Порівняльні співвідношення програми і комп'ютера з мозком і свідомістю, а також певні «неточності» мови, спокушають повернутися до ідеї декартівського дуалізму фізичного та ментального. Якщо рухатись у цьому напрямку, то комп'ютер є фізичним проявом тіла, подібним до людського мозку, а комп'ютерна програма подібна до людської свідомості.

Звернімо увагу на сутнісний момент лінгвістичних неточностей, які ведуть до непорозуміння щодо штучного інтелекту. Коли перед програмістом стоїть завдання пояснити людині, що не володіє відповідними знаннями, чому комп'ютер на півтори хвилини «зависає» при обробці того чи іншого завдання, то програміст не розповідатиме про весь набір процесуальних дій, які у даний момент відбуваються у «сталевих нутрошах». Замість цього він скаже – комп'ютер думає. Зазвичай таке твердження сприймається як метафора. Втім, трапляється, що такі метафори сприймаються буквально, тобто антропоморфізуючи комп'ютер та програми. Виникає хибне уявлення, що будь-яке повідомлення системи, – це комунікація комп'ютера з людиною, що супротивник у комп'ютерній грі, який є програмою, справжній, здатний самостійно приймати рішення. Та програма є не більше, ніж формальним інструментом, схожим на електричний сигнал у мозку людини. Та хіба сам по собі електричний сигнал буде свідомістю?

Не погоджуючись з позицією дуалістичного погляду на світ, Джон Серль висловлює припущення, що свідомість з людським мозком пов'язана точнісінько так само, як пов'язана твердість столу зі специфікою побудови деревини на молекулярному чи атомному рівні. Простіше кажучи, якщо ми маємо стіл і він є дерев'яним, то

у більшості випадків він буде твердим. Твердість у даному випадку – це властивість. Так само і з мозком – якщо ми маємо живий мозок з усіма необхідними йому елементами, то він обов’язково матиме таку властивість, як свідомість.

Відповідно до цієї ідеї Серль припускає, що більшість дослідників припускаються помилки. Якщо свідомість дійсно є властивістю мозку подібно до того, як твердість є властивістю дерев’яного столу, то більшість вчених намагаються знайти одну єдину молекулу, атом чи електричний сигнал, які б відповідали за твердість столу чи за свідомість у людини. Ми не можемо знайти конкретний нейрон у мозку і оголосити, що він відчуває біль. Однак, цілком логічно, що весь мозок, як невід’ємна частина нас самих, здатен на відчуття болю [3, 13]. На базі цих припущень нейрони, мозок та свідомість варто сприймати як декілька рівнів однієї і тієї самої системи.

У 1984 р., в серії лекцій «Свідомість, мозок і наука» Джон Серль формулює свою ідею більш формалізовано [3, 24–26]:

- Мозок породжує розум.
 - Синтаксису недостатньо для існування семантики.
 - Комп’ютерна програма повністю визначається своєю синтаксичною структурою.
 - Людський розум оперує смисловим змістом (семантикою).
- І робить висновки:
- Програми не є сутністю розуму і їх наявності недостатньо для наявності розуму.
 - Той спосіб, за допомогою якого людський мозок породжує ментальні явища, не може зводитися лише до виконання комп’ютерної програми.
 - Те, що породжує розум, повинно мати, принаймні, причинно-наслідкові властивості, еквівалентні відповідним властивостям мозку.
 - Ментальні стани та свідомість взагалі є не більше, ніж біологічними феноменами. Це означає, що без живого організму вони не можуть існувати.

Порівнюючи комп’ютерні програми із свідомістю та досліджуючи останню, Серль зробив ще деякі важливі формалізовані висновки, які ми розглянемо. Перший стосується того, що між мозком і свідомістю немає розриву у розумінні підсвідомих психологічних програм та правил, які б регулювали свідомість. Цей тезис є критикою

Ноама Хомського^{*}, який припускає існування загальної граматики, тобто певної універсальної системи, з якої і вибудовується кожна унікальна свідомість.

Комп'ютер та програми побудовані на основоположних правилах. Порівняння комп'ютера з людським мозком спокушає зробити припущення, що людська поведінка теж ґрунтується на деяких основоположних правилах. Серль вважає таке припущення помилковим, хоча б тому, що, коли ми маємо на увазі комп'ютер, наше висловлювання про правила є метафоричним. А щодо ставлення до людини і її поведінки – ні. Машина не може не дотримуватися правил. Вона зобов'язана це робити – це причинно-наслідковий зв'язок. Аналогічно до нашого висловлювання «машина підпорядковується правилам» можна було б сказати, що, коли ми молотком забиваємо цвях у діжку, цвях теж дотримується правила: якщо по тобі вдарили – занурюйся в речовину в напрямку удару. Та цвях сам не обирає – зануритись йому чи ні. Комп'ютер не може не виконати дану йому команду. А людина може. Серль на цьому не акцентує увагу, та з його тез можна зробити висновок, що на відміну від машини, для людини правило є питанням добровільного виконання, тим часом як для комп'ютера – законом причинно-наслідкового зв'язку.

Окремим предметом дослідження Серля є осмислена людська дія. Згодом це виллється в окрему працю філософа – «Рациональність у дії», що є ґрунтовним переосмисленням його філософської теорії свідомості. Та на даному етапі дослідження він намагається з'ясувати, як людина діє. З цього випливають такі основоположні принципи структури людської дії [3, 41–47]:

1. Дія складається з двох компонентів: ментального та фізичного.
2. Ментальний компонент інтенціональний – він про щось. Кожна дія має зміст.

Серль відзначає важливий момент: «З точки зору теорії інтенціональності, дія складається з двох компонентів: ментального та фізичного. Якщо дія успішна, ментальний компонент причинно зумовлює і репрезентує фізичний компонент. Цю форму причинності я називаю інтенціональною причинністю» [3, 42]. Це підводить до

^{*} Авра́м Ноа́м Хо́мський (Avram Noam Chomsky; 7 грудня, 1928, Філадельфія, Пенсильванія) – американський лінгвіст, філософ та політичний активіст, аналітик, літератор, професор мовознавства Массачусетського технологічного інституту (МТІ) у відставці. Хомський добре відомий науковій спільноті як один із засновників сучасної лінгвістики та визначна постать в аналітичній філософії.

наступного принципу:

3. Іntenціональна причинність невіддільна від структури дії та її пояснення.

4. Є два види інтенцій: ті, що заплановані задовго до дії – попередні інтенції, та ті, що виявляються під час самого виконання дії – інтенції у дії.

5. Формування попередніх інтенцій зазвичай є результатом практичного розмірковування для вибору між конфліктуючими бажаннями.

6. Дія має пояснюватись через той зміст (причини), який був наявний в голові у людини, що виконувала дію або розмірковувала над попередньою інтенцією до виконання дії.

7. Будь-який інтенціональний стан функціонує і може бути задоволений тільки в якості елементу системи інтенціональних станів.

8. Система інтенціональності функціонує на фоні людських можливостей, які самі не є ментальними станами.

Втім, дана сукупність принципів, кожен з яких є елементом структури людської дії, не може розглядатися як такий поза самою структурою, точнісінько як і молекула зі столу поза столом має зовсім інше значення і властивості. Структура людської дії у даному випадку – скоріше, набір елементів, без яких раціональна дія людини в принципі неможлива. Ця структура не містить причини, тобто того, хто здійснював дію – суб'єкта.

Порівнюючи характерні риси комп'ютерів та людського мозку, досліджуючи людську свідомість та структуру людської дії, Серль намагається уникнути основної проблеми, яка ставить під сумнів усю теорію сильного штучного інтелекту. Ця проблема криється у свободі волі.

Питання сильного штучного інтелекту формується з припущення, що комп'ютер за наявності певного програмного забезпечення здатен розуміти, навіть більше того – перетворитися на самостійну свідомість, а отже, може діяти вільно. Джон Серль вдало використовує тест «Китайської кімнати», щоб висвітлити той факт, що комп'ютер – це не більше, ніж формалізована машина і що вона розуміє не більше, ніж будь-який інший інструмент, який вигадала людина. Комп'ютер імітує людське мислення, проте людським мисленням він не є. Для того, щоб чітко описати відмінності між комп'ютером та людською свідомістю, він має їх порівняти та більш ґрунтовно дослідити свідомість і структуру людської дії. Однак у дослідженні він потрапляє у логічну пастку – і до свідомості, і до раціональної дії ставиться

як до об'єктів, котрі треба дослідити.

Об'єкт як такий підлягає причинно-наслідковим зв'язкам. Одні об'єкти викликані іншими. Для прикладу – сила тяжіння викликає падіння предметів вниз. Опір повітря призводить до того, що одні предмети, які мають велику площу спротиву, падають швидше, інші – повільніше. Кожний феномен має причину, яка його викликає. Науковець в ідеалі розглядає світ як ланцюг причинно-наслідкових подій. В такому випадку світ мав лише один першопочаток. Це може бути Великий Вибух, можна його назвати Богом, а для Гегеля цілком прийнятним здавався і Абсолютний Дух. Цей першопочаток доволі часто ще називається суб'єктом. В експерименті суб'єктом буде науковець.

При дослідженні сильного штучного інтелекту, питання мало б полягати у тому, чи здатні ми породити комп'ютер в якості суб'єкта? Адже людина, навіть якщо вона цього не усвідомлює, є суб'єктом власних дій. Це означає, що вона єдина може обирати причини для своєї діяльності. Вона здатна чинити раціонально чи ні тільки за рахунок свободи волі. Та чи може машина чинити раціонально, якщо у неї немає свободи волі? Чи здатна машина бути суб'єктом дій, якщо всі її ходи наперед записані програмістом, а сама вона є лише імітацією людського мислення (і то не всього, а окремих логічних задач)?

Коли Серль розглядає свідомість та дії, він ставиться до них як до об'єктів. І як об'єкти вони підлягають певним об'єктивним законам світу. Досліджуючи їх в якості об'єктів, ми нічого не дізнаємося про суб'єкта – людину. Саме тому, коли Серль підходить до проблеми свободи волі, він пише про власну поразку. Вона проявляється у двох аспектах. Насамперед, Серль не може пояснити одночасне існування і детермінізму, і свободи волі. По-друге, хоча наявність людської свободи для Серля є безумовним фактом, він не може спрямувати її вплив на прийняття людиною рішень. Аналіз свободи волі у Серля зведеться до дослідження об'єкта. І як об'єкт свобода волі не може бути пояснена, бо не зрозуміло, чим вона викликана і на загальному рівні, і в кожному конкретному випадку.

Свого часу Макс Шелер написав, що людина ще ніколи не була для себе такою проблемною. Зараз можна сміливо стверджувати, що штучний інтелект робить людину ще більш проблемною. Алан Тьюрінг сформулював питання про можливість машин мислити. Це питання породило «Китайську кімнату» Джона Серля, яка є відповіддю про неможливість сильного штучного інтелекту на базі

формальних систем.

Дослідження умов виникнення штучного інтелекту – амбітна мета, що актуалізувала дослідження людської свідомості. Науково-технічний прогрес багато в чому допоміг виявити структуру людської діяльності та зрозуміти співвідношення свідомості й людського мозку. Та ці ж дослідження спричиняють ще одну проблему, яка потребує принципово іншого підходу, – людина є суб'єктом своїх дій. Проблемність штучного інтелекту потребує не тільки вирішень на рівні досліджень свідомості як об'єкта, а й досліджень самого суб'єкта, що здатен бути причиною власних дій. Це породжує необхідність дослідження людини як суб'єкта дії.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Серль Д.* Сознание, мозг и программы. – URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/searle.html>
2. *Тьюринг А.* Может ли машина мыслить? – М., 1960. – 67 с.
3. *Searle J.* Minds, Brains and Science // Сёрль Дж.Р. Сознание, мозг и наука. – М., 1993. – 64 с. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. – 2013. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/2010/05/20/1214101925/002_Dzhon_Serl_Soznaniex2c_mozg_i_nauka_03-66.pdf

Малеев А.К. Проблемність штучного інтелекту і свідомості за роботою Джона Серля «Свідомість, мозок і наука».

Логічний експеримент Джона Серля «Китайська кімната» є критикою машин, заснованих на тесті Алана Тьюринга. Мета цього експерименту – довести, що комп'ютери, побудовані на формальних системах, нездатні володіти свідомістю чи її елементами.

На думку Джона Серля, створення сильного штучного інтелекту неможливе без ґрунтового дослідження взаємозв'язку мозку і свідомості, свідомості і дії. Ці думки викладені у його праці «Свідомість, мозок і наука». Втім, у цьому дослідженні перед Джоном Серлем виникає нерозв'язна проблема – антиномія свободи волі і детермінізму.

«Китайська кімната» вказує ще й на відсутність у комп'ютерів, побудованих на формальних системах, можливості бути першопричиною власних дій, тобто бути суб'єктом. Досліджуючи свідомість чи вільну дію як об'єкт, не можна дізнатися нічого про суб'єкт, котрий ними володіє. Адже об'єкт підпорядковується причинно-наслідковим зв'язкам світу.

А свобода волі суб'єкта – це розрив зв'язків, що надає можливість породжувати нові причинно-наслідкові події у світі. Це породжує необхідність змінити парадигму сучасних досліджень свідомості і вільної дії.

Ключові слова: штучний інтелект, свобода волі, свідомість, раціональна дія.

Малеев А.К. Проблематичность искусственного интеллекта и сознания по работе Джона Серля «Сознание, мозг и наука».

Логический эксперимент Джона Серля «Китайская комната» является критикой машин, основанных на тесте Алана Тьюринга. Цель этого эксперимента доказать, что компьютеры, основанные на формальных системах, не могут иметь сознания или его элементов.

По мнению Джона Серля, создание сильного искусственного интеллекта невозможно без основательного исследования взаимосвязи мозга и сознания, сознания и действия. Эти мысли изложены в его работе «Сознание, мозг и наука». Но в этом исследовании возникает неразрешимая проблема – антиномия свободы воли и детерминизма.

«Китайская комната» Серля указывает еще и на отсутствие у компьютеров, основанных на формальных системах, возможности быть первопричиной своих действий, то есть быть субъектом. Исследуя сознание или свободное действие как объект, ничего нельзя узнать про субъект, который ими владеет. Ибо объект подчиняется причинно-следственным связям мира. А свобода воли субъекта – это разрыв таких связей, что дает возможность порождать новые причинно-следственные события в мире. Это рождает необходимость изменить парадигму современных исследований сознания и свободного действия.

Ключевые слова: искусственный интеллект, свобода воли, сознание, рациональное действие.

Maleyev A.K. The problems of the artificial intelligence and consciousness at the work of John Searle, «Consciousness and the brain science».

«Chinese Room» is a logical experiment of John Searle. It is critique of machines based on the test of Alan Turing. The purpose of this test is to prove that computers based on formal systems may not have the consciousness or its components.

According to John Searle, the creation of strong artificial intelligence is impossible without a thorough research the connection of the brain and the consciousness, consciousness and action. These ideas form the basis of his work «The consciousness and the brain science». But in this work, John Searle notes the unsolved problems – the existence of the antinomy of free will and determinism.

«Chinese Room» Searle points also to absence at computers based on the formal system may be the primary cause of their actions, that is – the subject. Exploring consciousness or free action as an object, we do not know anything

about the subject who owns them. Because the object obeys the causal relations in the world. But free will – a break of such causal relations, which makes it possible to generate a new chain of causal events in the world. This creates the need to change the paradigm of modern consciousness research and the free action.

Key words: Artificial intelligence, free will, consciousness, rational action.

*М.В. Несправа,
здобувач кафедри філософії
ДНУ ім. Олеса Гончара*

ЗА МЕЖАМИ РОЗУМІННЯ ЗЛА У ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

Мислителі минулого уявляли безконечне в різних формах: як Космос, Логос, Бог, Макрокосм, Всесвіт, як взаємозв'язок людини і Всесвіту, добра і зла. Ці ідеї можливо постежити у працях Платона, Аристотеля та ін.

У дослідженнях вітчизняних науковців Л.Филипович, В.Малахова, С.Кримського, Т.Чайки, Ю.Чорноморця, А.Баумейстера та інших розкривається взаємозв'язок безкінечного та людського способу буття, доводиться наявність морального універсалізму і загальнолюдської сутності, яка реалізується в індивідуумі, коли він має можливість розвиватися в природному для себе культурному середовищі. Стан людини – це завжди боротьба між добром і злом, це історія індивіда та історія спільноти.

Розглянемо межі зла та розуміння філософією постмодерну процесів розвитку цивілізацій, шляхів розвитку людства.

Зло за своїм змістом постає запереченням повноти буття, утвердженням хаосу, множинності та егоїзму, які розгортаються в більш приватні цінності. Питання, що стосуються природи зла, сутності та змісту негативних моральних цінностей завжди були актуальними і складними для тих етичних учень, які виходили з об'єктивної природи добра і при цьому доводили його божественну сутність.

Всемогутній Бог-Творець може допустити творення та існування зла. Адже існування зла пов'язане з проблемами теодицеї, які й є випробуванням нашої віри та розуму. У християнстві зло пов'язується як з гріхопадінням людини, так і з гріхопадінням ангелів. Головною причиною гріха постає в тому і в іншому випадку егоїзм, бажання стати «як боги». Зло, створене Люцифером, або Денницею та іншими ангелами і здійснюване ними над природою, а далі й людьми, істотно змінило якість буття, сповнивши його негативними цінностями [1, 303–304].

Становлення зла та гріха має історичний характер. За однією з гіпотез, Зло увійшло в світ через гріх. Адже у своїй реальній життєдіяльності ніхто з людей не може цілком уникнути зла. Втім можна

й потрібно уникнути гріха.

Концепції зла можна поділити на два види: моністичні та дуалістичні.

У дуалістичних зло представлено в релігійних та ідеалістичних вченнях, як, наприклад, у зороастризмі, у маніхейців, Платона, Шеллінга, Бердяєва та ін.

З цієї точки зору, в світі життєдіяльність має два начала: одне (добре, світле) ототожнюють з ідеальним Богом, а інше (зло, темне, меонічне) – ототожнюють з матерією. Недоліком цих концепцій є песимізм щодо можливостей добра та перемоги добра над злом.

У моністичних ученнях про природу зла можна виокремити матеріалістичне та ідеалістичне спрямування. У матеріалістичному прикладом може бути марксистська філософія, яка визнає матеріальну першопричину, чинну з природною необхідністю, яка тому позбавлена моральної відповідальності. Але в ній заперечується метафізичне, фізичне і трансцендентне зло, а визнається лише соціальне і моральне. Тому і головними засобами боротьби зі злом визнається процес наслідування соціальних і моральних норм поведінки, вчинків, вірців тощо.

Однак певна утопічність всіх подібних соціально-моральних програм боротьби зі злом, коли й сама моральність розуміється вузько – як суб'єктивний або суб'єктивно-об'єктивний феномен, свідчить про її недосконалість. Це визначається обмеженням уявленням про зло.

Значущість соціального та особистісного факторів у протистоянні зі злом доведено в матеріалізмі.

Розуміння зла є проблемою для моністичних релігійних і релігійно-філософських учень, для християнського світогляду. Апостол Павло, Діонісій Аріопатит, Іоанн Лествичник та інші святі отці церкви особливу увагу приділяли моральному і трансцендентному злу, яке пов'язано з феноменом віри [3].

Наукові узагальнення щодо взаємозв'язку людини і природи, людини і цивілізації, добра і зла простежуємо у працях Лейбніца, Дж. Локка, Т. Гоббса, Ж.А.Н. Кондорсе, А. де Сен-Сімона, О. Конта. Так Ж. Кондорсе та інші філософи вважали, що технічний прогрес, поширений на всю систему панування людини над природою, пов'язаний з вірою, спрямовану на координацію зусиль цивілізації в силу розуму, який створює нові форми життя (і влади), але обмежує перспективи свободи від надмірної праці та панування [5, 8]. Завдяки

цьому сучасне суспільство здатне до соціальних перетворень – кількісних змін, впровадження новацій у виробничу та наукову сфери життя, обґрунтування нових взірців людського існування. Цивілізація перетворює об'єктивний світ у царину панування розуму й тіла людини, ставлячи під сумнів саме поняття відчуження. Люди пізнають себе у своїх товарах: знаходять свою душу в автомобілях, побутовій електроніці, у житлі, в якому регулюються рівні поверхів, у кухонному обладнанні. Змінився механізм, який пов'язує індивіда з суспільством, а соціальний контроль зумовлює нові потреби життєдіяльності.

Сьогодні актуалізується термін «вкладування» («інтроекція» – «introjection»), який не описує спосіб, у який індивід сам відтворює й увічніює зовнішні форми контролю. Інтроекція передбачає різноманітні, спонтанні процеси, за допомогою яких «Я» (Его) переміщує «зовнішнє» у «внутрішнє». Вона означає існування внутрішнього виміру, що відрізняється від зовнішніх форм граничної необхідності, – індивідуальна свідомість та індивідуальне несвідоме відокремлені від громадської думки й поведінки [15, 96]. Вплив прогресу приводить Розум до підкорення фактам життя і до здатності виробляти більші й масштабніші факти такого самого способу життя. Дієвість системи притупляє визнання індивідом того, що вона не містить фактів, які б не передавали репресивну силу цілого. Сьогодні індивіди знаходять себе в речах, котрі формують їхнє життя.

Життєвий стандарт найрозвинутіших індустріальних регіонів та країн не становить належної моделі розвитку. Стало зрозуміло, що «суспільство споживання» є суспільством постійної мобілізації проти ризику знищення. Продаж товарів, поширення комфортного існування людини супроводжується поширенням розумової відсталості, виснажливої праці й сприянням фрустрації.

Визнання здобула «Теодицея» Г.Лейбніца («Виправдання бога»). Це – спроба довести, що, незважаючи на безперечну наявність у світі недосконалості та морального зла. Риси недосконалості та явища зла – необхідна умова гармонії світу. Г.Лейбніц визнавав метафізичне зло (недоскопальсть), фізична (страждання) і моральне (гріх). Він вважав, що Всемогутній і Благий Бог створив доскопаль з можливих світів. Інший би не відповідав природі Бога, зло має приватний характер, є неодмінним елементом встановлення більш загального добра. Тож зло відносно і є необхідністю. Мовляв, краще, якщо буде грішник, який зазнаватиме за гріхи свої вічну кару, ніж

світ виявиться менш досконалим, ніж є [7].

У концепціях К.Маркса, М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі, К.Ясперса описано поступ цивілізації як процес деградації культури, як поступову деградацію добра. Мислителі наголошують, що потрібно визнати реальність зла, яке пов'язане з фізичною недосконалістю, психічним стражданням, за моральними вчинками, з соціальним насильством, метафізичними диявольськими спокусами та ін. Предметними субстанціями цих видів зла є певні, так звані негативні властивості, пристрасті. Саме тому Зло визначається як найбільш загальна негативна моральна цінність, представлена через сукупність конкретних цінностей.

Негативна цінність існує сама по собі як певна якість, а саме – як специфічна властивість насамперед таких властивостей, як каліцтво, насильство, егоїзм, злість тощо. Ці якості «негативних» якостей не є просто недоліком добра, а постають за своїм змістом зовсім іншими недосконалими якостями. Саме тому відносне добро – це завжди добро. Наявність тонкої межі між добром і злом свідчить, що цінності добра і зла є антагоністичними властивостями, що існують спочатку в низці дійсностей. Так, наприклад, і страждання, яке іноді помилково ототожнюється зі злом і яке справді пов'язане з певними видами «психічного», морального зла, може бути проявом добра. Хрест як символ страждання постає водночас і символом морального життя в певній дійсності, де міститься багато зла.

Моральні норми вважаються легітимними, якщо вони вкорінені у людському житті, а не нав'язуються ззовні. Самі цінності добра і зла трансцендентні. Тому для дереалізації завдань зла потрібне досягнення досконалості, що досягається через сукупність певних якостей.

Зло не може існувати автономно. Воно постає лише запереченням добра, по суті своїй є чимось руйнівним, а не творчим. А.Макінтаєр вважає перехід від звичайного стану до моральної досконалості переходом від просто життя до доброго життя [3, 291–296]. Грецький термін «добра звістка» (Євангеліє) утверджує можливості «доброго життя» в особистій спільноті та в загальнолюдській історії.

Розрив між людиною і Богом має онтологічне підґрунтя. Про це пише М.Лосський у праці «Бог і світове зло»: «Онтологічно (буттєво) Бог постає не лише як Божественне Ніщо, але й як особисте буття Бога-Отця, Сина і Духа Святого, відокремлений від світу глибокою

прірвою...» [8, 202].

Але замість культивування чеснот людина нового часу починає культивувати саму себе, про що вдало пише сучасний філософ Ч.Тейлор [10]. Це культивування себе стає прихованим механізмом, який працює на секуляризацію європейської цивілізації та знищує традиційне релігійне суспільство. Вони доводять, що глобалізація поглиблює відчуження: між країнами з різними релігійними, етнічними та культурними традиціями; між людьми з різним рівнем освіти та різним світоглядом; між різними поколіннями людей, які по-різному сприймають динаміку комунікацій і виховані в різних системах масової культури.

