

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького

ISSN 2076-5894

ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

Серія
ФІЛОСОФІЯ

Науковий журнал

Виходить 2 рази на рік

Заснований у березні 1997 року

№ 2. 2017

Черкаси – 2017

**Засновник, редакція, видавець і виготовлювач –
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького**

Свідоцтво про державну перереєстрацію КВ № 21389-11189Р від 25.06.2015

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам соціальної філософії, філософії культури, естетики, етики, логіки та філософії мови. У публікаціях досліджуються світоглядні підстави сучасних трансформаційних процесів в Україні та світі, особливості функціонування моральної, естетичної, політичної та релігійної свідомості, аналізуються актуальні питання історії філософії та філософії релігії.

Для широкого кола фахівців у сфері гуманітарних наук, викладачів, аспірантів, студентів та пошукачів.

Журнал входить до переліку наукових фахових видань України з філософських наук (Наказ МОН України від 12 травня 2015 р. № 528).

Випуск № 2 наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія: філософія рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 3 від 14 грудня 2017 року).

Журнал реферується Українським реферативним журналом «Джерело» (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського), індексується Google Scholar.

Головна редакційна колегія:

Черевко О.В., д.е.н., проф. (головний редактор); *Босчко Ф.Ф.*, член-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); *Корновенко С.В.*, д.і.н., проф. (заступник головного редактора); *Кирилюк Є.М.*, д.е.н., проф. (відповідальний секретар); *Архипова С.П.*, к.пед.н., проф.; *Біда О.А.* д.пед.н., проф.; *Гнезділова К.М.*, д.пед.н., доц.; *Головня Б.П.*, д.т.н., доц.; *Гусак А.М.*, д.ф.-м.н., проф.; *Десятков Т.М.*, д.пед.н., проф.; *Землюліна Н.І.*, д.і.н., проф.; *Жаботинська С.А.*, д.філол.н., проф.; *Кузьмінський А.І.*, член-кор. НАПН України, д.пед.н., проф.; *Кукурудза І.І.*, д.е.н., проф.; *Лизогуб В.С.*, д.б.н., проф.; *Ляшенко Ю.О.*, д.ф.-м.н., доц.; *Марченко О.В.*, д.філос.н., проф.; *Масненко В.В.*, д.і.н., проф.; *Мігус І.П.*, д.е.н., проф.; *Мінаєв Б.П.*, д.х.н., проф.; *Морозов А.Г.*, д.і.н., проф.; *Перехрест О.Г.*, д.і.н., проф.; *Поліщук В.Т.*, д.філол.н., проф.; *Селіванова О.О.*, д.філол.н., проф.; *Чабан А.Ю.*, д.і.н., проф.; *Шпак В.П.*, д.пед.н., проф.

Редакційна колегія серії:

Марченко О.В., д.філос. н., проф. (відповідальний редактор), *Процишин В.М.*, к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), *Бичко І.В.*, д.філос.н., проф., *Богданов В.С.*, д.філос.н., проф., *Дмитренко М.Й.*, д.філос.н., проф., *Дуйкін В.Р.*, д.філос.н., проф., *Іщенко М.П.*, д.філос.н., проф., *Коломієць О.Г.*, д.філос.н., доц., *Стадник М.М.*, д.філос.н., проф., *Шпак В.Т.*, д.філос.н., проф., *Szutanek K.*, dr. hab. (Польща), *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Польща), *Короткая Т.П.*, д.філос.н., проф. (Білорусія).

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

Адреса редакційної колегії:

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,
кафедра філософії та релігієзнавства. Тел. (0472) 37-55-57
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>
e-mail: epictet@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 316.344.8

КРЕТОВ Павло Васильович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького

КРЕТОВА Олена Іванівна,
кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри російської мови,
зарубіжної літератури та методики навчання
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: ataraksia@ukr.net

**ГЕНДЕР, ПИСЬМО ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ:
ВІД ФЕМІНІТИВУ ДО МЕТАФІЗИКИ СТАТІ**

Стаття присвячена з'ясуванню посутньої кореляції між деривативною фемінізацією узусу мови, становленням жіночого письма (Ю. Крістева) і філософським осмисленням проблематики людської ідентичності та метафізичними інтерпретаціями поняття гендеру. Також ставиться питання щодо метафізичного сенсу феномену насильства, як він інтерпретується в гендерній теорії і гендерних студіях у зв'язку з феноменом гри в контексті маскулітності як маскулітної ідентичності, тобто в контексті процесу філософування, результатом якого є певна самоідентифікація особи.

Ключові слова: гендер, ідентичність, фемінітив, маскулінітив, метафізика.

*«То тягарець, що стримує порожнечу,
Яка
Йшла разом з тобою.
Він, як і ти, не має наймення. Можливо
Ви одне й те ж. Можливо,
Колись ти також назвеш мене
так»*

Целан П. Шумить джерело, 1959-1963.

Постановка проблеми. Вочевидь, не буде перебільшенням стверджувати, що вітчизняні академічні спільноти і назагал соціальні групи, які релевантним критерієм свого виокремлення передбачають певний високий освітній ценз, демонструють неабиякий консерватизм у рецепції та прийнятті в широке побутування навіть на рівні дискусійних дискурсивних практик проблематики, пов'язаної з гендерною теорією та спеціальними гендерними студіями. Причому значно більшою мірою, на нашу думку, це стосується якраз гендерної теорії, яка назагал схиляється до соціологічних аспектів розгляду статі, а якщо вже і розглядає останню ширше – як соціокультурний феномен (з неминучою соціологізацією фізіологічних модусів репрезентації статі), то все одно можна констатувати імпліцитну настанову щодо елімінації метафізичної проблематики статі. Йдеться, власне, не про філософію статі в одному з традиційних прочитань метафізики – як спроби побудови теорії,

тобто цілісної закритої лінійної системи, що передбачає смислову статику та фіналізованість. Скоріше, на нашу думку, можна говорити про тотальний острах метафізики у сучасних освічених чоловіків і жінок, що явно чи неявно, усвідомлено чи неусвідомлено сприймають та інтерпретують метафізику як стародавній, із безліччю сакральних і нумінозних (Р. Отто) конотацій, маскулінний репресивний інструмент як у межах філософської картини світу, так і в проекціях у тілі культури. Метафізика, як і сумнозвісний/славнозвісний логофоцентризм західної раціоналістичної філософської традиції, елімінується або витісняється на маргінес наукових дискусій і розгляду як знаряддя і наслідки маскулінного домінування та поневолення вільної думки й вільної ж таки чуттєвості, як атавістичний спадок лаканівської метафори батька. Можливо, можна говорити про формування стереотипу, який фіксує, за влучним англійським слівцем токсичність (toxic), конотацій понять філософування та метафізики в межах гендерної теорії як рудименту тяглої філософської традиції, яка унеможлиблює незаангажовану, чисту феноменологію статі, виразом якої мала б стати новітня теорія гендеру, що переростає тісні межі концептуальних форм маскулінності, фемінінності, мізогінії, мізоандрії та інших численних, до речі, давніх, як і сама філософська традиція, парадигмальних підходів. Тому вважаємо актуальним повернення до проблематики метафізики статі за умов антропоцену (Б. Доан [1]), ситуації, коли формуються нові когнітивні настанови для новітньої гуманітаристики в новому світі для нової людини. Причому цей, здавалося б, надмірний пафос в умовах стрімкої соціокультурної динаміки, техногенної насамперед (що охоплює не лише сферу побуту, комунікацій, освіти, влади, соціальної структури, але і зачіпає самі підстави гуманізму, якщо його гранично широко розглядати як філософію людини і людства), свідчить про те, що гендерна теорія може опинитися або вже опинилася на вістрі, фронтірі соціокультурних, психосоматичних, цивілізаційних і світоглядних змін людських спільнот і людства. Наприклад, про це яскраво свідчить заперечення більшістю версій трансгуманізму релевантності біологічної статі та її визначеності назагал для репродукції людства, що, звісно, гранично проблематизує саме поняття статі. Вищезазначені міркування обумовили *актуальність* теми розвідки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Релевантними для теми нашої статті були дослідження філософських, психоаналітичних та соціальних аспектів гендеру, що проводилися М. Фуко, Ю. Габермасом, Ю. Крістевою, Ж. Лаканом, І. Жеребкіною, С. Жеребкіним, Ш. Вітт, та дослідження мовознавчих і власне мовних аспектів гендерної теорії, що їх розглядали А. Архангельська, С. Дмитрієв, Ю. Апресян, Ю. Степанов, О. Кубрякова, О. Селіванова, М. Кочерган, О. Синчак та ін.

Метою статті є з'ясування присутньої кореляції між деривативною фемінізацією узусу мови, становленням жіночого письма (Ю. Крістева) і філософським осмисленням проблематики людської ідентичності та метафізичними інтерпретаціями поняття гендеру. Ми також поставимо питання щодо метафізичного сенсу феномену насильства, як він інтерпретується в гендерній теорії і гендерних студіях у зв'язку з феноменом гри в контексті маскулінності як маскуліної ідентичності, тобто в контексті процесу філософування, результатом якого є певна самоідентифікація особи (наразі це поняття ототожнюємо з поняттям персони з поняттєвого апарату психоаналізу).

Виклад основного матеріалу. У науковій літературі загальником є положення про те, що бурхливе ХХ ст. у світі назагал і «тектонічні зрушення в українському соціумі на межі тисячоліть» [2, с. 27] обумовили в контексті стрімкої динаміки мови і мовлення феномен неофемініної словотворчості. Але слід зазначити, що досліджувалась переважно словотвірна структура найменувань осіб жіночої статі окремих семантичних груп, здійснювалась класифікація жіночих найменувань за семантичними відношеннями, а також проводилися дослідження словозміни та словотвору. Проблема ж когнітивної ономазіології, безпосередньо пов'язаної з філософією через концепти суб'єкта та картини світу, під філософським кутом зору, сказати б навіть, метафізичним, розглядалася лише почасти [3].

У цьому сенсі видається важливим визначити модель детермінації: чи мовний узус, культивованій інтелектуальними й академічними спільнотами, масовими медіями (електронними й традиційними), соціальними мережами як глобальними комунікативними платформами, обумовлює філософські підстави картини світу включно з аксіологічною системою, ідеологічними кліше, мотиваційними та поведінковими моделями тощо, чи навпаки – комплекси ідей, інтенційованих масовою ідеологією як певні соціально-філософські доктрини, змінюють і формують слововжиток як відображення світоглядної, соціальної та культурної практики? Зрозуміло, що вже згадуваний консерватизм соціальних спільнот передбачає необхідність значних зусиль для подолання мовленнєво-соціальної інерції і входження в побутування нових норм. У цьому сенсі превалювання «маскулінізмів у генералізувальній функції на позначення осіб жіночої статі за професією, родом діяльності, соціальною функцією чи статусом» [2, с. 29] вимагає не просто осмислення неактуальності застарілих норм, але й світоглядного закріплення адекватності та істинності нових, точніше, тієї картини світу, що вони відображають. (Тобто, недостатньо просто замінити «філософа» на «філософину»).

Ідеться, отже, про вже згадану метафізику статі, яка відштовхується не від об'єктності тіла людської істоти (в біологічному вимірі гендеру), або об'єктивності соціальних ролей чи функцій (в соціально-економічному вимірі), або об'єктивності мовного узусу, але від суб'єктності та суб'єктивності людини, що є предметами її вибору і джерелом усвідомлення самототожності, фіксується в свідомості і закріплюється в мовних формах і мовній картині світу. Тому коли йдеться про подолання андроцентризму у царині, наприклад, наукових дискурсів, то слід з'ясувати, чи є тут вихідним міркування щодо досягнення справедливості як рівності та рівноваги між гендерними ідентичностями, вираженими в традиційному узусі, та, на противагу, дискурсі, насиченому фемінітивами. Тобто чи подолання таких характеристик андроцентризму мови, як застосування загального чоловічого роду, лексичних лакун на позначення жіночого, асиметричних образів статей, пейоративізації іменників жіночого роду, а також таких виявів мовного щоденного сексизму, як застосування гендерних стереотипів, гендерних метафор і сексистських висловлювань, є важливим і необхідним саме з метою досягнення умовного стану справедливості як усунення нерівності між чоловіками та жінками, чи є насамперед модусами формування нового типу світогляду, нового типу гуманізму, що ґрунтувався б на відмінній від наявної метафізиці статі.

У першому випадку подолання мовного сексизму здійснюється через реалізацію певних програм мовної політики (як-от програма нейтралізації граматичного роду у Великій Британії або програма фемінізації як культивування вживання фемінітивів та уникання загального чоловічого роду в Німеччині), але відповідь на питання, яким чином впливати на трансформацію суспільної свідомості, не є аж настільки очевидним. Так, О. Синчак, авторка розділу «Гендерована мова: вектори влади і впливу» підручника «Гендер для медій», орієнтованому на формування фахівців соціогуманітарних спеціальностей, запитує: «Хто, власне, визначає норму?» [4, с. 131], тобто хто кодифікує норми вживання лексики за родовою ознакою? При цьому дослідниця пристає до аналітичної точки зору, за якої кількість вживання фемінітивів, контент, типи дискурсів формують нову картину світу, отже, відповідно і філософські підстави гендерної ідентичності. Такий підхід видається певною мірою вузьким і штучним, оскільки передбачає регулювання слововжитку та мовних конструкцій насамперед інтелектуально-вольовим шляхом, певну дискримінацію й елімінацію з активного запасу наявних мовних одиниць (коли, наприклад, пропонується замінити класи означальних та неозначено-особових займенників, які «імпліцитно апелюють до чоловічого роду (хтось сказав, подумав, вирішив» [4, с. 133]), вживанням лексем жіночого роду замість чоловічого або множини (хтось сказала, хтось сказали). Неважко помітити, що в такому випадку, наприклад, порушується сама підстава синтаксису як архітектоніки мовних конструкцій – узгодження між підметом і присудком.

Українська мова, на відміну від англійської, не є аналітичною, і подібні тактичні застосування стратегій нейтралізації чи фемінізації навряд чи є цілком коректними. Але нас

цікавить навіть не цей конкретний момент мовної практики, а те, яким чином це засвідчує відсутність у описаних стратегій і програм більш-менш притомної філософської бази, підґрунтя, системи вихідних положень і понять, які б дозволяли описувати й визначати, насамкінець здійснювати мовний дейксис реальності назагал. Якщо ми виходимо з того, що стимулом і мотивом до дії зі зміни актуальних форм мовлення є, наприклад, положення-констатація, що «чоловіча форма слова не тотожна жіночій» [5], і за законами силогістики, якщо гіпотетичний Микола є громадянином, а гіпотетична Мар'яна громадянкою, а громадянин не тотожний громадянці, то відтак «громадяни не асоціюються з жінками» [5], то постає питання не просто про коректність прямої проекції формально-логічних структур мови на соціально-політичну реальність, а про певний імпліцитний тотальний спротив самій гендерній специфікації. Як каже, коментуючи кореляцію гендеру з текстом Ю. Крістева: «Вважати, що «ти» – жінка – майже не менше безглуздя та обскурантизму, ніж вважати, що «ти» – чоловік... жінкою *не можна бути*, бо жінка – це те, що навіть не доходить до *буття*. Отож на такій основі практика, яку здійснює жінка, може бути лише негативною, суперечити тому, що існує, щоб сказати: «Це не так» і «Цього ще немає». Отже, я розумію під «жінкою» те, що не репрезентується, те, що не висловлюється, лишаючись поза межами номінацій та ідеологій» [6, с. 456].

Це призводить до ситуації, коли використання загального чоловічого роду чи фемінітивів може тлумачитись цілком амбівалентно аж до повної суперечливості та паралогізму як імпліцитного стану мовної системи за замовчуванням. Коли О. Синчак пише про рольовий дейксис в жіночому дискурсі [7] або Г. Пагутяк у блискучому есеї «Стара панна Львів» змішує гендерні ідентичності (місто, Стара панна Львів..., її варто поважати за мужність [8]), то ми бачимо, що в мовному дискурсі через принципове уникання меж поділу між родовими специфікаціями взагалі може бути втрачена можливість ідентифікувати специфіку статі не на рівні біології, соціальної ролі чи функції, а на рівні смислу, на рівні ціннісних і прагматичних вимірів мови як семіотичної системи, тобто на рівні філософського світогляду. Йдеться не просто про скерованість гендерних ролей, позначених в різних типах нарративу та дискурсу, як своєрідну структуру у структурі, жіночу та чоловічу риторички в межах мовлення назагал, коли ці предикації фемінінного та маскулінного можуть довільно взаємозамінюватись залежно від етнічних, соціальних, філософських, владно-ієрархічних, релігійних, насамперед особистісно-суб'єктивних чинників, коли, наприклад, контекст мовлення, його адресат, мовець чи мовчиня визначають статус жіночості чи чоловічості (як не згадати платонівські ейдоси) поза реальною статтю.

Бачимо, що такий шлях веде нас до призабутого постмодерного децентрованого простору світу як тексту, в якому фукіанські коди незалежні від референтів, померлий автор давно зітлів, суб'єкт давно відспіваний, а лишилися лише дельозівські ризома та складка, фукіанські решітка та перехрестя безкінечності, лабіринт Еко, хіазм і «розвилка» Дерріди, хори (від платонівського розуміння філософемі як колообігу буття в собі самому («Тімей») до розуміння її як саморуху тексту і мовлення у Крістевої), яка є жіночою в тому сенсі, що передує будь-яким формам суб'єктивності та фалічної ідентичності) [9] тощо, тобто до безкінечної авторекурсії смислів, які копіюють і відображають один одного, *danse macabre* означень як симулякрів смислу.

Це може призвести і призводить в царині гендерної реальності (прикладом є цілі течії сучасної маскультири або соціальної, поки що, фантастики в літературі – починаючи від У. Ле Гуїна («Ліва рука п'тьми», 1969) та Р. Хайнлайна («Чужий на чужині», 1962) до Чайни М'євілля та сучасного жанру манги) до можливої повної втрати зв'язку між денотатом і сигніфікатом, між мовою та мовленням (у межах сосюрівської дистинкції *lingua – parole*), семіотичною структурою й реальністю. Чи не найяскравішим прикладом подібної ситуації в сучасній гуманітаристиці є корпус ідей Ж. Лакана, специфіка якого визначається через внутрішню обумовлену неспроможність розділити сфери реального та символічного, простору перебування людської істоти як носія свідомості і суб'єктивності та простору знаків, номенів, слів.

Отже, на нашу думку, згадуваний вище острах метафізики (що, втім, не свідчить про її відсутність чи нестачу її версій) в сучасній гендерній теорії свідчить про деякий дисбаланс між

суто прагматичними та операціонально-інструментальними практиками корекції мовлення як способу зміни мовної норми через мовний узус і спробами осмислити сферу трансцендентального принагідно до мови, сказати б, метатеорії мови, вийти за межі мови і статі. Звідси спроби осмислити мову як психосоматичний і навіть питома матеріальний феномен [10]. Наприклад, американська дослідниця Ш. Вітт у роботі з промовистою назвою «Метафізика гендеру» (2011) використовує концепцію унієсенціалізму (uniessentialism) на протипагу есенціалістському підходу до гендерної теорії. Гендерний унієсенціалізм виходить з того, що гендерні фактори визначають соціального індивіда як психосоматичну цілісність, тобто є об'єднаним чинником для всіх елементів цілого людської окремішності, складників людської суб'єктивності, самості та ідентичності. «Центральна вимога гендерного унієсенціалізму полягає в тому, що стать індивіда передбачає принцип нормативної єдності, який впорядковує та організує всі соціальні ролі цього індивіда» [11, с. 4], – зазначає дослідниця. Питання лише в тому, які саме критерії будуть вважатися визначальними для людського індивіда – наявність людського тіла, персона (у психоаналітичній термінології) чи соціальна особистість? Авторка іронічно зауважує з цього приводу: «Працюючи над цією книгою, мені доводилося пояснювати її тему друзям, родичам і знайомим. Я питала, чи вважають вони, що були б тією ж самою людиною, якби представляли іншу стать. Всі люди, з котрими я говорила, вважали, що вони не будуть однією й тією ж людиною, коли б представляли іншу стать. Світ, здається, заповнений гендерними есенціалістами» [11, с. 8]. Такий ракурс бачення вказаної проблеми дає нам можливість перейти до питання гендерної ідентичності, яка не в останню чергу визначається і функціонує як така, що передбачає специфічні форми опису та набір якостей і властивостей, закріплені у вищезгадуваних маскулінітивах на протипагу фемінітивам, якщо йдеться насамперед про мужність, незламність, силу тощо.

Американський дослідник М. Кімел стверджує, що мужність є деякою «позачасовою сутністю, яка глибоко закладена в серце кожної людини ... річ, якість, яку людина або має, або не має. Ми розуміємо під мужністю дещо вроджене, що полягає в особливій біологічній конструкції чоловіка, результат андрогенів або наявності пеніса. Ми розуміємо під мужністю трансцендентне, відчутну властивість, котру кожний чоловік має виявляти в світі» [12, с. 38]. Бачимо, що автор свідомо вдається до доведення до абсурду своїх описативно-дефінітивних спроб, досягаючи своєрідного комічного ефекту, коли концепт є семантичною антиномією, утримуючи в собі суперечливі, а то і прямо протилежні ознаки, що свідчить насамперед про утруднення з формалізацією смислу концепту.

Звісно, формування маскуліності в межах соціуму як соціалізація людської істоти або в межах культури як історичного феномену взаємодоповнюється – але хотілося б з'ясувати, чи є маскуліність чистим платонівським ейдосом, за яким зовсім не обов'язково має стояти тілесність чи предметність, чи вона є функцією соціальної або культурної динаміки, або ж процесуально-мотиваційною моделлю поведінки в межах, наприклад, біхевіористичного підходу до розуміння людини. Дослідник, вивчаючи маскуліність і, сказати б, пенетрованість цього концепту в сучасний дискурс, з'ясовує, що вона охоплює практично всі сфери самоусвідомлення, самоідентифікації та діяльності людини включно з усіма соціальними проекціями. М. Кімел зазначає, що феміністська критика маскуліності, яка ґрунтується на твердженні, що чоловіки здійснюють завдяки останній повноту влади, є каменем спотикання для розуміння фемінізму чоловіками, тому що чоловіки, мовляв, теж перш за все люди, а вже потім чоловіки і теж мають право на слабкість і безсилля.

Тому наше наступне запитання можна сформулювати так: чи є маскуліність нав'язаною суспільством перманентною рольовою грою для певного підвиду людських істот (згадувати наразі про біологічні теорії обґрунтування гендерної проблематики в епоху антропоцену, тобто пастпостмодерну, вже якось і непристойно), чи, можливо, неминучою соціальною проекцією статі як еволюційного механізму виживання виду? Наприклад, відомо, що Ю. Евола, філософ і візіонер, так би мовити, провідник *Zeitgeist*'у XX століття, у своїй доволі амбівалентній роботі «Метафізика статі» (1958), услід за К. Г. Юнгом обґрунтовує

концепцію андрогінії як ідеального поєднання чоловічого і жіночого в межах особистості. Тоді наступне запитання буде таким: людина грає у стать чи є чоловіком або жінкою? *Буває чи є, буттєвує?* (От, наприклад, сучасна меметика чи спирається на критеріальну опозицію жіночого-чоловічого у фіксації смислів побутування мему-ідіоми з яскраво вираженими знижено-сардонічними конотаціями «Будь мужиком!», доводячи маскуліність до абсурду?).

Звісно, самоідентифікація передбачає самоусвідомлення і не визначається простим біологічним фактом наявності тіла або вторинних статевих ознак. Але в такому разі, чому ідеальна платонівсько-юнгівська андрогінія має бути результатом значних інтелектуальних, вольових, психоемоційних та інших зусиль особистості, а не задається соціально, якщо вона така ефективна? Апеляції до платонівського «Симпосія», міфу про андрогіна та промови Діотіми виглядають приблизно так само доречно, як і констатації того, що чоловіки – це чоловіки, а жінки – це жінки, тотального *circulus in demonstrando*, кола в доведенні. Можливо, стать, якщо її інтерпретувати як метафізичну настанову, є дологічною, довербальною і таким чином досоціальною? У цьому сенсі біологічний підхід, як не дивно, надає більше можливостей для виходу теорії гендеру у сферу трансцендентального знання, ніж соціальний, біхевіористичний та ін., уже тому, що не виключає метафізики як метаопису природної даності, а не заданості. Тому, наприклад, Юнгова андрогінія як переплетення анімі та анімуса унеможливорює сучасне розуміння маскуліності, адже виходить за межі традиційних ролей гендерної поведінки.

Принагідно до феномену насильства це означає, що стать не визначає рівень агресивності, він переважно визначається соціальною роллю, яка постає та кристалізується в процесі історико-культурної тяглості. Насильник, агент насильства – це людина, яка прагне здійснювати владу і контроль. У цьому сенсі маскуліність парадоксальним чином обертається своєю протилежністю – маска, ларва приростає і деформує персону, обумовлюючи слабкість, безсилля, автодеструкцію тощо. Яскравим прикладом такої соціокультурної перверзії маскуліності є феномен хікікоморі в сучасній Японії. Сучасна українська дослідниця Г. Дичковська, аналізуючи смислову структуру політико-ідеологічних систем щодо фемінізму (якому протистоїть в межах бінарної опозиції патерналізм), вказує на такі риси цієї ідеології, як десуб'єктизація чоловіка та плекання цінностей співпричетності до відповідальності, які передбачають домінування жінки в ресурсній і світоглядній сфері. Маскуліність у межах такої інтерпретації постає як загроза, дисфункція і дисгармонія [13]. Бачимо, що поняття насильства ототожнюється з маскуліністю, оскільки жінка своє домінування гіпотетично здійснює через примус до співпраці, на відміну від прямого насильства і примусу в межах патерналізму.

Важко зрозуміти, де проходить межа між насильством і примусом до співпраці і чи передбачає подібні імплікації сама сутність статі. Якщо стать розуміти як засадову відмінність, окремість і унікальність, тобто метафізично, то вона, за визначенням, передує своєму функціоналові та практикам здійснення. Те ж саме можна сказати і про загальнолюдську філософему гри, яка, як зауважував ще Й. Гейзінга, в межах своїх еротичних конотацій протистоїть серйозності як фінітності й смерті [14, с. 59]. Насильство – гранично серйозне, стать з точки зору метафізики може бути розглянута як така, що має ігрову природу, а отже, долає кінецьність і смерть, поєднуючи маскуліне і фемініне. Цікаво, що гаслом американського чоловічого руху проти гендерного насильства є заклик «Звільнився від чоловічої клітки!» (*man box*) [15], тобто кинь виклик традиційним стереотипам маскуліності, що базуються на прояві сили й насильства. Але така мотивація конче має бути закріплена в світоглядному знанні, у вихідних принципах світобачення, що формують ціннісні орієнтації, мотиваційні та поведінкові моделі, уявлення про власну ідентичність людини на всіх його рівнях – від мовної до гендерної, від етнічної до соціально-культурної.

Висновок. Підсумовуючи, зауважимо, що розуміння обмеженості і недостатності дескриптивних і дефінітивних практик у сучасному науковому і маскультурному дискурсі щодо чоловічого та жіночого насильства [16] зокрема, та гендерних студій в царині філософської антропології, соціальної філософії, когнітивної лінгвістики і мовознавства назагал, свідчить, на

нашу думку, про вищезгаданий страх метафізики та її актуальність для теорії гендеру. А отже, можливо, і про її відставання від профільних спеціалізованих гендерних досліджень, що є для сучасної епохи пошуків людиною і людськими спільнотами ідентичності вельми тривожним симптомом. Нова метафізика чи камінг-аут ідентичності для людства?

Список використаної літератури

1. Doane B. Aesthetics, Ethics, and Objects in the Anthropocene / B. Doane // *Women's Studies Quarterly*. – 2016. – Vol. 44, No. 1/2. – P. 336-338.
2. Архангельська А. М. До проблеми словотвірної фемінізації в українській мові новітньої доби: традиція і сучасність / А. М. Архангельська // *Мовознавство*. – 2013. – № 6. – С. 27-40.
3. Дмитрієв С. В. Когнітивно-ономасіологічний аналіз номінацій особи в сучасних українських соціолектах: дис. к. філос. н. 10.02.01 – українська мова / С. В. Дмитрієв; ОНУ ім. І. Мечнікова. – Одеса, 2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://onu.edu.ua/pub/bank/userfiles/files/science/rada%20philology/%D0%94%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80%D1%96%D1%94%D0%B2_%D0%B4%D0%B8%D1%81.pdf
4. Синчак О. Гендерована мова: вектори влади і впливу / О. Синчак // *Гендер для медій. Підручник із гендерної теорії для журналістики та інших соціогуманітарних спеціальностей* / за ред. М. Маєрчик, О. Плахотнік, Г. Ярманової. – К.: Критика, 2017. – С. 117-135.
5. Вербовська М. П'ять причин вживати фемінітиви / М. Вербовська // *Повага. Кампанія проти сексизму*. – 2015. – 26 грудня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://povaha.org.ua/pyat-prychyn-vzhyvaty-feminityvy/>
6. Крістева Ю. Жінка ніколи не така / Ю. Крістева. Полілог. – К.: Юніверс, 2004. – С. 454-460.
7. Синчак О. Риторичне значення рольового дейксісу в жіночому автобіографічному дискурсі («Польові дослідження з українського сексу» О. Забужко) / О. Синчак // *Гуманітарна освіта у вищих навчальних закладах*. Зб. наук. праць. – 2009. – № 17 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://jrn1.nau.edu.ua/index.php/go/article/view/2314>.
8. Пагутяк Г. Потонулі в снігах / Г. Пагутяк. – Л.: Піраміда, 2010. – 184 с.
9. Ekonen K. Kristeva before Kristeva: Gender and Creativity in Russian Symbolism / K. Ekonen // *Studies in the Literary Imagination*. – 2014. – Vol. 47, No. 1. – P. 149-166; Butler K. Kristeva. Intertextuality and Re-Imagining «The Mad Woman in the Attic» / K. Butler // *Studies in the Literary Imagination*. – 2014. – Vol. 47, No. 1. – P. 129-147.
10. Bleich D. The Materiality of Language: Gender, Politics, and the University / D. Bleich. – Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013. – 575 p.
11. Witt C. The Metaphysics of Gender / C. Witt. – New York: Oxford University Press, 2011. – 168 p.
12. Киммел М. Маскулинність як гомофобія: страх, стыд и молчание в конструировании гендерной идентичности / М. Киммел // *Наслаждение быть мужчиной: западные теории маскулинности и постсоветские практики* / под ред. Ш. Берд и С. Жеребкина. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 38-58.
13. Дичковская Г. О. Внутренне-смысловая структурная схема политико-идеологических систем / Г. О. Дичковская // *Гілея (науковий вісник): Збірник наукових праць*. – К., 2008. – Вип. 16. – С. 233-246.
14. Хейзинга Й. Homo ludens; статьи по истории культуры / Й. Хейзинга; пер. с гол. Д. В. Сильвестрова. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.
15. Марцинюк Т. Роль чоловіків у боротьбі із гендерним насильством (на прикладі США) / Т. Марцинюк // *Гендер в деталях*. 2017. – 2 лютого [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://genderindetail.org.ua/season-topic/genderne-nasilstvo/rol-chol-u-bor-iz-gender-nasil-na-pr-sha-134039.html>
16. Мудрик А. Б. Гендерна компетентність особистості: теорія, діагностика, розвиток: навчальний посібник / А. Б. Мудрик; Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки. – Луцьк: Вежа-Друк, 2014. – 204 с.

References

1. Doane, B. (2016). Aesthetics, Ethics, and Objects in the Anthropocene. *Women's Studies Quarterly*, 44, 1/2, 336-338.
2. Arkhangelska, A. M. (2013). The problem of word-forming feminization in the Ukrainian language of the modern era: tradition and modernity. *Movoznavstvo (Linguistics)*, 6, 27-40 (in Ukr.)
3. Dmitriev, S. V. (2015). *Cognitive-onomasiological analysis of personality nominations in modern Ukrainian socioclats*: dissertation ... Ph. D. 10. 02.01 – Ukrainian language. Odessa. Retrived from: http://onu.edu.ua/pub/bank/userfiles/files/science/rada%20philology/%D0%94%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80%D1%96%D1%94%D0%B2_%D0%B4%D0%B8%D1%81.pdf. (in Ukr.)
4. Sinchak, O. (2017). Gender-based language : vectors of power and influence. *Gender for media. Textbook on gender theory for journalism and other socio-humanities specialties*, 117-135. Kyiv: Criticism (in Ukr.)
5. Verbovska, M. (2015, December 26). *Five reasons to use feminist*. Respect. Campaign against sexism. – Retrived from: <http://povaha.org.ua/pyat-prychyn-vzhyvaty-feminityvy/> (in Ukr.)
6. Kristeva, Y. (2004). The Woman Is Never Such. *Polylogue*, 454-460. Kyiv: Univers (in Ukr.)
7. Sinchak, O. (2009). Rhetorical significance of role-based dexis in women's autobiographical discourse («Field studies on Ukrainian sex» by O. Zabuzhko). *Humanitarna osvita u vyshchyykh navchal'nykh zakladakh (Humanitarian education in higher educational institutions)*, 17. Retrived from: <http://jrn1.nau.edu.ua/index.php/go/article/view/2314> (in Ukr.)