Суперечливості сучасного життя ускладнюють сприйняття світу в межах звичних образів і стереотипів, породжуючи низку фантазмагоричних концепцій. Актуалізуються ідеї постмодернізму, художні образи демонструють різноманіття форм виживання з метою подолання відчуження в сучасному суспільстві.

Впливовим явищем сучасності виступає і глобалізація, з якою пов'язані соціально-економічні та філософсько-світоглядні ідеї та мислення. Різні аспекти розуміння зла зафіксовано префіксом «пост», зокрема обмеження волі.

Процеси розвитку цивілізацій та різні шляхи розвитку людства передбачували філософи Ф.Фукуяма, В.Валлерстайн, С.Хантінгтон, П.Дж.Б'юкенен та ін.

Вони також визнають панування зла в капіталістичному суспільстві. Якщо дії зумовлені природною чи соціальною необхідністю, то, навіть спонукаючи суб'єкта до зла, вони не є гріхом, а пов'язане з ними зло не є гріховним. Наприклад, бізнесмен різко збільшує ціни на свій товар, оскільки відбулася девальвація грошей. Безсумнівно, що ці дії негативно позначаються на добробуті людей, особливо малозабезпечених. І з цього погляду вони є зло, але не гріх, бо жорстко визначені економічними законами бізнесу.

Відомо, гріх є там, де є порушено принцип максиміна. Принцип максиміна означає вибір у ситуації альтернативи з альтернатив, найгірший результат якої перевершує гірші результати інших альтернатив. Він схожий з принципом найменшого зла, однак припускає дійсними не тільки гірші результати, але й можливі, що вимагає раціонального змістового осмислення ситуації [9, 140].

Сьогодні актуалізуються дослідження особливостей становлення і розвитку інформаційного постіндустріального суспільства.

К. Болдуінг, Д. Белл, Дж. Гелбрейт, О. Тоффлер, М. Маклюєн та інші зазначають, що реальністю стає віртуальний світ, який сьогодні є атрибутом повсякденності. Буття сучасної людини – це буття, що відбувається в кількох вимірах, кількох світах, пов'язаних з життям в ілюзіях. Тому інтерес становлять ідеї Р. Снукса, А. Д. Панова, Н. Н. Мойсєєва, А. П. Назаретяна, С. Хантінгтона та ін. Інтелектуалізація техніки, її олюднення також криє низку небезпек для людини, трансформацію її волі. Воля як суб'єктивна здатність до самодетермінації дуже істотна для моральності людини, бо характеризує людську свободу щодо вибору добра або зла. З одного боку, етика виходить з того положення, що воля людини спочатку відзначається своїм вільним характером від час такого вибору. І в цьому – відмітна особливість людини, особливість, що виокремлює її з тваринного світу. З іншого боку, мораль сприяє розвитку даної здібності, формує так звану позитивну свободу, як здатність вибрати добро, навіть у супереч власним пристрастям або зовнішнього примусу.

У праці «Повстання мас» Хосе Ортега-і-Гассет наприкінці 1920-х років передбачав деградацію суспільної моралі та традиційних цінностей і те, що «повстання машин» може обмежити права і можливості самої людини. Якщо комп'ютери почнуть розподіляти ресурси відповідно до власних потреб, це відбуватиметься не на користь людства.

Складність обчислювальних процесів призведе до створення єдиного штучного інтелекту, впевнені Х'ю Прайс і Яан Відень – один з творців Skype. А критичний момент настане тоді, коли цей «загальний розум» зможе самостійно створювати комп'ютерні програми і розробляти технологію для відтворення подібних до себе.

Феномен віртуальної реальності досліджують такі зарубіжні та українські вчені: А. Алексєєв, О. Бойко, Ф. Власенко, Н. Ємельянова, С. Курбатов, С. Марійко, А. Переломов та ін. Механізмом формування і поширення віртуальної реальності є насамперед мережа Інтернет. Її взаємодія із суспільством становить своєрідну форму буття людини. Інтернет можна трактувати як засіб та середовище існування поза суспільством, якщо суспільство розуміти в традиційному для соціальної теорії значення – як систему соціальних інститутів. Однією з характерних ознак віртуальної реальності є те, що індивід може змінювати власну реальну індивідуальність на вигадану, віртуальну. З одного боку, така реальність дає свободу ідентифікації – іншу, вигадану соціальну роль, соціальний статус,

інше ім'я, звички тощо, а з другого, поряд із цим, – індивід втрачає свою реальну ідентичність, своє «Я».

Є. Уханов констатує, що відбувається порушення у сприйнятті простору і часу [11]. Іншою особливістю, на його думку, є те, що внутрішні образи, які виникають під впливом віртуальної реальності, постають індивіда як реальні, такі, що об'єктивно існують. Людина сприймає віртуальний світ не як продукт власної психічної діяльності – уяви, а як об'єктивну реальність. Віртуальні об'єкти у віртуальній реальності Є. Уханов характеризує через поняття «симулякр» та «симуляція». Суттєвою причиною заглиблення людини у віртуальну реальність є соціальний (реальний) світ, який не надто привабливий своєю жорстокістю та випробуваннями [11].

Людська історія може характеризуватись як пошук «таємничих» онтологічних Батьківщин та реальностей на «відкритому фронті світу» [2, 192], практико-пізнавальний процес входження в дійсність, який дозволяє перетворення предметів в «речі», але в різних структурах буття виявляються різні ранги Істини Віри, Сутності, Факту, Процесу, Тенденції, Краси, Добра, Зла тощо.

У створенні людської реальності наявний об'єктивно-речовий світ але вчені стверджують про існування «афектації» надлюдського світопорядку, в якому виявлено імпульс Буття. Всі апіорні форми суб'єктної «гештальтреальності», феноменологічні, прагматичні, нормативно-ціннісні, концептуальні, знаково-символічні та інші форми «ейдосів», як результат втручання духу в стихію буття, своєю основою мають реальність.

Об'єктивна реальність як універсум плюралістичних сутностей, суб'єкт-об'єктних взаємин позначається «збоченнями» еволюції. Ця доісторична «гіперреальність» на всіх фундаментальних рівнях «зустрічей» з суб'єктом, означених Пірсом як: «первинний», дух, що вільно грає з дійсністю; «вторинний», рівень існування речей як низка індивідуальних об'єктів, що чинять опір конструктивній свободі духу і обмежують останній, і «третинний», коли утворюється рівень справжньої реальності», світ універсалій. Вони виступають джерелом «онтологічної довіри» для суб'єкта, чие «буття-у-світі», за Гайдеггером «розімкнуте на світ». У цьому сенсі «онтологічна цілісність» екзистенціалу, зв'язок фізичної природи й історії є необхідною основою та онтологічною умовою гуманізму [13, 52].

В умовах глобалізації постмодерністську деконструювання онтологічної загальності та трансцендентності в мультипросторах

особистості поступово втрачає «вектор» сутнісного та об'єктного мислення», занурюючись у філософію суб'єктивності за умови протистояння раціоналізму та ірраціоналізму.

Сьогодні теорія людської самості намагається залучити самопояснення як спосіб дійсності, де природа і предмети володіють природним правом, відповідно до ідей аристотелевсько-томістської традиції. Ця концепція закликає до свободи та субстанціювання соціального життя.

Розумінню сущого відповідає концепція «індивід-монада Лейбніца», «ставлення» і «функції» постмодерне мислення протиставляє есенціальний і ентелехіальний образ, зафіксований у часі та просторі однократності» [4, 47]. Отже, інтелектуально-духовним, світоглядним, науковим, політичним ціннісним пошукам XX століття, постмодернізм намагається «протиставити» нову епістему граничних підвалин орієнтації «егоїстичних» онтологій, «обстоює» свободу для людини з володіння іншим, пригніченням іншого, експлуатацією реальності» [6, 63].

Утвердження істини буття як володіння іншим (що заперечує незалежність іншого) створює філософію могутності, тиранію держави, філософію влади. І в цьому безособовому універсалізмі, стверджує Левінас, простежується ще одна грань нелюдськості.

У М. Фуко дискурсивне «скам'яніння», об'єктивацію людських життєвих практик, їх просторово-тимчасове відчуження перетворює на знак речовинно-об'єктних просторів, які є нормативно-дисциплінарними, владними джерелами соціально-об'єктного придушення індивіда. З буттям М. Фуко пов'язує не тотальність людського (значущість речей і всього того, що спонукує його до існування), а пріоритет існуючого над буттям, що означає подальший вихід з підпорядкування класичній філософії [12, 149]. Наявність різних рівнів, порядків і способів людського буття дозволяє Фуко стверджувати про небезпеку «розпилення» і зникнення людини, якщо ми не зможемо залишити той епістемічний простір рефлексії, який ґрунтується на кантівській критиці філософських завдань.

Х. Янарас описує сучасне глобалізоване суспільство як «торжество історичного матеріалізму в його капіталістичній формі» [14, 81]. На його думку, глобалізація є поширенням історичного матеріалізму капіталістичного суспільства, абсолютизованого споживацтва під виглядом завоювання світу ідеями лібералізму. Оскільки реальна владу в суспільстві сучасного капіталізму сконцентровано в руках

транснаціональних корпорацій, то, відповідно, свобода вибору є позірністю без змісту. Янарас доводить, що суспільство глобалізованого капіталізму робить людину рабом споживацтва, обмежуючи свободу. Людина погоджується пожертвувати власною свободою за примарний життєвий успіх у сьогоденні. Є лише єдина проблема: неможливість подолати смерть.

М.Вебер, Т.Парсонс у концепції соціальних змін та еволюції звернулися до поняття еволюції соціальних систем, яке дозволяє фіксувати зміни та трансформації сучасного суспільства, культури, моралі тощо. Збільшення інформації спричинює виникнення масиву неправдивої інформації, поширення екстремістських та інших негативних ідей.

Р.Арон, У.Ростоу, Дж.Гелбрейт, Д.Белл у своїх працях наголошують на значущості засобів, покликаних забезпечити матеріальну й моральну «стабільність», «безконфліктність», «стійкість», «реалізацію творчих можливостей». Вони допоможуть подолати Зло в суспільному житті, бо технічні показники – це показники прогресу. Важливим аспектом техногенної культури є ідеї підкорення людиною природи і перетворення світу, який породжував особливе ставлення до ідей панування сили і влади. У глобалізованому світі процес здійснення панування є безпосереднім примусом влади однією людиною над іншою. Тому актуалізуються ідеї війн, агресії, ідей сили, яку варто застосовувати для підкорення цілих народів.

Сучасні вчені наголошують на тому, що метою існування зла, є інформаційне підкорення людства. У індивідів розвинуто культури споживання, яку спрямовують на самозадоволення повсякденних потреб та інстинктів, а це зумовлює трансформацію системи цінностей життя, яка ґрунтується на безпринципності, індивідуалізмі, прагматизмі.

У XX–XXI ст. сформувалося суспільство споживання. У ньому споживання, перетворюючись на соціальний інститут, сприймається як спосіб колективної поведінки і набуває статусу найвищої соціальної і моральної цінності принципу громадського устрою.

Постмодернізм намагається створити нові онтології свободи для людини з володіння іншим, пригніченням іншого, експлуатацією реальності. Утвердження істини буття як володіння іншим створює філософію могутності, тиранії держави, філософію влади. І в цьому полягає безособовий універсалізм. У підсумку розвинуте суспільство споживання змінює відношення між раціональним та ірраціональним, викликаючи існування кількох реальностей.

Перспективи подальших наукових досліджень пов'язані з розкриттям сутності зла в умовах глобалізації, інформатизації та суспільства споживання, з руйнуванням культури і моралі як виявом зла.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Блаватская Е.* Тайная Доктрина. – Т.2. – М., 2010. – 944 с.
2. *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. – Екатеринбург, 1997. – С.192.
3. *Василий.* Собрание трудов / архим. Василий (Пронин). – Ужгород, 2010. – Т.1 : Жизнеописание ; Научные и богословские исследования. – 432 с.
4. *Козловский П.* Культура постмодерна. – М., 1997. – С.47.
5. *Кондорсе М.Ж.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М., 1936. – С.8.
6. *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное: все о внешности // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 63.
7. *Лейбниц Г.В.* Труды по философии науки. – М., 2010. – 178 с. – (Из наследия мировой философской мысли. Философия науки).
8. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие : Бог и Царство Божие как основа ценностей. – Харьков; Москва, 2000. – 864 с. – (Библиотека «Р. Х. 2000». Серия «Религиозная философия»).
9. *Роулз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – 536 с.
10. *Тейлор Ч.* Джерела себе; [пер. з англ. під редакцією Андрія Васильченка]. – К., 2005. – 696 с.
11. *Уханов Е.В.* Эссе об одиночестве, или тоска Я по Другому в сетевых коммуникациях [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://philosophystorm.org/files/my2_.html.
12. *Фуко М.* Слова и вещи. – СПб., 1994. – С.149.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997. – С.52–64.
14. *Яннарас Х.* Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – №3 (28). – С.81–106.
15. *Marcuse H.* Eros and Civilization. – Boston, 1955. – P.96.

Несправа М.В. За межами розуміння зла у філософії постмодерну.

У статті досліджуються складники світогляду нової техно-інформаційної цивілізації. Розширено зміст розуміння зла в умовах інформаційної цивілізації, нове розуміння його сутності. Описано особливості життєдіяльності

індивіда, існування зла і добра, висвітлено роль суспільства споживання інформації в суспільному розвитку.

Здійснено аналіз визначення меж зла та їх актуалізації. Дано тлумачення категорії зла у філософії постмодерну. Актуальність дослідження зла зумовлена новими реаліями інформаційної цивілізації. Звернення філософів до категорії зла, спричинене кризою культури та духовності, постає як заперечення повноти буття, утвердження хаосу, множинності та егоїзму. Визначено концепції, у яких описано поступ цивілізації як процес деградації культури, як поступову деградацію добра. Показано об'єктивність добра, його божественну сутність. Розглянуто питання, що стосуються природи зла, сутності та змісту негативних моральних цінностей.

Ключові слова: буття, цивілізація, людина, інформатизація, глобалізація, суспільство споживання, добро, зло.

Несправа М.В. За пределами понимания зла в философии постмодерна.

В статье исследуются составляющие мировоззрения новой технической информационной цивилизации. Расширен смысл понимания зла в условиях информационной цивилизации, новое понимание его сущности. Описаны особенности жизнедеятельности индивида, существование зла и добра, освящена роль общества потребления информации в общественном развитии.

Проанализированы определения граней зла и их актуализации. Дано истолкование категории зла в философии постмодерна. Актуальность исследования зла обусловлена новыми реалиями информационной цивилизации. Обращение философов к категории зла связано с кризисом культуры и духовности, предстает как отрицание полноты бытия, как утверждение хаоса, множественности и эгоизма. Определены концепции, в которых описано поступательное движение цивилизации как процесс деградации культуры, как постепенную деградацию добра.

Показаны объективность добра и его божественная сущность. Рассмотрены вопросы, касающиеся природы зла, сущности и содержания негативных моральных ценностей.

Ключевые слова: бытие, цивилизация, человек, информатизация, глобализация, общество потребления, добро, зло.

Nesprova M.V. Beyond comprehension of evil in postmodern philosophy.

The article examines the ideology components of the new technological and information civilization, an expanded sense of evil understanding in terms of information civilization, new understanding of the essence. Peculiarities of the individual's activity, the existence of good and evil, roles of society's information consumption of informatization in social development are described.

The article is devoted to definition of edge of evil and mainstreaming. Understanding of the category of evil in postmodern philosophy, as a process

of development of civilizations and ways of development of mankind. The relevance of the study of evil due to its modernization in connection with the new realities of the information civilization. The appeal to the category of evil associated with the crisis of culture and spirituality, appears as a denial of the fullness of being, an affirmation of chaos, multiplicity and selfishness. The article examines the influence of philosophical ideas of Leibniz, A.Maktari process of the formation of postmodern philosophy. Concepts by K.Marx, N.I.Danilevsky, O.Spengler, A.Toynbee, K.Jaspers described the civilization progress as the process of degradation of culture, as gradual degradation of good.

The existence of modern people – this being in multiple dimensions, multi-realities associated with life in illusions. Thus the ideas of G.Snooks, A.Panov, N.Moiseyev, A.Nazaretyan, S.Huntington, and others seem to be interesting. Technology intellectualization, humanization also hide certain dangers to humans, to transformation of its will. The processes of development of civilizations and human development are described by philosophers Fukuyama F., Wallersteiner V., Huntington S., P.J. Buchanan etc. Importance of virtual reality for the present and attitude mark A.Alekseyev, A.Boiko, F.Vlasenko, N.Milanova, S.Kurbatov, S.Marika, A.Perelomov and other. It is emphasized that today perception of space and time are disturbed. Issues concerning the nature of evil, the nature and content of the negative moral values are studied. The phenomenon of objectivity, the nature of goodness, and its divine nature. The specific features of the evil conceptualization as the world of information of human existence are revealed. The emergence of a new type of society – a society of consumption is determined.

The concepts describing the civilization progress as the process of degradation of culture, as gradual degradation of good are defined. The objectivity of the nature of goodness, and its divine nature. Issues concerning the nature of evil, the nature and content of the negative moral values are studied.

Key words: entity, civilization, individual, informatization, globalization, consumer society, good, evil.

*В.Е. Туренко,
кандидат філософських наук,
молодший науковий співробітник
філософського факультету
КНУ імені Тараса Шевченка*

КОМІЧНІСТЬ ТА ТРАГІЧНІСТЬ ЛЮБОВІ У МІФІ АРИСТОФАНА ПРО АНДРОГІНІВ

Філософія любові в добу античності – це основа західноєвропейської експлікації феномену любові. Корені її сягають ще V ст. до н.е. Найбільш помітною постаттю даного періоду філософського осмислення любові, безперечно, можна назвати Платона. Діалог давньогрецького мислителя «Бенкет» становить один із шедеврів філософії любові як напряду філософської рефлексії. В ньому вміщено та зібрано міфи, легенди, фрагменти лірики, а також філософські сентенції античних мислителів.

Промова Аристофана, одного з учасників діалогу «Бенкету» Платона, – найпомітніша і найбільш впливова в історії західної цивілізації, зокрема культури любові, мистецтві, філософії. Чому саме ця промова? Одну з відповідей на це питання можемо вбачати в нещодавній розвідці відомого італійського історика філософії Д. Реале.

Цей мислитель звернув увагу на те, що, крім відомої промови Сократа, в діалозі «Бенкет» міститься фрагмент, в якому неписане вчення зображено у вигляді наочного міфу і за допомогою натяків і вказівок. На думку європейського дослідника, за маскою одного з учасників діалогу приховується сам Платон. Як справжній поет, який вміє писати комедію і трагедію, він незримо бере участь у розмові, зовсім не знімаючи маски. Що це за маска? Чий ім'ям прикривається Платон, щоб висловити свої заповітні думки? Це ім'я – одного з його найулюбленіших авторів – комедіографа Аристофана. Джерела повідомляють, що книги Аристофана було знайдено на ложі Платона в день смерті філософа. Отже, Аристофан! Його промова в «Бенкеті» завжди вважалася справжнім літературним шедевром Платона [3]. Цей фрагмент «Бенкету» традиційно вивчався як один з найкращих зразків класичної літератури.

У цій промові Аристофан викладає міф про андрогінів. Постає питання: Чому ж саме цей міф наводить комік, адже по суті йдеться

про трагедію людського роду (нехай навіть під маскою коміка приховується Платон)?

Любов та комічне безпосередньо пов'язані з феноменом парадоксальності невідповідністю. Так, російський дослідник даної естетичної метакатегорії Л. Карасьов зазначає, що парадоксальність є онтологічною характеристикою комічного [8; 50]. Любов теж, насправді, є парадоксом, та й уся історія любові є такою. Адже дивним, парадоксальним, є те, що саме конкретна особа стала, зокрема, для мене сенсом життя. Щоправда, Аристофан певною мірою відкриває таємницю цього. Унікальним взагалі, як кажуть закохані, є те, що вони один одного знайшли. Невідповідність у межах любові полягає в тому, що кожна історія кохання не повторює іншу, є неповторною і незрівнянною. І в цьому також полягає парадоксальність любові: любов завжди одна і та сама, але різна в долях людських. Можливо, якась історія любові для інших може поставати комічною, безглуздою, наївною.

В. Губін, осмислюючи міф про андрогінів, наголошує, що жодними емпіричними причинами неможливо пояснити виникнення любові до Іншого, (а, відповідно, і дискурсу любові). Адже, якщо б такі причини справді існували (наприклад, розум, краса, багатство, сила тощо), то не можна було б взагалі мовити про любов, а лише про її імітацію. Адже завжди знайдуться сотні, тисячі людей, більш гарних, більш розумних, і незрозумілим лишається, де критерій вибору, чому я зупинився саме на цій особистості, а не на іншій [6; 232].

Відповідно до цього, предмет любові дається нам як дане, а через це наприкінці своєї оповіді Аристофан робить дивовижний висновок: ««Ἐκβυφτ πῦν ἡμῶν ἑυφῖν ἀνισυορπῆ *οὐμῶν*, ἄφε φεμζμἘνπτ ὤυρεс бῖ шῖффбй, ёо ёнот дэп. жзфё дῖ аеῖ фò бῖфпῖ Ἐκβυфт *οὐμῶν*» [Symp. 191d]». Зупинимось докладніше на проблемі перекладу даного фрагменту.

Варто зауважити, що в фундаментальному «Давньогрецько-російському словнику» за редакцією І.Х. Дворецького, слово «*οὐμῶν*» має понад 10 значень, основні з яких такі: умовний, або зовнішній, знак, сигнал, ознака, прикмета, натяк, знамення, емблема символ тощо [7; 1532], однак жодного натяку чи безпосередньо слова «половина» в ньому немає. Хоча слід констатувати, що російські та українські перекладачі роблять помилку у перекладі, адже звучить даний фрагмент таким чином:

- «Итак, каждый из нас половинка человека, рассеченного на

две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину» (*пер. В.М.Карпова*);

■ «Кожен-бо з нас є половиною людини, поділеної на дві камбалоподібні частини – з однієї дві. Кожен вічно шукає свою половину» (*пер. У.Головач*).

Тому, на наш погляд, радше перекладати наведений фрагмент платонівського діалогу так: «Отже, кожен із нас – це символ для іншої людини, поділений на дві камбалоподібні частини, а тому кожен шукає завжди відповідний йому символ».

Згідно з цим, для Аристофана предмет любові є символом для тієї особистості, яка його шукала все життя, для тієї людини, яка його любить. Символічність предмету любові полягає в тому, що закоханий усвідомлює, що без коханої особистості він неповноцінний, не може гармонійно та повноцінно жити. Те, що символом є предмет любові, згодом наштотує В.Соловйов (платоніка за поглядами) на таку думку у фундаментальній праці «Сенс любові»: «Предмет любові непростий, а подвійний; ми любимо:

1) ту ідеальну (не в абстрактному контексті, а в сенсі належності до іншої, вищої сфери буття) істоту, яку ми повинні ввести в наш реальний світ;

2) ми любимо ту природну людську істоту, яка дає нам живий матеріал для цієї реалізації і який через це ідеалізується не в сенсі нашого суб'єктивного уявлення; а в сенсі своєю дійсною об'єктивною зміною чи переродженням» [14; 534].

Саме це ідеальне, про що пише В.Соловйов, і є символом людини, саме тим, що кожен із нас шукає в другій половині. На завершення аналізу символічності предмету любові в промові Аристофана слід зазначити, що Р.Барт протиставляє справжню любов – любові-пристрасті. І одним із таких моментів протиставлення є те, що перша здійснюється та звершується у символічному плані, тоді як друга у сфері Уявлюваного [2; 27].

Але варто підкреслити, що предмет любові постає не лише як символ. Він постає і як знак (*озмвплин*) для того, хто любить. Адже, як зазначає відомий російський вчений М.Епштейн, «любов є вельми семіотичною і навіть семіократичною, тобто не просто перетворює речі в знаки, але й за допомогою цих знаків панує над речами, привласнює їх собі, чаклує з ними, перетворює зиму в одне з безліч і значень особистого імені» [16].

Як відомо, згідно з концепцією основоположника сучасної

лінгвістики Ф. де Соссюра, кожен мовний знак довільно пов'язаний зі своїм означуваним: в українській слові «весна» або в *англійському* «*spring*» немає нічого, що пов'язувало б їх із самою весною. З цього погляду, ім'я власне подвійне довільно, оскільки воно позбавлене мотивації з боку загальної ідеї, концепту. В будь-якому імені (Людмила, Галина, Вікторія та ін.), в наборі цих літер або звуків немає ніякого зв'язку з тією істотою, кого воно позначає. Однак у любовній промові ім'я втрачає свою довільність саме тому, що воно універсалізує, звертаючись не тільки до імені коханої людини, а до всього, що з нею пов'язане: до зими, до плаття, до будинку і міста... Адже зв'язок з її сукнею, будинком, містом, з цієї зимою є далеко не довільним – він мотивований усім її існуванням і всім досвідом люблячого. Отже, «любовне ім'я мірою свого семантичного і морфологічного розширення стає «мета-знаком», не тільки абсолютно вмотивованим, а й таким, що мотивує все інше. Любовна мова, в цьому сенсі, є боротьба зі знаковою довільністю самої мови, прагненням звести все випадкове в ньому – до не випадкового, передбаченого» [16].

Про зв'язок любові і комічного свідчить також те, що, на думку Платона, обидва вони одночасно несуть у собі і страждання, і задоволення [Див.: Phileb. 47e, 50b]. Це саме ми бачимо і в міфі про андрогіна – поява тайнства любові, пошуку коханої половинки пов'язане як зі стражданням від того, що втрачена (відсічена) улюблена половина, так і з задоволенням, яке людина відчуває, знайшовши її. Відповідно, любов не є чисто стражданням, болем, мукою і не є абсолютною радістю, посмішкою. Шлях любові (і про це імпліцитно свідчить Аристофан) це водночас і щастя, і нещастя; він завжди амбівалентний.

Давньогрецький філософ зазначає також, що смішним видається те, що є слабким, а тому, коли слабка людина прагне бути сильною, вона викликає в оточуючих сміх і почуття комічного [Phileb. 49e]. Р. Барт, ніби пояснюючи читачеві, що мав на увазі давньогрецький мислитель, прямо вказує на сміховинну поведінку суб'єкта дискурсу любові: «У структурі Іншого (адже Інший завжди володіє своєю структурою життя, до якої я не включений) є щось сміховинне: я бачу, як Інший наполегливо додержує одних і тих самих життєвих звичок; спостережуваний збоку, він здається мені застиглим, вічним (вічність можна уявити собі смішною) [2; 175]. Тому мав рацію учень Платона, Аристотель, коли писав, що смішна маска є чимось

потворним і викривленим, однак без болю [Poeth. 1449a].

Як бачимо, комічність міфу Аристофана про андрогінів полягає в тому, що:

1) пошук другої половинки – пошук своєї любові в кожного неповторний, сповнений парадоксальності, неоднозначності, невідповідності;

2) віднаходження предмету любові супроводжується як радісними, так і сумними моментами; в цьому полягає а-феліцитарність дискурсу любові*;

3) слабкість суб'єкта – в любовному дискурсі.

Трагічність міфу про андрогінів, на нашу думку, міститься в наведеному епізоді з промови Аристофана: спікер платонівського діалогу вкладає в уста Гефеста слова: «Може, ви хочете якнайдовше бути разом і не розлучатися один з одним ні вдень, ні вночі? Якщо ваше бажання саме таке, я готовий сплавити вас і зростити воедино, і тоді з двох людей стане одна. І, поки ви живі, ви будете жити однією спільною долею, а коли ви помрете, в Аїді буде один мрець замість двох, бо помрете ви єдиною смертю. Подумайте тільки, цього ви жадаєте і чи будете ви задоволені, якщо досягнете цього?»

Якби справді так трапилось, ми впевнені, що кожен не тільки не відмовився б від такої пропозиції і не висловив ніякого іншого бажання, але вважав би, що почув саме те, про що давно мріяв, охоплений прагненням злитися і поєднатися з коханим у єдину істоту. Причина цього полягає в тому, що такою була від початку наша природа і ми становили щось цілісне» [Symp.192d-e].

З цього моменту ми можемо вирізнити низку аспектів трагічності даного міфу:

I) унікальність предмету любові та зустрічі з ним;

II) кінечність дискурсу любові;

III) роль та значення розлуки в любові;

IV) вірність у дискурсі любові.

Розглянемо кожен з вищезначених пунктів докладніше.

Розуміння унікальності, значущості коханої особистості, яке ми бачимо у промові Аристофана, нашою думкою, що любов є чудо: «Коли кому-небудь... трапляється зустріти саме свою половину, обох охоплює таке дивне почуття прив'язаності, близькості і

* Див. докладніше: Туренко В.Е. Погляд на дискурс любові в контексті щастя та нещастя // Практична філософія. – 2013. – №3. – С. 102–110.

любові, що вони справді не хочуть розлучатися навіть на короткий час» [Symr. 192b]. Немов продовжуючи думку давньогрецького мислителя, англійський письменник К.Льюїс пише: «Найвірніший знак закоханості в тому, що людина вважає за краще нещастя разом з коханою, ніж будь-яке щастя без неї. Навіть якщо закохалися люди немолоді, які знають, що розбите серце склеюється, вони ні за що не хочуть пройти через горе розлуки. Всі ці розрахунки не гідні закоханості, як холодний і меркантильний розрахунок Лукреція не гідний жадання. Коли самим закоханим зрозуміло, що союз їх принесе одні муки, закоханість твердо відповідає: «Все краще розлуки». Якщо ж ми так не відповімо, ми не закохані» [9; 133–134].

Любов стає «чудесною» тому, що двоє людей, які до першої зустрічі (іноді і навіть через низку зустрічей) були чужими один одному, були як «два айсберги у холодному океані» у стосунках між собою. І ось, раптом... між ними пройшла якась іскра, так всім нам відомі «перший погляд, перша посмішка», які стануть основою для любові. Справді, любов виникає саме тоді, коли якась невидима рука знімає покрив, відкриваючи красу, яку інші не змогли вловити. Те, що непосвяченим здається звичним і таким, що не містить таїнства, для люблячих стає єдиним і загадковим. Звідси любов, не сліпа, але така, що все бачить [1; 187]. Чудо полягає в тому, що віднайдена половинка, «ти» трансформується в «Ти», в тому, що Чужий стає «Своїм Іншим».

Така трансформація у людей відбувається від того, що той чи інший індивід розуміє, що знайшов свою другу половинку (про що каже Аристофан), дізнався (через час) у звичайній перехожій і усвідомив, що це та, яку шукав і чекав все життя. Доречною в цьому контексті звучить думка західного філософа Г.Г.Гадамера: «Дізнатися – означає, навпаки, впізнати річ, яку колись бачив. У цьому «як», між іншим, міститься уся загадка. Я маю на увазі не диво пам'яті, а чудо пізнання, що криється тут. Бо коли я когось впізнаю або щось дізнаюся, то бачу, що впізнане звільнилося від випадковості як його теперішнього, так і його тодішнього стану. У впізнаванні закладено те, що ми споглядаємо побачене у світлі того істотного в ньому, що вже не затуманюється випадковими обставинами. Цим створюється впізнавання»[4; 236–237].

Міфом про андрогінів, Аристофан немов би хоче сказати, що любов між чоловіком і жінкою – це диво на землі. У світі, де законом є роз'єднаність, суперечність, така любов є єдиним місцем, де

двоє людей полюбили один одного, ставши єдиними. У цій любові є найбільше і таємниче диво (з усіх можливих) людських відносин: двоє стають єдиною особистістю. Дві особи, полюбивши і прийнявши до кінця один одного, стають більшим, ніж двоє, більшим, ніж дві особи, – стають єдністю [1; 169].

Російська дослідниця А. Садикова зазначає, що «якщо спробувати визначити чудо, як абсолютне досягнення бажання або цілі, тобто таке, що припускає абсолютність подолання перешкод, то при цьому втрачається моральна воля, випаровується чистий жар душі, виконаної спрагою дії. Чудо, як природний і реальний творчий акт, при цьому відривається від людини, її духовних потреб і інтересів. Але... якщо любов є творчість, то вона полягає в створенні нової реальності, нової цінності і чи нового сенсу. Любов неповторна і унікальна; водночас вона відрізняється і непередбачуваністю, незалежністю від нас, яка є наслідком досить складної і прихованої від нас логіки почуттів» [12; 113].

Отже, чудесність любові (а відтак і предмету любові) полягає в тому, що вона з нами «трапляється» (рос. – «случається»). Здається, ось мигає 20–25 років в нашому житті і час подумати про особисте життя. Але, як би ми не планували, любов приходить, коли вона того хоче. Ми можемо піти в нічний клуб або ще в якесь місце масового скупчення людей, походити туди місяць, але так і нікого не зустріти. А можемо їхати найостаннішим поїздом у метро, о пів на першу ночі ... і на весь вагон ще одна людина (протилежної статі), кожен з нас думає про своє, але ... раптом наші погляди перетнулися і несподівано один для одного посміхнулися. Зрештою хлопець взяв адресу/телефон дівчини, а якщо взяти в контексті 21-ї століття, дізнався, чи вона в соцмережах... Так і зародилася їхня історія кохання.

Слова Аристофана про унікальність предмету любові, відчуття чуда в середині люблячого серця наштовхують на розуміння також того, яким є у люблячих бажання бути вірним одне одному, чи є любовна вірність.

На думку Д. фон Гільдебранда, вірність в любові має низку ключових рис. Ними є:

- 1) віра і надія в вірності;
- 2) несхильність перед впливами;
- 3) «внутрішній зір»;
- 4) готовність до жертви;

Оскільки четвертий пункт ми вже розглянули раніше, то увага наша буде прикута до перших трьох рис.

Вірність може бути збережена за умови, що завжди будемо довіряти не стільки тому, хто і що сказав про кохану нашу людину, скільки тому, що ми самі безпосередньо про неї знаємо.

Давньогрецьке слово «рйуфезей» дослівно означає довіру, вірність, впевненість. Любити – означає вірити, довіряти, зберігати вірність. Вірність може існувати виключно на принциповій і беззаперечній довірі до дорогої особистості. Я можу комусь бути вірним, тільки якщо по-справжньому йому вірю, розділяю з ним всі свої злети та падіння. Це стосується однаковою мірою як людини, так і Бога (якщо йдеться про релігійну довіру). Я не можу довіряти людині, до якої маю глибинну недовіру. Довіра необхідна для вірності, відповідно і вірність проявляється в довірі і вірі. Вірність людині дає нам невимовну сміливість. Якщо ми зберігаємо вірність до Бога, до людини, яку палко любимо, то нам не страшно нічого. Якщо ми зберігаємо вірність Богові, людині, яку палко любимо, то нам не страшно нічого. Тут слухними є слова мудрого Соломона: «Великі води не можуть згасити кохання» (Пісня Пісень 8,7).

Що ж до надійності, вона полягає в тому, що якщо ти вірний комусь, то інший відчуває це своїм серцем та душею. Завдяки вірі, надії, любові людина сповнюється вірністю Іншому. Адже, якщо немає віри і надії щодо близької нам людини, то це означає відсутність самої можливості вірності як феномену відносин між певними особистостями. Про роль надії у вірності між індивідами Д. фон Гільдебранд наводить досить красномовний приклад: «Одна моя знайома, яка жила в дуже щасливому шлюбі, одного разу вона потрапила в страшну автомобільну катастрофу. Вона декілька місяців перебувала в комі. Серйозні пошкодження мозку, мовний параліч здавалося б, свідчили про те, що це безнадійний випадок. Лікар сказав її чоловікові: її здоров'я ніколи повністю не відновиться. Тому, навіть якщо вона незабаром не помре, ви повинні будете віддати її у притулок для нерухомих хворих. Однак чоловік не хотів і чути про таке. Він просиджував щодня після роботи по п'ять годин біля її ліжка і казав, що в жодному разі не покине її, і якщо вона буде жива, то забере її додому.

Вона вижила і через вісім місяців повернулася додому спочатку цілком паралізованою, проте з повною пам'яттю. Після турботливого догляду її чоловіка за нею вона повернулася повністю до нормального

життя. Поведінка цього чоловіка, безперечно, є хвилюючим прикладом вірності, а також і сили його любові, самовідданості і взагалі за-свідчує незвичайну моральність. У такій вірності, непохитній від-даності не можна не побачити важливого значення надії [5; 570–571].

Несхильність до впливів – це те, що можна назвати «любов-ною глухотою» та/або «любовною сліпотою». Відповідно до цьо-го, певною мірою (метафізично) люблячі половинки не мають вух та очей, не сприймають, хто і що їм каже, для них головне – голос, подив коханої особистості. У цьому контексті вони самотні. Ніхто не може сприймати тебе так, як той, хто тебе любить. Тільки предмет любові здатний «почути» навіть мовчання люблячої осо-бистості, навіть на великих відстанях.

У чому ж ще є «глухими» люблячі? Кожен з них глухий до го-лосу свого «єго». Він більше не чує свого розуму, а прислухається до того, що йому «каже» серце, в якому живе кохана. Це означає не те, що він згоден потурати тим чи іншим побажанням другої половини та виконувати їх, а те, що відносини будуватимуться на основі того, що потрібно їм обом, несучи, за словами апостола Па-вла, «тягарі один одного» (Гал. 6, 2).

В якомусь сенсі можна сказати, що «любов глуха» – вона глу-ха до того, що її руйнує, що не сумісне з нею (це – гордість, мар-нославство, нетерпіння, непростення, заздрість, брехня). Разом з тим любов особливо чутлива і завжди чує там, де є прощення, ро-зуміння, правда, терпіння і т.п.

Тому екзистенціал вірності свідчить про те, що насправді у любові немає і не може бути «царських шляхів» і «червоних дорі-жок». Потрібно бути готовим до всіляких небезпек з боку суспіль-ства, з якими зустрічаються або обидва люблячі, або ж хтось із них. У любові є все – трагічне та радісне, ризикованість і впевне-ність, оскільки вона є, головним чином, «метою-шляхом» кожної людини. Унікальність цього шляху полягає в тому, що ним ідуть двоє люблячих особистостей.

«Внутрішній зір» – це здатність бачити в коханій особистості глибинне, дивитися очима не меркантильними, оціночними, а по-вними надії та віри. Інакше, за словами Д. фон Гільдебранда, «апе-люючи до «внутрішнього зору», ми можемо змусити люблячого сприймати смиренність предмету любові як «рабську покірність», його цнотливість як дурість, його принципову вірність як педантизм, або навіть як ознаку посередності, його прагнення до істини – як

зарозумілість і фанатизм... Можна зруйнувати чарівність краси яким-небудь невдалим жартом, сказавши, наприклад, що у людини занадто довгий або короткий ніс, що видно сліди згасання краси» [5; 569].

Готовність до жертви заради коханої особистості (і про це пише Платон *Symp.* 179c) – не означає вчинити якийсь подвиг, зробити щось неймовірне. Важливою є сама готовність до того, щоб свідомо пожертвувати заради коханої. Важливо свої інтереси ставити на друге місце після інтересів предмета любові. Жертвність полягає не в тому, щоб аспект свого «Я» цілком ігнорувати, а в тому, щоб співвідносити всі свої плани, задуми, бажання з Іншим, причому не на шкоду нікому з учасників певного любовного дискурсу. Це те, про що пише Е. Левінас: «Любити означає переживати за Іншого, бути підмогою в її слабкості. Любов означає буття-для-Іншого. Справжня любов є виявлення добра: вона не вимагає від того, кого ми любимо, неможливого, але, йдучи назустріч її слабкості, наділяти її собою, тобто зрештою пробуджувати в ній звернену любов. Любячи її, я не чекаю від улюбленої підпорядкування, підтвердження влади мого «Я», «видачі» мені таємниць її ніжності. Любячи її по-справжньому, я радію її радості, насолоджуюся її насолодами, люблю її любов, яка звернена до мене» [10; 366].

Думка Аристофана про нерозривність люблячих та їхню боязнь втратити зв'язок одним з одним спонукає до осмислення значення розлуки в дискурсі любові. В цьому контексті, на наш, погляд, слушно згадати слова Х. Ортегі-і-Гассета: «Того, хто любить, рятує тільки сильне випробовування, яке має зовнішні причини, будь-які інші вимушені відносини. Цілком зрозуміло, що розлука, подорожі слугують для тих, хто любить, гарними ліками. Відстань предмету любові послаблює увагу до нього; вона перешкоджає тому, щоб інтерес живили нові враження. Подорожі змушують нас буквально починати нове життя, вирішувати безліч дрібних проблем, виринають нас із «пазурів» буденності, приводячи в зіткнення з нами багато і багато невідомих нам об'єктів, – відтак вдається порушити патологічну замкнутість і герметичність свідомості, в які поряд зі свіжим повітрям проникає і нормальна перспектива» [12; 382–383].

Тому слухними є слова: «Моя любов до тебе, варто тобі опинитися далеко від мене, постає такою, якою вона є насправді, – у вигляді велетня; у ній зосереджуються вся моя духовна енергія і вся сила моїх почуттів. Я знову відчуваю себе людиною в повному розумінні цього слова, бо відчуваю величезну пристрасть» [11; 301–302].

Отже, розлука є критерієм істинності почуттів, істинності дискурсу любові: нам більш відкрито, як підкреслює український філософ В. Малахов, «те, що йде від нас. Процес цього наближення через розлуку і виражає глибоку сутність любові» [6; 24]. Якщо люблячі здатні перенести розлуку, то означає насправді дискурс любові, а не закоханості, пристрасті або жагучого потягу. Якщо ж вони не зможуть стерпіти всі труднощі і серцеві страждання від такої екзистенціальної ситуації, то – це була не любов, а, скоріше, швидкоплинне захоплення.

Вже у давньогрецьких романах («Херей і Калліроя» Харитона (І–ІІ ст.), «Дафніс і Хлоя» Лонга (ІІ–ІІІ ст.), «Ефіопіка» Геліодора (ІІІ ст.), «Левкіппа і Клітофонт» Ахілла Татія (ІІ–ІІІ ст.)) оспівуються любов дівчини і юнака та їхня вірність у вимушеній розлуці, незважаючи на постійні спокуси, що провокуються їхньою красою, та муки, яких вони зазнають» [15; 42]. Зауважимо, що з феноменом розлуки тісно пов'язано і взагалі кінечність дискурсу любові, яка може мати два вектори: 1) смерть коханої людини; 2) «охолодження» почуттів до предмету любові.

Отже, проаналізувавши з точки зору філософської амурології міф про андрогінів, відображений у промові Аристофана, можемо дійти висновку, що в цьому міфі імпліцитно присутні думки і сентенції як щодо трагічності, так і щодо комічності версії про походження любові. Комічність природи любові у контексті міфу про андрогінів полягає в тому, що пошук другої половинки – в кожного неповторний, сповнений парадоксальністю, неоднозначністю, невідповідністю, а також тим, що віднаходження предмету любові супроводжується як радісними, так і сумними моментами. Трагічність любові в даному міфі [Symp. 192d-e] визначається унікальністю предмету любові та зустрічі з ним; кінечністю дискурсу любові; роллю та значенням розлуки і вірності в любові.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Антоний (Блум), митрополит.* Таинство любви / Свет любви Господней. – М., 2009. – С. 169–233.
2. *Барт Р.* Фрагменти мови закоханого. – Львів: Незалежний культурологічний журнал «І». – 2006. – 320 с.

3. Баумейстер А. Таинство любви и неписанное учение Платона – Электронный ресурс / Режим доступа: <http://andriibaumeister.com/?p=1262>
4. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С.266–323.
5. Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. – СПб., 1999. – 630 с.
6. Губин В.Д. Любовь, творчество и мысль сердца / Философия любви. – Ч.1. – М., 1990. – С.231–253.
7. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 тт. Т.2. – М., 1958. – 1905 с.
8. Карасёв В.Л. Парадокс о смехе // Вопросы философии. – 1989. – №5. – С.47–65.
9. Льюис К.С. Любовь: роман. – М., 2011. – 192 с.
10. Малахов В.А. Погляд на любов // Етика спілкування: Навч. посібник. – К., 2006. – С.362–369.
11. Маркс К. Из письма Карла Маркса жене Женни Маркс 21 июня 1856 г. // Маркс К. Философия любви. – Ч.2. – М., 1990. – С.300–302.
12. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви // Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. – С.350–432.
13. Садыкова А.Г. Категория реального, или естественного, чуда: проблема философской интерпретации / Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук 09.00.01 – Онтология и теория познания. – Уфа, 2001. – 131 с.
14. Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. в 2 т. Т.2. – М., 1988. – С.493–547.
15. Чаньшиев А.Ф. Любовь в античной Греции // Философия любви. – Ч.1. – М., 1990. – С.36–68.
16. Эпштейн М.Н. Любовные имена. Введение в эротономику // Топос. – 2005. – №12. / Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/4306>

Туренко В.Е. Комічність та трагічність любові у міфі Аристофана про андрогінів.

У статті докладно аналізується Аристофанів міф про андрогінів, відображений у «Бенкеті» Платона. Наголошується, що комічність природи любові полягає в тому, що пошук другої половинки в кожного неповторний, сповнений парадоксальністю, неоднозначністю, невідповідністю, а також тим, що віднаходження предмету любові супроводжується як радісними, так і сумними моментами. Трагічність любові у даному міфі [Symp.192d-e] визначається унікальністю предмету любові та зустрічі з ним; конечністю дискурсу любові; роллю та значенням розлуки і вірності в любові.

Ключові слова: любов, Аристофан, «Бенкет», андрогіни, трагічність, комічність, Платон.

Туренко В.Е. Комичность и трагичность любви в мифе Аристофана про андрогини.

В статье подробно анализируется миф Аристофана об андрогинах, отраженный в «Пире» Платона. Подчеркивается, что комичность природы любви заключается в том, что поиск второй половинки у каждого неповторимый, наполненный парадоксальностью, неоднозначностью, несоответствием, а также тем, что нахождение предмета любви сопровождается как радостными, так и печальными моментами. Трагичность любви в данном мифе [Symp.192d-e] определяется уникальностью предмета любви и встречи с ним, конечностью дискурса любви; ролью и значением разлуки и верности в любви.

Ключевые слова: любовь, Аристофан, «Пир», андрогини, трагичность, комичность, Платон.

Turenko V.E. Comic and tragic of love in the myth of Aristophanes about the androgyny.

The paper analyzes in detail the myth of Aristophanes about androgyny, which is reflected in Plato's «Symposium». It is noted that the comical nature of love lies in the fact that the search for the second half – each unique, filled with paradox, ambiguity, inconsistency, as well as the fact that the determination of the object of love is accompanied by a joyful and sad moments. The tragedy of love in this myth [Symp.192d-e] determined by the uniqueness of the object of love and a meeting with him, of course the discourse of love; the role and importance of separation and fidelity in love. The words of Aristophanes about unique object of love, a sense of miracle in the middle of a loving heart inspire understanding of how loving has desire is to be faithful to each other.

Key words: love, Aristophanes, «Symposium», androgyny, tragic, comic, Plato.

*Р.А.Горбань,
кандидат філософських наук,
доцент КІПДМ ЛНАМ*

КОСМОЛОГІЯ В ПЕРСОНАЛІСТИЧНІЙ СИСТЕМІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

ІІ Ватиканський Собор у контексті оновлення Католицької Церкви не лише визначив різні аспекти взаємодії релігії, філософії і науки та запропонував новий рівень діалогу між ними, а й стимулював процес персоналістичної переорієнтації католицької теології на створення філософії цілісної людини. Одним з послідовних проповідників ідеї католицького оновлення, що прагнули осучаснити християнський богословський дискурс і зблизити його з науковим, був польський мислитель Чеслав Станіслав Бартнік, який, віддаючи перевагу інтелектуальній, універсальній і системній думці, розробив теолого-філософську систему вкорінення її в людську свідомість. У межах своєї персоналістичної концепції теології він опрацьовував космологію – вчення, яке завжди виступало каменем спотикання між наукою і релігією в усіх його підрозділах: космогонії, космогенезі, космографії.

Сучасна космологічна проблематика створила простір для розуміння між богослов'ям і наукою. Однією з фундаментальних її засад є «антропний принцип», який фіксує зв'язок між якостями Всесвіту й існуванням у ньому людини. Цей принцип має велике значення для вирішення питання про розумну Причину, що створила Всесвіт. Сьогодні на основі «антропного принципу» в науці активно обговорюється теза про трансцендентну причину виникнення Всесвіту, а католицька богословська думка не стоїть осторонь та, намагаючись осмислити досягнення сучасної космології, створює умови для вдосконалення діалогу між релігією і наукою. У цьому контексті для розуміння змісту і форм сучасного процесу інтеграції знань про Всесвіт і людину важливо враховувати космологічні погляди як науковців-філософів, так і теологів.

Натомість космологія як філософське й богословське вчення лишається, за невеликим винятком, поза увагою наукових розвідок в Україні. За останні п'ятнадцять років космологічна проблематика у філософському аспекті розглядалась Я.В.Тараровим («Гносео-

логічні проблеми космології раннього Всесвіту», «Онтологічні за-
сади сучасної фізики та космології», [3, 4], а також Л.М.Литвиненко
«Філософсько-релігійне осмислення космологічних уявлень
представників східної патристики» [2].

Недослідженим лишається й теолого-філософський доробок
Ч.С.Бартніка, зокрема, розуміння польським мислителем християнської космології.

Виходячи із завдання переорієнтації католицької теології на створення філософії цілісної людини, Ч.С.Бартнік пропонує своє бачення теологічної персоналістичної моделі як картини, що дає повне розуміння та цілісне бачення людської особистості в онтологічному вимірі світу. У зв'язку з цим він звертається до проблеми буття Всесвіту. Поміж основних його характеристик, що формують проблематичне коло космології і стосуються світобудови, просторової форми, динаміки розвитку тощо, польського філософа як послідовного томіста понад усе цікавить «relation» (особистісні відносини), адже, згідно з Томом Аквінським, Всесвіт, що являє собою упорядковане ціле, є, по суті, великим відношенням.