8. Pagutyak, G. (2010). *Those who drowned in the snow*. Lviv: Pyramid (in Ukr.)
9. Ekonen, K. (2014). Kristeva before Kristeva: Gender and Creativity in Russian Symbolism. *Studies in the Literary Imagination*, 47, 1, 149-166; Butler, K. (2014). Kristeva, Intertextuality, and Re-Imagining «The Mad Woman in the Attic». *Studies in the Literary Imagination*, 47, 1, 129-147.
10. Bleich, D. (2013). *The Materiality of Language: Gender, Politics, and the University*. Bloomington, IN: Indiana University Press
11. Witt, C. (2011). *The Metaphysics of Gender*. New York: Oxford University Press.
12. Kimmel, M. (2008). Masculinity as homophobia: fear, shame and silence in the construction of gender identity. *Enjoyment of being a man: Western theories of masculinity and post-Soviet practices*, 38-58. St. Petersburg: Aleteya. (in Russ.).
13. Dichkovskaya, G. O. (2008). Internal-semantic structural scheme of political and ideological systems. *Gilea*, 16, 233-246 (in Ukr.)
14. Huizinga, J. (1997). *Homo ludens; Articles on the history of culture*. Moscow: Progress-Tradition (in Russ.)
15. Marcinyuk, T. (2017, February 2). *The Role of Men in Combating Gender Violence (US Case Study)*. Gender in Detail.. Retrived from: <https://genderindetail.org.ua/season-topic/genderne-nasilstvo/rol-chol-u-bor-iz-gender-nasil-na-pr-sha-134039.html> (in Ukr.)
16. Mudrik, A. B. (2014). *Gender competence of personality: theory, diagnostics, development*. Lutsk: Tower-Print (in Ukr.)

KRETOV Pavlo Vasyliovych,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky
National University of Cherkasy

KRETOVA Olena Ivanivna,
Candidate of Sciences (Pedagogy),
Associate Professor of the Department
of Russian Language, Foreign Literature
and Methods of Teaching
Bohdan Khmelnytsky
National University of Cherkasy,
e-mail: ataraksia@ukr.net

GENDER, WRITING AND IDENTITY: FROM FEMINITIV TO GENDER METAPHYSICS

Abstract. *Introduction. The relevance of the topic is determined by the search for modern philosophy, linguistics, social philosophy and psychology in the problem area of gender studies, which, with consistency, leads to cross-cutting themes of philosophical anthropology. Purpose of the study. The aim of the study is to determine the correlation between modern philosophical projects of narrative and object-oriented ontology in the context of the problematic philosophy of a thing, the concept of an object. Methods used in the study: text analysis of sources, analytical methods to consider philosophical discourse, hermeneutic approach and problematization of the difference between language and speech. The results of the study make it possible to state the uncertainty of the metaphysical grounds of gender theory in general and gender linguistic research, social programs and strategies in particular. Also, the paradigmly criterion of gender positioning and identity formation, which manifests itself in the social philosophy of gender and gender studies of the language, is unclearly articulated. The originality and novelty of the research is that an attempt has been made to outline the interdependence of philosophical ideological knowledge in its metaphysical interpretation and gender theory as a set of socio-cultural practices, programs and strategies. Also, the conditionality of representations about gender identity and its manifestations from the metaphysical grounds of the world picture is clarified. The results of the study are related to its multidisciplinary nature and consist in the argumentation of the need to rethink the role of the metaphysical component in modern gender theory, which determines the nature of specific gender studies, in particular those that touch on the issues of modern cognitive linguistics, social and practical philosophy, theory of communication.*

Key words: *gender, identity, feminitiv, maskulinitiv, metaphysics.*

*Одержано редакцією 27.09.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017*

БРАТКО Костянтин Володимирович
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: kostia.bratko@gmail.com

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ЕСТЕТИКА: ДИСЦИПЛІНАРНИЙ СТАТУС, СПОСІБ КОНСТИТУЮВАННЯ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ

У статті вивчається феноменологічний досвід конституювання та визначення дисциплінарного статусу естетичної науки. Метою дослідження є перевірка гіпотези про пряму залежність між способом обґрунтування та розбудови естетики і її епістемологічним потенціалом. На основі аналізу теоретичної спадщини Романа Інгардена виявляється, що пізнавальні можливості естетики розкриваються найбільш повно, якщо вона розвивається як органічна складова системи філософського знання. За таких умов її дослідження зміцнюють основоположення системи і набувають інтердисциплінарного характеру. Отримані нею результати сприяють вирішенню питань інших філософських наук: онтології, аксіології, філософії культури тощо. Разом з тим виникає можливість плідної взаємодії і з конкретно-науковими дисциплінами: мистецтвознавством, психологією, соціологією мистецтва та іншими. З іншого боку, послідовна реалізація феноменологічної настанови дозволяє включити у предметну область естетики практично усі складові художньої культури. Предметний універсалізм вигідно відрізняє феноменологічну естетику від інших естетик, розбудова яких відбувається на конкретно науковій основі.

***Ключові слова:** естетика, феноменологія, епістемологія, філософська система, міждисциплінарні зв'язки.*

Постановка проблеми. Із початком неklasичного етапу розвитку художньої культури перед естетикою постала низка складних теоретико-методологічних завдань. Серед них розробка методів, адекватних сутнісним вимірам нових естетичних феноменів, засобів їх дискурсивного виразу та поняттєво-термінологічної фіксації. З іншого боку, інтенсифікація взаємодії з конкретно-науковими дослідженнями, художньою критикою, позамистецькими практиками ставить питання про дисциплінарну ідентичність естетики, збереження її самостійності. На глибинному рівні постає завдання щодо узгодження її парадигмальних основоположень з фундаментальними зрушеннями ціннісно-сміслових засад духовної культури і людського буття в цілому. У зв'язку з цим виникає питання: чи володіє естетика достатнім пізнавальним потенціалом для вирішення цих завдань?

Розуміння того, що великий досвід класики в такій ситуації є недостатнім, а часто – непридатним, виражається у всебічних трансформаціях естетичної свідомості, мета яких полягає у напрацюванні нового дослідницького інструментарію, модернізації та збільшенні її пізнавального ресурсу. На нашу думку, результативність цих пошуків залежить від вирішення питань обґрунтування та визначення дисциплінарного статусу естетичної науки, усвідомлення її епістемологічних основоположень. Існує залежність між способом обґрунтування і розбудови естетики та її епістемологічним потенціалом.

Метою даного дослідження є перевірка гіпотези про пряму залежність між способом обґрунтування і розбудови естетики та її епістемологічним потенціалом. Задля цього ми звернулися до досвіду феноменологічної естетики. На користь такого вибору свідчить закладена Е. Гуссерлем настанова про строгу науковість та обґрунтування знання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Коло публікацій, у яких викладається або досліджується феноменологічна естетика в аспекті нашої зацікавленості є надзвичайно широким. Перед усім це роботи Е. Гуссерля та Р. Інгардена. Так само важливими є дослідження Г.-Г. Гадамера, М. Гайдеггера, М. Гартмана, Ж. Дерріда, М. Мерло-Понті. Цінні аналітичні розвідки, які розкривають теоретико-методологічну складову їхніх праць

належать Н. Автономовій, П. Гайденко, Д. Геруланці, К. Долгову, Л. Левчук, В. Личковаху, А. Тименецькій, А. Щепанській. Разом з тим, правомірним є намагання доповнити їх з точки зору окресленої нами проблематики.

Виклад основного матеріалу. Інтерес феноменологів до естетики виявився вже на початкових етапах становлення феноменологічного руху, про що свідчать роботи В. Конрада «Der aestetische Gegenstand» («Естетичний об'єкт») та М. Гайгера «Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses» («До феноменології естетичної насолоди»). Ці та наступні дослідження були мотивовані принаймні двома настановами. З одного боку, йшлося про систематичну розбудову феноменології, застосування її методологічного інструментарію щодо гранично широкої області філософського та конкретно-наукового пізнання. При цьому Е. Гуссерль застерігав від конструювання статичної системи, на кшталт гегелівської, у якій поєднувалися б претензії на універсальність і остаточну завершеність. Від Ф. Brentano він перейняв впевненість у тому, що «будь-яке вчення, яке не допускає подальшого розгортання та вдосконалення є мертвонародженим дитям» [1]. Не заперечуючи універсалістських інтенцій пізнання, він разом з тим вважав, що належить розбудовувати таку «філософську систему (Lehrsystem), яка після потужної підготовчої роботи цілих поколінь розпочинає із дійсно безсумнівного фундаменту і, як будь-яка добра будівля, росте в гору, у той час як камінь за каменем приєднується міцно один до одного, згідно керівних ідей» [2, с. 189-191]. Філософське знання розгортається необхідно і послідовно із ясних аподиктичних підстав у «єдності зв'язку обґрунтування» [3, с. 226]. Із ідеї філософії як строгої науки випливало, що системність – це принцип нескінченного динамічного конституювання, який регулює послідовну тематизацію розуму у різноманітних областях. Вихід пізнання у нову предметну область відбувається, коли дослідження експлікує із фонових даних досвіду моменти, що знаходяться за межами його предмета. У цьому пункті розпочинається конституювання нової дисципліни, яка між іншим, продовжує проблематику попередньої і разом закладає передумови виникнення нових дисциплін. Актуальна область пізнання, за зауваженням Романа Інгардена, «є лише певним виділеним фрагментом більш широкого цілого, при дослідженні якого відкриваються перспективи на сусідні «країни», або глибше розташовані терени» [4, с. 6]. Так відбувається інтенсивне і органічне становлення філософської системи, яка попри зростаючу диференціацію зберігає свою цілісність.

Отже, входження феноменології в область естетики обумовлювалося логікою становлення системи строго наукової філософії. Разом з тим, інтегровані у системну єдність філософського знання, естетичні дослідження зміцнюють філософські основоположення системи, сприяють вирішенню проблем у суміжних дисциплінарних сферах.

З іншого боку, зацікавленість феноменологів естетикою виражала емпіричну настанову їх філософування, адже наукова філософія (і в цьому Гуссерль знову ж таки підтримує Brentano) може існувати лише як емпіричне дослідження. Важливо відзначити, що «Гуссерль апелює не до чуттєвої емпірії зовнішнього і внутрішнього світу, а прагне очистити безпосередній досвід від його чуттєвої форми, але при цьому залишити його досвідом у вигляді чистих феноменів свідомості» [5, с. 120]. На відміну від позитивістського, феноменологічний емпіризм налаштований на безпосереднє сутнісне ейдетичне споглядання. В «Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії» Гуссерль стверджує: «Осягаюче у *досвіді*, або *індивідуальне споглядання* може бути перетвореним на бачення сутності (ідеацію) – можливість, яку належить розуміти... як сутнісну. Тоді, те що видивлено і є відповідна чиста сутність, або ейдос» [6, с. 33]. Ще раз відзначимо, що йдеться про безпосереднє споглядання, «яке йде із самого першоджерела, яке схоплює сутність у її «справжній» прямо-таки живій самості» [6, с. 40]. Безпосередньо дане у свідомості підлягає дескрипції, у якій не беруться до уваги причинно-наслідкові зв'язки та об'єктивне існування предметів. Звільнений від природної настанови феноменологічний опис звертається до апріорних структур чистої свідомості, їх спонтанного «життя» та інтенціональних предметів.

Принагідно відзначимо, що розглянуті настанови, на нашу думку, виражають константні основоположення феноменологічної філософії, які поділяються її представниками

незалежно від існуючих між ними розходжень. Саме на них ми будемо спиратися, розкриваючи епістемологічне значення та дисциплінарний статус естетики у системному розгортанні та функціонуванні феноменології.

Становлення феноменологічної естетики за правом пов'язують із багатограними дослідженнями Романа Інгардена. Вони не тільки охопили практично усі засадничі проблеми естетичного пізнання, але й, що важливо для нас, з самого початку здійснювалися у широкому онтологічному, гносеологічному та аксіологічному контекстах, тобто були органічно вплетені у *системний* розвиток феноменології.

Естетичні розвідки польського мислителя розпочинаються в часи великої дискусії у феноменологічному русі з приводу публікації «Ідей до чистої феноменології та феноменологічної філософії», яка за стриманим зауваженням Інгардена, викликала в учнів та послідовників Гуссерля певне здивування. У цій роботі відбувся поворот до трансцендентального ідеалізму, що на думку більшості, суперечило програмним засадам періоду «Логічних досліджень». Несподіваним стало заперечення об'єктивного існування ідеальних логічних зв'язків і визнання їх різновидом інтенціональних предметів. Без перебільшення це був тектонічний зсув, який не тільки підривав критику психологізму, але й руйнував ідею чистої логіки.

Аналогічно укладалися справи з питанням про існування реального світу. Гуссерль стверджував його недоведеність на противагу неспростовному та очевидному існуванню свідомості; насправді світ – це інтенціональне буття, буття для свідомості. І з цього робився висновок: «Увесь світ, який покладається у природній настанові, що дійсно знаходиться у досвіді, який береться «без будь-якої теорії», а таким і є світ, що дійсно досягається у досвіді, підтверджується у взаємозв'язку досвіду, – цей світ для нас тепер взагалі ніщо, ми будемо брати його у дужки...» [6, с. 101].

Інгарден у зв'язку з цим відзначав, що із послідовно проведеної трансцендентальної аналітики витікає соліпсичний висновок: «... якщо немає ніякої свідомості і ніякого чистого Я, то також немає ніякого світу» [7, с. 17]. На противагу жорсткому трансцендентальному монізму він зайняв позицію онтологічного плюралізму. Не заперечуючи існування інтенціональних предметів, він визнавав незалежне від свідомості реальне та ідеальне існування. В результаті відбулася докорінна зміна дослідницьких пріоритетів. Феноменологічний аналіз поступився першістю аналізу онтологічному. Інакше кажучи, питання про існування випередило питання про феномен. Його концептуальна конкретизація із необхідністю породжувала інше питання, яке Е. Корет назвав основним в історії мислення, а саме: «чи утворює усе – *сукупна дійсність* – і у якому сенсі єдність» [8, с. 141-142]. При цьому відповідь мала зважати, що «множинність неможлива без єдності, відмінність – без спільності... Єдність цілокупної дійсності є єдність буття як такого...» [8, с. 143].

Знаменно, що осмислюючи можливість цілокупної єдності інтенціонального, реального та об'єктивно-ідеального суцього, Інгарден виводив на перший план проблематику, виявлену самим Гуссерлем, але маргіналізовану ним же в ході трансцендентально-ідеалістичного повороту. Про це свідчить передмова до праці «Про літературний твір», у якій він, виголошуючи свою антитрансценденталістську (тобто антигуссерлівську) позицію, окреслює горизонт своїх онтологічних досліджень прямим цитуванням того ж таки Гуссерля. «У який спосіб саме в собі суб'єктивне може з джерел своєї спонтанності створювати твори, здатні уподібнюватися ідеальним об'єктам ідеального світу. У який спосіб ідеальні твори можуть набувати існування, пов'язаного з часом і простором в світі культури, який треба вважати за реальний тому, що міститься в просторово-часовому всесвіті» [9, с. 11].

Відповіді на ці питання вимагали насамперед ретельного дослідження способу існування і сутнісних структур реальних, інтенціональних та ідеальних предметів. Метою цих розвідок було чітко визначення предметів, їх онтологічне розрізнення і виявлення іманентно притаманних їм властивостей, завдяки яким стає можливою їх взаємодія, а отже і цілісна єдність буття.

Вирішення цих завдань у частині, дотичній до інтенціонального існування передбачало пошук предмета, чиста інтенціональність якого, за зауваженням Інгардена,

«була б безсумнівною, і на якому можна було б дослідити сутнісну структуру і спосіб існування суто інтенціонального предмета, не підлягаючи впливам, що нав'язуються при розгляді предметів реальних» [9, с. 8]. Об'єктом, що відповідав цим вимогам, виявився літературний твір. На користь такого вибору промовляло те, що він походить із творчих актів автора, має свою буттєву основу в них і оформлюється у значущих мовних утвореннях, завдяки властивій їм «наданій інтенціональності». Його подальше існування можливе завдяки свідомим актам читача, а отже, саме по собі воно не субстанційне, його буття вкорінене у свідомості; порівняно з реальним або ідеальним предметом – це *квазі*-існування.

Важливим є те, що Інгарден з самого початку розглядав літературний твір як витвір мистецтва. В праці «Про пізнавання літературного твору» він висловлювався наступним чином: «Термін «літературний твір» я беру в значенні твору так званої художньої літератури, отже, твору, який завдяки своїй принциповій будові щонайменше претендує на право бути витвором мистецтва і призначення якого полягає в наданні читачеві можливості перцепції естетичного предмета» [10, с. 5]. Таким чином, онтологічне дослідження будови і способу існування суто інтенціонального предмета вийшло у сферу естетичної проблематики, що і започаткувало конституювання феноменологічної естетики. Її виникнення стало логічно необхідним моментом послідовного та органічно єдиного процесу розгортання системи філософського знання. В даному випадку естетика постає інтегрованою складовою системи. За такого стану справ пізнавальне значення її досліджень виявляється не лише у власних предметних межах, а і у сукупності міждисциплінарних зв'язків. У роботах Інгардена епістемологічний потенціал естетики розкривається в проблемних полях онтології, гносеології, філософії мови, аксіології, філософії культури, філософської антропології. Водночас, генетична і функціональна причетність до системно єдиного пізнання виражається у тому, що естетика розвивається як дисципліна, що відкрита до змін у суміжних пізнавальних сферах, яка «зобов'язана» узгоджувати з ними свої дослідження.

Не менш важливою характеристикою системної дисципліни є іманентне відтворення пізнавальних настанов, притаманних системі в цілому, яке відбувається в ході внутрішньо дисциплінарних розвідок. Сукупний естетичний доробок Інгардена свідчить, що внутрішню розбудову естетики він здійснював, керуючись гуссерлівськими ідеями перманентного динамічного конституювання та універсалістської спрямованості знання.

Переконливим свідченням міждисциплінарної відкритості та предметного універсалізму є інгарденівське окреслення дослідницьких напрямів естетичного пізнання, які охоплюють:

1. Онтологію творів мистецтва, яка в свою чергу складається із загальної філософської теорії будови і способу існування витвору мистецтва як такого та онтології окремих творів.

2. Онтологію естетичного предмета, тобто теорію способу існування і будови естетичної конкретизації твору мистецтва.

3. Феноменологію художньої творчості.

4. Феноменологічне дослідження стилю мистецького твору і його відношення до цінності.

5. Онтологію і феноменологію цінностей, що з'являються в творі мистецтва й відповідних йому естетичних предметах, тобто цінностей художніх і естетичних.

6. Феноменологію сприймаючого естетичного переживання і його функцій в ході конституювання естетичного предмета.

7. Теорію пізнання витворів мистецтва, а також естетичного предмета і зокрема, пізнання художніх і естетичних цінностей. Сюди ж долучається і

(8) теорія оцінювання.

Завершує цей перелік (9) філософська теорія сенсу і функцій мистецтва, й відповідно естетичних предметів в житті людини.

Жодне з цих питань не може розглядатися окремо від інших, що свідчить про внутрішню систематичну єдність естетики.

Отже, естетика за Інгарденом досліджує практично усю сферу художньої культури в її динамічному становленні і, знову ж таки, – докладається до вирішення широкого кола

інтердисциплінарних питань. Її пізнавальний потенціал незрівнянно перевершує можливості інших «естетик», які спираються на конкретно-науковий фундамент. Показовим прикладом є психологічна естетика, яка набула значної ваги у минулому столітті і продовжує зберігати вплив й дотепер. Визнаючи психологію своїм теоретичним і методологічним фундаментом, вона суттєво звужує предметну область досліджень, зводить її до вивчення суб'єктивно-психологічних засад художньої творчості та сприймання твору мистецтва. Поза її межами опиняється проблематика будови і способу існування твору, естетичного предмета, художнього стилю та художнього образу, художніх та естетичних цінностей. У свою чергу це позначається на дослідженнях творчості та сприймання. Вони виявляються безсилями у виявленні естетичної сутності свого предмета. Не випадково, що послідовно здійснений психологізм приходиться до визнання естетики розділом психологічної науки.

Так само складаються справи, коли за теоретичну основу естетики обирається мистецтвознавство, соціологія мистецтва, мовознавство, семіотика, тощо. Будь-які спроби обґрунтування і розвитку естетики на конкретно-науковій основі неминує стикаються з нерозв'язуваними теоретико-методологічними питаннями. Коріння цих проблем Інгарден вбачав у антиметафізичній спрямованості позитивістського мислення, яке притаманне так званій емпіричній естетиці. Він відзначав, що із запереченням будь-якої пізнавальної цінності філософських основоположень не зникає необхідність у фундаментальних поняттях, законах, принципах обґрунтування, які роблять можливим наукове пізнання, визначають дослідницькі підходи, інакше кажучи формують парадигмальні засади науки. Але розробити їх самостійно вона не може, адже для цього необхідно вийти за межі свого предмета, тобто перестати бути самою собою. Вирішити це завдання має філософія.

Отже, емпірична естетика парадоксальним чином імпліцитно потребує того, проти чого сама ж виступає, і чого не в змозі самостійно експлікувати. Не заперечуючи цінності її досліджень, Інгарден доводив необхідність її взаємодії з філософією, точніше з філософською естетикою. Однак, це можливо за умови чіткого розмежування їх смислових змістів і методологічних арсеналів. Цінність конкретно-наукових досліджень полягає в тому, що вони надають важливий емпіричний матеріал естетичних феноменів. «Але з'ясування тих явищ і розкриття їх істотних моментів, а також визначення меж їх можливої мінливості при збереженні сутнісного моменту належить їй самій (*філософській естетиці*. – К. Б.), і тільки вона надає засоби сутнісного аналізу, необхідні для їх поняттєвого схоплення» [11, с. 11].

Наведені приклади ілюструють проблеми, пов'язані із вирішенням одного з ключових теоретико-методологічних питань: визначенням предмета наукового пізнання. У зв'язку з цим Інгарден наголошував, що феноменологічний підхід до визначення предмета естетики надає можливість зберегти її як самостійну філософську дисципліну та із максимально можливою повнотою охопити її проблемне поле, а також реалізувати пізнавальний потенціал. Це переконання засновувалося на глибокому аналізі історичного досвіду усвідомлення предмета естетики.

В історії філософсько-естетичної і наукової думки він розрізняв дві позиції щодо окреслення її предмета: першу ми назвемо суб'єктною, а другу – об'єктною. Відмінність між ними полягала у тлумаченні природи естетичного. Одні вбачали її у суб'єктивних переживаннях та діях, які спричиняють виникнення творів мистецтва і відповідно, у сприймаючих переживаннях реципієнта. Інші – у об'єктивних: формальних та змістовних характеристиках природних або штучно створених предметів. Суперечлива взаємодія суб'єкчної та об'єкчної настанов проходить через усю історію естетичної думки. Попри нечисленні спроби їх поєднання зазвичай домінувала одна з них, а наприкінці XIX – на початку XX століття гору взяв суб'єктоцентризм. Згадуючи ті часи, Інгарден відзначав: «Мені видавалося фальшивим тодішнє протиставлення двох напрямів дослідження: з одного боку, загальних міркувань над твором мистецтва, а з іншого, окремо над естетичним переживанням, будь-то творче переживання автора, або ж сприймаюче переживання читача, чи спостерігача» [12, с. 23]. Воно призводило до неправомірного звуження предмета естетики, унеможлиблювало його цілісне теоретичне

відтворення. Разом з тим відбувалося зубожіння методологічного інструментарію, зникала можливість пізнання безсумнівно естетичних феноменів. Отже, подальший розвиток пізнання гальмувався через неможливість цілісної теоретичної реконструкції естетичного досвіду.

Вихід із цієї ситуації мав відбуватися через перегляд фундаментальних засад багатомірного конституювання теорії, відмови від основоположення, що протиставляло суб'єкт та предмет художньо-естетичного відношення. Не випадково, що саме феноменологічний підхід до розв'язання цих проблем виявився правомірним та перспективним, адже він засновується на визнанні нерозривного зв'язку свідомості та витвореного нею предметного світу, людського буття і духовної культури. Не менш важливе значення має феноменологічна настанова на «самі предмети», яка вимагає сутнісного схоплення, іманентно-сміслового осягнення. А це, зі свого боку, створює можливість розробки ефективних методів пізнання.

Висновки. Отже, проведені дослідження дає підстави стверджувати наявність прямої залежності між способом конституювання, дисциплінарним статусом та пізнавальним потенціалом естетичної науки. Феноменологічний досвід свідчить, що будучи філософською дисципліною, органічною складовою системи філософського знання, взаємодіючи з цих статусних позицій з конкретними науками, естетика відіграє надзвичайно важливу роль у розвитку пізнання та духовної культури.

Список використаної літератури

1. Brentano F. Психология с эмпирической точки зрения / Ф. Brentano [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jogral.ru>
2. Гуссерль Эдмунд. Философия как строгая наука / Гуссерль Эдмунд. Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 185-241.
3. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. – К.: Вентури, 1995. – 256 с.
4. Ingarden Roman. Przedmowa / Roman Ingarden // Studia z estetyki w III t. – Warszawa: PWN, 1970. – Т. III. – S. 1-7.
5. Гайдено П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайдено // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 116-136.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
7. Ингарден. Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Р. Ингарден; перевод А. Денежкина и В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 223 с.
8. Корет Эмерих. Основы метафизики / Эмерих Корет; пер. с нем. В. Терлецкого. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
9. Ingarden Roman. O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury / Roman Ingarden. – Warszawa: PWN, 1988. – 489 s.
10. Ingarden Roman. O poznawaniu dzieła literackiego / Roman Ingarden. – Warszawa: PWN, 1976. – 468 s.
11. Ingarden Roman. O estetyce filozoficznej / Roman Ingarden // Studia z estetyki w III t. – Warszawa: PWN, 1970. – Т. III. – S. 7-18.
12. Ingarden Roman. O estetyce fenomenologicznej / Roman Ingarden // Studia z estetyki w III t. – Warszawa: PWN, 1970. – Т. III. – S. 18-41.

References

1. Brentano, F. *Psychology from the empirical point of view*. Retrieved from: <http://www.jogral.ru>
2. Husserl, E. (2005). *Philosophy as a strict science. Selected Works*, 185-241. Moscow: Publishing house "Territory of the Future" (in Russ.)
3. Husserl, E. (1995). *Logical research: Prolegomena to pure logic*. Kiev: Venturi (in Russ.)
4. Ingarden, R. (1970). Preface. *Aesthetics studios*, 3, 1-7. Warsaw: PWN (in Pol.)
5. Gaidenko, P. P. (1992). Scientific rationality and philosophical reason in the interpretation of Edmund Husserl. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*, 7, 116-136 (in Russ.)
6. Husserl, E. (2009). *Ideas for pure phenomenology and phenomenological philosophy. Book one*. Moscow: Academic Project (in Russ.)
7. Ingarden, R. (1999). *Introduction to the phenomenology of Edmund Husserl*. Moscow: House of the intellectual book (in Russ.)
8. Coret, E. (1998). *Fundamentals of metaphysics*. Kiev: Tandem (in Russ.)
9. Ingarden, R. (1988). *About a literary work*. Warsaw: PWN (in Pol.)
10. Ingarden, R. (1976). *About the recognition of literary work*. Warsaw: PWN (in Pol.)
11. Ingarden, R. (1970). About a philosophical aesthetics. *Aesthetics studios*, 3, 7-18. Warsaw: PWN (in Pol.)
12. Ingarden, R. (1970). About a phenomenological aesthetics. *Aesthetics studios*, 3, 18-41. Warsaw: PWN (in Pol.)

BRATKO Kostiantyn Volodymyrovych,
 Candidate of Sciences (Philosophy),
 Associate Professor of the Department
 of Philosophy and Religious Studies
 Bogdan Khmelnytsky National University of Cherkassy
 e-mail: kostia.bratko@gmail.com

**PHENOMENOLOGICAL AESTHETICS: DISCIPLINARY STATUS,
 WAY OF FORMATION AND EPISTEMOLOGICAL POTENTIAL**

***Abstract.** Phenomenological experience of formation and definition of the disciplinary status of aesthetic science is studied in the article. The purpose of the research is to prove the hypothesis of a direct relationship between the method of justification and the development of aesthetics and its epistemological potential. On the basis of the analysis of the theoretical heritage of Roman Ingarden, it turns out that the cognitive possibilities of aesthetics are revealed most fully if it develops as an organic component of the system of philosophical knowledge. Under such conditions, its research strengthens the fundamentals of the system and acquires an interdisciplinary character. The results obtained by it help to solve the issues of other philosophical sciences: ontology, axiology, philosophy of culture and others. However, there is the possibility of fruitful interaction with particular scientific disciplines: art studies, psychology, sociology of art and others. On the other hand, consistent implementation of the phenomenological instruction allows including in the subject area of aesthetics practically all components of artistic culture. Subject universalism favorably distinguishes phenomenological aesthetics from other aesthetic disciplines, which build up on a particular scientific basis. The article grounds to assert the presence of direct dependence between the method of constituting, disciplinary status and cognitive potential of aesthetic science. The phenomenological experience testifies that the aesthetics as a philosophical discipline and an organic constituent of the system of philosophical knowledge plays an extraordinarily important role development of cognition and spiritual culture.*

Key words: aesthetics, phenomenology, epistemology, philosophical system, interdisciplinary connections.

Одержано редакцією 17.11.2017
 Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 2:316.7-053.6]:005.3

ОВСЯНКІНА Людмила Анатоліївна,
 кандидат філософських наук,
 доцент кафедри філософії
 Київського університету ім. Бориса Грінченка

ХРИПКО Світлана Анатоліївна,
 кандидат філософських наук,
 доцент кафедри філософії
 Київського університету ім. Бориса Грінченка,
 e-mail: s.khrypko@kubg.edu.ua

**АКСІОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА РЕЛІГІЙНИХ ПРІОРИТЕТІВ УКРАЇНСТВА:
 ВИЯВИ, СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ**

Дана наукова розвідка актуалізує полярність аксіологічного вектору в просторі ціннісних пріоритетів молодого покоління з посиленням фокусуванням на ролі і місці саме релігійного чинника в сфері духовної культури молодіжного середовища. Стаття присвячена проблемі осмислення полівекторності у духовному просторі молодіжного середовища в цілому та питанню релігійних цінностей, сучасним тенденціям їх змін та інтерпретацій зокрема. Аналізується значущість аксіологічного феномену в цілому, розглядаються контексти потрактувань категорії «цінність».

Осмилюється проблема традиційних цінностей та актуалізується питання зламових тенденцій в просторі усталених духовних вартостей в культурному просторі сьогодення. Окрема увага приділяється традиційному пласту духовно-релігійних виявів української ментальності, де констатується унікальність антеїстичного виміру сталих вартостей українства. Акцентується роль релігійного фактору в просторі утвердження чи забуття тих чи інших ціннісних пріоритетів у полі молодіжної субкультури. Простежується проблема відповідності христологічного контексту моральних норм (Нагірна проповідь) духовним запитам молоді сьогодення.

Ключові слова: аксіологія, цінності, релігія, релігійність, релігійні цінності, духовність, духовна культура, традиційні цінності, ментальність.

Постановка проблеми. Релігійна складова ціннісного феномену є такою, що ніколи не покине площину наукового аналізу та людської цікавості, адже духовний чинник, у свою чергу, завжди є стрижневим у сфері змістовного наповнення ціннісного простору людини чи спільноти. Ставлення до релігії, явно чи не усвідомлено окреслює нюанси духовності та ціннісної культури суб'єкта. *Молодь, як втілення досвіду минулих і носій культури майбутнього*, завжди перебуває у фокусі уваги дослідників як найпріоритетніша соціальна група. Погодьмося, що «кожен етап життєвої дороги певної людини, народу, соціального середовища... характеризується знаковими саме для нього цінностями та вартісними акцентами» [1, с. 8]. Пріоритети можуть бути різними, навіть альтернативними за змістом і протилежними по суті; вічними й тимчасовими; справжніми й надуманими, реальними та ілюзорними, зрозумілими й підсвідомо-невисловленими або раціонально окресленими. Апріорі «те, чим переймається людина у конкретний період життя, те, навколо чого сконцентровані всі її думки, емоції, пріоритети, прагнення, почуття, і є фактичним й безсумнівним втіленням феномену цінного» [1, с. 8]. Життя кожної людини – це процес постійного ціннісного вибору, що супроводжується духовним переосмисленням життєвої позиції, пріоритетів, ствердженням або нівелюванням релігійних цінностей як таких. Апріорі, осмислення специфіки релігійних пріоритетів та уподобань молоді в суспільствах перехідного типу, до яких належить і Україна, – одна з актуальних проблем, що постала перед вітчизняною наукою. Молодь завжди є об'єктом особливої уваги як філософів, так і соціологів, політологів, релігієзнавців тощо, адже вона (молодь) як особлива соціально-демографічна група характеризується власною субкультурою, а її цінності та світоглядні орієнтації не завжди збігаються із загальносуспільними.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Аксіологічному контексту означеної тематики присвячені роботи М. Кагана, Ю. Шайгородського, А. Абішевої, М. Афанасьєва, В. Малахова. Освітній вектор ціннісного простору духовного буття сьогоденного українського суспільства є домінуючим в наукових доробках В. Огнев'юка, В. Лутая, Г. Яценко, В. Яковлева. Проблема полівекторності духовності українського суспільства є помітно пріоритетною в наукових розвідках представників відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Акцент духовних цінностей та релігійності українського народу є стрижневим в роботах А. Колодного, Л. Филипович, О. Сагана, М. Кирюшка. Вивченню системних змін, що сьогодні відбуваються у світогляді молоді, її релігійних цінностях, ціннісних орієнтаціях та соціально-практичній діяльності присвячена увага таких науковців, як Л. Губерський, Г. Горак, І. Березко, Я. Ніколаєнко, В. Вашкевич, В. Пазенок, В. Лях та ін.