У праці «Персоналістичний нарис католицької теології» [12] Ч.С.Бартнік зазначає, що оскільки Всесвіт тісно пов'язаний з Богом і його неможна зрозуміти без Бога, то космологія й теологія мають площину, в якій доповнюють одна одну. Виходячи з цього, він пропонує створити теокосмологію, яка унаочнить цілісну та правдиву картину буття Всесвіту, його призначення та смисл спрямованості до Бога і людини, тобто цілеспрямованості Всесвіту на особистий світ [12, 111].

Світ створений з любові Бога й заснований на любові Трійці. Він просякнутий Божою мудрістю, любов'ю, красою, свободою і сповнений змісту. Проте у своїй реальності буття Всесвіт підпадає під дію зла, на нього впливають деструктивні сили дисгармонії, безладу, хаосу, розмежованості й віддалення. Підданий дії добра та зла, світ формується і постає залежно від вибору людини, оскільки підпорядкований їй. У «Католицькій догматиці» [7] Ч.С.Бартнік висловлює думку, що перед світом стоїть завдання реалізації внутрішньої повноти буття, для чого, керований людиною, він має вийти з-під влади зла [7, 938]. Підлягаючи впливу та дії особистісного світу людини, Всесвіт одночасно з нею прямує до довершеності в повноті буття. Тому без співвіднесення з людиною, без людини світ незрозумілий, а людина – незрозуміла без світу. В «Нарисах до

системи персоналізму» [14] філософ підкреслює, що вкорінена в матеріальне, фізичне, природне буття, людина перебуває в постійних відносинах зі світом. Людина виступає центром Всесвіту, опромінюючи його в усіх напрямках. Вона росте, змінюється і єднається із світом, спираючись на його екзистенцію. На цьому ґрунті постає проблема персоналізації, гуманізації, а також соціалізації світу [14, 212].

Ч.С.Бартнік підкреслює принципову для нього тезу, згідно з якою відносини між світом і людиною мають особистісний характер. Персоналізацію він розглядає як запобіжник деструктивних процесів, стверджуючи, що без особистісного формування космосу почне народжуватись антисвіт і антилюдина. Уся відповідальність лежить на людині, яка, будучи особистісною істотою, здатна розбудовувати дійсність на засадах добра та правди. Натомість науково-технічний прогрес генерує тенденції творення штучного світу, в якому немає місця природному й особистісному, в якому з антропології усувається особистісне начало, відтак, і людина, і Всесвіт втрачають будь-який смисл.

Всесвіт розглядається Ч.С.Бартніком не лише як середовище буття й реалізації людини, а і як осередок смислотворення. В усіх своїх станах і структурах він творить дійсність знаків і смислів між людиною та Богом на шляху порозуміння і пізнання. Всесвіт Ч.С.Бартнік тлумачить як засіб комунікації між Богом і людиною, а також як ініціатор діалогу. Адже за його допомогою Бог говорить до людини, а людина (свідомо або підсвідомо) промовляє до Бога. Приводом для спілкування стають життя, існування, природа, світобудова, пізнання, любов, радість, терпіння, праця та відпочинок, боротьба зі злом. Філософ підкреслює, що Всесвіт неможливо зрозуміти, пояснити та віднайти в ньому смисл без визнання існування Бога і його особистісного особового буття.

Для космологічного вчення, згідно з Ч.С.Бартніком, винятково важливою виявляється Особа Христа. У світлі Христа світ стає земною вітчизною та шляхом до вітчизни небесної. Мислитель звертає увагу на те, що Новий Завіт вказує на загальну площину космології буття, де дійсність існує та реалізується для особи: людина – для Особи Христа, а Христос – для Особи Отця [5, 9]. Тому особистісне начало стає тим, що єднає й охоплює все буття, надаючи йому змісту в усіх відносинах з особою і особами (Божими і людськими).

Світ, створений тринітарною любов'ю Бога, певною мірою бере участь у тринітарних відносинах Божих осіб, наслідуючи і

долучаючись до універсальної єдності буття в Бозі. Насамперед, це стосується відображення тринітарного взаємного співвіднесення. Матеріальне буття постає як слід мудрості Бога, а людина – ще й як образ і подоба особистісного Бога. Кожен з них постає у своїй субсистенції та бутті таким, яким він є, з його об'єктністю чи суб'єктністю, більшою чи меншою мірою досконалості буття. На думку Ч.С.Бартніка, найбільше це проявляється в особистісній структурі буття в собі і для когось. Єднання з Богом усього створеного буття відбувається завдяки наслідуванню та реалізації тринітарних відносин на шляху до мети, якою є Триособовий Бог. Інакше кажучи, йдеться про процес вдосконалення різних форм буття у щораз більшому осягненні єднання з особистісним Богом [13, 160].

Завдяки Особі Христа був змінений світ і історія, яка перетворилась на історію спасіння. Це мало надважливе значення для людської особистості. Через Сина Божого Бог увійшов в історію людства та зробив її історією здійснення повноти особи. Поява Особи Христа перетворила Всесвіт на середовище, яке сприяє буттю особи, підтримує зв'язки людської особи з Божими Особами, створюючи умови для відносин між ними. Адже для здобуття своєї повноти особа, з одного боку, потребує матерії, часу, простору, а з іншого, – допомоги надприродного, надособового світу.

Представники різних філософських шкіл, зокрема Б.Спіноза, Ф.Шеллінг, Г.Гегель, Дж.Бруно, твердили, що Бог є Богом тільки в людині і завдяки їй. Однак, на думку польського теолога, це величезна помилка. Бог завжди був, є і буде собою навіть без людини, натомість людина ніколи не буде собою без Бога. Будучи Особою, Бог у своїй суті спрямований на особи та до осіб – особистісного світу ангелів і людей. Бог реалізує дійсність у двох площинах: творіння (без особливого спрямування на себе) та спасіння (повного здійснення у собі, спрямовуючи все на себе). Обидві площини неподільні. З огляду на це людство творить площину співвіднесення дійсності, зокрема своєї, особистісної, як спільноти осіб [12, 109]. Тринітарна спільнота переходить у подальшу множину створених осіб, які формують свої спільноти: сім'ю, родину, громаду, народ, державу, Церкву, Царство Боже. Відносини, що діють у людській реальності, є відтворенням тринітарних відносин, побудованих на любові, і спрямованих на утворення єдності з Богом. Отримавши буття в момент створення світу, людина в незбагненний спосіб народжується з матерії в просторі та часі, з космосфери, геосфери,

біосфери, психосфери. Створена водночас зі Всесвітом із його складових, людина розвивається разом з ним і завжди лишається його мірою, оскільки становить центр, смисл і телос світу. Однак у космологічній концепції Ч.С.Бартніка не йдеться про антропоцентричні чи теоцентричні інтенції – католицький мислитель наполягає на їх збалансованості. Оскільки Всесвіт – це творіння та дар Божий, а не здобич людини, то попри свій аксіальний і аксіологічний характер буття, людину не слід вважати абсолютним господарем світу. Людина отримала свій статус як особистісна сутність, і можливістю управляти й упорядковувати світ вона наділена з метою доброго користування та продовження діла Божого творіння.

У персоналістичній концепції космології Ч.С.Бартніка ключовою категорією виступає особистість. Внутрішньою визначеністю особистості, що відрізняє її від усіх інших субстанцій світу, є творчий і активний потенціал. Творити нову реальність здатна лише особистість. Так, особистісний Бог створює буття спочатку як ідею у самому собі, у своїй думці. У праці «Від гуманізму до персоналізму» [8] філософ наполягає на тому, що творчий процес є винятково особистісним явищем і має характер творіння в Бозі. Оскільки Всесвіт має своє вкорінення в особистісному Бозі, то началом усього в ньому виступає особистість, а не річ, матерія [8, 91]. У свою чергу, будь-яке творення не мало б відношення до Бога й особистісного світу, а мало б суто предметний, матеріальний, а відтак – анонімний характер. У праці «Персоналістична концепція створення» [10] Ч.С.Бартнік зазначає, що тільки через особистість відносини Всесвіт дістає підстави для свого існування, змісту і реальності, оскільки без особистісних відносин (*relatio*) був би запереченням дійсності, він би залишився невідомим, «мертвим», неіснуючим буттям – небуттям. Світ був створений та існує тільки у значенні особистісних відносин тринітарного характеру: «від» Осіб Божих «до» людських осіб. Без цих відносин він не може мати і не має смислу [10, 49].

Під таким кутом зору історія людства виступає додатком космогенезу. Історія і космогенез як просторово-часові явища проникають і доповнюють одне одного. Хоча космогенез слід вважати основою, материнським середовищем, натомість антропогенез має есхатологічний характер – спрямованість на майбутнє довершення та перетворення. Суспільне життя, цивілізаційні процеси, релігію Ч.С.Бартнік визначає як інтегральні елементи діянь Всесвіту й по-

дальші етапи біологічного антропогенезу. Всесвіт у своїй дійсності охоплює всі елементи явищ і екзистенції людини в просторі та часі. Цілість дійсності проходить етапи матеріалізації, уніфікації, спірітуалізації, персоналізації та абсолютизації. Усім керує процес еволюції й розвитку, прогресу та вдосконалення [11, 43].

Особливу роль у формуванні персоналістичної космології в європейській філософській думці відіграв французький персоналіст і теолог П'єр Тейяр де Шарден, який створив концепцію «персоналістичного Універсуму» [16, 56]. У статті «Людська особа і космос» [9] Ч.С.Бартнік зауважує, що поняття «персоналістичний Універсум» не означає існування якоїсь «Особистості Всесвіту», персоналістичний підхід до світу вказує лише на необхідність утвердити центральне місце людської особистості у створеному Всесвіті, насамперед, засвідчити спрямування всього на людську особистість, на особистісний світ, який і творить основу буття. Людська особистість становить основний елемент, ключову складову структури Космосу та смисл універсальної еволюції Всесвіту [9, 213].

У своїй персоналістичній космології польський теолог дотримується ідей, запропонованих Тейяром де Шарденом. На переконання Ч.С.Бартніка, весь Всесвіт дістає своє здійснення в людській особистості. Свою конститутивну основу світ містить у персональних елементах людської особи і Осіб Божих. Передусім, йдеться про універсальну Особистість Христа, яка відзначається повнотою всіх особистісних рис і структур у найвищому ступені, внаслідок чого Всесвіт здобуває фундаментальне відношення (*relatio*) до Персонального Начала. Особою Отця світ в усьому підпорядкований і підданий Особі Христа. Завдяки цьому Всесвіт уже не може сприйматись як анонімний хаос чи як ворог людини, він отримує свою наповненість, приязнь і користь в Особі Христа. Христос, налаштований на світ, надихає його життям, мудро спрямовує й упорядковує, підтримує, любить, обдаровує належною свободою та веде до повноти здійснення. Всесвіт водночас із людиною створені Христом, у ньому та для нього; і Син Божий також відкупив і врятував світ разом із людиною [6, 797].

У статті «Персоналістичний Всесвіт» [15] Ч.С.Бартнік зазначає, що, з одного боку, Всесвіт поволі та поетапно формує особистісну структуру людини, з іншого, – людина та Бог формують і творять світ, надаючи йому нових форм, проявів, розвитку. Особистість (Божа і людська) щораз більше персоналізує Всесвіт в процесі того,

як пізнає, досліджує, любить і творить його. Всесвіт влаштований таким чином, що все в ньому має своє місце, завдання, спрямованість і відносини – взаємозв'язки, в яких формується космологічна єдність буття та його універсальність, спрямовані на персоналізацію в особі людській та Божій [15, 219].

У персоналістичній космології Ч.С.Бартніка зв'язок і єдність людини з цілим Всесвітом має дуже тісний внутрішньо-зумовлений органічний характер. Католицький мислитель пише: «Весь космогенез, враз з властивим йому антропогенезом, постає як універсальний персоногенез» [14, 221]. Йдеться про персоногенез в індивідуальному та суспільному вимірах, який і надалі триває. Таким чином, стверджується, що Всесвіт виступає умовою існування людської особистості, її формування та розвитку. Подібно і людська особистість є умовою буття світу, його формування та розвитку.

Розглядаючи есхатологічний аспект космології, Ч.С.Бартнік стверджує, що безконечність особистісного світу зумовлює безконечність буття Всесвіту. Оскільки сутністю особистості є безконечність її структури та її буття, то Всесвіт, стаючи середовищем і змістом особистісного буття, відзначається безконечністю. У персоналістичному розумінні есхатологічної перспективи світу кінець історії – це всеохопна персоналізація Всесвіту, який цілком буде пов'язаний з особистостями. Цей зв'язок матиме абсолютний характер: багатство, насиченість та інтенсивність буття світу в усіх аспектах поєднається з особистісним буттям і сповниться його глибиною та змістом [14, 237].

Звертаючись до питань персоналістичної концепції космології у працях різних років, Ч.С.Бартнік порушує проблему узгодження сучасної фізичної космології з християнським вченням про світ. Завдяки персоналістичному тлумаченню космології католицький мислитель знаходить точки порозуміння між релігією і наукою. Персоналізм вказує на багатство особистісного буття, на існування різних особистісних «світів»: Божого, ангельського, людського. При цьому сучасні вчені дедалі частіше погоджуються з тезою про існування інших розумних істот у зв'язку з дослідженням Космосу, галактик, зоряних систем. У такий спосіб постає надзвичайний у своїй глибині Особистісний Світ. Подібно і християнство теж погоджується з такою можливістю. Натомість персоналізм, на думку Ч.С.Бартніка, намагається зібрати воедино всі варіанти ідеї особистісного існування в концепції Універсальної Комунії Особистостей,

тобто Вселенської єдності особистісного світу, створеного особистісним Богом. Отже, персоналістична теологія не заперечує можливості створення Богом безконечної кількості особистісних істот [6, 465].

Принцип персоналістичних відносин «*relatio*», закладений, на переконання Бартніка, в основі космічного порядку, зумовлює цілісність Всесвіту як інтегрованої системи, процес упорядкування, узгодження й об'єднання структур і функцій якої на кожному рівні її організації визначається не матеріальними зв'язками, а ступенем єднання з особистісним Богом. Персоналістичне розуміння законів, які зумовлюють цілісний характер існування Всесвіту, створює точки перетинання з концепціями фізики, які впливають на розвиток сучасної науки. У минулому столітті в межах квантової теорії були відкриті явища переходу від хаосу до порядку, які не піддаються атомістичному аналізу. Крім того, виявлено системні закони, які неможливо вивести із законів, що управляють компонентами структури, відтак, пояснення вищих рівнів організації потребує нових понять. Сучасна фізична космологія вважає, що фундаментальна реальність складається не з частин, а зі струн, в яких матеріальні субстанції замінюються функціями. Йдеться не про буття незалежних одиниць, а про стан системи, при цьому існування будь-якого об'єкта визначається взаємодією з іншими та участю в більш загальних системах. Американський фізик І. Барбур, відомий як засновник дисципліни «наука і релігія», стверджує, що основними образами природи замість самодостатніх і зовні пов'язаних частинок стають взаємопроникні поля й інтегровані цілісності [1, 213].

Таким чином, у персоналістичній космології Бартніка йдеться про відкриття особистісного начала як основи буття Всесвіту. Головним її принципом є «*relatio*» – особистісні відносини тринітарного характеру між об'єктом і суб'єктом, субстанцією і субзистенцією, матерією і духом, річчю і особою, що пов'язують світ в єдине ціле на засадах любові. Усе у Всесвіті існує та діє з огляду на особистісний світ, прямуючи до загальної персоналізації буття, що звершиться в Бозі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барбур І. Религия и наука. История и современность. – М., 2000. – 430 с.
2. Литвиненко Л.М. Філософсько-релігієзнавче осмислення космологічних

- уявлень представників східної патристики: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». – К., 2008. – 14 с.
3. *Тараров Я.В.* Гносеологічні проблеми космології раннього Всесвіту: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.09 «Філософія науки». – Харків, 2002. – 16 с.
 4. *Тараров Я.В.* Онтологічні засади сучасної фізики та космології: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.09 «Філософія науки». – Харків, 2010. – 30 с.
 5. *Bartnik Cz.St.* Byg czlowiekiem // *Collectanea Theologica*. – 1988. – №58. – S.5–16.
 6. *Bartnik Cz.St.* Dogmatyka katolicka. – T.1. – Lublin, 1999. – 861 s.
 7. *Bartnik Cz.St.* Dogmatyka katolicka. – T.2. – Lublin, 2003. – 1057 s.
 8. *Bartnik Cz.St.* Od humanizmu do personalizmu / *Czeslaw Stanislaw Bartnik* // *Personalizm*. – №9. – 2005. – S.83–92.
 9. *Bartnik Cz.St.* Osoba ludzka a kosmos // *Szkice do systemu personalizmu*. – Lublin, 2006. – S.211–218.
 10. *Bartnik Cz.St.* Personalistyczna koncepcja stworzenia // *Eseje o historii zbawienia*. – Lublin, 2002. – S.49–50.
 11. *Bartnik Cz.St.* Wprowadzenie do personalistycznej filozofii dziejow // *Novum*. – № 8. – 1980. – S.33–45.
 12. *Bartnik Cz.St.* Personalistyczny zarys teologii katolickiej // *Roczniki Teologiczne*. – №40. – Z.2. – 1993. – S.103–114.
 13. *Bartnik Cz.St.* Siowo i czyn. – Lublin, 2006. – 292 s.
 14. *Bartnik Cz.St.* Szkice do systemu personalizmu. – Lublin, 2006. – 286 s.
 15. *Bartnik Cz.St.* Wszechwiat personalistyczny // *Szkice do systemu personalizmu*. – Lublin, 2006. – S.219–220.
 16. *Teilhard de Chardin P.* Zarys Wszechwiata personalistycznego i inne pisma. – Warszawa, 1985. – 262 s.

Горбань Р.А. Космологія в персоналістичній системі Чеслава Станіслава Бартніка.

У статті розглядається персоналістична концепція космології маловідомого в Україні польського теолога, філософа і католицького священика Ч.С.Бартніка. У його теолого-філософському вченні йдеться про відкриття особистісного начала як основи буття Всесвіту. Головним принципом персоналістичної космології Бартніка виступає «relatio» – особистісні відносини тринітарного характеру, що зумовлюють цілісність Всесвіту як інтегрованої системи, процес упорядкування, узгодження й об'єднання структур і функцій якої на кожному рівні її організації визначається не матеріальними зв'язками, а ступенем єднання з особистісним Богом.

Ключові слова: особистість, персоналізм, космологія, відносини (relatio), Всесвіт, буття, релігія, наука.

Горбань Р.А. Космология в персоналистической системе Чеслава Станислава Бартника.

В статье рассматривается персоналистическая концепция космологии малоизвестного в Украине польского теолога, философа и католического священника Ч.С.Бартника. В его теолого-философском учении речь идёт об открытии личностного начала как основы бытия Вселенной. Главным принципом персоналистической космологии Бартника является «*relatio*» – отношения личностей, носящие тринитарный характер. Такие отношения обуславливают целостность Вселенной как интегрированной системы, процесс упорядочения, согласования и объединения структур и функций которой на каждом уровне её организации определяется не материальными связями, а степенью единения с личностным Богом.

Ключевые слова: личность, персонализм, космология, отношения (*relatio*), Вселенная, бытие, религия, наука.

R.A. Gorban. Cosmology in Personalistic System of Czeslaw Bartnik.

The author of the article considers personalistic conception of cosmology of Czeslaw Bartnik, a Polish theologian, philosopher and Catholic priest. His theologian-philosophic doctrine goes about disclosure of a personality principle as the basis of existence of the Universe. The central plank of Bartnik's personalistic cosmology is *relatio* – relationships between personalities of the Trinitarian character, between an object and subject, substance and subsistence, matter and spirit, thing and person, that blend the world into a unified whole based on love. Considering Christian doctrine on Cosmology from the Personalism perspective, the Polish theologian asserts that the World, created by the Trinitarian love of God, somehow takes part in the Trinitarian relationship between the Persons within God, following and communing with the universal union of existence in God. This centers around the reflection of the Trinitarian interrelation, where material existence is a token of God's wisdom, and a man is molded after the image and likeness of the Person of God. They each appear authentic in their own subsistence and existence, with their objectiveness or subjectivity and perfection of existence to greater or lesser extent. According to Czeslaw Bartnik, precisely interpersonal relationships of the Trinitarian nature determine wholesomeness of the Universe as an integrated system, the process of prioritization, sequence and merging of structures and functions of which at every stage of its conformation, is identified not by material bonds, but by the degree of unification with the Personality of God.

Key words: Personality, personalism, cosmology, personal relationships of the Trinitarian nature (*relatio*), Universe, existence, religion, science.

*Г.В.Бокал,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри історії
філософії КНУТШ*

ТЛУМАЧЕННЯ ВІДЖНЯН У ВЧЕННІ ЙОГАЧАРИ

Філософська спадщина йогачари (віджнянавади) – одна з найцікавіших складових буддології. Становлення вітчизняної буддології свідчить про нагальність звернення до найбільш значущих етапів історії розвитку філософської думки буддизму.

В буддійських філософських школах вайбгашика, саутрантика, мадг'яміка пояснення дійсності поза суб'єкта спостереження «течії дгарм» не знайшла свого розв'язання. Лише йогачарини впритул наблизились до з'ясування специфічності дгармічної дійсності свідомості (віджняни). В процесі розробки цієї проблеми мислителі запропонували оригінальне тлумачення концептів реальності, ілюзії та омани. Йогачарини актуалізували питання буддійської інтерпретації сну і достеменної дійсності. В цілому вагомість внеску цієї школи в історію розвитку філософії буддизму складно переоцінити.

Саме йогачарини виступили потужними опонентами мислителів даршани ньяя, чим зумовили істотний поступ в розвитку індійської логіки. В даному дослідженні ми звернемось до раннього етапу становлення йогачари, що став основою логічних розвідок Дігнаги та Дгармакірті. Тлумачення свідомості мислителями віджнянавади є актуальним не лише в контексті історико-філософських розвідок. Рецепція і переосмислення буддійської анатманвади відкриває нові обрії для сучасних наукових досліджень.

Формування вітчизняної буддології єднає дослідників різних галузей наукового знання. Дзен-буддизму присвятили свої дослідження В.В.Гладких, А.Ю.Стрелкова, Я.В.Боцман, А.Ю.Аванесов. Питання соціальної інтеграції буддизму знайшли відображення в працях Ю.П.Сауха та І.В.Отрошенко. Ду Хон Вей аналізував духовні цінності людини у філософії та практиці буддизму, а І.В.Овчаренко дослідила естетизм в ритуальних системах буддизму махаяни. Тибетському буддизму присвятив своє дослідження І.І.Каприцин. У розвиток вітчизняної буддології зробили свій внесок О.Д.Огнева, Ю.Ю.Завгородній, О.В.Сарапін, С.В.Капранов.

Серед російських буддологів відзначимо доробок В.П. Андросова, Г.Бонград-Левіна, Б.Д. Дандарона, А.М. Донця, Т.В. Єрмакової, Е.А. Островської, А.М. П'ятигорського, В.І. Рудого. А найбільш відомими в історії російської філософської буддології є твори О.О. Розенберга, Є.А. Торчинова та Ф.І. Щербатського.

Серед сучасних знаних у світі дослідників буддизму відзначимо Масакатсу Фуйіта (Університет Кіото), І. Карунадаса (Університет в Гонконгу), Роджера Джексона (Карлетон Коледж), Фуміхіко Сукі (Міжнародний науково-дослідний центр вивчення Японії), Даніеля Арнольда (Чикагський університет), Паскаля Гугона (Університет Лозанни), Ярослава Комаровські (Університет Лінкольна в Небраско), Шарля Мюллера (Токійський університет).

Метою даного дослідження є розкриття способу тлумачення віджньяни в ранній йогачарі. Звісно, в межах даної статті ми можемо лише розпочати роботу по її реалізації – по-перше, визначити ключові засади філософського вчення шуньявади; по-друге, визначити спосіб пояснення рівнів віджньяни та шляху пробудження в йогачарі. Об'єктом даного дослідження є розвідки присвячені філософії віджньянавади. А предметом – тлумачення віджньяни у філософії йогачари.

Теоретико-методологічна основа дослідження сформована під впливом доробку вітчизняних методологів історико-філософської науки В.С. Горського та І.В. Бичка. Застосовується метод етимологічного, структурного та логіко-сміслового аналізу. Реалізовується історичний підхід та принципи історизму і наукової неупередженості.

Згідно з визначенням Ф.І. Щербатського: «Школа йогачаринів поділяється на давню, або послідовників Арьясанги, і нову, або послідовників Дігнаги» [10, 231]. Ми звернемося до ранньої йогачари і зосередимо свою увагу на специфіці тлумачення загальнобуддійської проблематики дгармічної причинності та пояснення віджньяни. Пояснення останньої як свідомості поширене і усталене в науковому співтоваристві, однак говорити про пряму відповідність значень складно.