Мета роботи – прагнення проаналізувати релігійний зріз ціннісної культури сучасного молодіжного середовища та констатувати характер і сутність духовних змін та зламові тенденції у просторі усталених та інноваційних ціннісних пріоритетів сьогодення.

Виклад основного матеріалу. Вся наукова еліта України погоджується із думкою про те, що сьогодні соціум потребує активного повернення до культури релігійних, духовних цінностей і розуму, такої особистості, в основі ціннісних орієнтацій якої домінують вічні позитивні моральні ідеали та принципи добра, краси, совісті, справедливості, так необхідні в наш час у виборі засобів досягнення поставленої мети й олюднення усіх сфер суспільства.

У цьому плані зростає необхідність філософського аналізу витоків національних релігійних особливостей українців. На думку А. Кінкулькіна та В. Овчиннікова, «релігія – це складне явище життя суспільства, що має свої корені у потребах людей» [2, с. 136]. Погодьмося – поза людським фактором релігія не існує як явище, вона втрачає свій сенс, зміст, вияви, роль тощо. З іншого боку – ніколи не існувало спільноти, буття якої б було абсолютно позарелігійним. Не існує і ніколи не існувало стовідсотково секулярних спільнот. Кожна людина, кожна спільнота специфічно звернена до релігійного начала. Ця специфіка часто виявляється через відторгнення, незнання, невдалий духовний досвід або суто індивідуальне розуміння феномену трансцендентного. Релігія в своїй іманентній суті є втіленням того чи іншого аксіологічного знання, втіленням пошуків розуміння та інтерпретації феномену трансцендентного, втіленням шляху до свого духовного «Я» та розуміння чинника єдності у пошуках та інтерпретації духовного «Ми». Адже не можна не погодитись із констатацією сучасної академічної релігієзнавчої думки, що «релігія – це духовний феномен, що виражає не лише віру людини в існування надприродного Начала, що є джерелом буття усього існуючого, а й виступає для неї засобом спілкування із ним, входження в цей світ... Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини сили, а такий її особистісний стан, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття людиною самої себе» [3, с. 278-279]. У практичній площині релігія виявляється через феномен релігійності. Релігійність – це форма буття релігії (індивідуальна неповторність розуміння і вираження віри). Остання детермінується і втілює саме цінності певної людини, групи, народу, епохи. Ми погоджуємося із точкою зору про те, що роль релігії у суспільстві повинна бути ретельно врахована під час будь-яких соціально-економічних перетворень. Ставлення до релігії нерозривно пов'язане із внутрішнім світом людини. Тому у всьому, що стосується релігійних (або навпаки, атеїстичних) поглядів людей, необхідна коректність.

Історично склалося так, що у нашому суспільстві спостерігається неприязнь до хижацької підприємницької діяльності. Це пов'язано із особливостями нашого національного характеру. Він завжди був чужий до дріб'язкового крамарства та прагнення до збагачення. Багатий завжди викликав презирство, а бідні – співчуття. Бідність була нарівні із суспільною добродішністю. Невипадково у народній творчості, наприклад, у притчах, казках – багатий був завжди об'єктом насмішки та іронії. У народній свідомості цінувалися християнські благочестя, знатність роду, а не комерційна діяльність. Інтелігенція байдужо відгороджувалася від торгівлі: це брудна та недостойна справа.

Традиційний менталітет нашого народу споконвіків переплітався з проблемою землі. Господарський контекст української ментальності завжди був втіленням хліборобської культури, культури трударя, а не лихваря чи перекупника. Традиційна площина української духовності і національних ознак релігійності породила феномен духовного антеїзму або, іншими словами, тенденції сакралізації землі і землеробської праці. В лінгвістичній площині культура нашого народу й до сьогодні зберегла тенденцію називати святими «землю», «хліб», «матір», «родину». А в релігійній площині здавна усталена антеїстична психологія українців-хліборобів стала джерелом побожності, забобонності, а філософія землі витоком яскравого природо-та-обрядовіства, побожності, забобонності [4] та вербальної магії побажального слова (на кшталт – «щоб земля свята за такі-то справи не прийняла» чи «і як земля такого-то носить» тощо). В дохристиянські часи сповідалися землею, землею клялись, прискіпливо дотримувались безлічі заборон щодо того чи іншого поводження на землі. Збереглась донині традиція просити благословення в батьків і Бога перед далекою дорогою і брати з собою грудку землі з родинного обійстя. Це породило своєрідне національно-хліборобське розуміння «найбільшого гріха» – відлучення людини від праці на землі, від спадку на земельну родинну ділянку, від хліборобства, від права бути присутнім за родинним столом. Констатуємо – філософія хлібороба-трудівника була стрижневою у просторі релігійної культури народу. У фольклорі «свята земля» за статусом є не меншою за Бога чи святих персоналій. Українська народна усна словесність зберегла в історичній пам'яті зразок хліборобської праці із

залученням всієї Святої Трійці. Маємо на увазі колядку «Святі орачі», де оповідається, як «святий Миколай за плугом ходить, святий Михайло волоньки гонить, за ними Господь-Бог ріллю всіває, а Син Божий її зволочає... а Божа Мати їм їстоньки носить» [5]. Акцентований фрагмент колядки є яскравим синкретичним прикладом усіх нюансів релігійної духовності українців, де знайшли місце вияви обрядовіства, сімейності, возвеличення жінки-матері, освячення землі-«нені» та самої хліборобської праці, ототожнення Бога із господарем певної господи (оселі) і нарешті – наявність унікальної української християнської Святої Трійці – це Святий Микола-Чудотворець, Матір Божа та Син Божий. Український антеїзм сформував «основу світобачення селянина» – це «Культ Землі і землеробської Праці» [6, с. 8]. Земля є стрижневим архетипом національної свідомості, адже у традиційному зрізі національного буття для духовності хлібороба, який жив плодами рук своїх, були неприйнятні тенденції перекупництва, спекуляції тощо. Достаток, який був результатом лихварства чи торгівлі сприймався як гедлярство.

З часом ставлення до чесної підприємницької діяльності змінилося. Історія зберегла й позитивні уроки вітчизняного підприємництва, свідчення, що збереглися у ділових відносинах з часів Київської Русі: про щирість та дружелюбність, про чесність та вірність слову слов'янського народу. Формування моральних цінностей нації, її культури та духовності можна прослідкувати історично. Витоки цього – у геополітичному положенні території: на кордоні між Європою та Азією. На цій території об'єдналися дві культури: Західна та Східна, що мало органічне відображення в державній ідеології, політиці, економіці та культурі. Воно ж, у подальшому, мало значення у формуванні світогляду, моральних цінностей та основних рис національного характеру, насамперед, загостреного почуття справедливості й добра, що багато у чому затвердилося завдяки вченню Ісуса Христа.

Західна культура, у свою чергу, привнесла такі риси у національний характер, як раціоналізм та прагматизм, однак без дрібного західного крамарства. Східна культура вплинула на укріплення в національному характері слухняності, терпіння та відданості гуманній ідеї. Релігійний підхід до моральних цінностей містить у собі глибоке осмислення сенсу життя людини незалежно від того, в якій сфері вона себе реалізує. Адже в центрі вчення християнства вже закладені моральні цінності, що духовно підіймають і облагороджують людей. У цьому контексті доречно акцентувати відому тезу – «не знаєш як вчинити... – зроби так, як сподобалось би Богу». Саме тому звернення до Біблійного джерела є, певним чином, класикою, абсолютом, безпомилковим методом і прозорим інструментом в просторі осмислення проблеми духовно-моральних цінностей як таких.

Нагірна проповідь (Мат. 5:3-39; 6:6-21; 7:2-26) є переконливим джерелом усієї сутності християнського вчення і підтвердженням прагнення до такого шляху нескінченної духовної досконалості, якому притаманно прагнути людині. Таке вдосконалення глибоко індивідуальне і вимагає від суб'єкта активності, дії, руху від себе до Бога. У Нагірній проповіді не тільки визначений вічний ідеал, моральні цінності, що сповідають християни, але й вказана можливість постійного самовдосконалення людини. Особлива увага тут приділяється співвідношенню між моральними та матеріальними цінностями. У проповіді засуджується накопичення людей, погоня за скарбами на землі, де міль та іржа винищують і де злодії підкопують та крадуть. Вважається найбільшим злом і нещастям для душі людини вже сам факт того, що вона віддається турботі про речі тлінні й забуває про Бога та нескінченні блага, оскільки серце людини буде знаходитися саме там, де її скарб. Нагірна проповідь стверджує, що дійсне блаженство неможливо знайти ані в багатстві, ані в гордості, ані в безтурботних задоволеннях і легкодумстві. Проповідь попереджає, що «горе вам, – багаті» (Лк. 6: 24), що не вміють користуватися багатством, як потрібно, ті, яким любов до багатства перешкоджає бути щирими послідовниками Христа, який закликає до утіх вічного життя; горе вам, «...тому що ви вже одержали своєї втіхи...» (Лк. 6: 24) тут, на землі і позбавили себе втіхи на небесах. У той же час, згідно з першоджерелом, відкриті лестоці і прославляння вчення Христа під маскою неправди й удавання, виконання добрих справ напоказ теж набуде свого «покарання», неминуче при будь-

якій нещирій і обманній дії. Проповідь схвалює добрі вчинки людей, далекі від лицемірства, марнославства, й старанне виконання своїх обов'язків. Моральні цінності в Нагірній проповіді називаються моральним законом. Виконання цього закону повинно стосуватися кожної людини і підкорятися велінню її власного серця. Чистота моральності полягає не тільки у праведних вчинках, але й у чистих помислах (внутрішніх мотивах поведінки), що сприяють виникненню взаємодопомоги, взаємної любові і взаємних обов'язків.

Важливі положення Нагірної проповіді одержали подальший розвиток у працях вітчизняних і закордонних філософів. Так, специфічною рисою філософського світогляду П. Юркевича є християнський антропологізм, зокрема його вчення про серце як дійсне осереддя людського духу. Український філософ вважав, що лише серце людини складає основу її морального життя. Слово Боже благодійно діє на серце людини, воно спрямовує всі її думки, слова, справи. П. Юркевич доводив, що розум – це «урядувальна й володарююча сила» [7, с. 111], яка є правилом. Це правило охоплює такий зміст морального світу, який народжується з найглибшого єства духу. Основним правилом розуму він вважав любов до добра.

Вчений приділяв велику увагу християнському началу в моралі. Біблію він називав вченням про серце як осереддя всього щиросердного й духовного життя. Він шукав гармонії між знаннями та вірою, закликаючи до ретельного та неупередженого вивчення Біблії у всіх її подробицях. Вивчаючи людину як моральну особистість, П. Юркевич вважав, що вона не підпорядкована необхідності сліпо стикатися з людьми й ворогувати з ними на життя та смерть. Адже в житті чимало ситуацій, коли людина має робити свідомий вибір. За кожної зустрічі протилежних бажань та інтересів вона має звертатися до моральних вимог справедливості, яка вкаже їй, де й коли вони суперечать благові її ближнього та загальному благові. На думку П. Юркевича, за умови вищого морального розвитку людина дотримується заповіді любові, що спонукає її віддавати у жертву свої особисті вигоди заради блага інших, заради загального блага. Тобто він вважав, що справедливість і любов є головними умовами встановлення миру між людьми, заснування загальної товариськості й братерства між ними. У бажанні миру й прагненні миру він бачив моральну потребу кожної людини. «Людина відчуває живу потребу доповнювати себе іншими людьми, доповнювати себе не лишень щодо матеріального, але й ще більше щодо духовного» [7, с. 224]. Таким чином, філософ відстоював думку про те, що всі вчинки людей, вся поведінка з ближніми повинна спрямовуватися вірою в Ісуса Христа. А той, хто цю віру втілює у зміст своєї поведінки, переніс її з голови у серце, до кожного буде відноситися, як до рідного брата.

Специфічну інтерпретацію протиріччя між соціальним простором і моральними цінностями особистості запропонував Е. Фромм. Вивчаючи природу людей, що живуть за принципом володіння й буття, він наводить суттєві розходження й у їхньому ставленні до релігії. У першому випадку віра в Бога для людини стає своєрідною готовою відповіддю на всі існуючі питання. Від людини не вимагається самостійно мислити і приймати рішення, вона лише сліпо підкоряється формулюванням, зазначеним у Біблії. Бог стає для неї ідолом, яким можна у будь-який момент прикритися і виправдатися, навіть роблячи будь-які жорстокі вчинки. Протилежністю такої віри в Бога є віра за принципом буття. На думку Е. Фромма, «це насамперед не вірування у певні ідеї (хоча це також може мати місце), а внутрішня орієнтація, установка людини» [8, с. 230].

Е. Фромм, розглядаючи основні постулати Нового Завіту, говорить про важливість визволення від жадібності і бажання наживи, про необхідність рятування від установки володіння. Він вважає, що моральні цінності людей повинні ґрунтуватися на спільності та солідарності, які є запорукою розуміння не тільки себе, але й інших людей. Філософ критикує людську жадібність, і зазначає те, що ще в Біблії було сказано: «Не хлібом єдиним буде жити людина, але всяким словом, що виходить з вуст Божих» (Втор. 8:3; Мат. 4:4). Існування за принципом володіння і буття автор порівнює з образом Сатани (матеріальне споживання) та Ісуса (принцип буття). У світі відбувається постійне зіткнення між цими двома орієнтаціями, але жодна з них не може здобути остаточної перемоги, що свідчить про

їхнє рівноцінне значення. Е. Фромм, аналізуючи проблеми ринку, говорив, що у сучасному суспільстві роль Бога починає мати зовсім інше значення. Бог перетворюється на поняття, що відповідає відчуженій культурі успіху. Тобто віра в Бога стає психологічним прийомом, який може допомогти індивіду у кращому пристосуванні до конкурентної боротьби. «Зроби Бога своїм партнером» – це найімовірніше означає «зроби Бога своїм напарником у бізнесі», аніж «возз'єднайся з ним у любові, справедливості й істині» [8, с. 168]. Філософ критикує такий підхід до релігії, вказуючи на те, що «замінивши братерську любов на суєтні ярмаркові відносини, Бога перетворили в недоступного для простих смертних генерального директора акціонерного товариства Всесвіту» [9, с. 168]. Цей підхід до релігійної моральності, на нашу думку, свідчить про зростаючу тенденцію утилітарності в розумінні вчення Бога.

Американець Маркус Джоб, професор університету Майямі, обговорюючи проблеми сучасного ринку, приділяв особливу увагу передумовам прийняття рішень, серед яких він вказує на такі. «По-перше, слід боятися Бога. По-друге, Боже слово, Біблія є стандартом, на основі якого визначаються добро і зло, починаючи з десяти заповідей» [10, с. 14]. На його думку, уряди, які ігнорують ці два положення на користь того, що хоче виборець (замовник), становлять небезпеку. Ця думка є підтвердженням того, що релігія в сучасному світі відіграє важливу роль, вона є впливовою не тільки в індивідуальному житті, але й в економіці, в політиці, в будь-якій діяльності сучасної людини.

Отже, осмислюючи специфіку релігійних цінностей сучасної молоді, можна назвати два головні фактори, що впливають на їх функціонування: стихійність і раціональність. Своєрідним центром їхньої взаємодії завжди опиняється молода людина. І саме в цьому відбувається екзистенційний вибір особистості, яка відчуває реальне право на свободу, існування і отримує можливість зрозуміти відповідальність за власне буття через внутрішній закон, закон совісті. Будь-який період є ексклюзивним, кожне покоління проходить крізь свій злам, будь-яка епоха є переламною та перехідною, зрештою «на сьогоднішній день, проблема засвоєння загальнолюдських цінностей в індивідуальній свідомості – одна з фундаментальних проблем людського буття» [11].

Висновок. Отже, кожне прийдешнє покоління є втіленням і уособленням духовності пращурів, кожне прийдешнє століття є втіленням і уособленням століття вже минулого: його цінностей і псевдоцінностей; злетів і падінь; епохальних особистостей і знеособленого натовпу; «людей з великої літери» та їх антиподів. Кожна без винятку людина є представником певного етносу, нації, спільноти – отже, реальним втіленням та носієм цінностей і пріоритетів, що продукуються духовними запитами певної епохи. Адже, цінності – це те Слово, з якого починається життя, коли воно починається з чистого аркушу.

Список використаної літератури

1. Хрипко С. А. Аксиологія освіти в сфері міжпредметного дискурсу: цінне, ментальне, наукове / С. А. Хрипко. – К.: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2009. – 402 с.
2. Кинкулькин А. Т., Овчинников В. С. Деятельность и духовный мир человека / А. Т. Кинкулькин, В. С. Овчинников // Социально-политический журнал. – 1995. – №3. – С. 126-139.
3. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – Київ: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
4. Цінності і константи української сакральної традиції [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/6382-cinnosti-i-konstanti-ukrayinskoji-sakralnoyi-tradicii.html>
5. Сосенко Ксенофонт. Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь / Ксенофонт Сосенко. – К.: Український письменник, 1994. – 286 с.
6. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. Колодний, Л. Филипович. – Львів: Логос, 1996. – 182 с.
7. Юркевич П. Д. Вибране / П. Д. Юркевич. – К.: Абрис, 1993. – 397 с.
8. Фромм Э. Психологизм и религия; Искусство любить; Иметь или Быть? / Э. Фромм; Пер с англ. – К.: Ника-Центр, 1998. – 400 с.
9. Хабермас Ю. Демократия. Разум Нравственность: Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. – М.: АО "КАМИ", Academia, 1995. – 245 с.
10. Джоб М. Якість – не лише економічна категорія / М. Джоб // Український промисловець. – 1999. – №6. – С. 13-14.

11. Шайгородський Ю. Ціннісний конструкт міжкультурної комунікації. / Ю. Шайгородський // Український соціум. – 2001. – № 1(1). – С. 41-48.

References

1. Khrypko, S. A. (2009). *The Axiology of Education in the Field of Cross-subject Discourse: Value, Mentality, Science*. Kyiv: National Pedagogical Dragomanov University (in Ukr.)
2. Kinkulkin, A. T., Ovchinnikov, B. S. (1995). Activity and Person's Spiritual World. *Social'no-politicheskii zhurnal (Social and Political Journal)*, 3, 126-139 (in Russ.)
3. *The Vocabulary of Religious Studies terms* (1996). In A. Kolodnyj, B. Lobovyk (Ed.). Kyiv: The Fourth Wave (in Ukr.)
4. *The Values and Constants of the Ukrainian Sacral Tradition*. Retrieved from: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/6382-cinnosti-i-konstanti-ukrayinskoyi-sakralnoyi-tradiciji.html>
5. Sosenko, Ksenofont (1994). *Christmas – Koljada and Generous Evening: The Cultural Story*. Kyiv: The Ukrainian Writer (in Ukr.)
6. Kolodnyj, A. Fylypovych, L. (1996). *The Religious Spiritual Life of the Ukrainians: sources, personalities, state*. Lviv: Logos (in Ukr.)
7. Jurkevich, P. D. (1993). *Selected Works*. Kyiv: Abris (in Ukr.)
8. Fromm, E. (1998). *The Psychoanalysis and Religion. The Art of Loving. To have or to be?* Kiev: Nika-Centre (in Russ.)
9. Habermas, J. (1995). *The Democracy. Mind. Morality: The Moscow Lectons and Interviews*. Moscow: KAMI, Academia (in Russ.)
10. Job, M. (1999). Quality is not Only Economic Category. *Ukraiinskyi promyslovets (Ukrainian Entrepreneur)*, 6, 13-14 (in Ukr.)
11. Shajgorodskij, J. (2001). The Value Construct of Cross-cultural Communication. *Ukrainskyi socium (The Ukraine Society)*, 1, 1, 41-48 (in Ukr.)

OVSJANKINA Liudmyla Anatoliivna,

Candidate of Sciences (Philisophy),
Associate Professor of the Department of Philosophy
Boris Grinchenko Kyiv University

KHRYPKO Svitlana Anatoliivna,

Candidate of Sciences (Philisophy),
Associate Professor of the Department of Philosophy
Boris Grinchenko Kyiv University,
e-mail: s.khrypko@kubg.edu.ua

THE AXIOLOGICAL PARADIGM OF UKRAINIANS'S RELIGIOUS PRIORITIES: EXPRESSIONS, STATE, TENDENCIES

Abstract. *The actualization of polar axiological vector in the new generation value priorities space and a problem of religious values consideration in the youth spiritual environment are embodied into the following crucial constants: 1) the religious part of a valued phenomenon has never disappeared from the area of scientific analysis and human interest, since spiritual factor has always been the basic one in the sphere of a person or society meaningful valued space; 2) the attitude to a religion obviously or non obviously shapes the spiritual and value culture details of a person; 3) the youth, as the embodiment of past experience and bearers of future culture, has always been in the focus of researches' attention as the most vital social group. The priorities can be different, even alternative in their context and opposite in their sense; eternal and temporary; truth and false; real and illusory; clear and subconscious or rational ones. The religion does not exist without the human factor, it has lost its sense, context, role, display, etc. The community without religion has never occurred. Each person and each community appeals to a religious source. A religion in its intrinsic sense is an embodiment of some axiological knowledge, search for a transcendental phenomenon. The religious approach to the moral values contains the deep considering of life sense independently of a person realization sphere. To conclude, while considering the specific features of the modern youth religious values, the two main factors can be named that influence on their functioning: spontaneity and rationality. A person has always been in their interaction. This is the core of a personal existential choice, a man has a real right for freedom, existence, and obtains an opportunity to understand the responsibility for the self existence through internal law, the law of conscience.*

Key words: *axiology, values, religion, religious values, spirituality, spiritual culture, traditional values, mentality.*

Одержано редакцією 10.10.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

ПЕТРУШКЕВИЧ Марія Стефанівна,
кандидатка філософських наук,
доцентка кафедри культурології та філософії
Національного університету «Острозька академія»,
e-mail: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua

НОВІ МЕДІА ТА МОЖЛИВОСТІ ДІАЛОГІЗМУ У СЕРЕДОВИЩІ МАСОВОЇ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Нові медіа є різновидом цифрових засобів масової комунікації, що розвиваються на ґрунті Інтернету (соціальні мережі, тематичні блоги, мережі мікро-блогів, громадське Інтернет-телебачення тощо). Вони відкривають нові можливості для комунікації та нові виклики для діалогічного спілкування. Новими медіа активно користуються і в релігійній комунікації. Щоб зрозуміти, чому нові медіа мають досить значний вплив як на масову, так і на діалогічну комунікацію у статті розглянуті їх ознаки та риси, які є знаковими для конструювання релігійного дискурсу. Серед них: технологічність та використання різних типів подання інформації; «смерть відстані»; інтерактивність та індивідуалізація; образність; публічність; відсутність цензури та перевірки на достовірність; діалогічно-масовий характер; ритуальність комунікації. Хоча нові медіа є логічним відображенням комунікативних змін у масовій культурі, вони наділені такими характеристиками, які єднають їх із класичною релігійною комунікацією. Комунікативні зв'язки між релігією та її інституціями і суспільством у статті розглядаються у площині явища діалогізму. Робиться висновок про зайві потреби виділяти окремо релігійні ЗМІ у середовищі функціонування нових медіа, оскільки релігійна тематика, а ширше – комунікація, стає органічною частиною комунікативного процесу у нових медіа.

Ключові слова: нові медіа, масова релігійна комунікація, діалогічна комунікація, Інтернет, діалогізм.

Постановка проблеми. Від часів Маршала Маклюєна у середовищі мас-медіа сталася, принаймні, одна глобальна зміна, що реально впливає на вигляд не лише масових комунікацій, а й класичного діалогу. Йдеться про нові медіа. М. Кастельс [1] констатує, що мережева структура суспільства приводить до зародження принципово нової форми комунікації – масових самокомунікацій. Сьогодні всі канали передачі інформації стали загальнодоступними завдяки появі нових медіа. Таким чином, на сьогоднішній день стирається межа між творцем і споживачем повідомлення.

Мета. Спробуємо прослідкувати, чи присутня діалогічна комунікація характерна для релігійного дискурсу у нових медіа. Тут слід звернутися до соціальних мереж, тематичних блогів, мереж мікро-блогів та громадського Інтернет-телебачення.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Підходів до розуміння нових медіа є достатньо, але всі дослідники звертають увагу на проблему чіткого їх визначення. Українська дослідниця М. Наумова зазначає, що термін нові медіа вперше постав наприкінці минулого століття. До 1980-х років основою для ЗМК – періодики, радіо й телебачення – були аналогові й друковані носії. Однак із стрімким розвитком цифрових, мережевих, комп'ютерних, інформаційних, ігрових (а згодом і мобільних) технологій і комунікацій мас-медіа зазнали суттєвої трансформації [2, с. 87].

Під новими медіа дослідниця розуміє союз інтерактивних комунікативних технологій і цифрових засобів трансляції, в яких головним посередником стає мережа Інтернет [2, с. 86].

Одночасно у науковому середовищі спостерігаються тенденції до змішування понять нові медіа та цифрові медіа. Оскільки вони використовують однакові засоби кодування інформації – цифрові. Проте поняття цифрові медіа є глибшим і включає в себе поняття нові медіа [3], вважає українська дослідниця А. Данько-Сліпцова. Вживаючи це поняття дослідниця має на увазі саме соціальні медіа, які в нашій країні останніми роками набули особливої популярності (зокрема соціальні мережі ВКонтакте, Однокласники та Фейсбук) [3].

В розумінні Расселла Ньюмана нові медіа – це новий формат існування засобів масової інформації, постійно доступних на цифрових пристроях, у яких відбувається активна участь користувачів у створенні та розповсюдженні контенту [4].

Таким чином, ми можемо говорити про те, що персоналізація стала змістом і ознакою нових медіа, а це є надзвичайно важливим з позицій релігійної комунікації, оскільки персоналізація є також і ознакою релігійної комунікації, де віруючий є одночасно унікальним індивідом, до якого спрямоване сакральне слово, і представником колективу одновірців, який у способах комунікування нічим від них не відрізняється, особливо якщо зважати на канонічність такої комунікації.

Подібне розуміння пропонує українська науковиця К. Журбенко. Вона вважає, що нові медіа – це сучасні комунікаційні технології, що змінили багато сфер життєдіяльності людей і є сьогодні одним з основних чинників трансформації соціальної реальності [5, с. 91].

Виклад основного матеріалу. Значимість нових медіа для масової релігійної комунікації обумовлена тим, що вони є ефективними інструментами у конструюванні релігійності, адже саме у соціальних мережах з'являються перші згадки, світлини та роздуми з офіційних та неофіційних подій у релігійних організаціях та осередках віруючих.

Щоб зрозуміти, чому нові медіа мають досить значний вплив як на масову, так і на діалогічну комунікацію спробуємо охарактеризувати їх ознаки та риси, які вважаємо знаковими для конструювання релігійного дискурсу.

Серед таких ознак доречно виділити: технологічність та використання різних типів подання інформації; «смерть відстані»; інтерактивність та індивідуалізацію; образність; публічність; відсутність цензури та перевірки на достовірність; діалогічно-масовий характер; ритуальність комунікації.

Однією із рис нових медіа є їх технологічність. Німецький філософ Н. Больц наголошує, що технічна складова комунікації позначається на її надійності [6, с. 99]. Успіх комунікації, і це особливо важливо, стає у релігійному аспекті пов'язаним не із можливостями компромісу, а із медійною натренованістю. У нових медіа успішна комунікація фіксується через можливість приєднатися до комунікаційного процесу, діалогу, розмови якомога більшої кількості інших користувачів нових медіа. І це допомагає вималювати тенденцію, характерну для усіх мас-медіа: опосередкована комунікація із дальніми стає все ефективнішою, а безпосередня комунікація із ближніми – погіршується [6, с. 100].

Всі нові медіа надають приватним комунікаціям доступ до справжніх технологічних можливостей із розповсюдження. Для релігійної комунікації це є ще однією небезпекою, оскільки приватні ідеї та думки теологічного характеру через можливість масового поширення можуть сприйматися як загальноприйняті, а це у глобальних масштабах підриває канонічну доктринальність релігійної комунікації.

Зазначені технологічні можливості нових медіа під впливом глобалізації скорочують відстань між людьми в усьому світі, ґрунтуючись на електронних засобах зв'язку. Ф. Кенкросс означає цю подію як «смерть відстані». Нові медіа радикально розірвали зв'язок між фізичним місцем і соціальним місцем, що робить фізичне розташування набагато менш значущим для наших соціальних відносин [7]. Рассел Ньюман, аналізуючи нові медіа, також звертає увагу на те, що вони зменшують значимість географічних відстаней.

Яскравою рисою нових медіа є відсутність цензури та перевірки на достовірність. Фактично нові медіа почали диктувати порядок денний для традиційних ЗМК, оскільки у мережевому просторі з'явилися нові теми для дискусій, спілкування стало більш відкритим і без табу [8, с. 151].

Український вчений Г. Почепцов зазначає, що є також великий обсяг того, що можна позначити як некеровані комунікативні потоки. Це, як правило, технологічні з погляду розповсюдження потоки, але такі, в яких відсутня традиційна перевірка на достовірність. Всі нові медіа спочатку сприймаються як достовірні. Малокерованими з боку суспільства чи держави інформаційними потоками є нові релігії та різноманітні тренінги [9].

Відсутність інституційної цензури – риса нова для релігійної комунікації, яка звикла орієнтуватися на зовнішнього рецензента, хоча можна припустити, що учасники такої комунікації будуть користуватися самоцензурою. Крім того, зменшується роль людей, що встановлюють обмеження на зміст та тематику публікацій, у моделях комунікації такі люди називаються брамниками або гейткіперами.

Специфічною рисою нових медіа є і їх діалогічно-масовий характер. Залежно від підходу нові медіа розглядаються як явище, котре змінило багато сфер життєдіяльності людей і приводить до величезних зворушень у масовій комунікації, або, навпаки, зміцнює відчуження між індивідами і сприяє реалізації певних ідеологічних функцій за рахунок поширення матеріалів масової культури [5, с. 91]. Проте, напевно потрібно більш позитивно оцінювати нові медіа – як новий вид діалогічно-масової комунікації. Крім того, за словами Мануеля Кастельса, Інтернет і його похідні є «технологічним каркасом функціонування політики і релігії» [10].

Таким чином, характерною рисою нових медіа є те, що їх користувачі, хоча і є учасниками опосередкованої комунікації, можуть самостійно відбирати із ким взаємодіяти. Нові медіа пропонують спілкування із односторонніми, тими хто відчуває і мислить однаково, і така можливість безперечно є комфортною для релігійної тематики. Проте, гармонізація комунікації у локальному масштабі проявляється зовсім по-іншому на глобальному рівні, оскільки сприяє значній поляризації [6, с. 95]. У такому випадку нові медіа не сприяють діалогу релігій.

І, нарешті, можна виділити ще одну специфічну рису нових медіа – ритуальність комунікації у них. Соціальні мережі, що є основою нових медіа, гарно узгоджуються із комунікативною моделлю, запропонованою Дж. Кері (комунікація як ритуал). Багато рис соціальної мережевої комунікації відповідають ритуальній комунікації. Тому нові медіа можуть бути хорошим майданчиком для поширення релігійної комунікації і просування релігійних ідей.

Комунікація як ритуал – це комунікаційна теорія, запропонована Джеймсом Кері, в рамках якої комунікація як відтворення символічної реальності представляє, зберігає, адаптує і поширює переконання, властиві суспільству на певному етапі його розвитку. В межах даної теорії комунікація розглядається як процес, що забезпечує і зумовлює соціальні зміни [11, р. 11-28.]. Так є і з новими медіа, вони непомітно змінюють соціальну реальність.

Отже, розглянувши особливості нових медіа та їх участь у масовій релігійній комунікації необхідно повернутися до ідей німецького філософа Н. Больца. Його думки надзвичайно цікаві у контексті аналізу нових медіа та їх функціональної та смислової сумісності із релігійною комунікацією. Релігійна комунікація будується за принципом включеності віруючих у комунікативний процес, у той час як деякі форми масової комунікації, які базуються на телевізійних та газетних мас-медіа, виключають таку взаємодію. На відміну від них, Інтернет (який є технічною основою нових медіа) формується як зразок потужної світової інтерактивної комунікації. На думку філософа, це стало можливим лише завдяки підміні присутності комунікативною досяжністю. Для інформаційного суспільства зростання інтерактивності мас-медіа стає своєрідним викликом, оскільки це сприяє маргіналізації інформації. Тому у нових медіа повідомлення часто зводиться до констатації факту комунікації [6, с. 95]. Така ситуація неможлива щодо усного мовлення, оскільки лише у мас-медіа комунікація передбачає розрізнення інформації та повідомлення. Проте, у будь-якому випадку, релігійна Інтернет-комунікація відрізняється за своїми принципами і наслідками від комунікативних можливостей нових медіа.

Діалогічність нових медіа. Хоча нові медіа є логічним відображенням комунікативних змін у масовій культурі, вони, на нашу думку, наділені такими характеристиками, які єднають їх із класичною релігійною комунікацією. Комунікативні зв'язки між релігією та її інституціями і суспільством розглянемо у площині явища діалогізму. Про діалог як філософську категорію та особливість релігійного мовлення у 20 столітті пишуть М. Бахтін, М. Бубер, О. Ф. Больнов, Ф. Ебнер, Ф. Розенцвейг та ін.