У словнику В.О. Кочергіної термін віджньяна (vijñāna) перекладений як: 1) пізнання; 2) знання; 3) мудрість; 4) здатність пізнавати. [4, 586]. У філософському енциклопедичному словнику, виданому в 1983 р., читаємо: «Віджньяна (санскр., від віджнья – розрізнявати, розпізнавати) – поняття дав.-інд. теорії пізнання і психології, що означає здатність розрізнення, розпізнавання, дискурсивного мислення і відповідно – знання, що передбачає аналіз складу об'єкта і

його відмінностей від інших зіставних з ним об'єктів.» [9, 82]. В наведених визначеннях відсутнє поняття свідомість. Втім, більшість радянських і пострадянських сходознавців наслідують настанову О.О. Розенберга: «Свідомість в розумінні центрального потоку елементів усвідомлення називається «чїтта», або «віджняна», причому вона є одиничною дгармою, тобто в кожній миттєвості разом з усіма іншими дгармами має місце лише одне «чїтта», що змінюється новим в наступну мить. «Віджняна» народжується безперервно, але не трапляється такого, щоб в одну мить було дві «віджняни». [8, 151]. Окремим і досить складним питанням є ототожнення значень понять чїтта і віджняна, але в межах даного дослідження ми не будемо до нього звертатись. Потужна полісемія санскриту є однією з істотних перепон у справі перекладу і дослідження філософської культури Індії. Найцікавіше, ця характеристика збереглась навіть в контексті «індійської схоластики» і не вважалась вадою мови індійськими логіками, зокрема, йогачаринами. Палітра значень кожного терміну сприймалася як цілісність, цінність якої й обгрунтовувалась її розмаїттям.

Певну підказку для з'ясування причини цієї розбіжності в перекладі поняття віджняна можна знайти в його етимології. Так, термін джняна (jñāna) у згаданому вище словнику перекладається як: 1) знання, розуміння; 2) свідомість; 3) припущення; 4) орган чуттів [4, 226], а ві (vi): «1) надає дієслівним іменам значення розподілу, розділу або посилюють значення; 2) перед іменниками посилює значення або служить запереченням.» [4, 580]. Термін «віджняна» є віддієслівним іменником джня (jña), що перекладається як: 1) знати, бути обізнаним; 2) впізнавати; 3) розуміти. [4, 226]. Віджняна, таким чином, є поняттям, що висловлює суб'єктну основу здатності знати, розпізнавати і розуміти, – це сама дійсність розрізненої єдності того, хто знає, і того, що знається або відомо. Віджняна і свідомість є поняттями надзвичайно близькими за значенням і взаємоеквівалентними, однак, специфіка санскритського терміну спонукає нас визнати коректним поповнення ним українського філософського лексикону, без перекладу.

Надзвичайно важливим для історико-філософського дослідження творчої спадщини йогачаринів є з'ясування прояснення значення терміну дгарма. У вже згаданому словнику дгарма (dharma) перекладається як: 1) стан (душі); 2) мораль, повчання; 3) релігійний припис; 4) совість; 5) добродійність; 6) справедливість; 7) обов'язок;

8) закон; 9) природа, сутність; характерна риса; 10) дгарма, релігія [4, 300]. Цей іменник також є віддієслівним і походить від дгар (dhar), що перекладається як: 1) тримати; 2) нести; 3) зміцнювати; 4) зберігати; 5) стверджувати, відстоювати; 6) продовжувати; 7) утримувати, затримувати; 8) чинити спротив, протистояти; 9) витримувати, терпіти [4, 299]. У філософській культурі Індії дгарма – природна і необхідна дійсність вічних моральних орієнтирів, дотримання яких означає здобуття в них опори і міцного «фундаменту» для суб'єкта дії.

В буддизмі термін дарма, крім значення вчення і релігії, втіленого в словах Сіддхартти Гаутами: «Я буду вчити Вас дгаммі», здобуває новий, складний для тлумачення й інтерпретації зміст. По-перше, дгарми проголошуються миттєвими. «Таким чином, мить стає синонімом елемента (dharma), дві миті – це два різних елементи. Елемент стає чимось подібним точці в часі-просторі» [11, 142]. Отже, від єдиної дгарми, що є всезагальним моральним корелятом і природною основою світової гармонії та кармічної причинності, буддисти переорієнтовують нас до дгарм унікальних і незліченних, які є елементами, що утворюють потік дійсності. «Елементи буття – це моментальні прояви, миттєві спалахи у феноменальному світі з невідомого джерела» [11, 141]. По-друге, дгарми проголошено пустими і безсубстанційними. Взагалі, значення поняття дгарма в абгідгармічній філософії – одне з найскладніших і водночас цікаве як в історії буддійської філософської думки, так і в буддології ХХ ст.

Виправданою і аргументованою ми вважаємо позицію перекладача і дослідника «Абгідгармакоші» Васубандгу В.І.Рудого: «термін «дгарма» завжди функціонує в текстах логіко-дискурсивного рівня як філософський термін, що має більш загальну та вузькоспеціалізовану галузі застосування. В широкому розумінні терміном *dharma* може бути позначене все, що має самототожну якісно-кількісну визначеність. У вузькому розумінні термін *dharma* виступає одночасно і як одиниця опису функціонування психіки в нерозривній єдності і з її субстратом, і з зовнішнім світом, і як буття якісно-визначених елементарних психофізичних станів» [2, 222]. Типове для філософської культури буддизму словосполучення «потік дгарм» спонукає нас зробити висновок, що достеменно дійсність дгарм позбавляє смислу поняття, в яких висловлюється певна онтологічна континуальність та темпорально протяжна незмінність. Природно, в даному контексті, сприймається відмова Будди Шак'ямуні

щось стверджувати чи заперечувати щодо значення понять: драв'я (первинна сировина, сутність), брагман (абсолютна особистість), таттва (сутність, першоелемент) тощо.

Однією з найбільш специфічних і оригінальних рис буддизму в цілому можна визнати відмову від розрізнення сутності та прояву, а отже, й від роздумів щодо первинних онтологічних засад сущого. Усе, що є, є тим чим є. Плинність та миттєвість існування певного елементу – дгарми – і є єдиною дійсністю буття. Перед буддистами, що розвивали своє вчення в межах філософської культури Індії, постає надзвичайно важливе питання: як пояснити дійсність основи людської суб'єктності в умовах, коли вона, на перший погляд, унаочнює власну «позапотоковість». Віджняни миттєві – дгарми усвідомлення, які, згідно з ключовими засадами буддизму, можна пояснити як єдність того, хто усвідомлює, і того, що усвідомлюється, але формулювання: «той, хто усвідомлює» також є некоректним для буддизму, адже в ньому закріплено розрізнення незмінної основи усвідомлення – суб'єкта (сутності) та акту усвідомлення – предикату (прояву).

Особливої уваги потребує також те, що буддійські мислителі не визнавали усіх віджнян цілком ідентичними одна одній. Між віджнянами, як і між дгармами, вони визнавали зв'язок зумовлення без сутнісної причинності, а отже, шлях до пробудження – поступальний процес становлення віджнян нової якості.

Мета філософських пошуків йогачаринів – віджняна в її граничній пробудженій та просвітленій реальності. Представники цієї школи прагнули з'ясувати те, як відбувається усвідомлення і як його опанувати та вивільнити від сансари. Звичайні забруднені і занурені в авідью віджняни мають пройти шлях причинної трансформації, щоб стати очищеними і пробудженими. «Онтологічне вчення йогачаринів – віджняна-вади – як найбільш специфічне, дало назву для всієї їх філософії. Згідно з останньою, свідомість (віджняна) існує незалежно від зовнішніх об'єктів і наповнює весь Всесвіт» [1, 316]. Нам складно погодитись з В.П. Андросовим в тому, що він постулює незалежність віджняни, адже для буддизму питання залежності (вторинності) і незалежності (первинності) в принципі не коректні. Але автор вдається до такого формулювання невинновато, по суті, він наголошує на відкиданні йогачаринами розрізнення внутрішньої (віджнянної) та зовнішньої реальності. Йогачарини постулювали, що причинність зв'язує віджняни одна з одною, а не

з котроюсь сторонньою об'єктивною причиною.

Традиційне для раннього буддизму виокремлення шести рівнів усвідомлення (на основі індрій: зір, слух, нюх, дотик, смак і мислення (мано-віджняна)) засновники йоги чари доповнили сьомим – кліштамановіджняною та восьмим – аласювіджняною. Російський дослідник О. Орлов щодо цього висуває таку версію: «Різні рівні свідомості – це насправді різні області усвідомлення, кожна з яких знає як свій об'єкт, так і сам факт цього знання, але при цьому може не знати об'єкти інших областей... Чіттаматрини вважали можливим не тільки послідовне, а й одночасне протікання процесів усвідомлення на ієрархічно різних рівнях, які не мають між собою усвідомленого данною істотою зв'язку» [5, 210]. Усвідомлення кольору, одночасне усвідомленню дотику, але причинного зв'язку між ними не існує. Аспект неспіввимірності поданих з різних індрій усвідомлень актуалізували ще вайшешики. Для них він став основою утвердження розмаїття дравій, що постулювались цілком автономними одна щодо одної та такими, що не виключають (не витісняють) одна одну. Як вже зазначалось, буддисти відмовились від розмірковувань щодо зовнішніх причин віджняни, але виокремлення рівнів усвідомлення – віджнян – вони мали змогу запозичити із загального контексту філософської культури Індії (і вайшешиків, зокрема).

Термін кліштамановіджняна означає «забруднений» манас. Цей рівень йгачарини називали також «розумом, що чіпляється», оскільки саме він утворює емпіричний центр людської особистості, тобто ілюзії «Я». Кліштамановіджняна породжує активне ставлення до зовнішнього світу («не Я») та зумовлене ним розмаїття симпатій, потягів і відраз.

Термін алая-віджняна означає «свідомість-скарбниця», «свідомість-схованка». Цей рівень доречно витлумачити як джерело уявлення про «чисте Я» або дух, тобто як найбільш глибинних основ (мула-віджняну) решти різновидів усвідомлення, які є формами її інобуття або перетворення (парінамами). «За вченням Асанги «сокровенна свідомість» має розглядатися як місце можливостей, безначальних і безконечних, як єдність, солідарність усього живого, що все ще занурене у страждання. Ця єдність, що проходить крізь усі часи, розуміється як «зумовлене взаємопородження»: тільки воно усвідомлює необхідність існування іншого, і щезне воно лише із закінченням страждань іншого, тобто після того, як припиниться

забруднення свідомості» [3, 103].

Цілком передбачливо мислителі віджнянавади не намагалися пояснити алаю-віджняну субстанційною або абсолютною. Її континуальність умовна, так само, як умовною є цілісність течії або ріки. В цьому контексті пригадується відомий у Стародавній Греції вислів, що зазвичай приписували Геракліту з Ефесу (бл. 544–480 до н.е.): «неможливо увійти в одну й ту саму ріку двічі». З одного боку, течія мислиться нами як протяжна цілісність, а з іншого, – їїплинність не дає можливості нам говорити про неї як про певну визначену сутнісність, тобто крапля води є краплею умовно, а її перебування в річці не надає їй якихось істотних характеристик. Плин води в течії безупинний і його неможливо зафіксувати, адже течія перестане бути течією. Так само йплинність (аніття) алаї-віджняни, якджерело дуги може бути подолана лише за умови втрати її самості та ілюзії індивідуальності, або суб'єкт-об'єктного протиставлення.

Алаї-віджнян, що присутні в кожній живій істоті, безліч, усі вони є умовними «оболонками», в яких акумулюються біджі («зерна»), що є елементарними одиницями інформації про їх особистий досвід. «Свідомість-скарбниця жодним чином не є душею чи атманом: вона миттєва і не субстанційна і є, скоріше, актом, ніж духовною субстанцією. Цікаво, що в класичній віджнянаваді визнавали множинність свідомостей-скарбниць (кожна істота і світ, нею прожитий, зведені до своєї власної субстратної свідомості) та згодом поширення набуває вчення про єдину і універсальну алаю-віджняну, спільну для всіх істот» [7, 195].

Тут доцільно згадати Олександра П'ятигорського: «...Думаючи про свідомість як про рештки (свідомого змісту), тенденції (напрямки) і енергії, я кажу: Думка виникає тільки в присутності інших думок. Відтоді, тобто відносно цієї даної, виникають думки, ці інші думки будуть називатись «свідомість» [6, 95]. Процес накопичення не має початку, так само, як і не має початку сансара. Ці «зерна», під впливом властивої їм сили, «проростають», тобто виявляють себе за межами своєї «свідомості-схованки». В результаті відбувається присвоєння п'яти сансар та ототожнення себе з емпіричним суб'єктом. Процес накопичення в алаї-віджняні нових біджів («зерен») є безупинним, і, що найважливіше, їх джерелом є біджі старі, тобто ті, що вже містяться в «свідомості-схованці». Говорити про первинний поштовх цього самозамкнутого процесу проектування вже отриманих біджів назовні та утворення і набуття біджів

нових йогачарини відмовились. Так само, як в контексті осмислення сансари безглуздо питати: «що є первинним: народження або смерть?», немає смислу розмірковувати про первоначальне джерело досвіду накопичення біджів.

Інша справа – це питання про те, як відбувається «проростання». Мислителі віджнйанавади використовували термін – васана (санскр. «випромінювати» або «відбиток», «сліди-враження» чи «сила звички», «енергія звички»). Завдяки васані, накопичені в алаї-віджнйані «біджі» за інерцією проєктуються назовні, через що й відбувається суб'єкт-об'єктне протиставлення, та дуга постійної жаги народження, тобто набуття нових біджів (нового досвіду). Для звільнення від сансари, йогін має радикально трансформувати свідомість, цілковито змінивши напрям її інтенціональності – від проєктування «назовні» до звернутості «на себе». Ця зміна дістала назву «ашрая параврітті» («поворот в основі») і була визнана першим етапом тривалого шляху до набуття буддовості та парінірвани (остаточної нірвани).

Той, хто прагне пробудження, має «спустошити» алаю-віджнйану і звільнитися від васани. В результаті, мула-віджнйана стане спрямованою на себе і досягне цілковитої чистоти та свободи від будь-якого елементу суб'єкт-об'єктного протиставлення, тобто віджнйана трансформується в джнйану (санскр. – знання), якій відкривається нірвана. До речі, йогачарини зробили істотний внесок в розвиток вчення про шлях Бодгісаттви.

Отже, буддисти переосмислили присутнє в філософській культурі Індії поняття віджнйана, витлумачивши його дгармічним (миттєвим, унікальним, безсутнісним). Йогачарини ж в прагненні з'ясувати причини оманливої позапотоковості віджнйан, доповнили шість традиційних рівнів усвідомлення, алаєю-віджнйаною та кліштамано-віджнйаною. Вони ж впровадили поняття біджів, які накопичує алая-віджнйана. Завдяки васані відбувається забруднення усвідомлення, яке породжує дугу. Очищення віджнйани – звільнення від впливу накопичених біджів. Біджі – відбиток попередніх дгарм, який продукує жагу відтворення миттєвої, а отже, неминуче зниклої реальності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М., 2001. – 508 с.
2. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. – М., 1990. – 348 с.
3. Гийон Эммануэль. Философия Буддизма. – М., 2004. – 159 с.
4. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. С приложением «Грамматического Оверка санскрита» А.А. Зализняка. – М., 1987. – 944 с.
5. Орлов А.М. Читтаматра: миф и реальность. – М., 2005. – 594 с.
6. Пятигорский А.М. Непрекращаемый разговор. – СПб., 2004. – 432 с.
7. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. – СПб., 1998. – 384 с.
8. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму – М., 1991. – 295 с.
9. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – 840 с.
10. Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму – М., 1988. – 426 с.
11. Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму – М., 1988. – 426 с.

Бокал Г.В. Тлумачення віджньян у вченні йогачари.

В статті розкривається спосіб тлумачення віджньяни в ранній йогачарі і пояснюються рівні віджньяни та шлях їх очищення – пробудження.

Буддисти переосмислили присутнє у філософській культурі Індії поняття віджньяна, витлумачивши його дгармічним (миттевим, унікальним, безсутнісним). Йогачарини ж, в прагненні з'ясувати причини оманливої позапотоковості віджньян, доповнили шість традиційних рівнів усвідомлення, алаєю-віджньяною та кліштамано-віджньяною. Вони ж впровадили поняття біджі, які накопичує алая-віджньяна. Через васані відбувається забруднення усвідомлення, яке породжує дукгу. Очищення віджньяни – звільнення від впливу накопичених біджів. Біджі – відбиток попередніх дгарм, який продукує жагу відтворення миттєвої, а отже, неминуче зниклої реальності.

Ключові слова: дгарма, віджньяна, причинність, алая-віджньяна, кліштамано-віджньяна, біджі, васана.

Бокал Г.В. Истолкование виджньян в учении йогачары.

В статье раскрывается способ истолкования виджньяны в ранней йогачаре и объясняются уровни виджньяны и путь их очищения – пробуждение.

Буддисты переосмыслили присутствующее в философской культуре Индии понятие виджньяна, истолковав его дгармическим (мгновенным, уникальным, безсущностным). Йогачарины в стремлении объяснить причины

обманчивой внепотоковости виджнян дополнили шесть традиционных уровней осознания алаей-виджняной и клиштамано-виджняной. Они же ввели в обиход понятие биджей, которые накапливает алая-виджняна. Через васани происходит загрязнение осознания, которое порождает дукху. Очищение виджняни – освобождение от влияния накопленных биджей. Биджи – отпечаток предшествующих дгарм, который продуцирует жажду воспроизведения мгновенной, и, следовательно, неизбежно исчезнувшей реальности.

Ключевые слова: дхарма, виджняна, причинность, алая-виджняна, клиштамано-виджняна, биджи, васана.

Bokal G. The interpretation of the consciousness in the yogachara doctrine.

The consciousness interpretation way in early yogachara is opened and consciousness levels and the way of their purification – awakening are explained in the article.

The Buddhists rethought concept consciousness, present in Indian philosophical culture, interpreting it with dharmical (instant, unique, non-essence). Though, Yogācāra exponents, trying to explain the reasons of consciousness – exponents' misleading out-threading, supplemented six traditional levels of awareness with the storehouse-consciousness and self-consciousness and implemented the concept seeds, which the storehouse-consciousness accumulates. Due to vāsanā he awareness pollution, which generates suffering, takes place. Consciousness purification – it is liberation of accumulated seeds influence. Seeds are the imprint of previous dharmas, which produces thirst of reproduction of instant, therefore inevitably disappeared reality.

We can admit the refusal in difference of essence and evidence, therefore in thoughts about matters primary ontological principals as one of the most specific and original traits of Buddhism. Everything is what it is. Fluctuation and instancy of the existance of some element – dharma are the only reality of being. An important question : how to explain the reality of the basis of human subjectivity in conditions, when it, at the first sight, verifies its own out-threading, arises for the Buddhists, who developed their studies within Indian philosophical culture. Consciousnesses are instant – dharmas are realizing, which, according to the main principles of the Buddhism, is possible to explain as the unity of that who realizes with that, what is realized, but the formulation: «that who realizes» is also uncorrect for the Buddhism, because the difference between unchangeable principal of awareness – subject (substance) and the act of awareness – the predicate (manifestation) is fixed in it.

The fact that Buddhist notionlists determined all the consciousnesses as identical deserves the special attention. They admitted the connection-stipulation without essential causality between consciousnesses, as between dharmas; therefore the way to the awakening is progressive process of new quality consciousnesses rise.

Key words: dharma, consciousness, causality, the storehouse-consciousness, self-consciousness, seeds, vāsanā.

*Л.В. Танська,
старший викладач кафедри менеджменту
туризму Університету «Україна»*

ГАРМОНІЯ ЯК КАТЕГОРІЯ КУЛЬТУРОТВОРЧОСТІ

Гармонія як єдність суперечностей, вдале вирішення їх призводить до рівноваги та тією чи іншою мірою вирішує проблеми культури. Культура як єдність діяльності (праксіологічний аспект), поведінки (етичний) і стану (естетичний аспект) презентує принципи гармонізації і як принципи праксіології, етики та естетики. Наскільки гармонізація є вдалою, наскільки стосується всіх системних складових культури, настільки можна говорити про гармонію як категорію культуротворчості.

Проблема культуровимірних ознак гармонії вивчалася О.Лосєвим, В.Татаркевичем, В.Шестаковим, В.Мещаряковим та ін. [9; 13; 14; 16; 10], Культурологічні аспекти формування систем гармонізації в культурі мало визначені. Метою статті саме є визначити культурологічний контекст формування гармонізуючих проектних алгоритмів культуротворчості.

Категорія «гармонія» презентує тотожності часу та простору, визначає межу і безмежне, «гармоніями» називали цвяхи або скрепи, якими кріпили дошки на кораблі. О.Лосєв зазначав, що в античній філософії гармонія була одним з важливих теоретичних конструктів, що визначається в усіх категоріях естетики, а також мистецтва. Це синтез межі і безмежного, а також своєрідне абстрактно-логічне розуміння числа як гармонізуючого принципу космосу. Тематичні елементи гармонії вважались елементами всього сутнього, тобто розумілися онтологічно [9].

Найбільш гостро визначив категорію гармонії Геракліт, що заснував вчення про єдність протилежностей на основі категорії «гармонія». Світ – це космос, що є завершеним, гармонійним і божественним. За Гераклітом, внутрішня єдність та співвимірність протилежностей становлять певне ціле [5]. О.Лосєв писав, що у Геракліта домінує хаос протилежностей, що шукають єдність та знаходять її в гармонії як єдність протилежностей. У Геракліта логос

стає світовим законом, тобто йдеться про гармонію всесвітнього логосу. Гармонія є не формальними числами, а певною легітимацією числа, що переживається як трагічний етос. Геракліт замість терміну «Логос» інколи вживав «всесвітній світовий порядок». Це можна побачити у фрагменті №8: «Те, що розходиться, завжди сходиться, а з різних (тонів) утворюється прекрасна гармонія, і все це виникає через боротьбу».

Додаток. Гармонія тут не акорд (тобто не сучасна поліфонія), а єднання різних тонів у мелодію» [5, 283].

У Парменіда бачимо навпаки, – імпліцитна теорію гармоній, де буття є тим, що несе в собі цілісність та гармонію, про яку він, власне, не говорить, але визначає як те, що існує. «Необхідно говорити та мислити, що (лише) буття існує. Бо буття є, але ж небуття немає. Я примушую тебе (добре) обдумати це. А саме, я застерігаю тебе, передусім, від (вище) вказаного шляху дослідження. А потім (раджу тобі також оберегатися) того (шляху дослідження), котрий мислить смертних, які нічого не розуміють, о двох головах. Бо неміч управляє в їх грудях розумом, що блукає. Адже вони рухаються глухі та нібито сліплі один з одним, начебто вражені чимось, пустоголове плем'я, у котрого буття і небуття визнаються тотожними і не тотожними і для котрого в усьому вбачається зворотний шлях» [5, 459].

Якщо людина має розум, то вона може помислити буття. Якщо ми мислимо про нього, воно вже існує. Отже, скільки б ця онтологічна максима не здавалась би наївною, вона гармонійна. «Таким чином, буття є неділимим, бо воно є однорідним, і ніде (буття не здається) ні трошки більшим, ні трошки меншим (ніж в іншому місці), що могло заперечувати його зв'язність, але все (однаковою мірою) наповнене буттям. Тому все є безперервним. Бо буття тісно примикає до буття».

А лежить воно непорушно у межах великих обіймах, не маючи ні початку, ні кінця, адже виникнення і загибель відкинуті від нього надзвичайно далеко істиною (логічного) доказу. І, перебуваючи саме по собі (незмінно) одним і тим самим, воно покоїться в одному і тому самому положенні і, таким чином, залишається незмінним на тому самому місці» [5, 464].

Так, виникає найголовніша категорія європейської культури – «місце», а обмін місцями як найголовніша парадигма грецької культури вже дає можливість входження в категорію гармонії, що презенту-

ється в контексті експліцитної та імпліцитної теорії. Втім, гармонія виникла не в Давній Греції. Можна стверджувати, що як єдність, зв'язність вона виникає ще за часів верхнього палеоліту. Зображення, що дійшли до нас, – символічні і натуралістичні – свідчать, що люди навчилися поєднувати їх конфігурації в один ритмічно спрямований устрій. Адже цей устрій ніс в собі рух, ритм, чергування, тобто все те, що пов'язують з гармонією як категорією.

Отже, якщо прекрасне, симетрія, евритмія, хорія та інші категорії визначалися як синкретизми, тобто ті категоріальні матриці, які презентували гармонію імпліцитно, то в теоріях форми її визначали експліцитно. В. Татаркевич констатує: «Вираження, котрим давні греки позначали прекрасне, етимологічно означало те саме, що підбір, співвідношення або пропорцію частин. Для того прекрасного, яке можна побачити, для твору архітектури або скульптури основним терміном була «симетрія», або співвимірність; для того твору, який можна було почути, для твору музики – «гармонія», або побудова. Зі східним значенням використовувався також вираз «taxis», або прядок» [13, 234].