Відмінною рисою нових медіа є діалог. Новий зміст ці мас-медіа передають через з'єднання і розмову. П. Рікер зазначає, що комплекси узвичаєних дій, які базуються на культурних підвалинах, розглядаються як умова розуміння себе в діалозі з Іншим [12, с. 4].

У зв'язку із цим, дослідник дискурс-аналізу Дональд Матісон наголошує, що цікаво аналізувати дискурси, які концентруються на платформі блогосфери і соціальних мереж, оскільки вони володіють певними характеристиками: інтерактивність, відображення іміджу блогера чи користувача соціальних мереж [13, с. 253]. Дослідник вважає, що такий тип комунікації формує, по-перше, новий виток діалогу; по-друге, покликаючись на своїх попередників, такі дискурси є підставою для формування нового типу соціальної взаємодії [13, с. 248].

Є і класичні погляди на це питання. М. Каган, наприклад, метою справжнього спілкування вбачає не обмін інформацією, а пошук певної спільної позиції, відкриття спільності людей, що спілкуються [14; 15, с. 270]. Таку мету виконують нові медіа; для мас-медіа вона є недосяжною, тому релігійні організації, які обирають нові медіа для своїх комунікативних потреб значно виграють, особливо виграшно це для неорелігій.

Проте існує принаймні дві позиції розуміння, як розгортається діалогічність у ситуації масової культури та масової комунікації. З одного боку, український філософ В. Малахов вважає, що є суттєва відмінність між діалогом та комунікацією. «Комунікація як така не передбачає ані суб'єктивності комунікуючих сторін (ними цілком можуть бути і люди в процесі суворого виконання певних накиннутих їм функцій, тобто позбавлені суб'єктивної ініціативи, і взагалі які-небудь устрої), ані творення і перетворення власне логосу, тобто смислу. Взагалі, «ключовим словом» в галузі комунікативних процесів є інформація (яку потрібно передати), аж ніяк не смисл» [15, с. 15]. Однак із такою позицією важко погодитися, оскільки комунікація передбачає не лише передачу інформації (інформаційність комунікації може бути периферійною), а й обмін емоціями, стимулювання буттєвих, екзистенційних питань і також сприяння у розумінні себе; навіть коли ми говоримо про масову комунікацію – не варто відкидати її діалогічний потенціал. Особливо, коли така масова комунікація – релігійна.

З іншого боку, явище діалогізму розкриває значно ширший діапазон для досліджень у системі нових медіа. Оскільки діалог опонує монологові. Монологізм охоплює самовпевненість, фанатизм, нетерпимість до думки іншого. Діалогізм – це насамперед відкритість світові і потреба в іншому. Це не тільки етап спілкування, але, найперше, – комунікації, оскільки комунікація – це тип суб'єктно-суб'єктної взаємодії, для якої характерний зворотний зв'язок, обмін інформацією, думками, почуттями, цінностями. Він є моделлю і водночас ефективним засобом для творення сучасних форматів комунікації релігії і суспільства через інструментарій нових медіа [8, с. 5].

Релігійна комунікація за своєю суттю – діалогічна, нові медіа пропонують зберегти діалогічність, на відміну від мас-медіа, особливо телебачення.

Таким чином, можна виділити категорії у філософії діалогу, використання яких розкриває сутність функціонування нових медіа: Я, Він, Інший, спільність, симфонічна особистість, хрест дійсності, зустріч, межовість, автокомунікація.

Але перед тим, як аналізувати зазначені категорії звернемося до дефініції поняття діалогу. Діалог, у найпоширеніших тлумаченнях, є реальною або відображеною (наприклад, літературними засобами) розмовою двох суб'єктів. Підставу для такого розуміння, зокрема, надає грецьке прочитання – «подвійний логос», але, на думку українського філософа Віктора Малахова, діалог потрібно розуміти як розділений логос (розподілену мову, слово, смисл) або як те, що перетинає межі окремого логосу, пов'язуючи його з іншими [15, с. 11]. У такій інтерпретації, з позицій діалогічної філософії, користувачі нових медіа, зокрема соціальних мереж, є учасниками діалогічної комунікації.

Діалог може бути специфічним способом безпосереднього входження конкретної людини із її суб'єктивністю у мережу міжсуб'єктних взаємин. Проте така ситуація можлива лише тоді, коли реальною основою такого розуміння діалогу є фіксація його як інтелектуального процесу, пов'язаного із певним перетворенням смислу – логосу [15, с. 14].

Діалогічність нових медіа найкраще розкривається через античне розуміння діалогу. Діалог, у тому числі і філософський, для своєї реалізації вимагає певного простору вільних громадянських стосунків. Такий простір забезпечує, з одного боку, рівність учасників діалогічної комунікації, а з іншого – їх спільну причетність до певної системи інтелектуальних і моральних цінностей, якою можуть бути нові медіа, особливо ті, які організовані навколо дружніх симпатій та групування за інтересами, особливо соціальні мережі. Такий простір є публічним, у античному варіанті він реалізується через агору – площу, на якій і навколо якої зосереджувалось життя давньогрецького міста [15, с. 26] – а в інформаційному суспільстві та масовій культурі постає через діяльність мас-медіа.

Проте, діалог як філософська категорія та діалогічність як ознака комунікації у межах релігійного дискурсу осмислюються через цілу низку понять. Найуживанішими категоріями, які характеризують масову релігійну комунікацію є категорія «зустрічі», яка аналізується М. Бубером, О. Ф. Больновим, Р. Гвардіні, Н. Когартемом, а також зв'язок Я – Ти. Українська дослідниця Ю. Лавриш пише: «сучасній людині набагато цікавіше розповісти про власне життя в мережі, ніж наживо з колегами чи близькими. Присутність духовенства у соціальних мережах, на наш погляд, стирає поділ сторін на «я» і «ти», бо «я» – таке ж, як і «ти»: ми ходимо на футбол, слухаємо музику, готуємо їжу, читаємо книжки, подорожуємо. В уяві пересічного мирянина священник чи єпископ — не просто серйозний наставник, якого треба слухати, наче ти школяр, із усією уважністю, поклавши чемно руки. Навпаки – це друг і наставник, а амвон – не трибуна для повчань, а лише майданчик для поради й підтримки» [8, с. 44].

Ще одним важливим поняттям є спільнотність діалогічної комунікації. Фрідріх Шлеєрмахер вважає, що спілкування творить спільноту, проте основоположним виміром буття такої спільноти є вимір духовного спілкування (а чи є це духовне спілкування рисою нових медіа?). Тому філософ звертає увагу на феномен мови і вказує на її обтяженість попередньо нагромадженим смисловим змістом, через що мова є «важким засобом спілкування... Завдяки мові, дух уже належить світові, перш ніж знаходить сам себе, і мусить спочатку поволі видиратися з його тенет...» [16; 15, с. 65]. Оскільки і релігійні мас-медіа, і нові медіа орієнтуються на вербальну комунікацію, то вони виявляються спорідненими у постійному прагненні до високого спілкування.

Один із засновників екзистенційної філософії Карл Ясперс зазначає, що високий рівень комунікації досягається, коли люди виходячи за межі уречевлених форм зв'язку, свідомо, на основі власного вибору, об'єднуються в спільноту, згуртовані ідеєю чогось цілого. Така комунікація може бути дуже корисною і змістовною, вона конструюється як у релігійній спільноті, так і в нових медіа. Проте, К. Ясперс застерігає, що людина цілком розчиняється в такій комунікації. Той, хто сподівається подолати свою самотність лише за рахунок участі в таких формах комунікації, ризикує втратити себе, зазнати екзистенційного краху. Сам філософ називає таку комунікацію «комунікацією наявного буття» [17; 15, с. 148-149].

Самотність є тим виміром, у якому живе сучасна людина. Високий ритм життя, постійні виклики технічного і соціального характеру а також і нові можливості сприяють самоізоляції сучасної людини, тому соціальні мережі є одним із способів, за допомогою якого можна вступити у комунікацію, залишаючись у зоні комфорту.

Отже, особливістю користувачів нових медіа є і те, що, з одного боку, це індивіди, суб'єкти які реалізують свої комунікативні потреби на основі суб'єктивних переживань, а з іншого, вони складають цілісність, яка характеризується, найперше, подібною комунікацією у таких суб'єктів. Християнський мислитель Лев Карсавін розробив вчення про симфонічну особистість. Це одне із понять у філософії діалогу, яке можна застосувати до нових медіа. Л. Карсавін вважає, що у світі розгалужуються і взаємодіють одна з одною цілі ієрархії надіндивідуальних симфонічних особистостей, до яких належить і церковна організація [18; 15, с. 185].

У порівнянні із такими збірними симфонічними особистостями звичайний людський індивід опиняється десь на найнижчому щаблі особистісного розвитку, його покликання – бути «моментом» у процесі реалізації «особистостей» більш високого рівня [15, с. 186].

У контексті інформаційного суспільства про це пише Н. Больц. У вченні про симфонічну особистість присутній безперечний примат колективного над індивідуальним.

Про складність комунікації говорить філософ-діалогіст О. Розеншток-Гюссі, використовуючи поняття «хреста дійсності». Це поняття підтримує багатовекторність суб'єктів комунікації у нових медіа. Воно означає неминучість для кожного суб'єкта займати власну неповторну позицію в бутті зі специфічною для неї просторово-часовою протяжністю; в її основі лежить поділ на внутрішній і зовнішній, а також поділ часу на минулий і майбутній. «Хрест дійсності» співвідноситься як із соціальними та культурними людськими групами, так і з кожною людиною зокрема. У релігійній комунікації, незалежно від того якою вона є традиційною чи масовою, брати на себе «хрест дійсності» людина здатна лише як суб'єкт мовлення. О. Розеншток-Гюссі наполягає, що говорити – означає повсякчас ставити у центр когось іншого [19; 10, с. 88].

Також, однією із категорій, які доречно застосувати до розуміння нових медіа, є автокомунікація. На відміну від мас-медіа, нові медіа дають можливість автокомунікації не зменшуючи потенцій щодо масовості аудиторії повідомлення. Семіотик Ю. Лотман, підкреслюючи інформаційний аспект автокомунікаційної специфіки, пов'язує її культурну функцію з такими процесами, як підвищення рангу повідомлення або з'ясування суб'єктом самому собі суті теми повідомлення або власного настрою. Ю. Лотман зазначає, що у каналі Я – Він змінними є носії інформації (адресат та адресант), а незмінним – повідомлення. Іншим видом такої автокомунікації є канал Я – Я, де носії інформації залишаються тими самими, а от повідомлення змінюється, перебудовується або набуває нового сенсу. Якісне трансформування інформації, що відбувається в каналі Я – Я, спонукає носія такої інформації до внутрішньої перебудови, активізує його інтерпретативні і творчі здібності. Відповідно, релігійні комунікативні системи, орієнтовані переважно на повідомлення (зв'язок Я – Він) мають більш динамічний характер, забезпечуючи швидкий ріст знань та поширюючи свої релігійні догми. Поряд з тим, вони мають і небезпечні риси: тенденцію до інтелектуалізації комунікації та розумового споживацтва, поділ релігійної громади на активну та пасивну частини, тобто тих, хто передає, і тих, хто постійно отримує інформацію. З іншого боку, релігійні комунікативні системи, орієнтовані на авто комунікацію, здатні розвивати більшу духовну активність та глибоке осмислення релігійних догматів, проте вони часто страждають від нестачі внутрішньої динаміки [15, с. 267].

У 20-х рр. 20 ст. М. Бахтін висловлює надзвичайно важливу для гуманітаристики думку про межовий характер культури: «Внутрішньої території культурна галузь не має: вона вся розташована на межах, межі проходять повсюдно, крізь кожен момент її... Кожен культурний акт сутнісно живе на межах: у цьому його серйозність і значущість...». Пізніше М. Бахтін звертається до цих тез в узагальненому філософському антропологічному плані і через межовість пояснює філософську сутність діалогу [20, с. 282; 15, с. 245]. Ця категорія межовості М. Бахтіна цікава у зрізі нових медіа, оскільки пропонує комунікацію з іншими як можливе, а отже завжди потенційне.

Висновки. Таким чином, діалогічність нових медіа проявляється на багатьох рівнях, що дає можливість активно використовувати релігійними інституціями ці мас-медіа для розширення діалогічно-масової релігійної комунікації.

В інформаційному суспільстві використання нових медіа стає не лише можливим чи бажаним, а подекуди обов'язковим елементом у приватній та професійній комунікації, що змінює різні сфери суспільного життя у тому числі і релігійну. Очевидною перевагою нових медіа в порівнянні з традиційними ЗМК є відсутність посередників [5, с. 93].

Нові медіа важко дефініціювати, але у загальному вони можуть розумітися як темпоральна (тимчасова) характеристика мас-медіа, вони використовують найновіші технічні засоби для комунікації та є соціально актуальними. У нових медіа зникає простір, час та об'єми повідомлень. Прийом аудіовізуальних новин, освітніх передач і шоу на одному і тому ж засобі – це крок до поєднання змісту [2, с. 89]. Таким чином відпадає потреба

виділяти окремо релігійні мас-медіа, оскільки релігійна тематика, а ширше – комунікація, стає органічною частиною комунікативного процесу у нових медіа.

Викликом для релігійної комунікації є певні риси нових медіа: технологічність, відсутність цензури та перевірки на достовірність, діалогічно-масовий характер. Через свою природу, незнищеність та розгалуженість, нові медіа унеможливають контролювання релігійної інформації в них, однак, вони є швидким ресурсом для її розповсюдження. Релігійна комунікація в нових медіа представлена в соціальних мережах, блогах, громадському Інтернет-телебаченні.

І, нарешті, нові медіа знаходяться між масовою комунікацією (оскільки працюють на базі технологій Інтернету) та діалогічною приватною комунікацією (оскільки процес комунікації може бути конкретно/адресно спрямований до визначеної кількості учасників). Тому можна говорити не просто про діалогічність нових медіа, а про їх діалогічно-масовий характер. І, оскільки, нові медіа на сьогодні є одним із головних чинників трансформації соціальної реальності, вони використовують форму діалогу або полілогу, проте за характером впливу вони ближчі до масової комунікації, а не діалогічної.

Одночасно популярність релігійної тематики у нових медіа свідчить про не спадаючу зацікавленість релігією у масовій аудиторії. У такому випадку не можна говорити про секуляризацію сучасного світу. Якщо ж ставити питання про маніпулятивний характер нових медіа та їх належність до гегемонії мас-медіа, то потрібно зазначити, що вони переважно не мають маніпулятивного впливу. У них зникає посередництво мас-медіа, тому з цієї позиції нові медіа є більш адекватним сучасним заміником класичної релігійної комунікації. Але, з іншого боку, нові медіа становлять небезпеку для релігійної комунікації, бо є симулятивними.

Список використаної літератури

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
2. Наумова М. Ю. Нові медіа та традиційні ЗМІ: моделі співіснування / М. Ю. Наумова // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки. – 2011. – Вип. 13. – С. 86-92.
3. Данько-Сліпцова Анна Нові медіа: історія, типологія / Анна Данько-Сліпцова // Освіта регіону: політологія, психологія, комунікації. – 2014. – №1-2. – С. 83-87 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://social-science.com.ua/article/1242>
4. Neuman R. The future of the mass audience / R. Neuman. – Cambridge: Cambridge university press, 2001. – 205 p.
5. Журбенко К. В. Нові медіа як об'єкт соціологічного вивчення / К. В. Журбенко // Грані. – 2016. – №7 (135). – С. 90-95.
6. Больц Н. Азбука медиа / Норберт Больц. – М.: Европа, 2011. – 136 с.
7. Cairncross Frances. The Death of Distance: How the Communications Revolution is Changing Our Lives / Frances Cairncross. – Harvard: Harvard Business Press, 2001. – 317 p.
8. Лавриш Ю. С. Діалогізм у нових медіях України як засіб соціальних комунікацій: релігійний аспект: дис... канд. наук із соціальних комунікацій: 27.00.04 – теорія та історія журналістики / Львівський національний університет ім. І. Франка. – Львів, 2016. – 215 с.
9. Почепцов Г. Нові медіа як засіб міжнародних інформаційних інтервенцій [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://osvita.mediasapiens.ua/ethics/manipulation/novi_media_yak_zasib_mizhnarodnikh_informatsiynikh_interventsiy
10. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / Мануель Кастельс. – К.: Ваклер, 2007. – 304 с.
11. Carey James W. A Cultural Approach to Communication // Communication as Culture / James W. Carey. – New York: Routledge, 2009. – P. 11-28.
12. Широка С. І. Стереотипи поведінки в сучасній комунікативній культурі: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури / Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна. – Харків, 2010. – 20 с.
13. Матисон Д. Медиа-дискурс. Анализ медиа-текстов / Д. Матисон. – Харьков: Гуманитарный центр (О. В. Гритчина), 2013. – 264 с.
14. Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений / М. С. Каган. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.
15. Малахов В. А. Етика спілкування // Віктор Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 400 с.
16. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Ф. Шлейермахер. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 242 с.

17. Ясперс К. Комунікація / К. Ясперс // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132-148.
18. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. – М.: Ренессанс, 1992. – С. 3-35.
19. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность / О. Розеншток-Хюсси. – М.: Лабиринт, 2008. – 270 с.
20. Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Бахтин М. М. Собрание сочинений, т. 1. – М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – С. 265-325.

References

1. Castells, M. (2000). *Information Age: Economics, Society and Culture*. Moscow: State University Higher School of Economics (in Russ.)
2. Naumova, M. Yu. (2011). New media and traditional media: models of coexistence. *Aktualni problemy sotsiologii, psichologii, pedahohiky (Actual problems of sociology, psychology, pedagogy)*, 13, 86-92 (in Ukr.)
3. Dan'ko-Sliptsova, Anna (2014). New Media: History, Typology. *Osvita rehionu: politolohiia, psichologiia, komunikatsiia (Education in the region: political science, psychology, communication)*, 1-2, 83-87. Retrieved from: <http://social-science.com.ua/article/1242> (in Ukr.)
4. Neuman, R. (2001). *The future of the mass audience*. Cambridge: University Press
5. Zhurbenko, K. V. (2016). New media as an object of sociological study. *Hrani (Grani)*, 7 (135), 90-95 (in Ukr.)
6. Boltz, N. (2011). *The ABC of Media*. Moscow: Publishing house «Europe» (in Russ.)
7. Cairncross, Frances (2001). *The Death of Distance: How the Communications Revolution is Changing Our Lives*. Harvard: Harvard Business Press.
8. Lavrysh, Yu. S. (2016). *Dialogism in the new media of Ukraine as a means of social communications: the religious aspect*. Lviv (in Ukr.)
9. Pocheptsov, G. *New Media as a Means of International Information Interventions*. Retrieved from: http://osvita.mediasapiens.ua/ethics/manipulation/novi_media_yak_zasib_mizhnarodnikh_informatsiynikh_intervenstiy/ (in Ukr.)
10. Castells, M. (2007). *Internet galaxy. Considerations about the Internet, business and society*. Kyiv: Vakle (in Ukr.)
11. Carey, James W. (2009). A Cultural Approach to Communication. *Communication as Culture*, 11-28. New York: Routledge.
12. Shyroka, S. I. (2010). *Stereotypes of behavior in the modern communicative culture*. Kharkiv (in Ukr.)
13. Matison, D. (2013). *Media Discourse. Analysis of media texts*. Kharkov: Publishing House «Humanitarian Center» (O. V. Gritschina) (in Russ.)
14. Kagan, M. S. (1988). *The world of communication: The problem of intersubject relations*. Moscow: Politizdat (in Russ.)
15. Malakhov, V. A. (2006). *Ethics of communication*. Kyiv: Lybid' (in Ukr.)
16. Schleiermacher, F. (2004). *Hermeneutics*. St. Petersburg: The European House (in Russ.)
17. Jaspers, K. (1996). Communication. *Sitnichenko L. The primary sources of communicative philosophy*, 132-148. Kyiv: Lybid (in Ukr.)
18. Karsavin, L. P. (1992). On the personality. *Religious and philosophical writings*, 3-35. Moscow: Renaissance (in Russ.)
19. Rosenshtock-Hussie, O. (2008). *Speech and reality*. Moscow: Labyrinth (in Russ.)
20. Bakhtin, M. M. (2003). On the methodology of the aesthetics of verbal creativity. *Collected Works*, 1, 265-325. Moscow: Russian Dictionaries, Languages of Slavic Culture (in Russ.)

PETRUSHKEVYCH Maria Stefanivna,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Cultural studies and Philosophy,
National University of Ostroh Academy,
e-mail: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua

NEW MEDIA AND THE POSSIBILITIES OF A DIALOGUE IN MASS RELIGIOUS COMMUNICATION

Abstract. *Introduction. Information society and mass culture are actively influencing on all types of communication. Religion adapts to a new communicative environment and offers its religious mass media. They combine the mass character of communication and private, intimate communication. Purpose. The purpose of the article is to analyze whether the dialogic communication is typical for religious discourse in the new media. Methods. The methodological basis of the article is the theoretical developments and ideas on mass communication by M. Castells, M. McLuhan, R. Newman, N. Boltz, G. Pocheptsov, J. Careyl. The article used the ideas of dialogue as a philosophical category. Results. New media open up opportunities for mass communication and challenge dialogic communication. New media actively use religious communication. In order to understand why the new media has a significant influence on both mass and dialogue communication, the article considers their features that are significant for constructing the religious discourse. Although new media is a logical reflection of communicative changes in mass culture,*

they are endowed with characteristics that unite them with classical religious communication. The communicative relations between religion and its institutions and society are considered in the article in the plane of the phenomenon of dialogism. Originality. Religious subjects become an organic part of the communicative process in the new media. New media are between mass communication and dialogic private communication. Therefore, new media are not just dialogical but mass dialogical. Conclusion. Media mediation disappears in the new media, therefore they are more adequate to a modern substitute for classical religious communication. On the other hand, they pose a danger to religious communication, because they are simulative.

Key words: *new media, mass religious communication, dialogue communication, Internet, dialogism.*

Одержано редакцією 08.11.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 172:007.51

HONCHARENKO Valeria Anatoliivna,
MA in Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: siendo.en@gmail.com

PHILOSOPHY OF INFORMATION BY LUCIANO FLORIDI – RELEVANCE OF INFORMATION ETHICS AND METHOD OF LEVELS OF ABSTRACTION

Abstract. *Introduction. The article tackles the question of correlation between philosophy and digital ICTs (information and communication technologies), the transformation of human mind and self-perception by virtual reality and principal concepts of philosophy of information by Luciano Floridi which are being represented in his latest publication “The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality” (2014) which are essential for the consideration in regards to the problematics mentioned above. The purpose of the article is to define the major characteristics of philosophy of information, to analyze the interrelation of Media studies and philosophy, to present a new understanding of philosophical discourse as a way out of the modern crisis of the humanities according to Luciano Floridi’s philosophy and to demarcate the ethical aspect of Floridi’s philosophizing as a primordial one with handling digital information, identity theft, cyber war, computing devices and developing artificial intelligence. To achieve the aim mentioned above we apply the methods of comparative analysis, methods of the hermeneutic reconstruction and reinterpretation, analytical and synthetic methods. Based on the latest investigations and critical reviews it should be noted that since the postmodern era majority of thinkers were trying to create a new focus for philosophy through the proclamation of the last one as a worthless science that doesn’t solve human problems due to the excess of metaphysical and dogmatic theorizing, which cannot produce a new knowledge. Luciano Floridi states that philosophy can be very helpful in Brave New Digital World but it has to change an old-fashioned approach to the most controversial and challenging problems nowadays, other words, it requires a total change in a way we apply our philosophical methods and methodology in developing theories and hypothesis, so contemporary philosophers can really make a progress in contributing valuable ideas to the general scientific picture of the world. It should be pointed out that a reason to combine philosophical research with ICTs turns out to be a fundamental attempt to redefine essence of philosophy in XXI century and give it a new life in the conditions of ongoing crisis. Conclusion. After reviewing the topics mentioned above it is necessary to stress that computer science and its technological applications influenced the world’s progress in social communication, media studies, cultural life and sphere of economy, in other words, a contemporary scientific picture of the world was transformed by ICTs. Humans are no longer the only smart agents able to carry out complex tasks according to Luciano Floridi interpretation. The time we are facing is an impulse for an upgrade of lifeless philosophy, it is an opportunity for modern thinkers to get occupied with leading roles in a digital era. Philosophy is capable to widen high-tech horizon and information ethics task is to prevent the major threats of digital exponential development.*

Key words: *Luciano Floridi, philosophy of information, ICTs, method of levels of abstraction, Alan Turing, information ethics.*

Formulation of the problem. Interest in the problem is determined by a necessity of upgrading of philosophy by getting combined with the most advanced ICTs and producing original solutions and answers how to run a technology in the information-oriented world which can oppose an efficient argumentation to the shattering criticism of modern scientists.

Analysis of the recent research and publications. Among the latest publications and investigations devoted to the issues such as the role of philosophy in a digital world and its conceptual approximation to the ICTs should be noted “World without mind: The Existential Threat of Big Tech” by Franklin Foer (2017), “Machine, Platform, Crowd: Harnessing Our Digital Future” by Andrew McAfee (2017), “The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies” by Erik Brynjolfsson (2016), “The Digital Mind: How Science Is Redefining Humanity” by Arlindo Oliveira (2017), “Common Sense, the Turing Test, and the Quest for Real AI” by Hector J. Levesque (2017), “Shaping a Digital World: Faith, Culture and Computer Technology” by Derek C. Schuurman (2013), “Thinking Machines: The Quest for Artificial Intelligence – and Where It’s Taking Us Next” by Luke Dormehl (2017), “Deep Thinking: Where Machine Intelligence Ends and Human Creativity Begins” by Garry Kasparov (2017), “The Industries of the Future” by Alec Ross (2017), “Protection of Information and the Right to Privacy – A New Equilibrium?” by Luciano Floridi (2016), “The Ethics of Information” by Luciano Floridi (2011), “The New Digital Age: Transforming Nations, Businesses, and Our Lives” by Eric Schimdt and Jared Cohen (2013) and classic work “Can machines work?” by Alan Turing (1950) and many other.

Purpose. The main purpose of our research is to analyze the fundamentals of philosophy of information, to distinguish the specific features of ICTs and ethics of information and to present arguments of its correlation, to outline the perspective and relevance of research on philosophy of information, based on the above-mentioned publication.

Presenting the main material. To begin with it necessary to stress that ICTs became not just the inseparable part of our daily lives but changed the humanity in one critical momentum which made international community ICTs-dependent in one click. One of the most crucial things that matter nowadays is information and how we handle it. Certainly, we must admit that technologies have simplified daily routine and improved the quality of life, besides that it made a significant difference in a way how people identify themselves. To answer why big data has such a vital importance for us, we can provide a little scheme. “The life cycle of information typically includes the following phases: occurrence (discovering, designing, authoring, etc.), recording, transmission (networking, distributing, accessing, retrieving, etc.), processing (collecting, validating, merging, modifying, organizing, indexing, classifying, filtering, updating, sorting, storing, etc.), and usage (monitoring, modeling, analyzing, explaining, planning, forecasting, decision-making, instructing, educating, learning, playing, etc.) [1, p. 5-6]. According to Luciano Floridi, ICTs are the major forces which reontologize reality and information-based assets are becoming integral conditions “for the maintenance and any further development of societal welfare, personal well-being, and overall flourishing” [1, p. 4]. ICTs started evolving exponentially and humanity had entered into a stage of hyperhistory. A term hyperhistory can be applied to those types of informational societies and environments which are requiring ICTs for productive functioning as a system (for instance, G7). The impact of ICTs worldwide is more profound than we can possibly imagine, that’s why it is so important to adjust philosophy to our time in order to managing and creating new ideas and theories which we can implement by operating with digital information.

It is believed that philosophy is still overcoming a methodological crisis, in addition, philosophers had been criticized for working on issues which seem to be irrelevant for the rest of people who are not philosophically involved. Luciano Floridi affirms that we need to make an upgrade of philosophy referring to its connection to our digital time, otherwise “philosophy talking about itself to itself in its own jargon” [2, p. 8]. While the conceptual gap between classic philosophy and digital technologies deepens, the ultimate purpose of philosophy must be reconsidered, furthermore, its role of the “consciousness of the nation” should be brought back where it always belonged. Philosopher emphasizes that one of the major risks that jeopardize

philosophy is not just its own theoretical limitations or absence of ground-breaking works which are disputing the most critical problems, but that “philosophy begins to care less about philosophical questions than about philosopher’s questions, which then consume increasing amounts of intellectual attention” [2, p. 7]. Does it follow from the foregoing that we should suddenly stop and start staring at the world around, asking Kant's questions or so, completely erasing or reducing from our memory all possible remarks and citations from the past as Thomas Nagel noticed? Besides, it is true that enormous references make a discourse lost in metaphysical speculations and the initial question turns out to be forgotten without proper analytics. “The world may be undergoing a revolution, Rome may be burning, but the philosophical discourse remains detached, meaningless, and utterly oblivious” [2, p. 8]. What author suggests is to make the concept of information a basis for the prime metatheoretical position of a philosophical study. To extend author's vision in regards to the restoration of philosophy, we can add that the question of relevance can be addressed differently. For instance, among the colossal problems that affect people’s lives, we must mention an inaccessibility of quality education in a lot of countries. It should be outlined that the international rate of illiteracy is still extremely high, moreover even with technologies becoming more advanced than ever, there are gigantic amounts of people who educated themselves but still have mythological views about life. Obviously, technology doesn’t give a human a sense of living and it cannot stop humanity from spreading ignorance. Under these circumstances philosophy can be quite helpful, the problems mentioned above appear to be deeply existential and it will never disappear. The issues which lead to the identity require new critique and approach even if we talk about digital identity where ethics of information is going to be extremely relevant. In conclusion, philosophy should modify itself for prosperity by operating with information for generating its sense, instead of everlasting (bored) digesting of the same conceptions.

Luciano Floridi postulates that philosophy of information is the key to the rehabilitation of contemporary philosophical discourse which will use philosophy in solving paramount importance social issues, and hence the question of its necessity will be eliminated. “PI (philosophy of information) is defined as the philosophical field concerned with the critical investigation of the conceptual nature and basic principles of information, including its dynamics, utilization, and sciences, and the elaboration and application of information-theoretic and computational methodologies to philosophical problems” [3, p. 137]. As philosopher explicates, PI is based on following concepts: 1) a metasemanticisation of narratives which can be interpreted as an interaction of the Self and a reality which generate and reveals the its meaning by symbols and language involved in a process of semanticisation; 2) a de-limitation of culture is interpreted as a process of externalization and interchanging of the conceptual narratives created by the Self; 3) a de-physicalisation of nature which means that the most Human, All Too Human (according to F. Nietzsche) or the most valuable feelings and experiences we cherish can be interpreted within the virtual frame, hence a human being becomes a socially identifiable Self (ID) who has a gender, a job, a credit card, driver’s license and so on; 4) a hypostatization (embodiment) of the conceptual environment designed and inhabited by the mind. Arguing that scholastic philosophy is not longer the right method of theorizing, Floridi outlines that “philosophy is not a conceptual aspirin, a super-science, or the manicure of language but the art of identifying conceptual problems and designing, proposing, and evaluating explanatory models. It is also a dynamic space, for when its cultural environment changes, philosophy follows suit and evolves” [3, p. 134]. Namely, an information as a polysemantic concept is determined by cultural transformations and semanticisation of being, and a philosopher mentions that PI attempts to reorder the philosophical scenario by “enclosing new areas of philosophical inquiry – which have been struggling to be recognized and have not yet found room in the traditional philosophical syllabus” [3, p. 140].

Another concept that should be considered in more detail is the method of levels of abstraction. It basically means that “failing to specify a level at which we ask a given philosophical question can be the reason for deep confusions and useless answers” [2, p. 10]. Floridi emphasizes the fact that epistemological levelism should be a principal method of conceptual analysis because it provides a more specific way of questioning in a scientific research. How to ask a right question is a

matter of an intention of our philosophizing. It has been a classic philosophical problem which made a philosophy a specific art of questioning when it just appeared. Paraphrasing the foregoing, the complexity and profoundness of questioning indicate the horizon and its diversity of attributive answers. “A level of abstraction (LoA) is a finite but non-empty set of observables. No order is assigned to the observables, which are expected to be the building blocks in a theory characterized by their very definition. A LoA is called discrete (respectively analogue) if and only if all its observables are discrete (respectively analogue); otherwise it is called hybrid” [4, p. 312]. One of the best examples to illustrate this principle is a Turing groundbreaking imitation game. As known Alan Turing developed a test of machine’s capability to demonstrate intelligent behavior equivalent to the human. Instead of speculating if machines can think, Turing focused on the potential of mechanical computation because such a question could not be answered for inability to define what thinking is, especially in regards to the machine. “So Turing suggested replacing the question with the imitation, which fixes certain variables in a rules-based scenario that is easily implementable and controllable” [2, p. 11]. The value of the experiment is the specification of level of the abstraction which became a breakthrough in developing an artificial intelligence.