Таким чином, у сталий період грецької думки гармонію визначають вже як форму, як матеріально-пластичний чуттєвий космос, що тяжіє до сфайрасу, тобто до завершеного, опуклого тіла. Саме це позначив Платон в діалозі «Тімей». Платон в цьому творі пише про буття, яке несе в собі архетипові, завершені форми (ейдоси), які потім відбиваються в тому, що він визначає як «світ речей». «На мою думку, для початку треба розрізняти такі дві речі: те, що є вічним, що не має буття, яке виникає, і те, що є вічно таким, що стає, але ніколи не є сутнім. Тобто те, що досягається за допомогою розсуду і розмислу, очевидно, є одвічно тотожним буттям; а те, що підвладне уяві, безумному почуттю, виникає і гине, але ніколи не існує насправді. Однак все те, що існує, повинно мати якусь причину для свого виникнення, бо виникнення без причини – неможливе. Потім, якщо деміург будь-яку річ споглядає як те, що є незмінно сутнім, і потім бере її в якості першообразу при створенні ідеї та особливостей даної речі, все з необхідністю вийде прекрасним; якщо ж він оглядає те, що виникає, і користується ним як першообразом, витвір його вийде дурним.

А як же небо, що все охоплює? Назвемо ми його космосом або будь-яким іменем, котре здається для нього найбільш підходящим, в усякому разі, ми повинні поставити питання щодо нього, з якого

повинно починатись розглядання будь-якої речі: чи було воно завжди, не маючи ні якого свого виникнення, або ж воно виникло, виходячи із певного витоку», – ставить питання Платон [11, 432].

Тобто, якщо йдеться про процесуальність виникнення речей, першообраз або першопричину, то це свідчить, що вони є роз'єднаними світами, адже гармонія визначається в контексті двоосмисленості (еквівокації) ідеального та матеріального, божественного, абсолютного як одвічного, замкнутого, сферичного, цілісного, пропорційного, гармонійного та того, що швидко виникає і швидко зникає. Статуарність космосу визначається, таким чином, як певний проект деміурга.

Отже, такі констатації свідчать про те, що так звані Платонові тіла (сфайрос, піраміда, призма, паралепіпед та ін.) – це та геометризація сутнього, що доходить до пропорціонування. Адже пропорціонування визначається як усунення того «четвертого» споглядача, що може осмислити гармонію космосу: космос є самодостатнім, не потребує когось іншого для осмислення гармонії, бачить її зсередини пропорції як завершене ціле. Це вже той іманентний трансценденталізм, який свідчить про гармонію як завдану згори, яка відбудовується і структурується як самодостатня цілісність.

Так, числа як зародок гармонії, форми, архітектоніка побудови як структури, що є аналогами космічної цілісності, є тотожними як породжуючі принципи, що спираються на першообраз. Адже найголовнішим модифікатором форми, за В. Татаркевичем, є її субстанційне визначення. Арістотель розумів форму як те, що в кожній речі існує її сутність, породжуючий принцип – ентелехія. В античності принцип гармонізації сутнього позначався в понятті «хорея». Триєдина хорея – це той синкретичний образ мистецтва Давньої Греції, в якому поєднуються мистецтва різних типів

В історії філософії є такі особистості, що здійснили певний синтез філософських, теологічних та космологічних знань як своєрідний наскрізний рух, що поєднується з абсолютотом на основі апофатичної рефлексії над гармонією сутнього, яка існує скрізь як безосновний виток, охоплює «мінімум» і «максимум» космогенезу. М. Кузанський свої думки базує на конструкціях Платона і Арістотеля, але засвоєних через призму пізнього неоплатонізму Прокла і тієї середньовічної схоластики, яка, власне, визначає апофатичний тип богослов'я, що походить від ранньої патристики.

Схоластична думка, що формується в традиційній німецькій

містиці XIV–XV ст. стає своєрідним «гармонізуючим» алгоритмом філософії. М.Екхарт піднімає неоплатонізм доби Відродження до того геметизму, «геометричного» мислення, який потім розгортається у філософії Б.Паскаля, Р.Декарта, Б.Спінози, Канта, Гегеля і продукує розвиток космогенезу, що у М.Кузанського досягається власне апофатичним шляхом. Радикальний апофатизм дає можливість визначити гармонію як трансцендентальність, як те, що лише можливе. У Кузанського вона лише продукується і здійснюється як певний проект. Цей проект у Леонардо да Вінчі, Леона Батіста Альберті, Альбрехта Дюрера та ін. набуває рис особистісного визначення в системі пропорціонування та неоплатоністичної картини світу.

Леонардо да Вінчі, як зазначав О.Лосєв, довів інтенції проєктивізму до того атомізму і тієї дискретної цілісності, які набувають вже проєктного максималізму як певного містичного цілого. Так, коли він пише про книгу, в якій існує сотні підрозділів лише як уявна реальність, то такий «вербальний проєкт» є нездійсненим. Втім, проєктний апофатизм як певну магію та містику гармонізації сутнього можна простежити в творах А.Августина: «Майже достатньо вже зробили для вирішення великих та надзвичайно важливих питань, проблеми світу душі людського роду. Останні ми розділили на два розрізи: це ті люди, які живуть як люди, а інші – живуть як боги. Ці світи ми символічно назвали двома градами, тобто двома спільнотами людей, з котрих одному призначене вічне царство Боже, а іншим призначено бути скинутим до вічного покарання тіл» [1, 603].

Такий розподіл і такий антиномізм має моральну підоснову. Якщо її осмислити як своєрідну етичну максиму, то вона може стати засадою гармонізації сучасного соціуму саме на основі «двох градусів», які визначаються як апофатичний принцип божественного, що не має визначення в людському світі.

І.Кеплер в своїй відомій праці «Гармонія світу» спирається на Платонові тіла як найбільш гармонійні. Кеплер у своїй ранній космографічній праці визначає гармонію як піфагорійську ідею музики. Він намагається порівняти рух планет з музичною гармонією і безконечно звертається до гармонії як до розуміння її як креативного потенціалу, до творчої гармонії творця і гармонії творіння. Адже він писав, що Бог Батько – в центрі, Бог Син – на поверхні і Святий Дух – як симетричне відношення між центром описаного навколо нього сферичною поверхнею визначають персоналії божественного спілкування і активних витоків всесвіту [6].

Коперник виходив з піфагорійсько-платонівської традиції, побудова всесвіту за платонівським образом сфайрасу дуже нагадує образ неба. Важливо відзначити, що Платонові тіла не залишають розмислів і роздумів про гармонію не лише в космології або космографії, а й в інших культурних практиках, зокрема, в архітектурі модернізму вони стають висхідними архетипами [7].

Джордано Бруно, наслідуючи ідеї Коперника, здійснив новий крок до осмислення гармонії та цілісності світобудови він відмовляється від ідеї центру світу та говорить про порядок, симетрію. Єдність протилежностей, що так гостро піднімав у свій час Геракліт, тут виступає як те, що породжує, і те, що є породжуваним [2]. Ляйбніц був прихильником так званої передусталеної гармонії, тобто божественного проекту, який спонукає до всіх проектів [8]. Спіноза стверджує, що поняття досконалості, або гармонії, тією чи іншою мірою походить від природи, яка корелює з досконалістю Бога. Кант певною мірою модифікував теологію Ляйбніца. Гармонія є безпосередньою метою природи. Адже вона виступає як мета Бога, оскільки сама природа сповнена його мудрістю. Гармонія загострюється питаннями відношення Бога, людини, природи, субстанції, а також відношеннями між добром і злом. Гегель ідею гармонії осмислює як своєрідний синтез безконечного і кінцевого, постулює поняття «всезагальної гармонії», або того ідеалу гармонії, який не має нічого спільного з дисгармонією. Фактично це той образ всеєдності, який розвивав і удосконалював Вол. Соловйов [12].

Думка про гармонію осмислюється як єдність природи і людини, простота схем світобудівних конструкцій, які тяжіють до центричних та поліцентричних констеляцій, інколи до гнучкого викривленого простору, що в останніх модифікаціях свідчить про безмежжя світів і неможливість одного способу гармонізації. Дослідники вважають, що сучасні комп'ютерні технології дають можливість робити розрахунки таких наслідків, в результаті яких виникають моделі архітектонічної цілісності, що дає розуміння практик культури як всесвіту, який «стрибає». Так, Ч.Дженкс говорить про морфологію нелінійного простору [3]. Ці концепції стають певними проектними алгоритмами. Мей Вен Хо, співробітник лабораторії біоелектродинаміки у Відкритому університеті міста Мілтон-Кейнс (Велика Британія), у праці «Нова епоха в розумінні організму» намагається знайти зв'язок біології з нелінійними процесами: «В нашому тілі 75 мільярдів клітин, котрі складаються

з астрономічного числа найрізніших – молекул. Щоб зрозуміти, як координуються всі необхідні нам процеси, уявіть собі величезний супероркестр, в якому грає безліч інструментів різних розмірів – від маленької флейти довжиною 10–9 см до фаготу або контрабасу в 1 м і більше. Дивно, але цей супероркестр ніколи не перестас грати наші власні композиції – в певному постійному ритмі, але в різних варіаціях, котрі ніколи не повторюються, в них завжди присутнє щось нове. Оркестранти можуть змінити тональність, тему, навіть мелодію за бажанням чи необхідністю, відразу і без вагань. Крім того, кожен виконавець використовує максимальну свободу вираження, інколи імпровізує, залишаючись водночас в єдиному оркестрі з іншими» [15, 47].

Теорія керованого хаосу біфуркації як зміна векторів креативного потенціалу усвідомлюється як генетичний алгоритм. Тільки-но дослідники перейшли від механічних до органічних систем, тут же виникає проблема континуальності на відміну від дискретності тих елементів, з яких складається система, а механізмом цієї континуальності стає теорія «складки» як безшовне перетікання субструктур. Ж.Дельоз пов'язує теорію складки з ігровим образом складки. І.Добріцина пише: «В архітектурній теорії філософська концепція складки осмислюється метафорично. Метафорично усвідомлюються і «силові поля», що породжують «кванти». Їх слід шукати в поєднанні різних, на перший погляд, образів (значень), що перетворені продуктивною синтетичною уявою. На початку 90-х твір архітектури розглядається не як річ, не як об'єкт, а як певна топологічна структура, що відразу ж вказує на спорідненість структури, створеної із структури «живого», граючого і породжуючого Всесвіту. Такий підхід, з одного боку, вбудовує архітектуру в сучасне уявлення про світ, а з іншого, – є передумовою топологічності архітектурного дискурсу, жорстко пов'язаного з мовою комп'ютера, технікою і тактикою «стрибків» і «порогів» мереживої моделі, що розвивається. При тому, що в архітектурі поняття «складка» утримує в собі метафоричний зміст, поряд з ним спостерігається досить визначена націленість на нові технічні можливості комп'ютера, на новий метод породження форми» [4, 181].

Спинимось ще на описі теорії гармонії Шарля Лало. Цей французький дослідник, на наш погляд, інтерпретував категорію «гармонія» найбільш системно та культурологічно. Так, гармонія презентується як єдність діяльності, чуттєвості, інтелекту (легко простежити

суб'єктні ознаки культуротворчості – поведінка, діяльність, стан) та в динаміці формотворення: гармонія досягнута (що презентується категоріями «прекрасне», «грандіозне», «вишукане»), гармонія, що лише розшукується («піднесене», трагічне», «драматичне»), гармонія втрачена («гостророзумове», «комічне», «гумор»). Отже, три стадії виявлення гармонії корелюють з трансцендентальним, феноменологічним та діалектичним методами дослідження [16, 60].

Отже, цей невеличкий екскурс в метафізику усвідомлення топології і організації простору культурних практик дає можливість зрозуміти, як розвивається ідея гармонії в просторі культуротворчих інтенцій, що структуруються за аналогією з музикою сфер, космосу піфагорійців і платонівського космологізму, конструюють простір в новому та новітньому часі як постіндустріалістську і постмодерністську парадигми.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Августин А.* Исповедь. – М., 1991. – 488 с.
2. *Бруно Д.* О бесконечности вселенной и мирах. – М., 1936. – 186 с.
3. *Дженкс Ч.* Язык архитектуры постмодернизма. – М., 1985. – 568 с.
4. *Добрицына И.* От постмодернизма – к нелинейной архитектуре. – М., 2004. – 416 с.
5. Досократики. – Минск, 1997. – 787 с.
6. *Кеплер И.* Гармония мира. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://archive.org/details/ioanniskeplerih00kepl>
7. *Коперник Н.* Очерк нового механизма мира // Польские мыслители эпохи Возрождения. – М., 1960. – 315 с.
8. *Лейбниц Г.В.* Монадология. Сочинения в 4-х томах. – Т.1. – М., 1982. – 636 с.
9. *Лосев А.Ф.* Эстетическая терминология ранней греческой литературы // Учен. Зап. МГПИ им. В.И.Ленина. – Т. 83. – Вып. 4. – М., 1954. – С.127–128.
10. *Мецзяков В.Т.* Развитие представлений о гармонии в домарксистской, марксистско-ленинской философии. – Л., 1981. – 204 с.
11. *Платон.* Тимей // Собр. сочинений в 3 томах. – Т.3. – М., 1994. – С.21–501.
12. *Соловьев Вл.* Чтение о Богочеловечестве (лук и стрела). – СПб., 2006. – 128 с.
13. *Татаркевич В.* История шести понятий. – М., 2002. – 374 с.

14. Татаркевич В. Античная эстетика. – М., 1977. – 327 с.
15. Ho M.-W. The New Age of Organism // Architectural Design. – 1997. – V.67. – № 9/10. – P.47–51.
16. Шестаков В.П. Гармония как эстетическая категория. – М., 1973. – 256 с.

Танська Л.В. Гармонія як категорія культуротворчості.

В статті визначається категорія «гармонія» як феномен культурного будівництва. Дається розуміння гармонії в античності, середньовіччі, Новому та новітньому часі. Культуровимірні ознаки гармонії презентуються як проектний алгоритм. Проектний простір гармонізації культури інтерпретується в контексті сучасних реалій.

Ключові слова: культура, гармонія, гармонізація, естетика, образ, єдність.

Танская Л.В. Гармония как категория культуротворчества.

В статье определяется категория «гармония» как феномен культурного строительства. Дается понимание гармонии в античности, средневековье, Новом и новейшем времени. Культуротворческие признаки гармонии представляются как проектный алгоритм. Проектное пространство гармонизации культуры интерпретируется в контексте современных реалий.

Ключевые слова: культура, гармония, гармонизация, эстетика, образ, единство.

Tanska L. Harmony as a Category of Culture Work.

In the article the category of «harmony» is determined as a phenomenon of cultural construction. Information of the understanding of harmony in ancient, medieval, modern and contemporary time are provided. The culture measurable signs of harmony are presented as a design algorithm. The design space of culture harmonization is interpreted in the context of current realities of nonlinear text. Also, in this article is considered the development of the harmony idea in the sphere of culture making intentions that are structured by analogy with the music of spheres, space of Pythagoreans and cosmoholism of Plato, and the space is defined in post-industrial and post-modern paradigms. In the article is analyzed the main category of European culture – a «place», and the exchange of places as the main paradigm of Greek culture, that allows to entry into the category of harmony that is presented in the context of explicit and implicit theory.

Key words: culture, harmony, harmonization, aesthetics, image, unity.

T.V.Sobol,
PhD, Junior Researcher,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,

V.E. Turenko,
PhD, Junior Researcher,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,

N.V. Yarmolitzka,
PhD, Senior Researcher,
Taras Shevchenko National University of Kyiv

THE PLACE OF PHILOSOPHY IN THE WORLD EDUCATIONAL SPACE

Society can survive and develop only under conditions of adequate responses to the challenges of the social environment. The main characteristic of modern society is the rapid changes of ideas, information dissemination and accumulation of new knowledge. These processes have spread around the world primarily due to intensive development of information technologies and the integration processes in the society. Thus, intellectual work replaces physical labor and new requirements and principles appear in our life.

In addition, modern conditions of life put forward their demands to the future professionals – the driving force of development of any country. A real professional, in addition to basic professional knowledge, must have many different qualities and skills, such as: the art of thinking, which allows you quickly solve most of problems; creative approach to reality, which helps to integrate into the modern information society; the critical perception of the world, which will facilitate to make a prudent decision, to analyze and search for new information. A specialist must know all methods of cognition and activity, searching for evidence and verification of the validity of any knowledge. At the same time, mentioned properties stimulate person's desire to self-development and self-education, without which it is impossible to adapt to today's changing world. That is why some scholars have pointed out the necessity of transition to a new educational system, which will be

focused «on the formation of an innovative person who is able to search and can make unconventional decisions. It will be inventive and creative person. Ingenuity becomes the archetype for innovation person and leading purpose of training is the formation of her / his own research position. So currently in the educational activities the transition process from the «memory school» to the «Institute for works with thinking» becomes very important [2, 37].

Significant, if not a major role in the formation of such innovative, broad-thinking person plays philosophical education, the purpose of which is to help everyone to develop and improve philosophical, spiritual, moral, aesthetic attitudes, ideals and values of the person. It helps people to live through all difficulties and troubles in their lives and achieve success [5]. The specificity of philosophizing – is a constant movement of thought, and the desire to comprehend, to understand, to change something in ourselves. Also it is an incentive to improve ourselves and our spiritual sphere. Intellectual potential is formed thanks to the improvement of the capacity of the spiritual sphere of social humanitarian development by improving the citizens' education that helps people to adapt to innovations that characterize the modern world. That is why it is important to define the place of philosophy in the world educational space. So we should prove functions of philosophical education, to analyze the usage of philosophical approaches and methods in higher education systems in different countries and to show the attitude of the various international organizations to the philosophy. For realizing these tasks we should use a comparative analysis to identify the role of philosophy in different countries and a systematic approach to show the integrity of the value of philosophy for the whole society.

The value of philosophical disciplines for technical specialists stressed L.Fedorov, who was able to prove the importance of studying philosophy for the technical education. The leading place in the philosophy of education is determined by E.Bezcherevni, V.A.Bugrov, A.E.Konversky, A.I.Aleshin, V.S.Karpova, N.A.Zholudenko, N.V.Andreychuk and others. They all share the view that one of the most important functions of a philosophical education is to develop critical thinking which is one of the most important requirements of the modern person, and current labor market really needs such «educated, skilled and mobile workers» [7, 12], who can effectively use his or her mind. Today activity becomes more creative and creative activity always based on the theory.

Diane Halpern notes that ability to think critically was always

important, but now it is even impossible to survive without critical thinking. By her own words, »critical thinking is the kind of thinking involved in solving problems, formulating inferences, calculating likelihoods, and making decisions. Critical thinkers use these skills appropriately, without prompting, and usually with conscious intent, in a variety of settings« [6].

It seems ironic, but scholars, politicians and the public began to pay serious attention to this problem only in recent years. They began to study the question of influencing the development of critical thinking on the ordinary life. At the same time, in the United States and Canada Education system were created programs for teaching Critical Thinking. For pragmatic western world the concept of critical thinking is a tool that is able to improve practical thinking. M. Lipman is considered to be the founder of this concept in the US. According to him, today's information society prefers not knowledge but flexibility and ingenuity. In his concept of education as inquiry he believed that the study combines two goals – knowledge transfer and implementation of studies to establish the truth. He stated that Critical thinking was an urgent need for life in the modern world because this complex skills let us correctly solve a wide range of practical problems in any professional activity, human relations (situation of moral choice), scientific activities, in daily life, etc. [9].

Only the ability to think, which is taught by philosophy, is a condition for the possibility of existence of critical thinking. That is why today we can say that philosophical education is able to lay the foundations for forming of personal critical thinking, because philosophical thinking appears when we begin to understand the philosophical problem as our own when we want to solve this problem for ourselves and create our own ways for its solution. In fact philosophical thinking is identical with critical thinking and is the ability to use certain methods of information processing that allows receiving desired result. Philosophical thinking as critical one helps to give positive or negative assessment of some aspects of reality. This type of thinking includes logical thinking and based on reasoning, evidence, refutation, criticism and self-criticism. Critical thinking is the inner side of the argumentation. When you look for argumentation the most important thing in this process is a critical analysis of evidence or arguments put forward in defense of certain statements, thoughts, or points of views. When the argumentation logically follows from the evidence it will be considered a

rational and convincing. The goal will be achieved if the speaker will be able to convince listeners or viewers.

In addition, philosophy gives a person the desire to search for truth, self-improvement and self-education. It teaches to overcome obstacles on the thorny path of science and develop a character.

Everyone should think philosophically if she or he does not want to live like a robot, and also wants to find the sense of human being, get on well with other people if she or he wants to be an original person, who freely builds the life and is not a puppet in the hands of the powerful people [1].

That is why the philosophical disciplines were given the proper place in many international countries. For example in the US all higher education can be called practical philosophy.

Today the main task of higher education in America is to develop the students' critical thinking and the ability to apply their knowledge in practice. The methodological basis of such education is pragmatic, based on the philosophy of William James and John Dewey. These philosophers wanted to reconstruct philosophy and make it active, that will help people in a constantly changing world. William James wrote to the general American intellectuals, by simple and available words. He could popularize the ideas of pragmatism. By his own words, he developed «democratic philosophy for the common person». Keywords for this philosophy are: success, usefulness and result. William James first drew attention to the importance of experience that includes all subjective phenomena of the human mind, including various mental imagination and experience. Individual experience is the cornerstone of pragmatic philosophy that defines William James's approach to reveal of the concept of truth [8].

John Dewey's pragmatism, inspired by the ideas of William James and Charles Peirce, called instrumentalism, which, in the author's opinion, was to be the method of detection and interpretation of the most serious conflicts that appear in the life, method of moral and political diagnosis and prognosis.

John Dewey's product of instrumentalism was the theory of critical thinking in education, which is based on the idea of thinking reflection. The scholar did not only introduce the concept of critical thinking (according to his terminology – «reflective thought») which he described it in his book «How we think». In his interpretation critical thinking is a careful review and assessment of any idea, any thoughts

and knowledge in terms of their validity. John. Dewey found difference between process and product of thinking. By «reflective thinking» John. Dewey meant active, persistent and careful consideration of any belief or probable form of knowledge in the light of the grounds that support it. The further conclusions include conscious and voluntary efforts to establish the faith based on evidence and rationality [3].

Nowadays in the US higher education were developed methodical aspects of formation of critical thinking skills. In the US and UK were developed programs and introduced courses on forming the basic skills of critical thinking and argumentation: the ability to identify relevant information and the ability to further processing; the ability to ask questions in order to obtain more accurate information or its verification; the ability to examine problems from different positions and to compare different approaches; ability to express clearly our position; ability to assess the reliability of information sources; ability to develop our own system of beliefs and form the right judgments about the phenomenon of everyday life; ability to analyze and evaluate the statements, assumptions, conclusions, arguments, hypotheses, convictions.

At the methodological level the technology of teaching of critical thinking is a system of philosophical methods and strategies that integrate instructional techniques by the types of educational activity, regardless of the specific content. Major role in forming of critical thinking is given to logic as a philosophical discipline that develops the movement of thought.

Technology of development of critical thinking can be considered an integrating technology; it summarizes many philosophical developments of technology: it provides and develops thinking and communication skills, forms skills of independent work.

The importance of values of philosophy is confirmed by UNESCO. This organization has always placed great importance to the work on formation of philosophical outlook that promotes mutual understanding among the people of the planet, respect for the principles of equality and people's freedom, etc. In 1946 UNESCO developed a program in philosophy, which was aimed at the ensuring of penetration into the public consciousness of a number of philosophical and moral ideas which should be regarded as a minimum set of ideas. Their purpose is to develop the respect for the human person, develop a sense of love, the ability for the rejection of narrow nationalism and the rights of brute force, form the solidarity and loyalty to the culture ideals. [10] Since

that time the recognition of the high mission of philosophy and intention to implement it accompanies all of UNESCO's activities.

In addition, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization promotes international philosophical researches; encourages the coordination of activities of philosophical organizations, universities and publishing houses, promotes international meetings of philosophers, initiates international exchanges of university lecturers and students, who connected with specific areas of philosophy [4].

In 2002, UNESCO introduced «Philosophy Day at UNESCO», which originally celebrated only in Paris, and in 2005 was declared about the creation of «World Philosophy Day», which is planned to celebrate on the third Thursday of November. This day aims to draw public attention to the problems of modern philosophy, and promote broader discussion by the world intellectuals new challenges that humanity faces today. The aim of the festival is to make philosophy more popular and thus promote the developing of philosophical outlook and agreement among different nations [4].

Significant milestone in the promotion of initiatives in the field of improvement and development of philosophy education was the development of a long-term intersectoral strategy on philosophy (2005), which has three main activities related to global issues and philosophy, teaching of philosophy in the world, the development of philosophical thought in the world. Extensive research promoted the formation of this strategy, which was devoted to the teaching of philosophy in the world, It was called «Philosophy – a school of freedom: teaching and learning philosophy» published in 2007.

As you can see, the value of philosophy was recognized even by international organizations. Philosophy is very important not only for the person, for the realization of his/her cultural needs and opportunities, but also for financial support of society and the state welfare. So, the exchange of scientific and educational experiences among different philosophers from different countries opens new opportunities for the development of philosophy and effective international cooperation.

Thus philosophy plays an important role and in the personal life and in the life of whole society. Philosophy teaches the art of thinking, which is an essential condition for the life in a constantly changing world. Philosophical education develops critical thinking, ability to solve problems, forms communication skills, ability to convince and understandable explain information to others. Philosophical education

helps to answer the life challenges, adopt cultural values and orientation of the modern world, helps to understand the world and to find the place in it, encourages self-education and the ability to use the acquired knowledge and skills, develop self-identity and individuality, rationality and ability to self-improvement. Moreover, the theory of philosophy focuses in research activities, teaches to create and develop our own scientific research methods and scientific approaches to reality. At the same time, philosophical education aims to create not only a professional scientist, but also a reasonable politician, a successful leader, a devoted public servant, teacher or lecturer and anyway it can form the wise intelligent citizen. It should be noted that many prominent journalists, political scientists and senior officials of Ukraine have philosophical education that is an essential element of modern higher education.

Also the importance of philosophy was confirmed by the attitude of the various countries towards it. For example, the US higher education based on the philosophical theory of William James's pragmatism, and Germany education based on von Humboldt's philosophical concept of university education.

The most developed countries in the world have chosen a practical approach to learning, which aims primarily at forming the ability of students to analyze, critically evaluate and compare the information, make conclusions, present their own opinion in proper way and adequately prove it. Philosophy teaches students to think critically, and thus lays the foundation of argumentative competence. Conversations, discussions or dialogue help to form this competence directly in the classroom. In addition, many US universities have courses of critical thinking, which include the studying of the foundations of argumentation. Competence in this field is a prerequisite for effective management in everyday life, in getting of higher education and also it helps to achieve success in different kinds of business activities.

Thus, philosophical education occupies an important place in higher education in the most developed countries not only because of its scientific achievement, but also for the providing opportunities of creation an innovative society that can overcome the crisis of the modern world.

REFERENCES

1. *Aleshin A.I.* The history of world philosophy. – M., 2008. – 494 p.
2. *Andrushchenko V.* Philosophy of education. – K., 2009. – 329 p.
3. *Bublik A.A.* Theory of critical thinking: the scientific premises of appearance and development in the United States [Digital resource]. – Access mode: <http://jurnal.org/articles/2015/ped64.html>.
4. *Dianova V.M.* UNESCO Initiative in the improving and development of philosophical education // Vestnik of Association of Philosophical Faculties and Departments. Issue 2, Moscow, St. Petersburg : Praxis, 2011. – P. 83–88.
5. *Fedotova L.F.* The role of philosophy in quality training of technical specialists // Modern scientific research and innovation. – 2015. – № 5 [Digital resource]. – Access mode: <http://web.snauka.ru/issues/2015/05/53022>.
6. *Halpern D.F.* Thought and Knowledge: An Introduction to Critical Thinking (4th Edition). – Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers, 2003. – 467 p.
7. *Ivanova E.O.* Tendencies of Education Development in Conditions of Information Society // Yaroslavl Pedagogical Gazette. Ser. Psycho-pedagogical sciences. 2011. – №2. Vol. II [Digital resource]. – Access mode: http://vestnik.yspu.org/releases/2011_2pp/06.pdf.
8. *James W.* Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. – New York: Longman Green and Co, 1907 – 230.
9. *Lipman M.* Critical thinking: What can it be? – Institute of Critical Thinking. Resource Publication, 1988. – Series 1. – № 1. – 12 p.
10. Memorandum on UNESCO program in the field of philosophy (Paris, 12 April 2004). [Digital resource]. – Access mode: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001340/134022r.pdf>.

Соболь Т.В., Туренко В.Е., Ярмолицька Н.В. Місце філософії у світовому освітньому просторі.

В даній статті обґрунтовані функції філософії та її беззаперечне значення для розвитку сучасного суспільства, показаний вплив філософії на освітні системи США, Канади та Великобританії, проаналізоване відношення до філософії з боку ЮНЕСКО та вплив даної міжнародної організації на подальший розвиток філософського світогляду в світі.

Ключові слова: філософська освіта, критичне мислення, ЮНЕСКО, вища освіта США, філософія.

Соболь Т.В., Туренко В.Э., Ярмолицкая Н.В. Место философии в мировом образовательном пространстве.

В данной статье обоснованы функции философии и ее бесспорное

значение для развития современного общества, показано влияние философии на образовательные системы США, Канады и Великобритании, проанализировано отношение к философии со стороны ЮНЕСКО и влияние данной международной организации на дальнейшее развитие философского мировоззрения в мире.

Ключевые слова: философское образование, критическое мышление, ЮНЕСКО, высшее образование США, философия.

Sobol T.V., Turenko V.E., Yarmolitzka N.V. The place of philosophy in the world educational space.

In this article were proved the functions of philosophy and its unquestionable importance for the development of modern society. The author shows the influence of philosophy on the educational system of the US, Canada, the UK, analyzes UNESCO's attitude towards the philosophy and the influence of this international organization on the further development of philosophical outlook in the world.

This article also includes analyses of different points of view for critical thinking and influences of philosophical education on the forming of complex skills which let us correctly solve a wide range of practical problems in any professional field. So, philosophical education is able to lay the foundation of personal critical thinking that is the main principle of people's surviving in the modern changeable world.

That is why philosophy is considered to be the foundation of higher education in such developed countries as The US, The UK and Germany. Today the main task of American higher education is to develop the student's critical thinking and to form the ability of applying their knowledge in practice. The methodical basis of such education is pragmatism (William James's philosophical theory).

The value of philosophical disciplines was confirmed by UNESCO, which in 2002 introduced «Philosophy Day at UNESCO» and in 2005 declared about the creation of «World Philosophy Day».

Thus philosophy plays an important role in the personal self-improvement and influences on the development of all society.

Key words: philosophical education, critical thinking, UNESCO, the US higher education, philosophy.

*Н.В.Анацька,
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри філософії
НТУУ «КПІ імені Ігоря Сікорського»*

ФІЛОСОФСЬКА РЕТРОСПЕКТИВА СТАНОВЛЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ

Сучасний світ переживає глибоку екологічну кризу, яка характеризується посиленням впливом людини на природу, а це призводить до суттєвого зменшення можливостей природи як джерела життя. Одним із факторів екологічного кризового стану двадцятого століття стала криза традиційної освіти і виховання. «В останні десятиліття освіта перебуває в стані серйозної кризи... Елементарна і функціональна неграмотність – одна із самих гострих соціальних і культурних проблем сучасного людства. Кількість елементарно неграмотних дорослих, які не уміють читати і писати наблизилася у світі до одного мільярда... Значну відповідальність за це несе система освіти» [5, 30–33]. Такий кризовий стан освіти викликає занепокоєння. Ми маємо теоретично запобігти поширенню цієї сфери незнання, а одним із шляхів цього запобігання є розвиток екологічної освіти та одержаних на її основі екологічних знань, які повинні стати важливою складовою сучасної освіти та екологічної політики. Тому філософія виживання людини і сучасного суспільства вимагає розбудовувати освітній процес, зважаючи на існуючі загрози для природи і людства в цілому. На сьогодні це – першочергова задача, без вирішення якої неможливий подальший розвиток цивілізації.

Про необхідність екологічної освіти і виховання йдеться у працях багатьох українських і зарубіжних науковців. Зокрема, соціально-філософські аспекти екологічної освіти розкриті у працях В.П. Андрущенка, Г.О. Білявського, В.Е. Борейка, Т.В. Гардашук, М.А. Голубця. Питання етики відповідальності розкривають В.І. Гур, А.М. Єрмоленко, Г.Б. Марушевський, Г. Йонас. Практичне значення безперервної екологічної освіти висвітлено у роботах Н.П. Депенчук, Ф.М. Канака, М.М. Кисельова, С.Б. Кримського, В.С. Крисаченка, В.С. Лук'янця, Т.Д. Пікашової. Проблемам екологічної культури присвячені роботи М.В. Поповича, М.М. Сидоренко, М.Ф. Тарасенка, В.І. Шинкарука,

В.Г.Хилько, Л.Ю.Юрченка. Етапи становлення екологічного знання розкриті у роботах А.В.Толстоухова, О.О.Горелова, О.О.Гусейнова, М.М.Мойсеева та інших. У своїх працях вони зробили багато змістовних висновків щодо необхідності втілення системи екологічної освіти і виховання в практику, хоча це питання до сьогодні не є повністю вивченим і продовжує бути предметом наукових досліджень.

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-методологічного аналізу становлення екологічної освіти, визначенні її сутності в системі сучасної освіти і виховання, становленні моральних засад гармонізації стосунків людини з природою, які базуються на абсолютній цінності життя. Відповідно до поставленої мети визначено наступне завдання – розглянути філософську ретроспективу екологічної освіти шляхом аналізу динаміки наповнення її проблемного простору.

Освіті відводиться головне місце у процесі формування особистості. Термін «освіта» походить від слова світло, освітлювати. Тут мається на увазі просвітлення людської душі. Грецький термін «Пайдейя» означає освіту, освіченість, просвіту, культуру, виховання, навчання. Древні греки створили власну унікальну систему освіти, яка формує не лише фахівця певної галузі, а й людину як особистість, яка має визначені ціннісні орієнтири. Їхній освітній процес включав не лише вивчення суми правил, вимог та законів, а й передбачав підготовку до громадянського життя згідно з нормами, про які греки говорили, як про свій «мудрий винахід» – «нома», тобто – закон» [4, 91]. А основою їхньої освіти були саме закони природи, оскільки уявлення про єдність людини і природи як певний абсолют породжувало і етичний ідеал освіти та культури. «Зрозуміло, що величезний гуманізм і мудрість полягають у тому, щоб говорити правду і діяти в злагоді з природою» [2, 56].

Початок становлення екологічної освіти можна віднести до 1948 року, коли з ініціативи ЮНЕСКО був створений Міжнародний союз охорони природних ресурсів (МСОП), який одним із своїх завдань визначив поширення знань про природу, важливість збереження і відтворення її багатств. Його постійна комісія з питань освіти почала розвивати просвітницьку діяльність в галузі охорони природи у багатьох країнах [7, 245].

У 1960-х роках науковці з усього світу закликали визнати факт глобальної екологічної кризи, яка була спричинена збільшенням кількості населення, забрудненням повітря, землі, води і неконтро-

льованим використанням природних ресурсів. Вчені закликали до більшого поширення інформації про природне довкілля, вони вважали, що населення повинно вирішувати, чи хоче воно продовжувати рухатись тим самим шляхом, і має зробити цей вибір тільки тоді, коли буде володіти всією повнотою інформації [1, 3]. І саме в освіті вчені вбачали стимул до роздумів про кризові проблеми людства.

Термін «екологічна освіта» був вперше використаний у США і в Об'єднаному Королівстві в 1965 році. У тому ж році на конференції, яка відбулася в Кільському університеті, вчені зауважили, що екологічна освіта «повинна стати суттєвою частиною освіти всіх громадян, не тільки у зв'язку з важливістю їхнього розуміння чогось стосовно довкілля, а й тому, що це величезний освітній потенціал, що сприятиме появі науково грамотної нації» [1, 3].

Наступний крок у вирішенні глобальних екологічних проблем – це формування концепції сталого розвитку суспільства. Дане питання обговорювалось у 1972 році в Стокгольмі на Першій міжнародній конференції ООН з проблем оточуючого середовища. На підставі результатів конференції було започатковано Програму Організації Об'єднаних Націй з навколишнього середовища (ЮНЕП). В рекомендаціях Конференції зауважувалося, що формування екологічної освіти є одним з найважливіших чинників для подолання світової екологічної кризи і що ЮНЕСКО повинно взяти головну роль у виробленні міжнародної програми з екологічної освіти. Міжнародна програма ЮНЕСКО-ЮНЕП була започаткована в 1974 році під керівництвом одного з головних учасників екологічного просвітницького руху в США Білла Степпа. Її головна мета полягала в тому, щоб «розробити загальні принципи та напрям для міжнародної програми подальшої екологічної освіти, яка б ґрунтувалася на засадах міжнародного співробітництва» [1, 4].

Важливим етапом у розвитку міжнародного співробітництва з питань охорони природи і національного природокористування слід вважати Міжурядову конференцію з екологічної освіти, яка пройшла в жовтні 1977 році у Тбілісі. В рекомендаціях Тбіліської міжурядової конференції були викладені цілі і завдання екологічної освіти.

Впродовж наступних років Міжнародна програма ЮНЕСКО продовжує підтримувати розвиток екологічної освіти за допомогою публікацій, бюлетенів, конференцій. Зокрема, на конференції у Москві під девізом «Тбілісі + 10», була розроблена міжнародна стратегія розвитку освіти з питань навколишнього середовища на

1990-ті роки. Нині прогресивна громадськість світу визнає необхідність міжнародного співробітництва з питань захисту навколишнього середовища для того, щоб в інформаційному суспільстві освіта і навчання переорієнтували людину на моральні цінності – екологічний гуманізм.

У 1992 році сформувалася концепція сталого розвитку, прийнята на Конференції Організації Об'єднаних Націй з проблем захисту навколишнього середовища у Ріо-де-Жанейро. У розділі про освіту головний акцент було зроблено на переорієнтацію освіти на екологічну освіту для сталого розвитку. «Освіта має вирішальне значення для сприяння сталого розвитку і розширення можливостей країн у вирішенні питань навколишнього середовища і розвитку... Вони також мають вирішальне значення для забезпечення поінформованості з питань екології та етики, формування цінностей і підходів, розвитку навичок і заохочення поведінки, яка відповідає сталому розвитку...» [1, 4].

В Парижі на форумі, який відбувся в жовтні 1998 року, було поставлено завдання – започаткувати реформу вищої освіти. Задля цього була розроблена і прийнята делегаціями 150 країн «Всесвітня декларація про вищу освіту в XXI столітті», яка мала відповідати сучасності. В декларації йшлося: «...відповідати сучасним вимогам – це означає йти назустріч усім способам і формам освіти, культурі світу і культурам усіх націй і народів, усім завжди і усюди, життю, природі, забезпечувати гармонійний і стабільний розвиток людства, природи...» [6, 3–9].

Реформі піддалася також і система екологічної освіти. Про це йшлося в міжнародних документах, виданих за сприяння ЮНЕСКО-ЮНЕП, де екологічна освіта визначалася як «освіта з метою виживання... Засвоюючи екологічні знання, набуваючи умінь, навичок та досвіду, що пов'язані з розв'язанням екологічних проблем, молодь буде спроможною у майбутньому приймати екологічно виважені рішення щодо навколишнього середовища, зберігати багатство і красу рідної землі, багатобарвне розмаїття природи на всій планеті» [14, 18]. Таким чином, сьогодні значні надії покладаються на екологічну освіту, яка зосереджена на вихованні нового покоління людей з екологічним мисленням, екологічною культурою, екологічним підходом до побудови відношень між людиною і природою. «Екологічна освіта спрямована на таку докорінну перебудову системи цінностей, коли суто привласнююче, споживацьке ставлення до природи

має поступитися екологічно виправданому, відповідальному» [3, 171].

В концепції екологічної освіти України, яка була затверджена рішенням Колегії Міністерства освіти і науки України від 20 грудня 2001 року, зазначається: «Основною метою екологічної освіти є формування екологічної культури окремих осіб і суспільства в цілому, формування навичок, фундаментальних екологічних знань, екологічного мислення і свідомості, що ґрунтується на ставленні до природи як універсальної, унікальної цінності. Екологічна освіта, з одного боку, повинна бути самостійним елементом загальної системи освіти, і з іншого боку, виконує інтегративну роль у всій системі освіти» [8, 3–4]. Концепція екологічної освіти України є сьогодні важливим державним завданням.

Ідея розвитку особистості як результат української освіти за роки Незалежності знайшла відображення у законодавчих і методологічних напрацюваннях в освітній сфері. Прийняття «Національної доктрини розвитку освіти» (2001) є важливим підсумком розвитку сучасної української освіти. Можна зауважити, що це вимагає особливої уваги до формування світогляду особистості, ціннісних орієнтацій, здатності до самостійного навчання, до критичного мислення, до самопізнання і самореалізації у творчій і виробничій діяльності за умов оволодіння екологічною освітою. Доречно привести думку В.С. Крисаченка: «Природа – не ресурс, а ціль, стався до неї так, як би ти хотів, щоб було влаштоване твоє власне життя: ось підґрунтя екологічного імперативу» [11, 55]. Людина повинна бути братом усіх живих істот, а не їх господарем, тому що сутність її полягає в тому, щоб схилитися перед будь-яким життям, а тому задачею кожного є досягнення доброти, яка є тією силою, що повинна проголосити початок доби гуманізму та ековіталізму.

Діалектика співвідношення сучасних технологій і екології в нашому суспільстві, що потерпає від глобальної кризи, є такою, коли збільшення технічних навантажень фактично призводить до погіршення екологічної ситуації у світі. Тому так необхідне людству покращення екологічного становища, яке тісно пов'язане з умінням застосовувати екологічні знання в різні технологічні процеси. Підвищення культури суспільства повинно підняти вищу школу до фундаменталізації освіти на основі єднання її технічних, природничо-наукових та гуманістичних засад. Для цього потрібно розпочати побудову моделі гармонійного світу, коли людина повинна науково, матеріально і духовно відчувати свій взаємозв'язок з природою, котрий має

реалізуватися сучасною наукою крізь призму екологічного імперативу.

Таким чином, зміст освіти має забезпечити становлення інформаційно-екологічного суспільства з високою гуманістичною, технологічною і екологічною культурою, з всебічно освіченими людьми з екологічним мисленням і екологічним стилем поведінки. Від самого зародження екологічної освіти на міжнародних конференціях, присвячених цій проблематиці, ставилися чіткі завдання щодо формування у молоді інтересу до постійного оновлення інтелектуального потенціалу, удосконалення практичних умінь, регулювання взаємин суспільства з природою і вирішення екологічних питань. Сучасна екологічна освіта передбачає передусім засвоєння систематизованих знань, вироблення на їх основі екологічних переконань, умінь, навиків, що є необхідною умовою підготовки особистості до трудової діяльності в умовах глобальної екологічної кризи. Екологічна освіта як сутнісний момент формування особистості, її світоглядних установок, ціннісних орієнтацій має узгоджуватися з процесом виховання. Тому базовою складовою сучасного освітянсько-виховного процесу має бути екологічна компонента, тобто екологічні знання мають бути засадничими в усіх без винятку дисциплінах, як гуманітарних, так і технічних.

Підводячи підсумки, слід зазначити, що екологічна освіта – це, передусім, знання про стан природи у співвідношенні з активно-практичною діяльністю людини, знання природних явищ в їх причинних зв'язках з виробничою діяльністю, це знання про ставлення до природи на підставі об'єктивних законів, що визначають їх сутнісні характеристики, їх принципи існування, тобто те, що має бути враховане в процесі діяльності людини з точки зору розуміння природи як абсолютної цінності життя. Екологічна освіта повинна бути засадничою у всіх видах знання і людської діяльності, з метою не лише збереження, а й оновлення природи.

Таким чином, можна зауважити, що перспективи досліджень у даному напрямку полягатимуть в утвердженні екологічної освіти не лише як знання процесів, що відбуваються у взаємодії людини з природою, а і як надбання знань про те, як ця взаємодія повинна відбуватися, несучи в собі замість негативних наслідків гуманізацію суспільного і особистісного буття людини. Це означає, що система вищої освіти повинна готувати універсальних спеціалістів, які мають бути вихованими таким чином, щоб їх екологічні знання перетворювалися в екологічну добродієність.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Анет Гоу*. Довга, звивиста (і кам'яниста) дорога до екологічної освіти для сталості // Надихаємо на дії. Інформаційний бюлетень. – 2008. – №1. – С.3–5.
2. Антология мировой философии: Методический сборник философских текстов. Т. 1. Ч. 1. – К., 1991. – 292 с.
3. *Бегека А.Д., Червонецкий В.В.* Екологічна відповідальність як показник елітарної культури особистості // Національна еліта та інтелектуальний потенціал України. Матеріали між. конференції: Львів 18–20 квітня 1996. – С.171–172.
4. *Беланова Р.А.* Гуманізація та гуманітаризація освіти в класичних університетах (Україна – США): [монографія]. – К., 2001. – 216 с.
5. *Вульфсон Б.Л.* Стратегия развития образования на Западе на пороге ХХ1 века. – М., 1999. – 208 с.
6. Высшее образование в ХХ1 в.: подходы и практические меры (ЮНЕСКО, Париж, 5–9 октября 1998 г.) // Alma Mater (Вестник высшей школы). – 1998. – №11. – С.3–9.
7. *Капинос П.И.* Охрана природы. – К., 1989. – 352 с.
8. Концепція екологічної освіти України: за станом на 20 груд. 2001 р. / Кабінет Міністрів освіти і науки України. – Офіц. вид. – К., 2001. – 32 с. – (Бібліотека Всеукраїнської екологічної ліги. Серія «Екологічна освіта і виховання». – № 9).
9. *Кисельов М.М.* Національне буття серед екологічних реалій. – К., 2000. – 320 с.
10. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. – К., 2003. – 240 с.
11. *Крисаченко В.С.* Екологічна культура: теорія і практика. – К., 1996. – 352 с.
12. *Крисаченко В.С.* Людина і біосфера: основи екологічної антропології. – К., 1998. – 688 с.
13. Педагогічні науки. – Полтава, 2008. – №6. – 296 с.
14. *Червонецкий В.В.* Екологічна освіта учнів у школах країн європейського регіону та Північної Америки. – Луганськ, 2005. – 312 с.
15. *Швайцер А.* Благоговение перед жизнью. – М., 1992. – 576 с.

Анацька Н.В. Філософська ретроспектива становлення екологічної освіти.

З огляду на проблеми сьогодення, коли в умовах глобалізації у взаєминах людини з природою відбуваються зміни негативного характеру, надзвичайно актуальними є питання, пов'язані з екологічною освітою. Показано, що першорядною є проблема екологічної відповідальності за соціальну, економічну, політичну, технічну, наукову, культурну та інші види людської діяльності. Актуальність також обумовлена і потребою у філософському осмисленні екологічних знань, які повинні нести у собі ставлення до природи як до найвищої цінності, що сприяє формуванню

життєво-ціннісних орієнтацій сучасної людини.

В статті здійснюється філософське осмислення еволюції екологічної освіти, з'ясовуються закономірності, сутнісні і змістовні характеристики її становлення. Через узагальнену інформацію здійснюється спроба побудови розгорнутої картини її розвитку, а також підкреслюється провідне значення екологічної освіти у прогнозуванні майбутнього. Розкривається потреба реформування системи освіти відповідно до реалій і вимог сучасного життя. Перед освітою постає складне завдання: спрямувати людину і суспільство на те, щоб природа з об'єкта діяльності перетворилася на носія найвищої цінності – цінності життя. Отже, екологічна освіта повинна формувати відповідальність людини за природу, за її збереження та оновлення і реалізовувати її життєву цінність на практиці.

Доведено, що лише взаємозв'язок технократичного, гуманітарного і екологічного мислення має забезпечити систему освіти, що діє на випередження, де екологічні питання будуть засадничими в навчальних програмах усіх без винятку спеціальних та професійно орієнтованих дисциплін.

Ключові слова: природа, екологія, екологічна освіта, екологічні знання, мораль, гуманізм, екологізація, ековіталізм.

Анацкая Н.В. Философская ретроспектива становления экологического образования.

Учитывая проблемы современности, когда в условиях глобализации во взаимоотношениях человека с природой происходят изменения негативного характера, чрезвычайно актуальными являются вопросы, связанные с экологическим образованием. Показано, что первостепенной является проблема экологической ответственности за социальную, экономическую, политическую, техническую, научную, культурную и другие виды человеческой деятельности. Актуальность также обусловлена и необходимостью в философском осмыслении экологических знаний, которые должны нести в себе отношение к природе как к высшей ценности, что способствует формированию жизненно – ценностных ориентаций современного человека.

В статье осуществляется философское осмысление эволюции экологического образования, выясняются закономерности, сущностные и содержательные характеристики его становления. Через обобщенную информацию осуществляется попытка построения развернутой картины его развития, а также подчеркивается ведущее значение экологического образования в прогнозировании будущего. Раскрывается необходимость реформирования системы образования в соответствии с реалиями и требованиями современной жизни. Перед образованием стоит сложная задача – направить человека и общество на то, чтобы природа с объекта деятельности превратилась в носителя ценности – ценности жизни.

Ключевые слова: природа, экология, экологическое образование, экологические знания, мораль, гуманизм, экологизация, эквитализм.

Anatska N. Philosophical retrospective review of establishing the environmental education.