The relevance of ethics was questioned through the period of its methodological crisis despite the fact that this discipline is the most practical towards daily human life. The information ethics is defined as a branch of ethics which focuses on the interconnection between the creation, organization, dissemination, and use of information, and the ethical standards and moral codes regulating human conduct in society. To understand how ethics will be a significant philosophical value in a digital era, we must always remember how vulnerable people become because of the easy accessibility of information. Hence the fundamental concerns of information ethics are issues of informational privacy, information distribution and its processing, digital rights of ownership and copyright, cyber security, censorship issues and anonymity, identity theft, responsibility between the providers and consumers in regards to informational content, etc. These issues relate to the international public and individual safety on daily basis, that’s why this field of ethical research must be one of our primary concerns. It is important to note that we need to make artificial agents involved in a big data processing legally and morally responsible as well. “The consequence is that not only does the person not feel responsible for her actions (no one has ever been charged with murder for having killed some monsters in a video game), but she may be perfectly willing to accept the universal maxim, and to extend the rules of the game to all agents” [5, p. 39]. Philosopher outlines that Kantian antinomies of pure reason may be simplified or find its realization in the ethics of future. A complication appears when we talk about non-anthropocentric ethics because Kantian deontological imperatives include only anthropocentric contexts. In conclusion, it should be stressed that the infosphere is steadily dissolving the barrier between reality and virtual space, and one day it will be unrecognizable.

Conclusion. Summing up, it should be outlined that informational world started playing a leading role in people’s lives and became a new way of constructing reality. Without ICTs average person cannot a foreseeable future and our self-identification is completely dependent on digital technologies. To define the historical time and situation we live in, Luciano Floridi uses the terms hyperhistory and 4th revolution. The 4th revolution can be named a digital or computational one and its recognition leads to the father of computer science Alan Turing and his intellectual legacy. As Floridi states Turing was that figure who changed our philosophical anthropology just as much as Copernicus, Darwin or Freud. Philosophy of information is characterized as a philosophical field which defines information as a conceptual center of any scientific research. Ethics of information is interpreted as a philosophical discipline which practically deals with the most provocative issues nowadays such as identity theft, fake news phenomenon, hacking, cyber attacks, privacy of personal information, copyright and intellectual property protection and other. In addition, we must acknowledge a total change of people’s relation to each other, self-perception and identification of themselves as informational organisms or ‘inforgs’ and a long-lasting domination of infosphere over other realities we are still able to distinguish.

References (in language original)

1. Floridi L. The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality / Luciano Floridi. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 248 p.
2. Floridi L. Why Information Matters / Luciano Floridi // The New Atlantis. – 2017. – № 7. – P. 7-16.
3. Floridi L. What is the Philosophy of Information? / Luciano Floridi // Metaphilosophy. – 2002. – № 33. – P. 123-145.
4. Floridi L. The method of levels of abstraction / Luciano Floridi // Minds and Machines. – 2008. – №18/3. – P. 303-329.
5. Floridi L. Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics / Luciano Floridi // Ethics and Information Technology. – 1999. – №1. – P. 33-52.

References

1. Floridi, L (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
2. Floridi, L (2017). Why Information Matters. *The New Atlantis*, 7, 7-16.
3. Floridi, L (2002). What is the Philosophy of Information? *Metaphilosophy*, 33, 123-145.
4. Floridi, L (2008). The method of levels of abstraction. *Minds and Machines*, 18/3, 303-329.
5. Floridi, L (1999). Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics. *Ethics and Information Technology*, 1, 33-52.

ГОНЧАРЕНКО Валерія Анатоліївна,
магістр філософії,
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: siendo.en@gmail.com

**ФІЛОСОФІЯ ІНФОРМАЦІЇ ЛУЧАНО ФЛОРІДІ – РЕЛЕВАНТНІСТЬ
ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЕТИКИ ТА МЕТОД РІВНІВ АБСТРАГУВАННЯ**

Статтю присвячено розгляду провідних концепцій філософії інформації Лучано Флоріді та експлікації релевантності етики інформації у нову цифрову епоху. Проаналізовано та розглянуто смислогенеративний характер методу рівнів абстрагування у контексті творчості Алана Тьюрінга та створеної ним гри в імітацію, що докорінним чином змінила уявлення людства про штучний інтелект та його потенційні загрози. Закцентовано увагу на співвідношенні філософії та ІКТ (інформаційно-комунікаційні технології), їх роль у процесі самоідентифікації людини та парадигмальної зміни наукової картини світу. Визначено примордіальні завдання етики інформації та окреслено їх значення у подоланні як методологічної кризи етичної рефлексії, так і стагнації філософського дискурсу.

Ключові слова: Лучано Флоріді, філософія інформації, ІКТ, метод рівнів абстрагування, Алан Тьюрінг, інформаційна етика.

Одержано редакцією 15.11.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 316.773.2

БОЙКО Ольга Петрівна,
доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Сумського державного університету,
e-mail: boykoolga0204@ukr.net

**СИМВОЛ ЯК КАТЕГОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЙОГО ФУНКЦІОНАЛЬНЕ
НАВАНТАЖЕННЯ КРИЗЬ ПРИЗМУ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ**

Стаття представляє собою аналіз комплексу антропологічних ідей дослідників різних напрямків і шкіл щодо розуміння символу. Звернута увага на роль символу в сучасному світі міжкультурних комунікацій. Звідси зростає потреба в теоретико-методологічному осмисленні символу як ключового феномену культури, осягненні місця і ролі символів в міжкультурній комунікації, вивченні символів різних народів. Показано, що символ є категорією культури та несе відповідне функціональне навантаження.

Ці ідеї розкриті крізь призму ідей представників філософської антропології та філософії символізму. В статті розглядається сукупність соціальних функцій символу в культурі; показана роль символічного виробництва в соціальній комунікації; звернута увага на джерела символічного виробництва: релігія, мистецтво, технології тощо. Розглянуто вплив символу у впорядкуванні соціального світу та обслуговуванні практик повсякдення; показана інтерпретація ідей Е. Кассірера щодо символу у сучасному інформаційному суспільстві, а саме завдяки певним властивостям символу його використання для управління колективним несвідомим.

Ключові слова: культура, символ, комунікація, міжкультурна комунікація, інформаційне суспільство.

Постановка проблеми. У сучасних умовах глобалізації відбувається розширення і поглиблення процесів міжкультурних комунікацій народів, країн, регіонів. Зміст і результати міжкультурної комунікації багато в чому залежать від здатності її учасників адекватно розуміти один одного і досягати згоди, яка визначається культурою кожної із взаємодіючих сторін. Серед труднощів міжкультурного спілкування, перш за все, слід назвати різного роду комунікативні бар'єри – мовні, релігійні, політичні тощо. Ці бар'єри особливо явно проявляються на міжрегіональному, міжнаціональному, міжцивілізаційному рівнях комунікацій. У такій ситуації зростає роль і значення культурних символів – найдавніших й універсальних засобів комунікації. Саме через символи народи, що належать до різних мов і культур, можуть сформувати той смисловий простір, в якому стануть найбільш можливі акти спілкування і взаєморозуміння. Символи не тільки акумулюють соціокультурний досвід життєдіяльності певної спільноти, а й виконують комунікативно-інформаційну функцію, сприяючи взаємообміну ідеями і цінностями як у внутрішньо-, так і в міжкультурних контактах.

Міжкультурна комунікація ґрунтується на процесі символічної взаємодії між суб'єктами інтеракції, культурні відмінності яких можна розпізнати в ході розкриття смислового змісту символів. Звідси зростає потреба в теоретико-методологічному осмисленні символу як ключового феномена культури, осягненні місця і ролі символів в міжкультурній комунікації, вивченні символів різних народів. Теоретико-методологічний синтез культурологічного та соціально-філософського підходів до аналізу ролі символів в міжкультурній комунікації може стати істотним внеском в розвиток сучасної гуманітарної науки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Опис проблеми символу ми можемо знайти ще в стародавньому світі, а саме в праці Платона «Держава», у розділі, який називається «Символ печери», де він дає ілюстрацію символічного пізнання як сходження від «тіней» ідей до вищого світу блага. В епоху Відродження Микола Кузанський з метою Богопізнання використовує математичні символи «через їх незмінну достовірність». Гегель, часто критикуючи ідею символу, в той же час, наприклад, в «Науці логіки» створює цілісний апарат філософських символів. Німецькі романтики, і зокрема Шеллінг, розробляють глибоку символічну естетику. У теорії російського символізму кінця XIX – початку XX століть символ розглядається як естетичний феномен і як засіб перетворення світу. Особливо гостро питання природи та розуміння символу постало у XX столітті – А. Вайтхед, К. Юнг, С. Лангер, У. Еко, К. Леві-Строс, Е. Кассірер та багато інших. До проблем символу зверталися і українські філософи. Так, розгляд символу, як основного елементу соціальних взаємодій і соціальної реальності, представлений у працях С. Кримського, О. Кирилюка та інших. Причому у більшості випадків поняття символу трактувалося по-різному. На нашу думку, це пов'язано з широтою та багатозначністю цієї категорії. Символ гнучкий, рухомий, як сама історія. Тому кожна епоха вимагала переосмислення цього поняття. В різні часи символ домінував у міфі, мистецтві, технології. Протягом всієї історії зовсім різні виміри цього поняття акцентувалися у філософській думці. А отже, символ постійно вимагав і вимагає реінтерпретації.

Перед філософією культури стоїть завдання щодо осмислення сутності культури як знаково-символічної системи, дослідження типології символів, рівнів їх осягнення та специфіки функціонування в просторі культури. Тому **мета даної праці** – розгляд і розуміння символу як функціоналу культури.

Виклад основного матеріалу. Актуальність філософського розгляду культури як символічної системи зумовлена потребами самовідновлення, самоорганізації та стійкого її розвитку зі збереженням гармонійної та плідної взаємодії з іншими культурами. Якщо раніше дослідження культури відбувалося за моделлю замкнутої системи, то нині більш поширеним стає її розуміння як відкритої, комунікативної системи. Знаки та символи, що використовують в сучасності, реально задіяні в розвитку людини і культури. Тому людина постійно залучається до універсального, всезагального досвіду, який формує культура, що виступає системою символів.

Аналізуючи роль символу в соціальній комунікації доцільно звернутися до вже накопиченого досвіду щодо розуміння символу. Так, А. Вайтхед [1] виділяє кілька рівнів символічного: символізм творів культури, символізм мови і символізм сприйняття. Символізму сприйняття відповідає реальне символічне відношення між зовнішніми предметами, які впливають на психіку суб'єкта, і образами, що виникають в результаті цього впливу в психіці. Згідно А. Вайтхеда, символізм в культурі має універсальну природу, хоча ставлення до символізму в різні епохи було різним: в середні віки він переважав (в архітектурі, ритуалі, геральдиці), в епоху Реформації наступила реакція, взяв гору реалізм. Але цей приклад – лише зовнішній прояв символізму. Більш глибокий його тип – це мова. Мова людського спілкування, наукова мова, особливо алгебраїчна. Символізм як принцип регуляції життя в суспільстві, якщо правильно його використовувати, сприяє згуртуванню і прогресу даного суспільства, якщо ж його не оновлювати – призводить до громадського занепаду.

К. Юнг в своїй праці «Архетип і символ» [2] вказує на принципову різницю між символом і знаком: знак завжди є вужчим, ніж означуване ним, в той час як символ завжди ширше і глибше, ніж те що він символізує. Більше того, символ не можна штучно сконструювати, придумати. Він не раціоналізується, є природним і спонтанним, на відміну від раціонального знаку. Існують індивідуальні та колективні символи. До колективних символів відносяться в основному релігійні образи. Є символи найдавніші і символи цивілізованих суспільств.

Дослідниця свідомості С. Лангер, під впливом Е. Кассіра та А. Вайтхеда, в своїй праці «Філософія в новому ключі» [3], вважає, що здатність до символізації виділяє людину з природи як істоту культурну. На її думку, у людини існує потреба у символізації, тобто потреба у створенні значень та наділенні ними оточуючого світу. У цьому випадку символ є засобом оформлення емпіричних даних, і всі спроби відкинути символічні схеми, щоб безпосередньо сприймати світ, ведуть лише до переходу на інший рівень символізації. Отже, на думку С. Лангер, символізм не є розумною діяльністю людини, а набуває інстинктивних форм.

К. Леві-Строс, засновник структурної антропології, розглядав роль символів, досліджуючи культуру примітивних племен. На його думку, символи виступають елементами міфологічної структури, які звернуті до несвідомого [4, с. 181]. Це зближує трактування функціонування символу у архаїчної людини з тлумаченням символу З. Фройдом. Згідно з К. Леві-Стросом, символічна образність підсвідомості є індивідуальною для кожної людини, але функціонує за загальними для всіх людей законами несвідомого. Структура несвідомого незмінна, і завдяки цьому психологічний словник індивіда здатний існувати як символічна функція, зрозуміла іншим людям. Таким чином, символ відсилає до несвідомого. Отже, в даному випадку символ звернутий до несвідомого, де безпосередньо несвідоме розуміється не як хаотичне явище, а як упорядковане, структуроване ціле.

Досліджуючи символічний світ, російський релігійний філософ Павло Флоренський писав, що буття створене виступає символом буття Божественного: «Символи є видимими свідками світу невидимого» [5, с. 440]. Він висловив думку про тотожність символу і того, що символізується: «Іконостас є самі святі» [5, с. 441]. Їх «основна характеристика» – «бути тим, що вони символізують» [5, с. 444]. Символ є знаком ідеї. Ім'я – «архетип духу», словесний символ, розумна форма. Ім'я – найдавніший і найпоширеніший символ, вселенський прояв духу.

Цю, багато в чому, ірраціоналістичну лінію сприйняв О. Лосев, однак ідеологічний тиск не дав можливості філософові повною мірою виразити свій задум. Згідно з Лосевим, символ є знаком з нескінченною безліччю значень, розгорнутий знак [6]. Символ містить набагато більшу значеннєву поліфонію, ніж значуща річ. У ранній період творчості Лосев розумів символ як ейдос, що еманує в інобуття (слідом за Плотіном). Символ, за Лосевим, є «виражений ейдос».

Таким чином, розглянуті нами концепції символу в контексті проблематики його онтологічної вкоріненості презентують здебільшого трансцендентне розуміння символу. Але символ не всіма дослідниками сприймається як щось ірраціональне.

Перехідною в цьому сенсі є позиція Ж. Лакана. Він пропонує ідею наявності трьох сфер: уявного, символічного і реального. Розмірковуючи в межах психоаналізу, Лакан відносить уявне до сфери несвідомого психічного, реальне – до об'єктивного зовнішнього світу, тоді як символічне розглядається як сфера мови, що виражає несвідоме в культурі. Отже, Ж. Лакан наголошує на тому, що між несвідомим і світом культури завжди стоять символічні відношення. Таким чином, символ, з одного боку, вкорінений в психіці суб'єкта, з іншого – в сфері культури. Саме в символічному відношенні «людина стає людиною».

Не погоджується з Ж. Лаканом засновник деконструктивізму Ж. Дерріда. На його думку, символічне «не стоїть на своїх ногах, не складає момент міцного порядку» [7, с. 162], і це відбувається тому, що є порядок розсіювання, який здійснюється симулякром. Симулякр розриває будь-яке двоїсте ставлення, він здатний «розтріпати пух символічного» [7, с. 155-156]. Для Дерріда є можливість деконструювати весь символічний порядок, що виражається в мові, законі, істині тощо.

Для французького філософа-постмодерніста Ж. Дельоза, який прагнув звільнитися від будь-яких проявів влади як в житті так і в творчості, символ теж ототожнювався з симулякром. Але, на його думку, символ є втіленням хаотичних, руйнівних в своїй розрізненості сил [8]. Якщо Платон писав про речі як про копії ідей, то Дельоз пише про симулякр як про копії копій, що відпали від ідеального зразка і потрапили в хаотичний світ, що перетворився в образ, який заснований на відмінності з ідеєю. Отже, символ, який розглядається як симулякр, вказує на реальність хаосу, що онтологічно в ньому вкорінений.

Приблизно ті ж ідеї висловлює теоретик культури Ж. Бодрійяр. Він пише, що символічний обмін в сучасному світі не організує життя, навпаки, він переслідує сучасне суспільство як його власна смерть [9]. На відміну від символу Ж. Дельоза, символ-симулякр Ж. Бодрійяра вже не втілює в собі ніяку реальність, він сам є гіперреальністю, що не має ні початку, ні підстави.

Стирання кордонів між симуляцією і реальністю знищує проблему відповідності: немає ні сутності і явища, ні реальності і концепту, ні знака і того, що позначається. Сама постановка проблеми про буттєву вкоріненість символу втрачає сенс. З одного боку, символічна форма убивча для життя, з іншого боку, в сучасному суспільстві має місце вбивство символічної форми.

Таким чином, одними авторами ідея символу трактується як адекватний і позитивний феномен свідомості, спрямований до досконалості, гармонії, цілісності, космічного начала. Іншими ж – як руйнівне, негативне явище, що розколює культуру зсередини та звертається до хаотичного початку.

Одноосібно стоїть концепція німецького філософа і культуролога Е. Кассіра, який вважає, що питання про те, що в онтології відповідає ідеї символу в розумі, – неправильно сформульована проблема, «ілюзія мислення» [10, с. 326]. Не варто шукати відповіді на запитання, чим може бути «річ у собі». Символічна форма «виходить із внутрішнього у зовнішнє одкровення, синтез світу і духу». Тобто, символи розглядаються як конкретні форми духовного життя, образні світи, що виникають з автономної творчості духу, який пізнає себе тільки в цих же формах, не задаючись питанням про абстрактні сутності. Е. Кассіра фактично відкидає питання про те, що ж відповідає символу в бутті. Але проблема залишається.

Розглянуті вище концепції не є завершеними. У більшості вони суперечать одна одній, або спираються та продовжують одна одну. Та при цьому, вирішальною характеристикою людини є її здатність до символізації. Філософський символізм, вивчаючи символ, символічні форми, стає інструментом проникнення в фундаментальні структури людської діяльності, в мову, міф, релігію, науку, мистецтво. «Входячи в людський світ, річ стає символом: вона починає щось «означати», знаходить сенс. Мова і міф, побутовий ужиток і норми поведінки, це все ті першоелементи людського існування, без яких людина не може зробити жодного найпростішого життєвого акту, суть з самого початку символічні форми» [11, с. 241].

Отже, завдяки філософському дослідженню символу і його ролі в житті людини, антропології вдалося прийти до більш продуктивної концепції людини, яка бере до уваги культуру, її різноманіття, в той же час дотримуючись ідеї єдності людської сутності. За допомогою символів ми можемо підключатися до цілих комплексів взаємопов'язаних образів і понятійних систем. Не дарма принципи герметизму засновані на символізації, яка дозволяє швидко і таємно передавати повідомлення засобами символів. Символ дозволяє упакувати, таким чином, величезні масиви інформації. Власне кажучи, саме так трактує символ П. Флоренський, коли говорить, що символ є такою сутністю, енергія якої, зрощена або, точніше, розчинена з енергією деякої іншої, більш цінної в даному відношенні суті, несе в собі цю останню.

Цікаво, але його вислів можна інтерпретувати як підключення через символи до колективного несвідомого. Саме завдяки цим властивостям символи можна використовувати для управління колективним несвідомим, цілеспрямовано пов'язуючи з тими чи іншими символами різні комплекси образів і понять. Яскравим прикладом такого використання символів є сучасне суспільство споживання. І, як приклад, розповсюдження і нав'язування певних брендів (в сфері торгівлі, дозвілля тощо), власники яких намагаються в рекламі зв'язати близькі кожному образи краси, природи, тварин, дітей, радості зі своїм брендом, спонукавши покупців придбати саме їх продукт. Реклама пов'язує вже наявні в психіці людей сценарії поведінки зі своїм: «йди і купи наш продукт». Отже, реклама – найбільш простий приклад управління матрицями. При цьому матриця розуміється як багатоваріантний сценарій щодо психодинаміки суспільства. Відповідно, матричні процеси – це процеси формування, накачування і реалізації тих чи інших сценаріїв (матриць) в суспільстві. Матриця в собі містить інформацію – образи варіантів перебігу подій, а символи, таким чином, виступають складовими частинами матриць. Матриці – це органічна частина життя, властива всьому навколо. Люди не тільки живуть відповідно до них, як і інші створіння, але й відрізняються від тварин тим, що можуть змінювати і створювати матриці самостійно, подібно до того, як люди можуть змінювати свою власну психіку. У різних людей, залежно від їх світогляду і світорозуміння, один і той же символ може бути пов'язаний з різними образами, поняттями або цілими матрицями.

На основі символізації будувалася і будується зараз вся культура. Символ містить у собі на багато більше інформації, ніж звичайне слово. Символ, як правило, спирається на більш давній арсенал впливу, ніж сучасні культурологічні надбання і технології впливу. Але сучасність по-новому ставить питання щодо «сучасного міфу». Засоби масової інформації, за допомогою сучасних засобів комунікації, доходять до кожного індивіда, при цьому нав'язуючи в його повсякденному житті десятки нових міфів. Отже, можна зазначити, що переважна більшість припущень, зроблених Е. Кассінером відносно символічних форм, працюють і нині.

Представники філософського символізму поставили проблему «диктатури символу» і «символічного відчуження» в соціумі. Символічні системи культури є не тільки засобом звільнення і творчого розвитку людини, але можуть служити і засобом поневолення та маніпулювання свідомістю людини. Наслідки засвоєння віртуальної реальності наочно показали перманентне прагнення людини до конструювання символічного простору. «Друга реальність» нині робиться людиною за тими ж самими законами, за якими була «засвоєна» і природна. А, отже, як наслідок, зростання символізації в суспільстві веде до зростання цивілізації. При цьому, ми розуміємо, що ми не стикалися з реальним світом речей, але, завдяки віртуальній реальності, ми можемо не стикатися з ним «удвічі», цілком

занурюючись у світ власного уявного. Це відкриває ряд нових проблем у філософській антропології, теорії пізнання, психології і низці суміжних дисциплін. Якою буде людина майбутнього – загадка, але те, що людство рухається в майбутнє, продовжуючи використовувати принципи, виявлені Е. Кассіером, є фактом.

Висновок. Протягом всієї історії на визначення символу накладалася велика кількість понятійних систем, що робило деякі символи сакральними інформаційними центрами, при використанні яких актуалізуються цілі пласти образів. Символи акумулюють людський досвід, відмічаючи його ключові моменти. Саме з цієї причини людство породжує Символи і бореться за Символи, які виступають у вигляді наріжних каменів, що розділяють типи життєдіяльності і соціальні групи. Саме тому важливо розуміти суть символу в кожен історичну епоху та володіти мистецтвом (або технологією) символізації. Світ рухається по спіралі висхідного розвитку і на кожному витку можна побачити аналоги подій, які сходять до праподій. У цьому спіральному сходженні символи є елементами, які багато у чому належать відразу до всіх часів. Символи несуть на собі цю печатку часів, виступаючи в ролі скріплення між різними історичними періодами. Але при зміні історичних епох, алгоритміка взаємодії символів один з одним змінюється, що є знаком зміни концептуального змісту часу, фундаментальної зміни суспільної дійсності.

Список використаної літератури

1. Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие / А. Н. Уайтхед. – Томск: Водолей, 1999. – 64 с.
2. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 286 с.
3. Лангер С. Философия в новом ключе / С. Лангер. – М.: Республика, 2000. – 287 с.
4. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1985. – 536 с.
5. Флоренский П. А. Иконостас / Флоренский П. А. Сочинения. В 4-х т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 419-526.
6. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
7. Деррида Ж. Позитии / Ж. Деррида. – К.: Д. Л., 1996. – 192 с.
8. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
9. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
10. Кассирер Э. Избранное: индивид и космос / Э. Кассирер. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – 654 с.
11. Аверинцев С. С. Софія-Логос / С. С. Аверинцев. – К.: Дух і літера, 2001. – 460 с.
12. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3: Феноменология познания / Э. Кассирер. – М., СПб.: Университетская книга, 2002. – 398 с.

References

1. Whitehead, A. N. (1999). *Symbolism, its meaning and influence*. Tomsk: Aquarius (in Russ.)
2. Jung, C. G. (1991). *Archetype and Symbol*. Moscow: Renaissance (in Russ.)
3. Langer, S. (2000). *Philosophy in a new way*. Moscow: Respublika (in Russ.)
4. Levi-Strauss, K. (1985). *Structural Anthropology*. Moscow: Science (in Russ.)
5. Florensky, P. A. (1996). *Iconostasis. Works*, 2, 419-526. Moscow: Thought (in Russ.)
6. Losiev, A. F. (1995). *The problem of the symbol and realistic art*. Moscow: Art (in Russ.)
7. Derrida, J. (1996). *Positions*. Kiev: D. L. (in Russ.)
8. Deleuze, G. (1998). *Difference and repetition*. SPb.: Petropolis (in Russ.)
9. Baudrillard, J. (2000). *Symbolic exchange and death*. Moscow: Dobrosvet (in Russ.)
10. Cassirer, E. (2000). *Selected Works: the individual and the cosmos*. Moscow, St. Petersburg: The University's Book (in Russ.)
11. Averintsev, S. S. (2001). *Sofia-logos*. Kyiv: Duh i Litera (in Ukr.)
12. Cassirer, E. (2002). *Philosophy of symbolic forms, 3: Phenomenology of cognition*. Moscow, St. Petersburg (in Russ.)

BOYKO Olga Petrivna,

Doctor of Sciences (Philosophy),

Professor of the Department of Philosophy

Sumy State University,

e-mail: boykoolga0204@ukr.net

SYMBOL AS A CATEGORY OF CULTURE AND ITS FUNCTIONAL LOAD THROUGH THE PRISM OF PHILOSOPHICAL DOCTRINES

Abstract. *Introduction* The attention is drawn to the role of the symbol in the modern world of intercultural communication. Hence the need for theoretical and methodological understanding of the symbol as a key phenomenon of culture, the understanding of the place and role of symbols in intercultural

communication, the study of the symbols of different peoples. Purpose. The purpose of this work - consideration and understanding of the symbol as a functional culture. The article is an analysis of the complex of anthropological ideas of researchers of different directions and schools in terms of understanding the symbol. Results It is shown that the symbol is a category of culture and it has a functional load. These ideas are revealed through the prism of the ideas of representatives of philosophical anthropology and the philosophy of symbolism. The article deals with the set of social functions of a symbol in culture. The role of symbolic production in social communication is shown. The attention is paid to the sources of symbolic production: religion, art, technology, etc. The influence of the symbol in the ordering of the social world and the practice of everyday life is considered. Originality. The interpretation of E. Cassirer's ideas about a symbol in the modern information society is shown, namely, due to certain properties of the symbol of its use for managing the collective unconscious. Conclusion. On the basis of symbolization, the whole culture was built and built now. The symbol contains much more information than the usual word. The symbol, as a rule, relies on a more ancient arsenal of influence than modern culturological acquisitions and technology of influence.

Key words: culture, symbol, communication, intercultural communication, information society.

Одержано редакцією 15.09.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 316.346:159.923:17(075.8)

ПУШОНКОВА Оксана Анатоліївна,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: krapki@ukr.net

АРХАЇЗАЦІЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ: РОТАЦІЇ, ФОРМАТИ, РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ

У статті досліджується неоархаїчний пласт сучасної культури з точки зору ціннісних настанов епохи та зміни ставлення до первісності протягом ХХ ст. Виявлено неоднозначність тенденцій «нового варварства» у процесах динаміки культури, які носять як конструктивний, так і деструктивний характер: урівноваження складності моделі культури та ідентичності, трансово-афективні колективні техніки, відповідність у культурно-травматичному дискурсі – «зупиненому часу», «вимушеному повторенню», регресії, як «зачарованості» архетипами, ефектам «зомбування», сучасним формам пріапізму. Доведено, що палімпсестна модель сучасної культури у різних текстуальностях актуалізує пошук первинного тексту, як основи пригадування до-історії й прагнення відновити центр сакрального у десакаралізованому світі. Потужний потенціал масової культури як області репрезентації неоархаїки виявляє симулятивний характер наслідування, при цьому затребуваність архаїчного субстрату дозволяє через його переосмислення включити у конструктивний процес відтворення проєкцій у минуле та у майбутнє культури

Ключові слова: архаїзація культури, культурна динаміка, міф, архетип, культурно-травматичний дискурс, масова культура, «нове варварство», неотрайбалізм.

Постановка проблеми. В умовах руйнування репрезентативних систем та глобальних трансформацій актуалізується інтерес до прадавніх пластів культури, які знайшли вираз в архаїзації культурного простору і закарбувалися у концептах «нове варварство», «неоархаїка», «неотрайбалізм». В кожному епоху інтерес до минулого чітко окреслений ціннісними настановами. Так, гуманістичний зміст епохи Ренесансу пов'язаний з відродженням античної спадщини, у ХІХ ст. поле європейської культури характеризують єгиптоманія та індоманія. Протягом ХХ ст. посилюється інтерес до первісності, від її

розуміння як «примітивних пережитків» до визнання самотності архаїчного світу. Але, якщо для попередніх епох характерним є більш-менш чітко окреслена картина світу, то герменевтична процедура відновлення істинної архаїчної культури носить метафоричний і невизначений характер. Багатошаровість семіологічного простору культури призводить до необхідності взаємодії різних за своїм генезисом структур, які зберігають пам'ять про ціле (Ю. Лотман). Такі зміни у розстановці сил між стадіально різними елементами є своєрідною ротацією, в результаті якої явища, здавалося б приречені на вимирання, відновлюються у новому контексті культури й навіть можуть актуалізуватися у її провідних смислах.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження архаїчної культури набули ознак змістовного проникнення в її сутність у працях Ф. Боаса, Е. Дюркгайма, А. ван Геннепа, Е. Кассіра, К. Леві-Стросса, Б. Малиновського, М. Мосса, М. Еліаде, Е. Тайлора, В. Тернера, Дж. Фрезера. Л. Леві-Брюль та К. Леві-Строс є авторами дискусійних проектів стосовно природи первісного мислення та сприйняття світу. Міфологічні комплекси культури як універсалії, притаманні усім етапам її розвитку, розглянуто у працях Р. Барта, Е. Кассіра, О. Лосева, Ю. Лотмана, Е. Сайко, О. Фрейденаберга та ін. Ідея відтворення архаїки з глибинних пластів культури потребувала нової методології як відходу від теорії пережитків Е. Тайлора, що має враховувати багатошаровість семіологічного простору культури (Ю. Лотман) та процесуальність культурної пам'яті (Я. Ассман, М. Хальбвакс, П. Нора). Увага до несвідомого та змінених станів свідомості (як колективної, так і індивідуальної) є характерною для праць Г. Лебона, П. Сорокіна, Й. Хейзинги, М. Бердяєва, С. Московічі, а також З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Е. Нойманна, представників трансперсональної психології Дж. Кемпбелла, О. Ранка, С. Гроффа. Відродження архаїки та її реінтерпретація в масовій культурі є предметом розвідок Р. Барта, А. Костіної, Т. Орлової, А. Чучіна-Русова, М. Маклюєна, Н. Маньковської, К. Розлогова, В. Расторгуєва, Е. Тоффлера, А. Флієра, Н. Хренова та ін.). Дослідження природи первісного мистецтва також є дотичним до проблематики сучасної архаїзації та презентовано у працях А. Джеля, А. Леруа-Гурана, Д. Прециозі, М. Ямпольського та ін. Окремий інтерес викликає «гібридна» соціологічна теорія М. Маффесолі, який досліджує феномен неотрайбалізму та «племінну психологію» у контексті виникнення нових форм соціальності у полі сучасної культури.

Мета статті – дослідити феномен архаїзації у процесах смислоутворення палімпсестної моделі культури, виявити джерела формотворчого потенціалу архаїзації та її конструктивний і деструктивний характер.

Виклад основного матеріалу. «Пережитки» первісності розглядалися Е. Тайлором, Г. Спенсером та прибічниками стадіально-лінійного підходу до історичного процесу не лише задля реконструкції минулого, а й задля розуміння характеру світового історичного процесу, у якому регрес (або «ретрогресія», «рецидив архаїки») може здійснити позитивний вплив на культурний розвиток. У О. Шпенглера та А. Тойнбі, представників циклічних концепцій культури, він сприймався як закономірність завершення життєвого циклу цивілізації. Але в працях О. Шпенглера, Х. Ортеги-і-Гассета, М. Бердяєва, Й. Хейзинги також активно розробляється тема кризи культури, витоки якої – в специфіці західної техногенної цивілізації, в масовому суспільстві, що формує людину-споживача.

З другої половини ХХ ст. межа, що відділяє цивілізацію від варварства поступово зникає, з'являється загроза повернутися в до-історію в результаті катастрофи або війни, що є характерним очікуванням для усіх транзитивних епох. Архаїзуючі тенденції актуалізують фонд культурних форм, в основі яких лежать певні антропологічні універсалії. Архаїчний потенціал сучасних цивілізацій (Тропічної Африки, Південно-Східної Азії та Далекосхідного регіону тощо) вже не є самодостатнім, адже скоріш варто говорити про взаємодію двох начал: архаїчної культури і цивілізації. І чим більшим є субстрат архаїчної культури, тим більш спонтанного і неконтрольованого характеру набувають культурні процеси, які міфологізуються, адже «рекреаційний потенціал міфу є настільки потужним, що виступає як спонукальна причина для відтворення міфологічних структур в різних культурних

обставинах, особливо в ситуаціях, пов'язаних з глобальними змінами, що позбавляють статусу раціональності попередню картину світу» [1, с. 325]. Проте домінантою у полі сучасної техногенної цивілізації є опосередкований зв'язок з архаїкою. Модернізація архаїки має за мету актуалізувати гострі проблеми сучасності, тим більш це є характерним для європейської цивілізації, в історії якої розрив з архаїкою був більш радикальним.