Given the today's problems, when in the context of globalization the relationships between humans and nature are changing adversely, the chosen topic is relevant. The problem of environmental responsibility for social, economic, political, technical, scientific, cultural and other human activities is fundamental. The relevance is also due to the need for a philosophical conceptualization of environmental knowledge to include the attitude to nature itself as the highest value that contributes to forming the vital and value orientations of modern humans.

This paper deals with philosophical comprehension of the evolution of environmental education. The goal of the paper is to clarify the regularities, characteristics of essence and content of establishing the environmental education, using integrated information to receive a detailed picture of the dynamics of its development. The reasons for this are different, but the dominant of environmental education with regard to theoretical forecasting of the future always remains invariable. Therefore, there is a need to reform the education system in accordance with the realities and demands of the modern life, while developing the positive achievements and heritage of the world and Ukrainian educators and researchers. The education faces a difficult task: to direct the man and society at transforming the nature from the object of activities to the media of the highest value – the value of life. Therefore, environmental education should form the human responsibility for nature, its preservation and renewal of life and realize its vital value in practice.

It was proved that only interrelation of technocratic, humanitarian and environmental thinking should provide forward-looking educational system where environmental issues will be fundamental in educational programs of each and all specialist and profession-oriented subjects.

Key words: nature, ecology, environmental education, environmental knowledge, moral philosophy, humanism, ecologization, ecovitalism.

*Т.І.Ярошовець,
пошукувач НПУ імені М.П.Драгоманова,
доцент кафедри видавничої справи,
поліграфії та редагування
Університету «Україна»*

ПОШУК ЕКУМЕНІЧНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТОТАЛЬНОСТІ ЯК АПОФЕОЗ ДЕСАКРАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ

Екуменічний рух, передусім, є носієм ідеологій, що сприяють виникненню єдиної релігії або всезагальної релігійної організації. Рух, що тяжіє до об'єднання християнських конфесій в єдину церкву, здійснюється в різних регіональних проектах помісних церков, тяжіє до всезагального синтезу, який інколи має вигляд утопії, але так чи інакше створюється в межах духовних практик, хоча всі вони надто ідеологізовані, і є більш світськими, ніж релігійними. Тому актуальним є визначити релігійні взаємозв'язки та так званий політичний екуменізм, коли релігійні діячі виступають також в ролі політиків.

Політичні відносини ієрархій церков подібні до культурного діалогу, який здійснюється в межах діалогу Сходу і Заходу, Європи і колишніх посткомуністичних країн. Актуальним є і визначення участі таких транснаціональних агломерацій, як, скажімо, Римський клуб у формуванні екуменічного руху. Отже, важливо з'ясувати роль впливу екуменічного руху як своєрідного посередника між ідеологією, політикою і культурою в цілому. Екуменізм модернізується, має в собі модерні тенденції, які пов'язані з виникненням надзвичайно агресивного, ідеологізованого інструменту впливу на людину засобами мас-медіа і всієї сфери комунікативної культури.

Категорії «сакральне» та «профанне», «десакралізація», «екуменізм» досліджували П.Бергер, Е.Дюркгейм, М.Еліаде, Д.Пивоваров, М.Моос, Р.Генон, Р.Штайнер, О.Дугін та ін. [1; 4; 7; 5; 6]. Втім, ще недостатньо визначені принципи культуротворення, пов'язані з екуменізмом. Отже, визначення філософських та культурологічних аспектів функціонування категорії «сакральне» в контексті екуменічного руху.

Ситуація у світі свідчить про нестабільність конфесійних ре-

гіональних відносин, екуменізм же спонукає до пошуків гармонізації. Виникає багато альтернативних моделей екуменізму, який, за М.Фуко, формується як своєрідна реальність диспозитиву, тобто диспозиції релігії визначаються в межах концептуальних, ідеологічних, геополітичних та інших форматів, що свідчить про певний синтез. Втім, ідеї екуменізму не є новітніми, вони перебували в центрі уваги різних філософів, богословів, починаючи зі «срібного віку». Виникали проекти нетрадиційних квазірелігійних угруповань, які являли собою певний симбіоз християнства і індуїзму – це синтез агнійоги Олени і Миколи Реріхів, синтез Рене Генона, антропософія Р.Штайнера, теософія О.Блаватської.

Так, екуменізм має вигляд імпліцитного квазітеоретичного синтезу (теорія утворюється за межами раціонального, використовуються іраціональні мотиви), де не створюється модель всезагальної церкви або всезагального руху, а в певною мірою намагаються знайти домінанту культуротворчості, якою виступає або міфологізований традиціоналізм індуїстського зразка, за Р.Геноном, або модифіковане християнство з допомогою індуїзму, за О.Реріх. Цей рух має як своїх прихильників, так і своїх опонентів.

Становить інтерес політичний екуменізм – політики залучають до свого кола релігійних діячів, і ті із задоволенням ідуть в неприродне для себе середовище. Втім, екуменічний рух сьогодні існує у вигляді різних систем трансформованих релігійних концепцій, релігійних настанов, сприяє політизації релігії, адже світова релігія втрачає свій світовий вплив. Мета екуменічного руху свідчить, що міжрелігійні відносини потребують певної домовленості, сучасний екуменізм стає ідеологією глобалізації культури та суспільства в цілому, яка призводить хоча б до умовного консенсусу. Так, екуменізм як політика та ідеологічна доктрина звертається до релігії не з позиції пошуку авторитету, а з позиції застосування релігійних цінностей для вирішення тих чи інших політичних проблем. Тому він не завжди ладнає з моральними та естетичними імперативами.

Екуменічний рух показує, що будь-які спроби лібералізації або політизації релігії, утворення певного синкретизму, так званих християнських демократичних рухів та партій, експансія філософсько-містичних вчень, окультних теорій різних сект в релігійній традиційній сфері є явищем культурної експансії за рахунок деградації духовності. Важливо, що дестабілізація політичного, соціального і

психічного стану суспільства, а також руйнування релігійних заasad, розпалювання міжнаціональних, міжконфесійних та інших конфліктів ставить під загрозу систему національної ідентичності, національної безпеки. Так, штучне щеплення народам релігійних експансій провокує міжнаціональні та міжрелігійні, етнічні конфлікти, що пов'язують з різними формами релігійного екстремізму. Тобто міжрелігійний міжкультурний діалог завжди є проблематичним, коли в глобалізаторському вимірі визначається одна домінанта, яка намагається визначити будь-яку релігію як недостатній в сучасній ситуації духовний комплекс. Тому, будь-яка система надбудови над релігією політичних, ідеологічних, міфологічних структур екуменічного взірця має досить проблематичний характер, втім, є симптоматичною реальністю сьогодишньої ситуації.

Твердження, що в межах традиційних конфесій, зокрема, у християнській православній церкві, важливо налагоджувати міжконфесійний і релігійний діалог, потребує розгорнутого і водночас толерантного осмислення. Не завжди політизація релігійних відносин сприяє нормальному функціонуванню духовного досвіду в сучасній культурі. Це особливо помітно в Україні, де відбувається боротьба двох патріархатів. Один намагається націоналізувати літургію, мову, служіння, а інший тяжіє до традиціоналізму. За воєнних обставин – це складні і драматичні реалії.

Замість традиційних культурних відносин пропонуються ідеологічні рішення, суспільно-політичні й релігійні лозунги, які прищеплюють штучні механізми та засоби вирішення національних та міжрелігійних конфліктів. «Війна» церков є абсурдним заняттям. До речі, активність екуменічної діяльності релігійних спільнот в пострадянському просторі особливо залежить від фінансової підтримки із-за кордону. Широко залучаються ресурси таких сект, як брати Іегови, баптистів. Створюються неформальні альянси релігії та влади, коли пастир баптистської церкви є ієрархом політичного синедріону української культури. Таке поєднання репресивних органів і релігійних нетрадиційних сект може призвести до вибуху в Україні. Політичний екуменізм – це своєрідна платформа культурних та політичних впливів, яка свідчить про тяжіння до вирішення проблем шляхом політичного консенсусу. В цьому просторі обираються представники різних конфесій, різних напрямків *religare*, які здійснюють той чи інший коментар ситуації, зокрема, в культурі. Таким чином, виникає досить складна конфігурація ідеологічного,

політичного і релігійного симбіозу.

Досвід України показує, що не можна поєднати навіть православних християн в межах двох патріархатів, не говорячи вже про єднання православних християн і грекокатоликів. Якщо говорити про баптистів, іудеїв та інших, то це має вигляд суто зовнішнього політичного союзу, який є тимчасовим і організаційним заходом щодо вирішення певного питання.

Отже, будь-який екуменізм призводить до десакралізації, руйнації традиційної релігії. Визначення її як «недостатньої» в сучасному комунікативному соціумі, де виникають новітні симбіози *geligae*, які вишукують свою домінуючу поза релігійним, призводить до редукціонізму, десакралізації культури в цілому.

Р.Генон в праці «Криза сучасного світу» стверджує, що сучасний світ перебуває в стані кризи, він досягнув тієї стадії, коли потрібна його тотальна трансформація. Отже, це певною мірою глобалізаторські інтенції, які приходять з потреби пошуку певних сакральних засад, які тяжіють до імпліцитного екуменізму, формуються як певна проекція на свій світ всіх можливих світів. Передусім, йдеться про те, що в Європу потрібно перенести досвід Сходу, досвід індуїзму. Така трансформація передбачає радикальні зміни розвитку європейського суспільства. Для цього треба уникнути тих катастроф, які можливі, і актуалізувати досвід гармонізації світу, який існує в інших релігіях, на відміну від католицької, протестантської та інших.

Р.Генон пише: «Індуїстська доктрина вчить, що людський цикл, який має назву «манвантари», ділиться на чотири періоди, протягом яких примордіальна духовність поступово затемнюється. Ці періоди давньої традиції Захід назвав золотим, срібним, бронзовим, залізними віками. Зараз ми перебуваємо у четвертому періоді, в темному віці. Згідно з індуїстським вченням, ми перебуваємо в ньому вже шість тисяч років і декілька століть, – з часів більш давніх, ніж ті, що відомі класичній історії. Поступово істини, які були доступні всьому людству, стають все більш прихованими і недосяжними. Кількість тих, хто ними володіє, з часом зменшується. І хоча скарбниці нелюдської предвічної мудрості ніколи не може бути втрачена безповоротно, вона не знаходить себе, оточується темним вкриттям, що ховає від людських очей все, затемнює доступ до неї» [2, 14].

Ми маємо традиційну доктрину герметизму, так званого прихованого вчення, яке існувало, його потрібно лише відкрити у сьогоденні.

Більше того, нам дається індуїстський масштаб відліку часу, який є надмірно монументальним, в якому людська доля і навіть доля культур, цивілізації здається крихтою, до того ж абсолютно незначною. Цей масштаб – величезний обшир, який здійснює космічні цикли, зачаровує циклопізмом і гігантизмом. Для європейської людини це має вигляд своєрідного катаклізму, в якому вона має знайти хоч якусь засаду свого самоствердження у світі. Це гігантський циклізм і холізм як відлуння системного цілого в кожній частині. В кожному циклі є засади вертикального співвідношення часу і простору. Р.Генон визначає, що саме в VI ст. до н.е. відбулися зміни в усіх народів. Так, в Індії дивним чином не збереглося архітектурних пам'яток, які належать до часу, що передує саме цьому періоду. Це свідчить про те, що виник осьовий час – певна константа, яку з певною долею вірогідності, за Р.Бартом, намагаються визначити як точку підрахунку, або нульовий ступінь, що допомагає здійснити селекцію релігійного топосу, селекцію сакрального як такого.

Р.Генон акцентує увагу на сакральних і профанних науках: «Причина цього полягає в тому, що сакральна наука походить з фактора інтелектуальної інтуїції, котра є безпосередньою і найвищою формою знання, такого досконалого, що не залежить від будь-яких видів чуттєвого сприйняття та від суто раціонального мислення. Щоб бути дійсно сакральними, науки повинні створюватися лише тими, хто має знання принципів повною мірою і може застосувати ці принципи» [2, 61].

Постулюється певне сакральне знання, що пов'язане з інтуїцією, з прозрінням суті без чуттєвих реалій. Це знання характеризується тим герметизмом, який має власне релігійний характер. Отже, ми потрапляємо в досить цікаву ситуацію. Релігія розуміється як редукована цілісність, яка вписується в повсякдення як комплекс ідеації, що втратив своє значення, тому можливі будь-які аберації, можлива будь-яка форма творчого бачення реальності за умови застосування того масштабу, циклізму в індуїзмі, що «розширює» обрії *religare*. Апологетом традиціоналізму Генона є О.Дугін.

О.Дугін пише: «Щоб відрізнити традиціоналізм Генона як метод, метамову традиції, відтворення дискурсу Генона від простого повторення з варіаціями, має сенс ввести термін «постгенонізм». У цьому слід розуміти глибинне засвоєння традиціоналізму Генона як фундаментальної мови дійсного узагальнення всіх інших

мов, коли генонізм стає засвоєнням мови –метамовою: методологічною і онтологічною одночасно парадигмальною структурою, а не окремим дискурсом. Це може дати абсолютно неочікуваний ефект. Постгенонізм – це не просто позиція, це і місія, і імператив, і дія, і процес» [3, 444].

Втім, явно виникає бажання підмінити сутність мовними артефактами, а культуру визначити на основі мовного дискурсу, який універсалізується до певної надсистеми. Йдеться про холізм, – про те, що характеризує універсальність світу, адже саме слово «сакральне» тут знову-таки використовується як герметична традиція прихованого досвіду, як надання знання не для всіх. Щоб увійти у цей простір традиції, потрібно лише знати про тамплієрів, масонів, чашу Грааля, про весь набір герметичного гербарію, який в контексті поп-культури перетворюється на поп-символи, як, наприклад, інтерпретація долі Леонардо да Вінчі в абсолютно нетрадиційних християнських тонах.

Ми не звинувачуємо в цьому ні Р.Генона, ні О.Дугіна, але і Дугін, і Генон існують в цьому поп-світі масової культури, де і чаша Грааля, і дрот Адольфа Гітлера, і свастика, і факельна хода міфологізуються. Зараз вони використовуються як ідеологічні міфологеми і символи, що легко прищеплюються в час братовбивчих війн. Це і є той ґрунт ідеологізованої релігії, на якому зростає уся та нісенітниця, яка в поп-культурі набуває ознак сакрального і священного.

Під приводом регенерації «справжнього» православ'я Росія вдалася до знищення тисяч своїх братів-українців, грузинів, вірмен та інших. Хіба це не втрата сакрального, радикального гуманізму, що з'єднувало людей в релігії християнської ойкумени? Це питання не риторичне. Такий аспект «сакральних наук» О.Дугіна різко контрастує із сучасною наукою, котра ніколи не ставила перед собою подібних цілей. Якщо це не еклектика, не переспів індуїзму на кшталт тотальної сакралізації або квазісакралізації будь-яких практик, будь-якого пероутворення, то що це?

Цей еклектизм можна назвати втратою метафізичних засад з намаганням розшукати прагматику сакрального. Застосовуючи досвід екуменізму, О.Дугін постулює «ідеал активного православ'я», що фактично є повним його запереченням. Стадія всесвітньої катастрофи занадто просунулась, щоб позбавитись закономірного фіналу через виправлення окремих деталей. За кожним негативним нюансом сучасності стоїть метафізичний злочинець. Якщо це не

еклектика, не насильницьке впровадження в аскезу православ'я індуїзму і волевої сатанинської засади, то що це?

Очистити світ через спалення його – ця ідея вже давно вичерпала себе. Палили багато протягом всесвітньої історії. Тобто екуменізм як радикальна десакралізація виявився новітнім месіанізмом пророків, в голові яких хаос, мішанина, пошук, соціопрагматики сакрального, що допоможе змінити світ. Але це не пошук абсолюту, божества, не молитва, не прощення.

Справжня висока сакральність, звідки б вона не походила, свідчить про те, що можна знайти вищу і нижчу сакральність. Можна одну визнати як недостатню, а іншу – як донора, щоб дала можливість подолати цю недостатність. Це є профанне мислення, мислення людей, які живуть маніпулятивним розумом компенсацій та обміну. Але ж існують потреби, які не можна наситити. Духовні потреби. Вони ведуть людину до абсолюту. Вони і вимушують людину ставати в позицію всіх можливих «Я», які не можна наситити, які мають в собі досвід служіння. Досвід того неба, скель, тієї землі, тих субстанцій, які еквівалентні субстанціям, що були і в Давній Греції, і в Давній Індії, і в християнській культурі.

Отже, навколо екуменізму розгортаються палкі дискусії. Йдеться і про повноту і таїну світу. Досвід екуменічного руху свідчить, як важливо уникати девальвації духовного. І так легко за ортодоксальними догматами уникнути будь-якої модернізації християнства, про яку йдеться в праці «Стовп і утвердження істини» у П. Флоренського. За цим стоїть недалекий інструментальний розум охоронців догматів, які заперечують етичний і естетичний пошук і намагаються увіковічити статичну *religare*.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – 323 с.
2. Генон Р. Кризис современного мира. – М., 2008. – 784 с.
3. Дугин А. Философия традиционализма. – М., 2002. – 624 с.
4. Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М., 1994. – Ч.2. – 224 с.
5. Мосс М. Эссе о даре // Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М., 1996. – 384 с.

6. Пивоваров Д.В. Вера и знание в религии и науке. – Екатеринбург, 1994. – 99 с.
7. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. – 488 с.

Ярошовець Т.І. Пошук екуменічної релігійної тотальності як апофеоз десакралізації культури.

У статті досліджуються зарубіжні культурні практики щодо впливу екуменічного руху, який має в собі модерні тенденції, пов'язані з виникненням надзвичайно агресивного, ідеологізованого інструменту впливу на людину засобами мас-медіа і всієї сфери комунікативної культури. Доводиться, що екуменізм – це рух, який визначається сучасним кризовим станом релігійної свідомості. Він існує і у політичному просторі, і в міжконфесійній і міжрелігійній сферах, виявляє певну толерантність щодо тих релігій, які вступають у складні ідеологічні взаємодії.

Ключові слова: релігія, тотальність, культура, десакралізація, ідеологія.

Ярошовець Т.И. Поиск экуменической религиозной тотальности как апофеоз десакрализации культуры.

В статье исследуются зарубежные культурные практики, касающиеся влияния экуменического движения, который несет в себе современные тенденции, связанные с возникновением очень агрессивного, идеологизированного инструмента воздействия на человека средствами масс-медиа и всей сферы коммуникативной культуры. Доказывается, что экуменизм – это движение, которое определяется современным кризисным состоянием религиозного сознания. Он существует и в политическом пространстве, и в межконфессиональной и межрелигиозной сферах, проявляет определенную толерантность в отношении тех религий, которые вступают в сложные идеологические взаимодействия.

Ключевые слова: религия, тотальность, культура, десакрализация, идеология.

Yaroshovets T. Search ecumenical religious totality as the apotheosis of cultural desecration.

The article studies and analyzes foreign cultural practices on the impact of ecumenism movement that brings modern trends related to the fact that there are extremely aggressive, ideological instrument of influence on a person by means of mass media and all spheres of manipulative communication culture. Proved that ecumenism – a movement that is determined current crisis in the religious consciousness. It exists in the political space, inter-confessional and inter-religious sphere and in secular religions, tends to a certain tolerance for those religions that come, if not in dialogue, then, in any case, a complex

ideological interactions.

Determined that ekumenistychnyy movement today continues to exist in a variety of transformed religious concepts, religious instruction, promotes the politicization of religion. It is alleged that the purpose ekumenistychnoho movement indicates that interreligious relations require some complex arrangements, modern ecumenism is the one ideology of globalization of culture and society that causes at least equivalent to consensus. It becomes a kind of intermediary between ideology, politics and culture in general. So, identified another aspect of the so-called political ecumenism where religious leaders act as politicians.

The quality of spirituality are not talking, but religious life is interpreted within sociocentric religions. The situation demonstrates the instability confessional regional relations, because ecumenism is incentive to seek harmonization.

Key words: religion, totality, culture, desacralisation, ideology.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Лях В.В.

ЗМІНА ПАТЕРНІВ ЦІННОСТЕЙ В КОНТЕКСТІ ПЕРЕХОДУ ВІД МОДЕРНУ ДО ПОСТМОДЕРНУ	3
---	---

Любимий Я.В.

САМООРГАНІЗАЦІЯ МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА ЯК СОЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНОГО ФЕНОМЕНА	18
---	----

Ситніченко Л.А.

ФІЛОСОФІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ	32
--	----

Лукашенко М.В.

МОДЕРНИЙ ТИП СОЦІАЛЬНОСТІ: МІЖ МИНУЛИМ І НАЛЕЖНИМ	42
--	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Льїна А.В.

«КАРТЕЗІАНСЬКЕ КОЛО» ТА ДИСКУРС ІНШОГО: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ДЕКАРТА	57
--	----

Лучицька В.І.

КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИ У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ Е. ШТАЙН	69
---	----

Науменко В.В.

ДЖ.Г. МІД ЯК СОЦІАЛЬНИЙ БІХЕВІОРИСТ: ПРОБЛЕМА ТЛУМАЧЕННЯ	80
---	----

Малеєв А.К.

ПРОБЛЕМНІСТЬ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ І СВІДОМОСТІ ЗА РОБОТОЮ ДЖОНА СЕРЛЯ «СВІДОМІСТЬ, МОЗОК І НАУКА»	89
--	----

Несправа М.В.

ЗА МЕЖАМИ РОЗУМІННЯ ЗЛА У ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ	99
--	----

Туренко В.Е.

КОМІЧНІСТЬ ТА ТРАГІЧНІСТЬ ЛЮБОВІ У МІФІ АРИСТОФАНА ПРО АНДРОГІНІВ	111
--	-----

Горбань Р.А.

КОСМОЛОГІЯ В ПЕРСОНАЛІСТИЧНІЙ СИСТЕМІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА	124
--	-----

<i>Бокал Г.В.</i> ТЛУМАЧЕННЯ ВІДЖНЯН У ВЧЕННІ ЙОГАЧАРИ	134
---	-----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

<i>Танська Л.В.</i> ГАРМОНІЯ ЯК КАТЕГОРІЯ КУЛЬТУРОТВОРЧОСТІ	144
--	-----

<i>Соболь Т.В., Туренко В.Е., Ярмолицька Н.В.</i> МІСЦЕ ФІЛОСОФІЇ У СВІТОВОМУ ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ	153
--	-----

<i>Анацька Н.В.</i> ФІЛОСОФСЬКА РЕТРОСПЕКТИВА СТАНОВЛЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ.....	162
---	-----

<i>Ярошовець Т.І.</i> ПОШУК ЕКУМЕНІЧНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТОТАЛЬНОСТІ ЯК АПОФЕОЗ ДЕСАКРАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ	171
---	-----

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

Редакція філософського альманаху «Мультиверсум» приймає до друку статті з різних аспектів філософії та соціології.

1. Статті подаються українською мовою.

2. Текст статті має бути набраний у редакторі MS Word у форматі *.doc, *.docx або *.rtf; шрифт Times New Roman; кегль 14; міжрядковий інтервал – полуторний; поля – 2 см; вирівнювання по ширині; абзацний відступ – 1,25 см; без нумерації сторінок; без колонтитулів; без переносів. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. формату А4 друкованого тексту (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).

3. На першій сторінці статті необхідно вказати українською: прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю); науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).

4. У списку літератури вказати лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання в тексті статті мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією з вказівкою номера сторінки й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не повторювати.

5. Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті.

Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp чи *.jpg (бажано надавати їх ще й окремим файлом на електронному носії). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word не допускаються.

Формули виконують у редакторі формул Microsoft Equation чи подаються у форматі рисунка.

Таблиці подаються у книжній орієнтації

6. До статті на окремих носіях додаються:

1) відомості про автора із зазначенням контактного телефону та адреси електронної пошти;

2) анотації до статті трьома мовами: *українською, російською й англійською* із зазначенням (відповідно трьома мовами): ПпБ автора, назви статті, ключових слів;

3) рецензія, в якій міститься рекомендація статті до друку, підписана кандидатом (доктором) філософських наук.

7. Статтю з додатками подають у редакцію на електронному (дискета 3,5" (диск) з вказаними прізвищем автора, назвою статті та датою написання) та паперовому (А4) носіях в одному примірнику. Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мають бути ідентичними.

8. Редакційна колегія залишає за собою право на редакційні виправлення без узгодження з автором. Відповідальність за достовірність поданої інформації та точність цитованого тексту несе автор статті.

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С. Кіркегора // *Філософська думка.* – №3. – 2006. – С.46–64.

На статті з книг:

Ясперс К. Комунікація // *Ситніченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С.132–148.

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М. : Республика, 1992. – С.260–420.

Редакція попереджає, що статті, оформлені з порушенням цих вимог, до друку не прийматимуться.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Включено до Переліку наукових фахових видань України

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 5–6 (153–154)**

Літературні редактори: *Л.Я. Ловкая, Я.Б. Попова,*
Комп'ютерна верстка: *І.Б. Ничай*
Обкладинка: *В.С. Соловйова*

Підписано до друку 25.10.2016.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 11,5. Обл.-вид. арк. 10,3.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ-2016