З 60-70 років XX ст. епіцентри відродження архаїки локалізувалися майже в усіх країнах Заходу та, на відміну від першої половини XX століття, де архаїка була зоною експерименту, тут ми бачимо розширення простору архаїчних тенденцій, їх вплив на системи і підсистеми культури, «гібридні» утворення. Регресія до доцивілізаційного стану характерна для соціуму в цілому, але для постмодернізму архаїзація набуває тотальних ознак.

Дискурс прогресу змінився на початку XX ст. дискурсом кризи і травми. У культурно-травматичному дискурсі ми знаходимо маркери стану культури, які співпадають з психоаналітичною метафорикою травми: злам (зсув, зміщення), витіснення (забуття), заміщення (підміна), «вимушене повторення», «зупинений час», регресія до афективних станів. До архаїчних рис постмодернізму відносимо: образність, метафоричність, сприйняття психо-енергетичного начала у будь-якому предметі, нівеляція меж між людиною і світом (від кризи репрезентації до зникнення «опосередкування»), настанова на відновлення політеїзму, анімізму, ритуально-магічних практик, відновлення ідеї «співпричетності», домінанта дійових практик у пізнанні світу, синкретичне мислення. Стратегії виходу з культури перетворилися на соціальні практики, які включають сферу архетипічного, що нагадує прадавні ритуали, у яких людина отримувала нову ідентичність через ініціацію в архаїчному просторі, який «оживотворений, одухотворений і якісно різнорідний. Він не є ідеальним, абстрактним, пустим, не передує речам, які його заповнюють. Він завжди заповнений і завжди речовинний; поза речами він не існує» [2, с. 340]. В масовій культурі надмірна речовинність світу має прояв у процесі «поглинання речами» (Ж. Бодрійяр), який виступає порушенням принципів символічного обміну. Як зазначає А. Костіна, «процес сприйняття зразків масової культури багато в чому ідентичний сприйняттю міфологічних текстів...» [1, с. 334], наголошуючи на необхідності вивчення аналогій сучасної масової культури з архаїчною, а не на пошуках принципової новизни новітніх культурних форм.

Так, у сучасному суспільстві на основі відцентрових тенденцій розвивається етико-естетична свідомість малих груп, формуються, за виразом Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, «плеємні культури» і «плеємна психологія». «Архаїзація культурного ландшафту» сприяє поширенню «тотемного мислення» та технік спонтанної імпровізації. Цінності набувають змінені стани свідомості, адже пригадати архаїчне – означає пригадати абсолютно невідоме, те, що не можна реконструювати. З цієї точки зору, досягнути пра-міф неможливо, ми завжди маємо справу лише з його «мерехтінням» в культурі.

Транси та афективні стани, характерні для первісної свідомості, моделюються у сучасних квазі-ритуалах. Неадаптивні форми вираження трансових станів (наркоманія, алкоголізм масові психози) моделюються у мистецтві (театр абсурду, психоделіка, хепенінг). Постмодерністський катарсис – це шок, випадіння з регламентованої поведінки, спроба трансцендування через парадокс. Ритуальній трансценденції, що дає неповторне відчуття цілого, досвід якого сьогодні є рідкістю, багато уваги приділяли К. Юнг, В. Топоров, А. ван Геннеп. Ритуал є формою пам'яті, що передбачає діяльне відтворення минулого, але смисл архаїчного пригадування не у поверненні до минулого, а у поверненні до ідеального, вічного першоначала. Сучасний ритуал втратив священний вимір і перетворився в екзистенційну звичку. Стереотипна послідовність дій є лише квазі-ритуалом, який виштовхує людину у повсякденність: шопінг, шейпінг, шугарінг.

Афективність первісності проявляється також у спонтанності уваги, яка не має мети, яка є процесуальною, як увага дитини, що реагує на більш яскраві стимули. Експресія, позбавлена необхідності створювати конкретний образ, підвищує сприйнятливості до

прихованих аспектів символічної мови, які пов'язані з тілом та жестами, траєкторією рухів. Кінестетика відстоює думку про те, що тілесні рухи приховують у собі несвідоме знання. Тіло стає фокусною точкою мистецького втручання у соціальну систему та перебуває у центрі пізнавального досвіду і в основі неусвідомленої ідентичності.

У сучасному гончарному мистецтві відбувається відродження сприйняття людиною свого досвіду як втіленого, розгортання культурної форми, як її проживання. Творчий процес поціновується більше, ніж сам артефакт, що «підносить цінність чайних горняток, у яких сліди крапання, тріщини, знебарвлення поливи і глини драматизують процес жбурляння глини, накладання поливи і обпалювання» [3, с. 244]. Ці «недосконалість» запрошують нас взяти участь у процесі творення.

Отже, створення «живого простору» спонтанності, у якому людина б могла змінити себе та свій погляд на світ, є спільним завданням арт-терапії, арт-практик та різних маргінальних співтовариств. Вони є способом відтворення простору співпричетності та довіри. Пошук спонтанно-креативного начала виступає джерелом достовірності досвіду. Мімікрійне «вибіркове уподібнення» слугує саме цій меті. Як зауважує Е. Тоффлер, свідомість людей буде більш складною і «вони будуть прагнути до рівноваги у житті між протилежностями, які розривали людину другої хвилі» [4, с. 617]. Мімікріювання ідентичності відбувається як мерехтіння можливостей, різних способів адаптації, серед яких спонтанно-інтуїтивно обираються найбільш органічні. Цей складний процес моделювання пов'язаний з парадоксом: з балансуванням між «колективом-особистістю» (характерним для родової спільноти) та «особистістю-колективом», яке найбільш яскраво представлено в дійовому характері сучасних арт-практик. Ми повинні визнати три основні вимоги будь-якої особистості: «потреби у спільності, структурі та смислі» [4, с. 581]. Колектив-особистість задовольняє потребу людини у спільності та структурі, є її участю у колективному тілі, поверненням до родової свідомості. Особистість-колектив – або «людина-оркестр» – розширений тип особистості, яка, виконуючи безліч соціальних ролей, не вибудовує їх у певну ієрархію, тобто їй властиві скоріш відцентрові тенденції, «розмивання» меж ідентичності, яка набуває властивостей ризому. Не випадково сучасні художні практики надають колективного характеру своїй власній логіці (Б. Гройс).

У сучасних форматах культури утворюються гібридні форми архаїзації, багатовимірної ідентичності, яка має випадкову ризомну структуру. У «дірчастій» структурі ризому безпосередньо проявляються архетипічні образи. Універсальні закони особистої міфології дозволяють відтворити сліди минулих дій як події, як ритуал, сповнений глибинного сенсу.

Поступово формується нова форма історичної реконструкції – проживання (бугурти, мистецькі фестивалі), як «потреба зрозуміти і пояснити минуле у контексті світовідчуття давно пройдешньої епохи» [5, с. 247]. Сьогодні історична реконструкція пов'язана з інтересом до подій минулого, язичницької міфології і пов'язаними з ними обрядами та артефактами, наближуючись «за особливими взаємовідносинами з реальністю до дитячої гри» [5, с. 248]. Головним мобілізуючим моментом є переживання співучасті та творчі реінтерпретації, адже «аналогій між іграми історичними і фантазійними чимало» [5, с. 248].

У мегаполісах техногенної цивілізації уявлення про «живий простір» вже не пов'язується з традиційними формами культури, комфортна естетична дистанція ліквідується. Уявлення про ідентичність людини збагачується новими формами колективної ідентичності.

Італійський дослідник М. Маффесолі у роботі «Час племен» визначає суспільство як мікроплеменну розсіяну мережу, тобто як єдність локальних закритих спільнот, що мають спільну реальну і символічну територію, постійний або тимчасовий характер. Представники цих спільнот «носять за собою свій простір» і вимагають пароль від кожного, хто хоче до них приєднатися. Інакомислення можливе лише за межами.

Нова сила соціальності для М. Маффесолі полягає в гнучкості неутрайбалізму та у його невразливості для технік влади на макрорівнях, адже локальні спільноти існують як

міні-держави. Імплозія політичного («внутрішній вибух»), на думку М. Маффесолі, є основою формування нової соціальної етики (етики естетичного), основою якої є сакралізоване колективне почуття.

У своєму сценарії сучасне суспільство він бачить як мережу егоцентричних локальних афективних груп, які отримують життєву енергію за допомогою боротьби і насильства. Деякі з них роблять це буквально, наприклад, – в зіткненнях фанатів з супротивниками, інші символічно – через мову, візуальні образи або практики споживання.

Ці висновки узгоджуються з головною тезою М. Маффесолі про занепад індивідуалізму в масовому суспільстві. Якщо це і відбувається на особистісному рівні, то на мікро- і мезосоціальному рівнях сучасність переживає швидше розквіт індивідуалізму, але колективного, того, що автор називає «неоварварством», з властивою йому солідарністю, слабкою дисципліною, гнучкою ідентичністю і ситуативним етосом.

Подібна маргіналізація суспільства може розглядатися як психологічний механізм опору владі, формування простору довіри та безпеки, адже первісність – це, перш за все, потреба у безпеці, знаходження на контурі біовиживання. Пористе «Я», знаходячись у стані постійного трансу, схильне приєднуватись до колективних емоцій, що забезпечує йому безпеку архетипного співтовариства.

Проте М. Маффесолі зображує колективні емоційні сили в конфліктній перспективі, приписуючи динамічну енергію переважно «темній» компоненті, нібито лише боротьба і аморальні дії можуть створити соціальну солідарність. Небезпека полягає в тому, що підкреслення відсутності морального і раціонального універсалізму мінімізує можливість компромісних стратегій і локусом кореляції й контролю стає, так або інакше, зовнішня сила.

М. Маффесолі пише про пом'якшення впливу влади за наявності багатьох невеличких спільнот [6], і ця інверсія фігури і фону може змінювати й саму соціальну логіку, яка набуває більш спонтанного та непередбачуваного характеру. З одного боку, стурбованість найближчими соціальними відносинами створює унікальний простір суверенності та відчужує людину від віддаленого економічного і політичного порядку, з іншого – влада усіляко має підтримувати цю суверенність. Стабільність цієї системи М. Маффесолі пропонує розглядати як «конфліктну гармонію» [6]. Мистецтво політики саме і полягає у вмінні регулювати способи вираження незалежності.

Дослідники А. Костіна та Н. Хренов ставлять питання про потужний архаїзуючий потенціал масової культури і визначають її як область репрезентації неоархаїки. Неоміфологія має прояв в образах сучасних комп'ютерних ігор, деяких жанрах фантастики, рекламі, трилерах-катастрофах, кіберкультурі, фентезі, мистецтві графіті та муралу. Елементи архаїчної свідомості присутні в полі сучасної культури у реінтерпретаціях мотивів розтерзання (Адам, Нгабскал та Хайнвел, Осирис), де «епізоди смерті змінюються парно симетричними епізодами виживання» [1, с. 315]. Веб-зображення зберігають та репрезентують колективний досвід: парціальні архетипи (що стосуються репродуктивних функцій чоловічого і жіночого тіла та лікування розладів статевої системи), архетипи їжі, гадання, віщування тощо, прагнення до збільшення об'єму м'язів, сідниць, грудей, губ (сучасні форми пріапізму), образи героїв зі зброєю, які змагаються з тератоморфними істотами тощо. Проблемою є те, що позитивні архетипи втрачають нумінозну силу, при наявності тенденції «зачарування злом», привабливості негативного, темного начала. Якщо архаїка є морально нейтральною, то сучасність нерозрізнення добра і зла репрезентує в дозволах естетизації та онтологізації тих сил, на культивування яких традиційна культура накладає табу.

Те ж стосується і відчуття часу, яке в архаїчній людини та людини сучасної є різним, не дивлячись на домінанту «тут і тепер». Мислення первісної людини, позбавлене почуття історії як низки подій у лінійній послідовності, визнає одномоментне існування часових циклів, що мають різну векторну орієнтацію. Синкретизм міфічного часу проявляється у тому, що у міфі «на рівних присутні історичний час як спосіб фіксації руху від минулого до майбутнього, повернення до витоків як основ духовності, *циклічний час*, що відповідає

природним циклам, а також *довільні часові зміщення* і маніпуляції з часом: його зупинка, «розширення», «стискування», нарешті, вихід за часові межі» [1, с. 314].

Контексти повсякденності так або інакше актуалізують проблематику міфу. Міфологічна темпоральність присутня в темпоральності буденної реальності, але не континуально, а циклічно, через повторення. М. Еліаде помічає, що час ієрофанії і буденний час є неоднорідними. Для первісної людини справжня історія – не події життя, а міф, що втілює архетипічні дії богів, предків та культурних героїв. Архаїчній людині властива «парадоксальна жага досягнення істинно історичного існування, прагнення жити тільки у сакральному часі» [7, с. 366]. Ця потреба у повній регенерації часу зберігалася і в інших ритуальних традиціях. Церемонії ініціації базуються на уявленні про те, що минуле можна відмінити і встановити новий час. Релігійна людина живе домінантою сакрального часу, проте, за М. Еліаде, «він не лінійний, це – циклічний час, але не механічне повторення суцього, а вічне його розкриття» [7, с. 370].

У просторі сучасної культури циклічні повтори набувають іншої конфігурації – виступають як тавтологічна процесуальність у ризомній площині. Для розуміння відмінності цих моделей підходить метафора палімпсесту (як її розумів Томас де Квінсі). У палімпсесті поєднуються незмінність першоначала, що містить висхідний смисл, і різноманіття, яке несе записана на ньому історія. Під текстом знаходиться інший текст, який під дією часу розкриває сенс теперішнього. Отже, минуле проходить перед нами у зворотній послідовності. Де Квінсі пропонує метафору мозку як сховища пам'яті: «людський мозок за своїми властивостями схожий із палімпсестом» [8, с. 31]. Палімпсест різнорідний, з плином часу може порушитися відчуття єдності, адже людина постійно змінюється. Але головне – знайти першоначало. Саме воно дає відчуття єдності, самототожності людини. Модель палімпсеста є прямо протилежною тексту як колажу, а його лінійному відтворенню – динаміка бріколажу, з повторами одного мотиву. Бріколаж на думку К. Леві-Строса є «ідеальною моделлю міфологічного мислення, яке виражає себе вільно, але за допомогою вельми обмеженого репертуару» [9, с. 126]. Подібна практика стилізації та реконструкції у світі позбавленому ієрархії є вираженням глибокого розриву з традицією.

Симулятивну темпоральність суспільства споживання досліджує Ж. Бодрійяр. Моделі циклічності в історії культури змінюються від традиційної форми до повтору як комбінаторики. Симулякр Ж. Бодрійяра – особливий ефект часу, коли він втрачає свій лінійний характер і починає згортатися у петлю. І нарешті, у сучасну епоху одночасно «утверджується і лінійний час технічного прогресу, виробництва та історії, і циклічний час моди», тобто йдеться про «суміщення різних видів циклічної темпоральності» [1, с. 171]. У соціокультурній реальності, яка за Ж. Бодрійяром є неістинною, недостовірною, семіотична проблематика міфу (Р. Барт) замінюється онтологічною. Людина живе в умовах множинної темпоральності та гетерономного простору.

У давнину міф виступав способом буття людини, але й у міфосвіті масової культури поряд зі штучними, симулятивними утвореннями присутні виміри достовірності. Міфологія масової культури пов'язана з проблемою духовної саморегуляції, «допомагає повернути людині втрачену самоідентичність, адже архетипічні структури вписані у матрицю людської пам'яті» [1, с. 325]. Там де відбувається *реактивація древнього архетипального символу цілісності*, людина отримує можливість долучитися до вищих цінностей і відновитися.

Розрив між профанним і сакральним є глибоко трагічним, адже сакральне є онтологічною основою людського існування. У М. Еліаде «священне – це не лише деяка апріорна даність, що коріниться у глибинах людської душі та пробуджується під дією зовнішніх впливів, а і дещо існуюче поза людиною, самосуше, наділене абсолютною святістю та проявом у різноманітних формах» [10, с. 10]. В однорідному і безкінечному просторі ієрофанія знаходить абсолютну точку відліку, «Центр». Релігійна людина прагне розташуватися в «Центрі Світу». Ієрофанія з'єднує людину зі світом. Формою такого з'єднання, за М. Еліаде, є обряди переходу (досягнення статевої зрілості, перехід від однієї

вікової категорії до іншої, народження, одруження, смерть тощо). Щоб вилікувався хворий, потрібно змусити його народитися знову, а архетипна модель народження є космогонією. Людина має повернутися до «чистого паперу» буття, до абсолютного початку, коли вона ще не зіпсована. «Час архаїчної людини – це циклічний колообіг, у якому немає місця тривалості, незворотності, а отже, історії» [11, с. 59]. Архаїчні дії, які нескінченно виконують люди, є водночас ієрофанією, або Богоявленням.

М. Еліаде у своїх дослідженнях виділяє архаїчну та історичну стадії розвитку суспільства і, відповідно, архаїчний та історичний типи людини. Саме в історії людина історична знаходить можливість самореалізації, реалізації волі, в той час як первісна людина постійно апелює до архетипних подій, ідентифікує себе з природою. З точки зору архаїчної людини, сучасна людина досягає можливості розширення свого простору свободи через творення чергових історичних умов, в той час як людина архаїчна зберігає свою свободу, переходячи крізь ці часові обумовленості, що є процесом «очистки пам'яті від власних провалів в історії» [12, с. 39].

М. Еліаде намагається довести, що потреби людини історичної, які торкаються розширення простору свободи і креативності, не знаходять підтвердження в житті сучасного суспільства. Сучасна людина в своїй масі є, скоріш за все, рабом історії, ніж її творцем.

Сучасна людина постає в творчості М. Еліаде вічним полоненим своїх архетипічних інтуїцій; заручником міфологічних світів, уявлених особистих і соціальних умов. Допоки існує це бажання – вийти за межі власного історичного та особистого часу і зануритися у час «чужий», екстатичний, утопічний, доти у сучасної людини лишатимуться ці рудименти міфологічної поведінки. З цим пов'язана крипторелігійність, як несвідоме прагнення людини відновлювати стани, які вона відчувала в минулому. М. Еліаде впевнений, що не можна зрозуміти сенс життя людини і особливе її місце у Всесвіті, якщо не звернутися до архаїчних фаз релігійного досвіду: «осмисливши власну антропологічну символіку, яка є не чим іншим як варіантом архаїчної системи символів, сучасна людина оволодіває новим сутнісним виміром, ще невідомим екзистенціалізму» [13, с. 145].

З точки зору М. Еліаде, проблеми сучасної людини пов'язані з руйнуванням архаїчної культури архетипів, з тим, що вона не усвідомлює свою «архаїчну укоріненість» і страждає від гніту історії. Історія Європи – історія занепаду символічного знання. Символи відкривають людині священне і одночасно охороняють її від безпосереднього зіткнення з колосальною енергією архетипів (про це багато пише К. Юнг). Зараз ця стіна майже зруйнована.

Висновки. Ротація архаїчних елементів у простір сучасної культури носить як закономірний характер відтворення, так і утворює цілком самостійні провідні смисли, що дозволяє говорити про архаїзацію як визначальну характеристику культурного часопростору. Сенсуалізація, міфологізація й відродження цінності території, тіла, оргії, видовища і насолоди позначають регресію до архаїки і конституують соціальність як повсякденність. Проте архаїзація сучасна відбувається у десакралізованому просторі культури й актуалізує пошук сакрального центру у світі, позбавленому нумінозного впливу архетипів. Структура темпоральності сучасного міфу та прадавнього має палімпсестну природу, проте сьогодні загострюється потреба у втраченому сакральному часі, що заміщується симулятивною темпоральністю (нас цікавить міфічне позачасся, а отримуємо маніпулятивні технології). Міф масової культури пов'язаний з архаїчним міфом, проте він здатний до свавільного конструювання часової перспективи і більш незалежний від реального часу.

Архаїка репрезентована в культурі через актуалізацію несвідомого та метафорику травми: «зупинений час», трансово-афективні стани, «вимушене повторення», сучасні форми пріапізму у селфі-культурі та веб-зображеннях. Отже, архаїзація пов'язана з глибоким регресом та відмовою від історії, «застряганням» на контурі біовиживання та втратою довіри до світу, але є, водночас, імпульсом до переходу суспільства на новий рівень складності. Освоєння конструктивного потенціалу архаїчності відбувається через практики спонтанної

імпровізації, як пошуку нових або забутих шляхів синергії людини зі світом як на індивідуальному рівні, так і на колективному. Через актуалізацію спрощених архаїчних форм відбувається урівноваження складності моделі культури і ідентичності.

Список використаної літератури

1. Костина А. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Изд. 2-е, перераб. и доп. / А. Костина. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 352 с.
2. Топоров В. Н. Пространство / В. Н. Топоров // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 2. – С. 340-342.
3. Белград Даниел. Культура спонтанности: Импровизация і мистецтво в повоєнній Америці / Даниел Белград. – К.: Факт, 2008. – 528 с.
4. Тоффлер Э. Третья волна / Элвин Тоффлер; Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 781 с.
5. Филиппов Ю. В., Квасова М. Г. Субъективное в осмыслении истории и история в субъективном современном человека (историческая реконструкция как творчество) / Ю. В. Филиппов, М. Г. Квасова // Мир психологии: научно-методический журнал. – 2007. – № 1. – М. – Воронеж: МПСИ. – С. 246-256.
6. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное / Мишель Маффесоли [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Maff_OkMir.php
7. Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
8. Де Квинси Томас. Исповедь англичанина, употреблявшего опиум / Томас де Квинси. – СПб.: Азбука, 2005. – 224 с.
9. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Клод Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
10. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд. МГУ, 1994. – 144 с.
11. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2000. – 222 с.
12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 316 с.
13. Элиаде М. Образы и символы / Элиаде М. Избранные сочинения; Пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000 – С. 228-243.

References

1. Kostina, A. (2005). *Mass culture as a phenomenon of postindustrial society*. Moscow: Editorial URSS (in Russ.)
2. Toporov, V. N. (1982). *Space. Myths of the Nations of the World: Encyclopedia*, 2, 340-342. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya (in Russ.)
3. Belgrad, Daniel. (2004). *Culture of spontaneity: Improvisation and art in the post-war America*. Kyiv: Fact (in Ukr.)
4. Toffler, E. (2004). *The Third Wave*. Moscow: AST Publishing House (in Russ.)
5. Filippov, Yu. V., Kvasova, M. G. (2007). Subjective in the comprehension of history and history in the subjective of modern man (historical reconstruction as creativity). *Mir psihologii (The World of Psychology)*, 1, 246-256. Moscow-Voronezh: MPSI (in Russ.)
6. Maffesoli, M. (2012). *Wizardry of the world or the divine social*. Retrived from: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Maff_OkMir.php
7. Eliade, Mircea (1999). *Essays on Comparative Religious Studies*. Moscow: Ladamir (in Russ.)
8. De Quincey, Thomas (2005). *Confession of an Englishman who used opium*. SPb.: ABC (in Russ.)
9. Levi-Strauss, K. (1994). *Primitive Thinking*. Moscow: Republic (in Russ.)
10. Eliade, M. (1994). *Sacred and mundane*. Moscow: Moscow State University Publishing (in Russ.)
11. Eliade, M. (2000). *Aspects of myth*. Moscow: Academic Project (in Russ.)
12. Eliade, M. (1998). *Myth on eternal return*. SPb.: Aleteya (in Russ.)
13. Eliade, M. (2000). Images and symbols. *Selected works*, 228-243. Moscow: Ladamir (in Russ.)

PUSHONKOVA Oksana Anatoliivna,

Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky
National University of Cherkasy,
e-mail: krapki@ukr.net

ARCHAISATION OF MODERN CULTURE: ROTATIONS, FORMATS, REPRESENTATIONS

Abstract. Conditions of destruction of representative systems and global transformations actualize the interest in the ancient layers of culture, which found an expression in the archaism of the cultural space and are engraved in the concepts of "new barbarism", "neo-archaism", and "neo-tribalism". In each era, interest in the past is clearly outlined by value guidelines. Thus, the humanistic content of the Renaissance era is associated with the revival of the ancient heritage; in the nineteenth century, the field of European

culture is characterized by egyptomania and indomania. During the twentieth century, interest in primitiveness is growing from its understanding as "primitive remnants" to the recognition of the identity of the archaic world. But if the preceding epochs are characterized by a more or less clearly defined picture of the world, then the hermeneutic procedure for the restoration of true archaic culture is metaphorical and uncertain. The article investigates the role of archaizing culture in its processes of sense formation, in accordance with the palimpsest model of culture in the context of cultural-traumatic discourse. It reveals the ambiguity of the tendencies of "new barbarism" in the processes of the dynamics of culture, which are both constructive and destructive. It is proved that the palimpsest model of modern culture in different textualities contributes to actualization of search for the primary text as the basis of the reminder of pre-history and the desire to restore the sacred in a desacralized world. Multilayeredness of the semiotic space of culture leads to the need for the interaction of different genesis structures, which preserve the memory of the whole. As a result of the centrifugal cultural tendencies, separate "islands" of the sacred appear as a form of its existence in the "scattered" state. The powerful potential of mass culture as a representation of the neo-archaic manifests the simulative nature of imitation, while the demand for archaic substrate makes it possible, through its rethinking, to include in the constructive process the reproduction of projections into both the past and the future of culture.

Key words: archaization of culture, cultural dynamics, myth, archetype, cultural-traumatic discourse, mass culture, "new barbarism", neo-tribalism.

Одержано редакцією 27.11.2017

Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 21.15.47

НЕСПРАВА Микола Вікторович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціальних дисциплін
Дніпропетровського державного університету
внутрішніх справ,
e-mail: n.nesprava@gmail.com

РАДИКАЛЬНИЙ ДЖИХАДИЗМ: СУТНІСТЬ ТА ПРОЯВИ

Дане дослідження спрямоване на встановлення головних рис та ознак радикального джихадизму. В результаті було встановлено, що радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля; продемонстровано, що радикальний джихадизм не може розглядатися як прояв права того чи іншого народу на військовий захист, адже він проголошує не оборонну, а наступальну та тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й щодо цивільного населення. Автор показав, що радикальний джихадизм є релігійно ґрунтованою ідеологією, яка спрямована насамперед проти представників двох релігій – іудаїзму та християнства. Також в статті запропонована авторська дефініція радикального джихадизму, який постає як релігійно ґрунтована теорія та відповідні практики, які спрямовані на розпалювання і здійснення релігійно вмотивованої війни передусім проти християн та іудеїв, а також проти всіх тих людей (включаючи представників поміркованих напрямків ісламу), які не поділяють настанови радикального ісламу.

Ключові слова: іслам, джихадизм, салафізм, тероризм, релігійна ідеологія.

Постановка проблеми. В сучасному гуманітарному та соціально-науковому дискурсі широко використовується термін «радикальний джихадизм», більше того він вже фігурує у поліцейській статистиці. Так з 2016 року у поліцейських звітах Європолу наявна графа «Джихадійський тероризм» [1]. Однак значення терміну «радикальний джихадизм» все ще не є усталеним, існують різні його тлумачення через те, що цей термін є порівняно новим. В рамках філософсько-релігієзнавчого дискурсу наявна проблема прояснення даного терміну, встановлення сутності та рис явищ, які він позначає.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Різні аспекти джихадизму досліджують такі автори, як І. Антонович [2], О. Ашур [3], Дж. Брачман [4], А. Бухарс [5], Г. Мирський [6], Р. Несипбай [7], Е. Салтман [8], Дж. Тьорнер [9], Т. Хегхаммер [10], Ф. Хосрохавар [11], К. Хьюїт [12]. Втім, цікаві та безумовно глибокі праці даних авторів не приділяють окремої уваги узагальненню наявної інформації щодо даного явища, являючи собою розгляд того чи іншого його важливого аспекту.

Мета дослідження – встановлення головних рис та ознак радикального джихадизму. Задля досягнення даної мети ми будемо використовувати такі методи як аналіз та феноменологічний метод.

Виклад основного матеріалу. Почнемо виклад основного матеріалу нашого дослідження з розгляду обставин виникнення радикального джихадизму. Більшість дослідників схиляється до думки, що радикальний джихадизм виникає в якості реакції на колоніальну політику Заходу в мусульманських країнах. Внаслідок тривалого домінування на мусульманських землях іноземної влади та ідеології не могли не з'явитися спроби віднайти свою своєрідність, свій власний шлях у цьому світі. Чимало близькосхідних народів почали шукати відповіді щодо своєї ідентичності у власній релігії. Так виникає феномен реісламізації – новий та небачений з часів халіфату підйом ісламу. Дослідники наголошують, що зараз у мусульманському світі практично скрізь робиться набагато більший, ніж раніше наголос на відродженні ісламської спадщини [6, с. 47]. Одним з проявів реісламізації є радикальний салафізм, частиною ідеології якого є радикальний джихадизм.

Радикальний салафізм є своєрідним протестом проти другорядного (порівняно з країнами Заходу) становища, в якому перебували в ХХ столітті та знаходяться зараз держави, в яких корінним населенням є мусульмани. Наявний стан речей трактується багатьма мусульманами як несправедливість, що викликана з одного боку військовою та економічною могутністю країн Заходу, а з іншого боку – слабкістю мусульманських країн. Щодо другого аспекту радикальні салафіти пропонують мусульманським народам реконструювати настанови пророка Мухаммада у всій їхній повноті й безкомпромісності VII століття та беззастережно і буквально слідувати їм у наш час. Щодо першого з двох названих вище аспектів радикальні салафіти розробили ідеологію радикального джихадизму. Радикальний джихадизм є тою частиною програми дій радикального салафізму, яка спрямована назовні мусульманського світу, вказуючи прибічникам цього умонастрою, що саме їм потрібно робити стосовно зовнішнього світу.

Тут необхідно зробити ремарку щодо того, що радикальні салафіти ділять планету на два сегменти – «Дар аль-іслам» та «Дар аль-харб». Вони вважають, що «територією справжнього ісламу» є лише ті землі, де державою керують прихильники салафізму. Всі інші землі є «територією війни», де можна і потрібно провадити джихад, вони теж є «зовнішніми» землями щодо справжнього ісламу. Тому джихадійські терористичні атаки здійснюються не тільки щодо головних ворогів салафітів – людей Заходу, але й тих мусульман, які на думку салафітів, є «союзниками» західних країн.

Розглянемо одну з найбільш відомих декларацій радикального джихадизму. У 1998 році Бен Ладен публікує маніфест про створення «Світового ісламського фронту джихаду проти іудеїв і хрестоносців». У цьому документі є такі слова: «Вбивати американців і їх союзників, цивільних або військових є обов'язком кожного мусульманина, який на це здатен, в якій би країні він не знаходився» [6, с. 34]. Аналізуючи цей документ можна, по-перше, сказати, що радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля. По-друге, це людиноненавистницька ідеологія, яка не може розглядатися в розрізі права того чи іншого народу на військовий захист своїх інтересів, адже проголошує не оборонну, а наступальну і тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й щодо цивільного населення. По-третє, варто відмітити релігійну компоненту зазіхань радикальних джихадистів – у назві документу є однозначна спрямованість проти представників двох релігій – іудаїзму та християнства.

Джихадизм є ідеологією релігійної війни, яку оголосили представники радикальних напрямків мусульманства в першу чергу представникам двох інших релігій – іудаїзму та християнства. По-четверте, в цьому документі йдеться також про «союзників», яких Бен Ладен закликає вбивати так само, як і «американців». Союзниками американців салафіти можуть проголосити будь-кого, в тому числі тих мусульман, які не дотримуються радикальних настроїв. По-п'яте, в цьому маніфесті є чітка прив'язка сучасних подій до історичного протистояння мусульманських та християнських народів – люди Заходу іменуються хрестоносцями. Джихадисти не хочуть забувати трагічних подій минулого, вони їх актуалізують, щоб обґрунтувати свої претензії на ведення війни. По-шосте, радикальний джихадизм є новим явищем в історії ісламу. Як зазначає Г. Мирський, ще не було випадку, коли в історії ісламу оголошувався б джихад в «будь-якій країні», тобто без прив'язки до території, яка потребує захисту від «ворогів віри» [6, с. 34].

Для обґрунтування своїх положень джихадисти посилаються на Коран та Сунну, але роблять це вибірково. Так, І. Антонович пише: «Теоретичним мотивом радикального джихадизму є не істинний іслам, відображений в Корані та цінностях цієї великої світової релігії, а його трактування різними радикальними школами» [2, с. 32]. Експерти вказують, що джихадизм обґрунтовують ті люди, які ігнорують попередню ісламську традицію трактування священних для мусульман джерел: «Радикали в якості доказів посилаються на власні інтерпретації Корану та хадисів. Так, для обґрунтування положень про джихад цитуються без тафсіра (пояснення аятів) деякі невеличкі аяти з Корану, які використовуються для виправдання власних дій» [7, с. 103]. У свої ряди джихадисти рекрутують передусім недостатньо освічену молодь, яка не є докладно знайомою з традиційним ісламом. І. Антонович наголошує, що «джихадійські радикали використовують невігластво та відсутність досвіду молоді» [2, с. 32].

Зважаючи на сміливість салафітів у тлумаченні священних текстів, релігієзнавці іноді порівнюють їх з європейськими протестантами, які теж відмовилися від попередньої традиції тлумачення Святого Письма, вказуючи, що кожен може самостійно читати Біблію та знаходити в ній власні смисли. Однак, нам здається це порівняння некоректним, адже ані Лютер, ані Кальвін внаслідок власного прочитання Біблії не закликали вбивати і військових, і цивільних в усіх країнах світу, як це роблять ідеологи радикального джихадизму.

Р. Несипбай наголошує, що раніше в ісламі джихад у формі священної війни застосовувався тільки в оборонних цілях [7, с. 102]. Насправді, це спірне питання, адже, невже в часи Середньовіччя війська під зеленим прапором ісламу пройшли з аравійських пустель через весь Близький Схід, північну Африку та навіть Іспанію тільки обороняючись? Салафіти використовують саме військові завоювання перших століть заснування ісламу в якості прикладу для наслідування та прагнуть повторити військові успіхи перших мусульман, але в ще більшому масштабі.

Тут варто зазначити своєрідність уявлень представників радикального джихадизму. Наприклад, Бен Ладен вважав, що саме він та інші моджахеди призвели до розпаду Радянського Союзу [6]. Бен Ладен наголошував, що саме війна мусульманських повстанців проти радянських військ в Афганістані спричинила зникнення СРСР з карти світу. Такий дивний висновок надихає прихильників Бен Ладена вірити, що подібним чином можуть зникнути і США, й інші недружні їм країни, якщо здійснювати проти них терористичні акти.

Розглянемо як саме джихадисти намагаються виправдати свої претензії вбивати. Р. Несипбай пише, що «основним положенням радикалістської ідеології джихадизму є застосування принципу такфіру» [7]. Нагадаємо, що такфір – це звинувачення у невір'ї. Тобто, свої прагнення джихадисти обґрунтовують саме релігійними, а не політичними причинами. Вони вважають, що якщо людина не вірить, або вірить не в те, що вони вважають правильним, то вона заслуговує на покарання. Як зазначають дослідники, «для радикалів джихад є, по-перше, збройна боротьба проти сучасних систем, по-друге, джихад ставиться за обов'язок кожному мусульманину, по-третє, об'єктом нападок виступають кафіри – невірні, проти яких

потрібно вести джихад. Але оскільки кафірами визнаються всі, хто не згоден з їхніми поглядами, то джихад ведеться в першу чергу проти всіх мусульман» [7, с. 103].

Що стосується засобів ведення радикального джихаду, то це передусім насилля. Не дивлячись на те, що в традиційному ісламі термін «джихад» тлумачиться в першу чергу як діяльність з духовного самовдосконалення людини, а не як бойові дії, радикальні джихадисти використовують крайні тлумачення цього терміну. Як зазначають дослідники, «засобом впливу на світ радикальних джихадистів є міжнародний тероризм, що здійснює насилля в глобальних масштабах через мережеву структуру бойових організацій, діючих у більшості держав світу» [2, с. 30]. Якщо раніше керування радикальними джихадистами здійснювали організації на шталт Аль-Каїди, то тепер організаційним та логістичним осереддям цієї всесвітньої структури стала Ісламська держава.

Наразі радикальний джихадизм є потужним явищем, який має своїх ідеологів, фінансову базу, організаційні структури, своїх керівників та майже невичерпні ресурси смертників і вбивць у своєму розпорядженні. Як зазначають дослідники, ідеологію радикального джихадизму створюють і відтворюють досвідчені менеджери масових рухів в арабському світі, активно граючи на націоналізмі, історичних образах та дезінформації [2, с. 32]. Серед технологій, які використовують ідеологи радикального джихадизму, є методи з управління хаосом [13] та інші сучасні методики, наявність яких говорить про значний досвід керманців цього руху. За словами І. Антоновича, «керівники радикального джихаду ставлять військово-стратегічні задачі та користуються засобами насилля всіх рівнів та масштабів, а також сучасними інформаційними технологіями з метою залякати психологічно, підкорити як невірних так і прихильників ісламу» [2, с. 32].

Проводячи свої терористичну діяльність, джихадисти стверджують, що прагнуть встановити справедливий світовий порядок. Вони спрямовують свої дії проти суспільств, які вони вважають джахілійськими. Нагадаємо, що термін «джахілія» (язичництво, варварство) в ісламі використовують щодо тих суспільств, які ще не пізнали іслам, зокрема джахілійським було те суспільство, куди прийшов Мухаммад та навернув його до мусульманства. Отже, об'єктом джихаду стає політичний режим, суспільство, які оголошені джихадистами джахілійськими, і метою цього джихаду проголошується навернення даних суспільств та їхніх представників до ісламу в його джихадійському розумінні.

Спробуємо розібратися в тому, встановлення якого суспільного стану прагнуть радикальні джихадисти. Вони прагнуть створення ісламського халіфату та забезпечення хакімії, тобто правління Аллаха [7, с. 104]. Цей утопічний проект, на їх думку, вже частково вже реалізований – створено ядро цього халіфату, а саме Ісламську державу. Тепер джихадисти прагнуть розширити межі цієї держави та примусити всі інші держави рахуватися з майбутнім ісламським халіфатом. Цей халіфат має бути спадкоємцем держави, створеної в Середні віки Мухаммадом, це буде теократична держава, правовою основою якої є шаріат. За свідченнями експертів, ця теократична держава постійно буде прагнути розширення своїх меж, адже її керівники вважатимуть, що в їхній владі мають знаходитися усі люди планети – адже, згідно з ісламом, свої настанови Аллах надав усім людям Землі і виконувати їх – обов'язок кожного. Як пише І. Антонович, «радикальний джихадизм націлений на перетворення світу мусульман у новий, більш досконалий стан, а потім проголошення світового панування правовірних» [2, с. 33].

Проаналізувавши передумови появи радикального джихадизму, його теоретичну основу, об'єкти, засоби та проголошену ціль, розглянемо наявні визначення даного явища. Наприклад Г. Мирський визначає джихадизм наступним чином: «транснаціональний ісламістський тероризм» [6, с. 31]. І. Антонович пропонує таке визначення: «Радикальний джихадизм – ідеологія терористичних війн, націлених на знищення структур світської державності та встановлення теократичної влади, яка відкидає норми права та моралі» [2, с. 30]. Ми вважаємо, що у визначенні радикального джихадизму потрібно більш явно розкрити його релігійну основу, ніж у наведених вище дефініціях. Отже, ми пропонуємо таке визначення: радикальний джихадизм – це релігійно фундована теорія та відповідні практики,

які спрямовані на розпалювання та здійснення релігійно вмотивованої війни передусім проти християн, іудеїв та невірних, а також проти всіх тих людей (включаючи представників поміркованих напрямків ісламу), які не поділяють настанови радикальних салафітів.

Джихадизм – це дивний для XXI століття феномен, він є ніби анахронізмом, який вигулькнув з темряви Середньовіччя. В рамках філософії подібні явища називають симулякрами [14], однак, такий ілюзорний онтологічний статус не заважає радикальному джихадизму здійснювати свою злочинну діяльність, реально вбиваючи та залякуючи величезні маси людей та відкидаючи цивілізаційні здобутки сучасного світу.

Висновки і перспективи подальших досліджень. По-перше, радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля. По-друге, радикальний джихадизм не може розглядатися в розрізі права того чи іншого народу на військовий захист своїх інтересів, адже проголошує не оборонну, а наступальну та тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й щодо цивільного населення. По-третє, джихадизм є релігійно фундованою ідеологією, яка спрямована насамперед проти представників двох релігій – іудаїзму та християнства.

Ми вважаємо перспективним продовжити розгляд феномену радикального джихадизму в рамках соціальної філософії та релігієзнавства, а саме сконцентрувати увагу на соціально-історичних передумовах даного явища.

Список використаної літератури

1. EU Terrorism Situation & Trend Report 2017 [Electronic recourse]. Accessed mode: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2017>
2. Антонович И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка / И. Антонович // Журнал Белорусского государственного университета. – 2015. – № 4. – С. 30-37.
3. Ashour O. Post-jihadism: Libya and the global transformations of armed Islamist movements / O. Ashour // *Terrorism and Political Violence*. – 2011. – Т. 23. – №. 3. – P. 377-397.
4. Brachman J. M. *Global jihadism: Theory and practice* / J. M. Brachman. – Abingdon, UK and New York: Routledge, 2008. – 224 p.
5. Boukhars A. Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany / A. Boukhars // *International Political Science Review*. – 2009. – Т. 30. – №. 3. – P. 297-317.
6. Мирский Г. И. Бен Ладен, Аль-Каида и судьба джихадизма / Г. И. Мирский // *Мировая экономика и международные отношения*. – 2011. – №. 12. – С. 31-48.
7. Несипбай Р. Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и такфир / Р. Т. Несипбай // *Религиоведение*. – 2010. – №. 4. – С. 102-104.
8. Saltman E. M. *Islamic state: The changing face of modern jihadism* / E. M. Saltman, C. Winter // London: Quilliam Foundation. – 2014. – С. 1-71.
9. Turner J. From cottage industry to international organization: the evolution of Salafi-Jihadism and the emergence of the Al Qaeda ideology / J. Turner // *Terrorism and Political Violence*. – 2010. – Т. 22. – №. 4. – P. 541-558.
10. Hegghammer T. Global jihadism after the Iraq war / T. Hegghammer // *The Middle East Journal*. – 2006. – Т. 60. – №. 1. – P. 11-32.
11. Khosrokhavar F. *Inside jihadism: understanding jihadi movements worldwide* / F. Khosrokhavar. – Abingdon, UK and New York: Routledge, 2015. – 304 p.
12. Hewitt C. Foreign fighters in Iraq: a cross-national analysis of Jihadism / C. Hewitt, J. Kelley-Moore // *Terrorism and Political Violence*. – 2009. – Т. 21. – №. 2. – P. 211-220.
13. Кулик А. В. Философские основания идеи управления хаосом / А. В. Кулик // *Гілея: науковий вісник*. – 2014. – №. 84. – С. 274-278.
14. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр. – М.: Рипол Классик, 2013. – 230 с.

References

1. *EU Terrorism Situation & Trend Report 2017 (2017)*. Retrieved from: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2017>
2. Antonovich, I. I. (2015). Radical jihadism is a geopolitical threat to the civilizational foundations of the modern world order. *Sotsiologiya (Sociology)*, 4, 30-37 (in Russ.)
3. Ashour, O. (2011). Post-jihadism: Libya and the global transformations of armed Islamist movements. *Terrorism and Political Violence*, 23, 3, 377-397.
4. Brachman, J. M. (2008). *Global jihadism: Theory and practice*. UK and New York: Routledge.
5. Boukhars, A. (2009). Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany. *International Political Science Review*, 30, 3, 297-317.

6. Mirskiy, G. I. (2011). Bin Laden, Al Qaeda and the fate of jihadism. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnyye otnosheniya (World Economy and International Relations)*, 12, 31-48 (in Russ.)
7. Nesipbai, R. T. (2010). Radical directions in Islam. Jihadism and Takfir. *Religiovedeniye (Religious Studies)*, 4, 102-104 (in Russ.)
8. Saltman, E. M., Winter, C. (2014). Islamic state: The changing face of modern jihadism. *London: Quilliam Foundation*, 1-71.
9. Turner, J. (2010). From cottage industry to international organization: the evolution of Salafi-Jihadism and the emergence of the Al Qaeda ideology. *Terrorism and Political Violence*, 22, 4, 541-558.
10. Hegghammer, T. (2006). Global jihadism after the Iraq war. *The Middle East Journal*, 60, 1, 11-32.
11. Khosrokhavar, F. (2015). *Inside jihadism: understanding jihadi movements worldwide*. Abingdon, UK and New York: Routledge.
12. Hewitt, C., Kelley-Moore, J. (2009). Foreign fighters in Iraq: a cross-national analysis of Jihadism. *Terrorism and Political Violence*, 21, 2, 211-220.
13. Kulik, A. V. (2014). Philosophical grounds of the idea of management of the chaos. *Hileya*, 84, 274-278.
14. Baudrillard, J. (2013). *Simulacra and Simulation*. Moscow: Ripol Classic (in Russ.)

NESPRAVA Mykola Viktorovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department of Social disciplines

Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs,

e-mail: doniyne@ukr.net

NATURE AND MANIFESTATIONS OF RADICAL JIHADISM

Abstract. *Introduction. Modern researchers use the term 'radical jihadism' actively; however the meaning of the term is not clear. A problem of clarifying this term is vital for philosophical and religious studies area. Purpose. Identification of the main features of radical jihadism is the purpose of this study. Methods. The study uses analysis and phenomenology as its methods. Results. Firstly, we argued that radical jihadism is an absolutely unacceptable ideology that propagates murders and violence. Secondly, we demonstrated that radical jihadism can not be seen as a manifestation of the right of peoples to military protection, because it proclaims not a defensive, but an offensive and total war towards both the military and civilians. Thirdly, we showed that radical jihadism is a fundamentally religious ideology directed primarily against representatives of Judaism and Christianity. Originality. The originality of our study is that it summarizes the available information, considering radical jihadism as a holistic phenomenon. We analyzed ideas and data of such researchers, as O. Ashour, I. Antonovich J. M. Brachman, A. Boukhars, G. Mirskiy, R. Nesipbay, E. Saltman, J. Turner, T. Hegghammer, F. Khosrokhavar and C. Hewitt. Particularly, we analysed J. Turner's thoughts about the evolution of Salafi-Jihadism; E. M. Saltman's and C. Winter's ideas about the changing face of modern jihadism; and C. Hewitt's cross-national analysis of Jihadism. Conclusion. We stated that radical jihadism is a fundamentally religious theory and practices which instigating and practicing a religiously motivated war as their aim fist of all against Christians, Jews and those Muslims, who do not believe in radical salafites' doctrine.*

Key words: *Islam, Jihadism, Salafism, terrorism, religious ideology.*

*Одержано редакцією 25.09.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017*

ІСТОРІЯ І ТЕОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 165.642 (091) “18-19”

HOIAN Ihor Mykolaiovych,
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Dean of the Faculty of Philosophy
Vasyl Stefanik Precarpathian National University,
e-mail: ivigoian@gmail.com

PSYCHOLOGISM AS A HISTORICO-PHILOSOPHICAL PHENOMENON

Abstract. *Introduction. The end of the XXth – the beginning of the XXIth century brought a brand new essence to the problem of psychologism. The studies in logic, philosophy of consciousness, cognitive sciences came to focus on “new psychologism”, “metapsychologism”, and other similar trends which seem to overcome the so-called insuperable barrier between logic and psychology, drawn by antipsychologism on the edge of the XIX–XXth centuries. Purpose. The aim of the research is establishing the conceptual unity and the variety of historical forms of psychologism in the European philosophy of the XIXth – the beginning of the XXth centuries. Methods. The research is based on the systemic, historical, phenomenological, dialectic, hermeneutical methods as well as on the comparative method, providing the comparison of different forms of psychologism and the XIXth and XXth century philosophers’ points of view on the problem. Results. Philosophical psychologism appears a broader phenomenon than “psychologism in logic”, related to the general tendencies in the development of philosophy and having general philosophical basis. Its development in the XIXth century correlates with the processes of empirical psychology development and psychology becoming a separate science along with sometimes painful and sharp parting from philosophy. From this perspective, philosophical psychologism can be regarded as the tendency for grounding all the philosophical problems as well as other Humanities with the help of notions and methods of psychology as a positive science. Originality. The scientific novelty of the research lies in an attempt to represent philosophical psychologism as complex multisided historical-philosophical and cultural-historical phenomenon, playing an ambivalent role in the XIXth century philosophy, having the features of some kind of “one-side – illness” as well as of possible grounding for new philosophical trends. Conclusion. Speaking about the historical-philosophical context of the problem of psychologism that emerged in the European (and home) philosophy of the XIXth – the beginning of the XXth centuries, we should emphasize that psychologism had various, sometimes rather different forms, which cannot receive definite estimation from the perspective of the further experience of the philosophical development. Having emerged on the edge of philosophy and psychology, psychologism could be referred to as both a painful reduction of philosophy to psychology and a creative enrichment of philosophy with the achievements of psychology. We claim that such a multidimensional image of psychologism reflects the historico-philosophical realia of the time under study more adequately, and thus it should help to approach, without superstitions, the modern fluctuations of psychologism that emerged on the edge of philosophy, psychology and cognitive-information sciences.*

Key words: *philosophical psychologism, anti-psychologism, rationalism, associationism, psychophysical parallelism, empirical psychology, voluntarism, “new psychologism”.*

Formulation of the problem. The end of the XXth – the beginning of the XXIth century brought a brand new essence to the problem of psychologism. The studies in logic, philosophy of consciousness, cognitive sciences came to focus on “new psychologism”, “metapsychologism”, and other similar trends which seem to overcome the so-called insuperable barrier between logic and psychology, drawn by antipsychologism on the edge of the XIX–XXth centuries. The above mentioned new forms of psychologism correlate, first of all, with the researches in the sphere of artificial intelligence development, intellectual cooperation modeling, game theory and other contemporary trends proving that the ways of correlation between logic and human cognition practice appear much richer in variety than it was suggested by the traditional descriptive view.

The overlap between logic and empirical cognitive sciences is fruitful for both and provides the forming of “a deeper logic conception” [1].

At the same time the above mentioned changes serve as the basis for a new perspective on the historico-philosophical material labeled as “psychologism”. Since the times of the antipsychological criticism, this title has acquired a negative shade of estimation, has been treated as a scientific disease or an unpleasant problem that needs overcoming. This approach has become a historico-philosophical stamp having unfavourable effects on any unbiased research on the relevant historico-philosophical plots. Meanwhile, the discussion has referred not to some unimportant historic-philosophical episode; on the contrary, psychologism has reflected a rather broad tendency, and the “discussion on psychologism” emerging on the edge of the XIX–XXth centuries proves its importance. This discussion, and the historico-philosophical stereotype of the negative attitude to the phenomenon, resulted in either complete excluding from the historico-philosophical process some outstanding philosophers having a leading role in the philosophy of the XIXth century as well as in its further development, or reducing their role and influence on the bed of Procrustes of the antipsychological approach. We mean here J. Gerbart, J. Fries, F. Beneke, M. de Biran, G. Fechner, W. Wundt, A. Bain, Ch. Sigwart and others. The role of other famous scientists – J. S. Mill, W. Dilthey, W. James, E. Mach – needs reinterpreting as well as the antipsychological criticism itself, esp. Frege and Husserl’s approach.

Analysis of the recent research and publications. The topicality of the research lies in the insufficient elaboration of the given topic. Appealing to the works dealing with the problem of psychologism at the end of the XIXth – the beginning of the XXth centuries, one should bear in mind that their authors were, as a rule, involved in that discussion, thus, their ideas and perspectives may appear not objective enough. Whereas the modern researches into the phenomenon of psychologism aren’t numerous, and not all of them are historico-philosophical, namely, the works of M. Kusch, M. Rath, M. Notturmo, S. Haack, H. Sorina. For instance, M. Kusch deals with the problem of psychologism from the philosophy of knowledge perspective [2; 3]; S. Haack – from the philosophy of logic perspective [4]; H. Sorina investigates the dilemma of “psychologism - antipsychologism” as the example of a logical-cultural dominant [5]; M. Notturmo refers to the consequences of the antipsychological criticism manifested in logical positivism [6]; M. Rath deals with the discussion on psychologism within German philosophy [7] being undoubtedly the most important but not the only one from the European perspective on this phenomenon.

Purpose. The aim of the research is establishing the conceptual unity and the variety of historical forms of psychologism in the European philosophy of the XIXth – the beginning of the XXth centuries.

Presenting the main material. It should be taken into account that the problem of psychologism in the XIXth century appeared on the background of difficult processes of differentiating philosophy from other Arts, first of all, psychology, thus raising the issue of the nature and content of philosophical knowledge, of the correlation between philosophy and science, philosophy and religion, and other methodological philosophical and scientific problems. These processes were influenced by the situation of a deep crisis in philosophy at the end of the XIXth – the beginning of the XXth centuries. That is why, an objective research into the phenomenon of the European psychologism has not only a certain historico-philosophical significance, but presents a methodological research, connected with the perception of the general essence of philosophy in social and human life, its role in the scientific cognition and the world view formation.

The phenomenon of the European psychologism doesn’t refer to separate countries, namely, Germany, France, or England. The corresponding tendency of philosophical thinking, as well as the corresponding reaction to this tendency, reveals itself in the whole European (or, in its broader sense, – Western) philosophical space. In particular, a lot of thinkers taking the direct part in solving the dilemma of “psychologism – antipsychologism” can be found among the philosophers working during the second half of the XIXth century in Ukraine, namely, N. Grot, G. Chelpanov, V. Zenkovsky, some representatives of Lviv–Warsaw School and others.

A very interesting idea in this context appears in V. Chernyshov's conception differentiating H. Skovoroda's psychologism and aestheticism as the two sides of his world view, connected with the influence of Eastern Christianity and Western Christianity, the psychologism being the manifestation of precisely Western Christianity starting with Augustine's philosophy [8].

The historico-philosophical analysis of psychologism in the European philosophy of the XIXth – the beginning of the XXth centuries shows that we are dealing with a complex and multidimensional phenomenon. Its estimation should be complex as well, at least, nowadays, after a hundred years since the thunderlike antipsychologicistic invectives have appeared in E. Husserl's "Philosophy as Strict Science" [9] this estimation should be more considerate. The XXth century can be referred to as the age of antipsychologism. The thesis about logic being autonomous and independent from other sciences dealing with thinking, especially from psychology, has become primary in the researches on symbolic logic. Antipsychologism gained a victory in a difficult argument at the end of the XIXth – the beginning of the XXth century. A lot of time has passed since that period and there appeared an urgent need to estimate the results of the polemics and to attempt outlining the prospects of the psychologism problem solving from the perspective of contemporary level of logic and philosophy development.

Obviously, one should differentiate between the philosophical psychologism itself (we mean psychologisation of philosophy in general and of its separate constituents including logic) and psychologism in separate sciences, for example, in history, sociology, law, literature studies etc (and even in psychology itself). All these phenomena could be united under the conventional name "the world of psychologism" as a historico-cultural phenomenon (the term coined by H. Sorina [5]) with the assertion that the psychologisation of separate sciences has roots in the psychologisation of the philosophical bases of these sciences. At the same time one should consider the variety and a complex nature of the "world".

Within philosophy itself we should differentiate between the phenomenon of philosophical psychologism and philosophical psychology as a branch of philosophical knowledge. Philosophical psychology as a rational (metaphysical) study of soul is not by itself a manifestation of psychologism. Psychologism emerges when philosophical psychology turns into the metaphysical teaching on "the world's soul", panpsychism etc; when the empirization of metaphysical psychology happens, its integration into the structure of deterministic ideas of natural sciences leading to the separation of empirical psychology as a natural science with its philosophical features preserved.

Firstly, philosophical psychologism stands out as the focus of philosophical analysis on the investigations into the mechanisms of human cognition with the recognition of the world's being beyond the grasp of the mind. It leads to the assertion that inner experience is the only possible source of knowledge. This psychologism can have other names: introspective empirism or subjectivized (psychologized) gnoseologism. This trend can be clearly traced in the English philosophy starting from J. Locke, D. Hume, J. Berkeley, though the starting point here is R. Descartes' *cogito*. This approach was further developed in J. Mill's empirical logic, empiriocritical program of the second positivism (E. Mach and R. Avenarius), W. James's radical empirism of mystical experience.

Secondly, philosophical psychologism, based in its rationalistic version on Descartes' ideas, is connected with psychophysical dualism, acquiring religious-metaphysical form in Malebranche's occasionalism and Leibniz's conception of predefined harmony, and soon turns into the theory of psychophysical parallelism. The above mentioned dualism contributed to rendering the sphere of psyche as a separate subject of investigation, and to the development of rational and empirical psychologies as the parts of philosophical system (Ch. Wolff), and later to the institutionalization of psychology, namely empirical psychology, that rejected "the God hypothesis", accepted the idea of parallel existence of psychical and physical phenomena as a metaphysical postulate and focused on investigations of the former, not taking into account the cause and effect relationship between the former and the latter. The psychic sphere, thus, turns into a separate subject of investigation of a separate study – psychology referring to itself as to the main philosophical science (W. Wundt). This rationalistic approach characterized by the intention to create *mathesis universalis* can be

traced in both theoretical (J. Herbart) and experimental (G. Fechner) attempts at mathematization of psychology, besides they were all the more accompanied by peculiar metaphysical researches.

Thirdly, the materialistic version of Cartesian philosophy, which has turned into rather direct versions of the Enlightenment materialism in the course of time, in connection with materialistic sensualism (E. Condillac) and materialistic associanism (D. Hartley) contributed to the development of considerable (if compared to Descartes' treating the pineal gland) physiological investigations. Following the spirit of time, physiology developed, first of all, as biologised physics, and in the course of time having got certain philosophical "injections", namely from Kantianism (M. Müller), of psychophysics (G. Fechner) and psychophysiology (W. Helmholtz), started claiming to be the only scientific psychology capable of substituting philosophy because of its uselessness and helplessness with natural scientific investigations into human nervous-psychological activity. A "science" phrenology has become an exotic branch of such materialistic psychologism.

Fourthly, Kant's "Copernican revolution" corrected, to a great extent, the development of all the above mentioned tendencies. It is Kant who can be called the father of the European philosophical psychologism of the XIXth century, though the responsibility should lie with his followers rather than him. Kant's philosophy is ambivalent if speaking about logical as well as psychological bases for the process of cognition, but this ambivalence becomes clear on the background of peculiar transcendence of consciousness onto the outer world, including this world into the structures being constituted by transcendental apperception; and this provides additional grounds for the subjectivist and psychological understanding of the conditions of cognition potentialities. In particular, the psychologisation of Kantianism is realized in Fries and Beneke's empirical metaphysics trying to prove the theory of cognition with the help of empirical psychology; actually their philosophy obtains the name "psychologism".

Fifthly, along with the theoretical-cognitive and empirical-physiological forms of positivism, the so-called activity psychologism is being developed. The first two focus on ideas and feelings correspondingly, seeing mostly the passive aspect of the psychical sphere, whereas focusing on the will as the third part of spiritual life underlines its active nature. Voluntarisation of psychology in the XIXth century (we can find a more philosophical variant of such voluntarised psychology in W. Wundt) had its philosophical roots in Fichte and Schopenhauer's ideas, and ontologisation of will in philosophy itself acquires "dangerous" characteristics in *Nietzsche's* antimetaphysical superpsychologism. On the other hand, the actualization of will source contributes to the increase in attention to the subconscious side of human psyche (actually, not only human; the margin is drawn here between Leibniz's discovery of the universal character of cognitive activity in the form of unconscious perception and further variations of panpsychism).

Sixthly, the combination of the activity approach to voluntarism, inherent in the philosophy of life, with the idea of proving a different from natural-scientific methodology of "soul science" leads to the development of the philosophical-psychological variant of this methodology (W. Dilthey). We mean that where a human being acts, s/he acts according to the laws of psychology (the same with the groups of people, these are the roots of social psychology and Wundt's *Völkerpsychologie*), that is why all the historical, sociological, cultural and other events are determined by the laws of psychological activity or depend on them. As a result these historical and other events appear to depend not only on the psychology of the participants, but on the psychology of their interpreters – thus, sciences tend to stick to hermeneutics, which may later, in the XXth century, change into the direct deconstructivism due to the linguistic-pragmatical turn.

The spheres of human activities include science as well as cognitive activity which, even having to submit to the laws of correct thinking, depends on the unique features of personal psyche. Thus, seventhly, the psychologisation of logic takes place, both – the logic of scientific research (J. Mill, A. Bain, Ch. Sigwart, N. Grot) and formal logic along with mathematics (F. Brentano, E. Husserl). Still, the psychologisation of history, sociology and law could be treated only as one possible version of the methodological bases of these sciences having the right to exist along with other methodologies (due to the insufficient formalization and the "scientific character" of these

disciplines so far tolerating the coexistence of different “truths”), whereas the psychologisation of the logic of science and the logic of mathematics interfered into the sphere of the most formalized, rationalized, “strictly scientific” knowledge presented as absolutely alien to psychological empirism. That is why, psychologism in logic provoked the determinant rejection of antipsychologism as the direction demanding to exclude any implications of the psychological analysis from the logical-philosophical analysis.

Antipsychological criticism and the charge of psychologism, combined with the charges of relativism, naturalism, skepticism, subjectivism, reductionism and other “sins” alike, were sure to have sense against the strictness of philosophy as a science (F. Frege, E. Husserl). Though, they seemed to be (and they, actually, were) absolute and undeniable only within the scientization of philosophical knowledge, symbolization and mathematization of logic. The treatments of philosophy as the theory of cognition (neo-kantianism) or as the world view (W. Dilthey), or as the analysis of existence, or, for instance, as the root for the national idea were deliberately connected with certain elements or constituents of the psychological analysis of consciousness – the individual, collective or transcendental ones. Finally, Husserl’s phenomenology as a theory of pure *consciousness* couldn’t avoid, at least, formal elements of the psychological connotations, especially in the later topics of intersubjectivity and “world of life”.

In other words, the victory of antipsychologism over the extreme psychologism had as the opposite result the assumption that philosophy as a special form of knowledge and world perception, *containing* rational scientism but not *reducing* to it, cannot include the categorical antipsychologism. Accordingly, the emergence of the issues of philosophical psychology, philosophy of consciousness and philosophy of subconscious as well as philosophic-psychological bases of certain Arts as the forms of “psychologisation” of philosophy cannot be considered psychologism in its negative meaning. The negative estimation can appear only, when philosophical, or social, or empirical (for instance, psychoanalytical or neurophysiological) psychology starts claiming to substitute philosophy, or the general scientific methodology, or, at least, to perform the role of the most important and the most avant-garde and decisive scientific trend.

Conclusion. In the second half of the XXth century psychologism has already acquired new forms and appears to be connected with the truly avant-garde trends of science, namely, with the development of the informational and computational technologies. The possibility of modeling some analogies of human cognitive activity on the electronic-calculating machines, turning in the course of time into the ambitious program of creating the artificial intelligence, soon met the invincible obstacles, generated by the direct usage of the logical calculations (classical logic of the first level predicates). The turn to the more complex logical schemes – actually, from the logic of concepts and assumptions to the logic of images (frames) as well as the direct development of the various non-classical logics and the development of analytical philosophy in the direction of a new philosophy of consciousness – all these factors create the situation of “a new psychologism” and even provoke the appearance of the program of the creation of metapsychologism (V. Bryushynkin) [10]. “A new psychologism” is referred to as the theory of logical procedures considering these procedures the models of the natural thinking, but it could be possible only in case that we admit a certain dependence of the means of construing the logical procedures on the processes of the natural thinking used by a person; and metapsychologism is projected as a technology of the modeling of the structures and processes of the natural thinking, connected with the consideration and argumentation, with the help of the structures and processes appearing on the meta-level of the logical systems. Anyway, this approach presupposes the overcoming of the categorical opposition of psychologism and antipsychologism, of logic and psychology, suggesting new horizons for the philosophical comprehension of consciousness and existence.

Speaking about the historico-philosophical context of the problem of psychologism that emerged in the European (and home) philosophy of the XIXth – the beginning of the XXth centuries, we should emphasize that psychologism had various, sometimes rather different forms, which cannot receive definite estimation from the perspective of the further experience of the

philosophical development. Having emerged on the edge of philosophy and psychology, psychologism could be referred to as both a painful reduction of philosophy to psychology and a creative enrichment of philosophy with the achievements of psychology.

We claim that such a multidimensional image of psychologism reflects the historico-philosophical realia of the time under study more adequately, and thus it should help without superstitions to approach the modern fluctuations of psychologism that emerged on the edge of philosophy, psychology and cognitive-information sciences.

References (in language original)

1. Бентем Й ван. Логика и рассуждение: много ли значат факты? / Й. ван Бентем // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 63-76.
2. Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита / М. Куш // Логос. – 2002. – № 5/6 (35). – С. 104-134.
3. Kusch M. Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge / Martin Kusch. – London – New York: Routledge, 1995. – 327 p.
4. Haack S. Philosophy of Logics / Susan Haack. – Cambridge: Cambridge University Press, 1978. – 296 p.
5. Сорина Г. В. Психологизм и антипсихологизм: циклы подъёма и спада в культуре / Г. Сорина // Логическое кантоведение – 4. Труды международного семинара / отв. ред. В. Н. Брюшинкин. – Калининград, 1998. – С. 59-83.
6. Notturmo M. The basic confusion of psychologism / Mark Notturmo // Логическое кантоведение – 4. Труды международного семинара / отв. ред. В. Н. Брюшинкин. – Калининград, 1998. – С. 100-118.
7. Rath M. Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie / Matthias Rath. Freiburg. – München: Alber, 1994. – 337 S.
8. Чернишов В. В. Психологізм Г. Сковороди // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 18. – С. 74-82.
9. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. – 1911. – Кн. 1. – С. 1-56.
10. Брюшинкин В. Н. Метапсихологизм в логике / В. Брюшинкин // Вопросы философии. 1986. – № 12. – С. 30-42.

References

1. Benthem, Y. van. (2011). Logic and Speculations: Do the Facts Mean Much? *Voprosy Filosofii (The Issues of Philosophy)*, 12, 63-76 (in Russ.)
2. Kusch, M. (2002). Sociology of Philosophical Knowledge: Research and Proof. *Logos*, 5/6 (35), 104-134 (in Russ.)
3. Kusch, M. (1995). *Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge*. London – New York: Routledge.
4. Haack, S. (1978). *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Sorina, H. V. (1998). Psychologism and Antipsychologism: the Cycles of Raise and Decline in Culture. *Logical Studies of Kant, 4. International seminar results*, 59-83. Kaliningrad (in Russ.)
6. Notturmo, M. (1998). The basic confusion of psychologism. *Logical Studies of Kant, 4. International seminar results*, 100-118. Kaliningrad.
7. Rath, M. (1994). *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. München.: Alber.
8. Chernyshov, V. V. (2013). Psychologism of H. Skovoroda. *Humanitarni studii. Zbirnyk naukovykh prats (Humanitarian Studies. Collection of scientific works)*, 18, 74-82 (in Ukr.)
9. Husserl, E. (1911). Philosophy as Strict Science. *Logos. Mezhdunarodnyi yezhehodnik pofilosofii kultury (Logos. International annual on Philosophy of Culture)*, 1, 1-56 (in Russ.)
10. Bryushynkin, V. N. (1986). Metapsychologism in Logic. *Voprosy filosofii (The Issues of Philosophy)*, 12, 30-42 (in Russ.)

ГОЯН Ігор Миколайович,

доктор філософських наук, професор,
декан філософського факультету
Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника,
e-mail: ivgoian@gmail.com

ПСИХОЛОГІЗМ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН

Стаття присвячена історико-філософському аналізу філософського психологізму як багатогранного історико-філософського та культурно-історичного феномену, який відіграв неоднозначну роль у філософії ХІХ століття, маючи ознаки як своєрідної хвороби однобічності, так

і перспективного обґрунтування нових філософських напрямків. Показані його витоки, що формувалися в метафізиці та філософській психології Нового часу. Узагальнюються основні напрямки та різновиди філософського психологізму XIX – початку XX століття. Загалом психологізм постає як намагання піднести психологію на щабель основної, визначальної філософської дисципліни з подальшим її перетворенням на метанауку, що виступає у ролі загальної методології соціально-гуманітарних наук і робить взагалі непотрібною філософію. Одночасно показано, що під загальною назвою психологізму можуть приховуватися досить різні тенденції – як хвороблива редуція філософії до психології, так і творче збагачення філософії здобутками психології, що вимагає певного переосмислення категоричності антипсихологістської критики. Прослідковується зв'язок між тенденціями філософського психологізму минулого і сучасними перспективами когнітивних наук, зокрема, у контексті «нового психологізму».

Ключові слова: *філософський психологізм, антипсихологізм, раціоналізм, асоціанізм, психофізичний паралелізм, емпірична психологія, волюнтаризм, «новий психологізм».*

*Одержано редакцією 15.11.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017*

УДК 162.6: 1(091)

ГНАТЮК Ярослав Степанович,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, соціології та релігієзнавства
Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника,
e-mail: j.s.hnatiuk@gmail.com

ДІАЛЕКТИЧНА ЛОГІКА ЯК УМОВА ІСНУВАННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті досліджується проблема можливості існування історії філософії як теоретичної дисципліни. Зазначається, що заперечення можливості побудови діалектичної логіки як необхідної умови існування історії філософії, її теоретичної і методологічної основи є одночасно і запереченням можливості існування самої історії філософії. Тому основним завданням статті є обґрунтування модифікованої версії діалектики у вигляді функціональної діалектики. Наукова новизна результатів дослідження полягає у розробці функціональної діалектики як методології теорії історії філософії, а також у можливості порівняння функціональної діалектики як версії формалізованої діалектики із теоріями сучасної символічної логіки, започаткуванні діалогу між ними. У статті відстоюється думка, що історія філософії як теоретична дисципліна можлива за умови існування діалектичної логіки як системи філософської логіки. Саме тому викладання функціональної діалектики як формалізованої діалектичної логіки повинно передувати викладанню історії філософії як теоретичної дисципліни.

Ключові слова: *діалектична логіка, функціональна діалектика, філософська логіка, формалізована діалектична логіка, історія філософії.*

Постановка проблеми. Теоретичною і методологічною основою історії філософії як становлення мови філософії є діалектична логіка. Мова філософії і діалектична логіка нерозривно пов'язані між собою. Цей факт зафіксований у принципі єдності історичного і логічного. Історія філософії є історією становлення мови філософії як поняттєвої системи, а діалектична логіка – концептуалізацією історії філософії як теоретичної дисципліни. Метафізична, трансцендентальна, феноменологічна логіки дають змогу в процесі предикації приписувати тільки один предикат і лише діалектична логіка припускає можливість приписування двох протилежних предикатів одночасно, і як наслідок можливість існування історії філософії у вигляді мікроісторії філософії як

протистояння двох філософських систем, що виражають різні, часто взаємовиключні концепти філософії як теоретичної системи. Саме тому заперечення можливості побудови діалектичної логіки є запереченням можливості існування історії філософії як теоретичної дисципліни.

Мета статті. Обґрунтування можливості побудови діалектичної логіки як функціональної діалектики і є проблемою та метою пропонованої статті. Функціональна діалектика – це серія дефінітивних специфікацій суб'єктних і предикатних термінів як пропозиційних функцій та граматичних форм. Функціональна діалектика як діалектична логіка є одночасно і логікою діалектики, і діалектикою логіки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематизація логіки діалектики як теорії була започаткована тезою К. Поппера: «Логіка діалектики як теорія неможлива» [1, с. 122]. Антитезою до неї виступає твердження: «Побудова теорії логіки діалектики можлива». Її обстоюють Є. Солопов, С. Труфанов, А. Шуман та інші [2, с. 22; 3, с. 10; 4, с. 170; 5, с. 175]. Завдання цієї статті, власне й полягає в оберненні тези: «Карл Поппер правий: логіка діалектики як теорія неможлива» на тезу: «Георг Гегель правий: логіка діалектики як теорія можлива».

Виклад основного матеріалу. Логіка діалектики і діалектика логіки є опозиційними предикатами, що дефінітивно специфікуються самі через себе, як на емпіричному, так і на теоретичному рівні. Логіка діалектики як емпірична діалектика – це емпірична діалектика логіки, у якій тезою виступає граматична форма, антитезою – пропозиційна функція, синтезом – дефінітивна специфікація. Логіка діалектики як теоретична діалектика – це теоретична діалектика логіки, у якій тезою виступає пропозиційна функція, антитезою – граматична форма, синтезом – дефінітивна специфікація.

Проаналізуємо діалектику логіки на емпіричному й теоретичному рівнях. Емпірична діалектика логіки є емпіричною логікою діалектики граматичної форми, пропозиційної функції і дефінітивної специфікації. Така послідовність конструювання й аналізу в діалектиці логіки обумовлена тим, що конструювання й аналіз в логіці діалектики відбувається шляхом переходу від логіки до металогіки, підйому з теоретичного рівня на метатеоретичний. У зазначеній послідовності до теоретичного рівня належать граматична форма і пропозиційна функція, до метатеоретичного рівня – дефінітивна специфікація. Граматична форма є конструктором традиційної логіки, а пропозиційна функція – сучасної логіки як логіки, дефінітивна специфікація – конструктором логіки діалектики як металогіки.

Граматична форма у традиційній логіці – це суб'єктно-предикатна структура судження, яка утворюється шляхом об'єднання суб'єкта і предиката зв'язкою. Суб'єкт як граматичний підмет є носієм інформації про себе, предикат як граматичний присудок – носієм інформації про інший об'єкт, зв'язка, граматично виражена дієсловами «є», «не є», – носієм інформації про належність чи неналежність предиката суб'єкту. Суб'єктно-предикатна структура судження є формальним аналогом структури розповідного двоскладного речення, граматичний центр якого виражений підметом і присудком.

Пропозиційна функція в сучасній логіці – це логічна функція, областю значень якої є висловлювання, що виражають судження. Розрізняють пропозиційні функції в логіці висловлювань і логіці предикатів. Пропозиційна функція в логіці висловлювань – це логічний сполучник, аргументами якого є прості висловлювання, що виражають прості судження, а значенням – складне висловлювання, яке з них складене. Пропозиційна функція в логіці предикатів – це предикат, аргументом якого є терм як власне ім'я предмета, та квантор як знак кількості, аргументом якого є предикат, а їхнім спільним значенням – просте висловлювання, що виражає просте судження.

Дефінітивна специфікація або, більш стисло, дефініція в логіці діалектики – це синтез одиничного, особливого й загального як структурних елементів поняття. Необхідно розрізняти дефініцію в логіці й дефініцію в логіці діалектики. Дефініція в логіці, як традиційній, так і сучасній, є запереченням. А дефініція в логіці діалектики є запереченням заперечення, або запереченням зі збереженням. Дефініція як визначення змісту поняття, складена із дефінієндума і дефінієнса. Дефінієндумом називається ліва частина дефініції, що містить визначуване поняття,

дефінієнсом – права частина дефініції, що містить визначувальне поняття. Результатом дефініції є дефінітивне судження. У дефінітивному судженні традиційної логіки суб'єкт є дефінієндумом, предикат – дефінієнсом. У дефінітивному висловлюванні логіки предикатів аргумент є дефінієндумом, функція – дефінієнсом. У дефінітивному судженні логіки діалектики суб'єкт і предикат є дефінієндумами, одичне, особливе й загальне – дефінієнсами.

У такій перспективі дефінітивне судження традиційної логіки є судженням з однією дефініцією – дефініцією суб'єкта, що має форму «суб'єкт є предикат». А дефінітивне висловлювання логіки предикатів – судженням із двома дефініціями, що має форму «суб'єкт є аргумент, предикат є функція». У логіці ж діалектики, що виконує роль металогіки стосовно традиційної логіки і логіки предикатів, дефінітивне судження, як, власне, і в логіці предикатів, також є судженням із двома дефініціями – дефініцією суб'єкта і дефініцією предиката, що може мати форми «суб'єкт є одичне, предикат є загальне», «суб'єкт є загальне, предикат є особливе», «суб'єкт є особливе, предикат є загальне» тощо.

Дефініція виявляє комунікативну специфіку суджень суб'єктно-предикатної структури традиційної логіки, висловлювань пропозиційно-функціональної структури логіки предикатів і суджень дефінітивно-специфікативної структури логіки діалектики. У такий спосіб вона відкриває можливості для комунікації між різними, часто протилежними логічними системами, у рамках деякої ширшої логічної системи – логіки діалектики. Саме логіка діалектики інтегрує навколо концепту дефінітивної специфікації як універсального синтезу інформації різноманітні логічні системи.

У судженнях традиційної логіки комунікативний статус мають суб'єкт і предикат. Комунікативна функція суб'єкта полягає в тому, щоб окреслити нове знання, істинність якого ще потребує свого обґрунтування. Комунікативна ж функція предиката полягає у тому, щоб окреслити відоме знання, істинність якого вже обґрунтована. Комунікативний смисл суджень традиційної логіки загалом виражений через зв'язок нового зі старим, у синтезі того, що відомо, із тим, що невідомо.

У висловлюваннях логіки предикатів комунікативним статусом наділені аргумент і функція. Комунікативна роль аргументу полягає у позначенні власними іменами предметів деякої непорожньої предметної області. А комунікативна роль функції – предиката чи квантора – полягає у співвіднесенні множини власних імен як аргументів функції із множиною логічних значень, складеною з двох елементів – істини та хибі як значень функції. Завдяки комунікації між областю визначених і областю значень функції обчислюється істиннісне значення висловлювань логіки предикатів. У цьому й полягає їхній комунікативний смисл.

У логіці діалектики комунікативні статуси суб'єкта і предиката традиційної логіки та аргументу і функції логіки предикатів дефінітивно специфікуються як одичне, особливе й загальне. Форма судження традиційної логіки «суб'єкт є предикат» через механізм дефінітивної специфікації може бути модифікована у форму висловлювання логіки предикатів «суб'єкт є аргумент, предикат є функція», а наведені форми модифіковані у форму судження логіки діалектики «суб'єкт є одичне, предикат є загальне», «аргумент є одичне, функція є загальне». Дефінітивна специфікація у логіці діалектики постає окремим прикладом сходження від абстрактного до конкретного, дедуктивним перенесенням інформації про комунікативні статусні ознаки із дефінієндума до дефінієнса. У результаті дефінітивної специфікації одичне, особливе і загальне як модифікатори суб'єкта і предиката, чи аргументу і функції, також набувають комунікативного статусу. Отже, емпірична діалектика логіки постає як дефінітивна модель комунікації. Вона описує інформаційну взаємодію між універсумами міркування як обсягами поняття, передавання інформації як змісту поняття за допомогою дефініції від одного універсуму міркування до іншого.

Теоретична діалектика логіки є виходом емпіричної логіки діалектики на теоретичний рівень, переходом діалектики логіки у логіку діалектики. Логіка діалектики – це теорія і методологія дефінітивної специфікації поняття як одичного, особливого і загального у

сфері поняття, судження й виводу. Вона є напрямом метафізичної логіки, її розширеним варіантом, синтезом мереології як логіки цілого і частини та силогістики як логіки імен. Логіка цілого і частини описує сферу буття і є об'єктною логікою, логіка імен – сферу мислення і є суб'єктною логікою. Вони разом фіксують збіг об'єкта і суб'єкта та слугують підставою для обґрунтування принципу тотожності буття і мислення.

У порівнянні з метафізичною і традиційною логікою як численням загальних імен, логіка діалектики є численням одиничних, часткових й загальних імен. Дефінітивна специфікація в логіці діалектики, виходячи з її дефініції, може бути дефініцією поняття у сфері поняття, дефініцією поняття у сфері судження і дефініцією поняття у сфері виводу. Дефінітивні специфікації в логіці діалектики визначають її структуру. Вона має наступний вигляд.

I. Дефініція поняття у сфері поняття.

1. Дефініція загального у сфері поняття.
2. Дефініція особливого у сфері поняття.
3. Дефініція одиничного у сфері поняття.

II. Дефініція поняття у сфері судження.

1. Дефініція одиничного у сфері судження.
2. Дефініція особливого у сфері судження.
3. Дефініція загального у сфері судження

III. Дефініція поняття у сфері виводу.

1. Дефініція особливого у сфері виводу.
2. Дефініція одиничного у сфері виводу.
3. Дефініція загального у сфері виводу.

Логіка діалектики є діалектикою поняттєвих дефініцій, дефініцій одиничного, особливого і загального, що поступово змінюють одна одну і розвиваються, модифікуються шляхом дефінітивних специфікацій, переходячи з нижчого щабля дефініцій на вищий. Проаналізуємо названі дефініції відповідно до структури логіки діалектики.

I. Дефініція поняття у сфері поняття

Поняття як поняття у логіці діалектики відрізняється від поняття у традиційній логіці. Якщо поняття в традиційній логіці – це результат узагальнення класу предметів за суттєвою ознакою, то поняття в логіці діалектики – це система його дефініцій, що утворюють його структуру. Це системна цілісність як єдність загального, особливого й одиничного [6, с. 160].

У структурі поняття логіки діалектики можна виокремити загальне, особливе й одиничне як модифікатори, поняття, судження й вивід, суб'єкт й предикат, антецедент й консеквент, диз'юнкти, крайні й середні терміни як дескриптори, зв'язку «є» і «не є», логічні сполучники «якщо... , тоді...» й «або» як функтори. Модифікатори є засобами зміни і розвитку поняття, дескриптори – засобами опису етапів розвитку поняття, функтори – засобами побудови нових понять із вихідних.

Обсяг поняття логіки діалектики містить дві низки категорій: «ціле – частина – елемент» й «рід – вид – індивід». Перша з них належить логіці цілого і частини, друга – логіці імен, а вони обидві в їх єдності – логіці діалектики. Поняття в логіці діалектики розуміється як серія дефініцій загального, особливого й одиничного. Саме у такій послідовності вони розглядаються у сфері поняття логіки діалектики.

1. Дефініція загального у сфері поняття

Загальне в логіці діалектики – це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, у якій функцію поняття виконує загальне як ціле чи рід. Ціле – це будь-яке утворення дійсності, що у своїх просторових чи часових межах та взаємодіях постає як неподільне хоча б на якомусь рівні, наділене кількісними і якісними характеристиками та таке, що має усталену внутрішню структуру [7, с. 184]. Рід – це поняття, до обсягу якого входять обсяги видових понять, зокрема й одиничних, виражене загальним ім'ям. Загальне ім'я – це ім'я множини предметів. Загальне будемо позначати літерою «z».

2. Дефініція особливого у сфері поняття

Особливе в логіці діалектики – це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, у якій функцію поняття виконує особливе як частина чи вид. Частина – це просторова, часова, змістовна чи субстратна складова явища, що має характеристики цілого [7, с. 186]. Вид – це поняття, обсягом якого є клас предметів, що входить в обсяг ширшого, родового поняття, виражене частковим ім'ям. Часткове ім'я – це ім'я підмножини чи частини множини предметів. Особливе будемо позначати літерою «у».

3. Дефініція одиничного у сфері поняття

Одиничне в логіці діалектики – це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, у якій функцію поняття виконує одиничне як елемент чи індивід. Елемент – це неподільне у складі частини чи цілого. Індивід – це поняття, обсягом якого є один предмет, виражене одиничним ім'ям. Одиничне ім'я – це ім'я елемента множини предметів. Одиничне будемо позначати літерою «х».

II. Дефініція поняття у сфері судження

Загальне, особливе й одиничне як система дефініцій поняття є не просто етапами розвитку поняття, а предикатами судження. Для виявлення послідовності у розвитку та підпорядкуванні суджень логіки діалектики необхідно брати до уваги зміну логічного значення предиката. Предикат в логіці діалектики може набувати статусу одиничного, особливого й загального як етапів розвитку поняття у сфері судження. Звідси судження одиничного, особливого й загального.

За допомогою судження в логіці діалектики розкривається зміст поняття. Тому поняття у сфері судження постає дефініцією. Із сучасної перспективи, дефініція в логіці діалектики є синтезом пропозиційної функції як тези і граматичної форми як антитези. Вона має функціонально-граматичну структуру. Суб'єкт і предикат як пропозиційні функції складають граматичний центр судження логіки діалектики та відіграють у ньому ролі граматичного підмету і присудку. Самі ж пропозиційні функції у своїй структурі містять суб'єкт і предикат як силогістичні терміни та одиничне, особливе й загальне як діалектичні категорії. У такому контексті логіку діалектики як процесуальну діалектику можна інтерпретувати як функціональну діалектику.

1. Дефініція одиничного у сфері судження

Судження одиничного – це різновид суджень, у якому дефінітивно специфікується суб'єкт як одиничне. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженням наявного буття або судженням якості [8, с. 356]. Серед суджень одиничного можна виокремити одинично-загальне, одинично-особливе й одинично-одиничне судження.

Одинично-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне та визначається, що такий компонент поняття як елемент є частина або ціле, чи такий компонент поняття як індивід є вид або рід. Його схема: $S(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, одиничне (x) є загальне (z)». Наприклад, «Троянда (S(x)) червона (P(z))». Г. Гегель називав таке судження позитивним [8, с. 356].

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – особливе та визначається, що такий компонент поняття як елемент не є та чи інша частина, або такий компонент поняття як індивід не є той чи інший вид. Його схема: $S(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)». Наприклад, «Троянда (S(x)) не біла (P(y))». Г. Гегель називав таке судження заперечним [8, с. 356-358].

Одинично-одиничне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – також одиничне та визначається, що такий компонент поняття як елемент рівний лише самому собі, такий компонент

поняття як індивід знаходиться у рефлексивному відношенні до самого себе, й тому виключає все, що відмінне від нього. Його схема: $S(x) - P(x)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – одиничне (x), отже, одиничне (x) є одиничне (x)». Наприклад, «Троянда (S(x)) є троянда (P(x))», «Троянда (S(x)) не тюльпан (P(x))». Г. Гегель називав таке судження по-різному: тавтологічним, тотожним або нескінченним [8, с. 358].

2. Дефініція особливого у сфері судження

Судження особливого – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується предикат і характер зв'язки як особливе. Судження особливого поділяється на судження властивості й судження відношення.

Судження властивості – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується предикат як особливе. Г. Гегель називав таке судження судженням рефлексії або судженням кількості [8, с. 359]. Серед суджень властивості можна виокремити одинично-загальне, особливо-загальне й загально-загальне судження.

Одинично-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне та визначається факт належності такого компонента поняття як елемент – частині чи цілому, або факт належності такого компонента поняття як індивід виду чи роду. Його схема: $S(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, одиничне (x) є загальне (z)». Наприклад, «Ця троянда (S(x)) біла (P(z))». Г. Гегель називав таке судження сингулярним [8, с. 360].

Особливо-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує особливе, функцію предиката – загальне та визначається факт належності такого компонента поняття як елемент – частині чи цілому, або факт належності такого компонента поняття як частина – цілому, або такого компонента поняття як вид – роду. Його схема: $S(y) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує особливе (y), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, особливе (y) є загальне (z)». Наприклад, «Деякі троянди, з яких складений букет (S(y)), білі (P(z))». Г. Гегель називав таке судження партикулярним [8, с. 360].

Загально-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – також виконує загальне та визначається факт належності такого компонента поняття як елемент частині чи цілому, або факт належності такого компонента поняття як ціле – іншому цілому або такого компонента поняття як вид чи рід – іншому виду чи роду. Його схема: $S(z) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, загальне (z) є загальне (z)». Наприклад, «Усі троянди, з яких складений букет (S(z)) білі (P(z))». Г. Гегель називав таке судження універсальним [8, с. 360-361].

Судження відношення – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується характер зв'язки як особливе. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженням необхідності [8, с. 362]. Серед суджень відношення можна виокремити одинично-загальне, загально-особливе й одинично-особливе судження.

Загально-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – особливе та визначається причинний зв'язок між суб'єктом як цілим, або родом і предикатом як частиною, або видом. Його схема: $S(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, загальне (z) є особливе (y)». Наприклад, «Якщо троянди квітнуть (S(z)), тоді згодом зів'януть (P(y))». Г. Гегель називав таке судження гіпотетичним [8, с. 362].

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – особливе та визначається зв'язок взаємодії між суб'єктом як певним елементом, окремим індивідом і предикатом як частинами або видами. Його схема: $S(x) - P(y)$. Вона читається:

«Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)». Наприклад, «Троянда (S(x)) може бути червоною, або білою (P(y))». Г. Гегель називав таке судження диз'юнктивним [8, с. 363].

3. Дефініція загального у сфері судження

Судження загального – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується суб'єкт, зв'язка і предикат як загальне. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженнями поняття [8, с. 363]. Серед суджень поняття можна виокремити одинично-особливе, загально-особливе й одинично-загальне судження.

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне, визначення якого містить фактичну підставу того, що воно стверджує. Його схема: $S(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)». Наприклад, «Цей букет троянд (S(x)) гарний (P(y))». Г. Гегель називав таке судження асерторичним [8, с. 364].

Загально-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – особливе, визначення якого містить логічну підставу того, що воно стверджує. Його схема: $S(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, загальне (z) є особливе (y)». Наприклад, «Якщо букет троянд потворний (S(z)), тоді він може стати гарним (P(y))». Г. Гегель називав таке судження проблематичним [8, с. 364].

Одинично-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне, визначення якого містить фактичну й логічну підставу того, що воно стверджує. Його схема: $S(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, одиничне (x) є загальне (z)». Наприклад, «Цей букет, складений у такий спосіб (S(x)), гарний (P(z))». Г. Гегель називав таке судження аподиктичним [8, с. 364].

III. Дефініція поняття у сфері виводу

Вивід є синтезом поняття і судження. Загальне, особливе й одиничне як структурні елементи поняття та одиничне, особливе й загальне як предикати судження виступають крайніми і середнім термінами виводу.

Вивід – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якому функцію середнього терміну почергово виконує особливе, одиничне й загальне. Звідси вивід особливого, вивід одиничного й вивід загального.

Названі виводи можна подати такими схемами:

$$S(x) - M(y) - P(z)$$

$$S(z) - M(x) - P(y)$$

$$S(y) - M(z) - P(x)$$

Предикат висновку першого виводу як виводу особливого входить до засновку другого виводу як виводу одиничного. Предикат висновку виводу одиничного входить до засновку третього виводу як виводу загального. Третій вивід обґрунтовує коректність першого виводу. Загалом усі три виводи являють собою один, цілісний вивід, послідовними фрагментами якого вони є. У цьому контексті вивід є циклом дефінітивних специфікацій середнього терміна.

1. Дефініція особливого у сфері виводу

Вивід особливого – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якому функцію середнього терміну виконує особливе, а функції крайніх термінів – одиничне й загальне чи загальне й одиничне. Г. Гегель називав такий вивід якісним умовиводом або умовиводом наявного буття [8, с. 368]. Серед виводів особливого можна виокремити вивід особливого як одиничного, вивід одиничного як загального й вивід загального як особливого.

Вивід особливого як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе, а функції крайніх термінів – одиничне й загальне, й при цьому одиничне визначається як загальне, оскільки воно є особливе. Його схема: $S(x) - M(y) - P(z)$.

Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміну (M) – особливе (y), функцію більшого терміну (P) – загальне (z), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад: «Ця троянда (S(x)) червона (M(y)). Червоне (M(y)) – колір (P(z)). Отже, ця троянда (S(x)) має колір (P(z))». Г. Гегель називав вивід особливого як одиничного умовиводом першої фігури [8, с. 371].

Вивід одиничного як загального – це вивід, у якому функцію середнього терміну виконує одиничне, а функції крайніх термінів – особливе й загальне, й при цьому одиничне виключає із себе особливе на підставі свого власного загального. Його схема: $S(y) - M(x) - P(z)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує особливе (y), функцію середнього терміну (M) – одиничне (x), функцію більшого терміну (P) – загальне (z), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад, «Червоне (S(y)) не є троянда (M(x)). Троянда (M(x)) має білий колір (P(z)). Отже, червоне (S(y)) не є біла троянда (P(z))». Г. Гегель називав вивід одиничного як загального умовиводом другої фігури [8, с. 372].

Вивід загального як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміну виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне й особливе, й при цьому особливе як одиничне частково є загальне. Його схема: $S(x) - M(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміну (M) – загальне (z), функцію більшого терміну (P) – особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є особливе (P(y))». Наприклад, «Ця троянда (S(x)) має колір (M(z)). Колір троянди (M(z)) червоний (P(y)). Отже, деякі троянди (S(x)) червоні (P(y))». Г. Гегель називав вивід загального як особливого умовиводом третьої фігури [8, с. 372].

2. Дефініції одиничного у сфері виводу

Вивід одиничного – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якій функцію середнього терміна виконує одиничне, а функції крайніх термінів – загальне й особливе, чи особливе й загальне. Г. Гегель називав вивід одиничного умовиводом рефлексії [8, с. 374]. Серед виводів одиничного можна виокремити вивід особливого як одиничного, вивід одиничного як особливого й вивід загального як одиничного.

Вивід особливого як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе як сукупність одиничностей, а функції крайніх термінів – одиничне та загальне і при цьому, завдяки особливому, одиничне визначається як загальне. Його схема: $S(x) - M(y) - P(z)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміну (M) – особливе (y), функцію більшого терміну (P) – загальне (z), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад, «Троянда (S(x)) має червоний колір (M(y)). Усі червоні троянди (M(y)) є квітами (P(z)). Отже, троянда (S(x)) є квіткою (P(z))». Г. Гегель називав вивід особливого як одиничного умовиводом сукупності [8, с. 374].

Вивід одиничного як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує одиничне, а функції крайніх термінів – загальне й особливе, й при цьому можливі два варіанти виводу: а) якщо особливе дорівнює сукупності одиничностей та одиничності входять в обсяг загального, то особливе визначається через загальне; б) якщо ж особливе перевершує за обсягом сукупність одиничностей, то воно лише частково підпадає під загальне. Його схема: $S(z) - M(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміну (M) – одиничне (x), функцію більшого терміну (P) – особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад, «Перша, друга, третя троянди (S(z)) мають червоний колір (M(x)). Перша, друга, третя червоні квіти (M(x)) – рослини (P(y)). Отже, усі троянди (S(z)) – рослини (P(y))»; «Троянда і тюльпан (S(z)) є квіти (M(x)). Квіти (M(x)) – рослини (P(y)). Отже, троянда і тюльпан (S(z)) є рослини (P(y))». Г. Гегель називав вивід одиничного як особливого умовиводом індукції [8, с. 376].

Вивід загального як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів – особливе й одиничне, при цьому особливе, завдяки своїй суттєвій схожості із загальним, забезпечує перехід від особливого до одиничного. Його схема: $S(y) - M(z) - P(x)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує особливе (y),

функцію середнього терміну (М) – загальне (z), функцію більшого терміну (Р) – одиничне (x), отже, особливе (S(x)) є одиничне (P(x))». Наприклад, «Усі троянди (S(y)) – квіти (M(z)). Деякі квіти (M(z)) мають білий колір (P(x)). Отже, деякі троянди (S(y)) мають білий колір (P(x))». Г. Гегель називав вивід загального як одиничного умовиводом аналогії [8, с. 376].

3. Дефініції загального у сфері виводу

Вивід загального – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якому функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне й особливе, чи особливе й одиничне. Г. Гегель називав вивід загального умовиводом необхідності [8, с. 377]. Серед виводів загального можна виокремити вивід особливого як загального, вивід одиничного як особливого й вивід загального як особливого.

Вивід особливого як загального – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе, а функцію крайніх термінів – загальне й одиничне, і при цьому загальне як рід розподіляється на види, особливе як вид – на одиничне як підвиди. Його схема: $S(z) - M(y) - P(x)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміну (M) – особливе (y), функцію більшого терміну (P) – одиничне (x), отже, загальне (S(z)) є одиничне (P(x))». Наприклад, «Троянди (S(z)) бувають червоними і білими (M(y)). Червоні й білі троянди (M(y)) бувають квітучими і в'янучими (P(x)). Отже, троянди (S(z)) бувають квітучими і в'янучими (P(x))». Г. Гегель називав вивід особливого як загального категоричним умовиводом [8, с. 377], а А. Шуман – дивізивним умовиводом [4, с. 192].

Вивід одиничного як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує одиничне, а функцію крайніх термінів – загальне й особливе, і при цьому одиничне як умова існування особливого підводиться під загальне. Його схема: $S(z) - M(x) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміну (M) – одиничне (x), функцію більшого терміну (P) – особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))». Наприклад, «Якщо троянди (S(z)) ростуть (M(x)), тоді їх поливають (P(y)). Троянди (S(z)) ростуть (M(x)). Отже, троянди (S(z)) поливають (P(y))». Вивід одиничного як особливого Г. Гегель називав гіпотетичним умовиводом [8, с. 377].

Вивід загального як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміну виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне та особливе і при цьому загальне отримує визначення у всіх своїх особливих моментах. Його схема: $S(x) - M(z) - P(y)$. Вона читається: «Функцію меншого терміну (S) виконує одиничне (x), функцію середнього терміну (M) – загальне (z), функцію більшого терміну (P) – особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є особливе (P(y))». Наприклад, «Ця квітка (S(x)) є трояндою (M(z)). Троянди (M(z)) бувають білими і червоними (P(y)). Отже, ця квітка (S(x)) не може бути іншого кольору (P(y))». Г. Гегель називав вивід загального як особливого диз'юнктивним умовиводом [8, с. 377].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Проаналізовані виводи особливого, одиничного й загального взаємно обґрунтовують один одного, утворюючи цикл дефінітивних специфікацій, у якому місце середнього терміна як його центру послідовно займають особливе, одиничне і загальне. Проведений аналіз логіки діалектики як діалектики логіки поняття у сфері поняття, судження й виводу надає аргументи для обґрунтування тези про можливість побудови теорії логіки діалектики. Він спростовує тезу К. Поппера та його прибічників про неможливість побудови такої теорії. Отже, заперечення можливості існування діалектичної логіки як числення загальних, часткових й одиничних імен є одночасно і запереченням історії філософії як теоретичної дисципліни. Якщо неможлива діалектична логіка, тоді неможлива й історія філософії. Саме тому існує потреба в обґрунтуванні та захисті діалектичної логіки як формалізованої діалектики, яка забезпечує єдність історичного і логічного та можливість існування історії філософії.

Список використаної літератури

1. Поппер К. Что такое диалектика? / К. Поппер // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С. 118-138.
2. Солопов Е. Ф. Логика диалектики. К 240-летию со дня рождения Гегеля / Е. Ф. Солопов. – М.: ЛИБРОКОМ, 2011. – 240 с.

3. Труфанов С. Н. «Наука логики» Гегеля в доступном изложении / С. Н. Труфанов. – Самара: Парус, 1999. – 187 с.
4. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. – Мн.: Экономпресс, 2002. – 416 с.
5. Шуман А. Н. Философская логика: истоки и эволюция / А. Н. Шуман. – Мн.: Экономпресс, 2001. – 368 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет / Г. В. Ф. Гегель; Сост. и общ. ред. А. В. Гулыги / М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 630 с.
7. Петрушенко В. Тлумачний словник основних філософських термінів / В. Петрушенко. – Львів: Вид-во НУ «Львівська політехніка», 2009. – 264 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 452 с.

References

1. Popper, K. (1995). What is dialectics? *Voprosy fylosofii (Questions of Philosophy)*, 1, 118-138 (in Russ.)
2. Solopov, E. F. (2011). *Logic of dialectics. To the 240-th year from Hegel's day of birth*. Moscow: LYBROKOM (in Russ.)
3. Trufanov, S. N. (1999). *Hegel's "Science of logic" in accessible exposition*. Samara: Parus (in Russ.)
4. Shuman, A. N. (2002). *Transcendental philosophy*. Minsk: Ekonompress (in Russ.)
5. Shuman, A. N. (2001). *Philosophical logic: sources and evolution*. Minsk: Ekonompress (in Russ.)
6. Hegel', H. V. F. (1971). *Works of different years, 2*. Moscow: Mysl' (in Russ.)
7. Petrushenko, V. (2009). *Explanatory dictionary of basic philosophical terms*. L'viv: L'vivs'ka politechnik (in Ukr.)
8. Hegel', H. V. F. (1975). *Encyclopaedia of philosophical sciences: Science of logic, 1*. Moscow: Mysl' (in Russ.)

HNATIUK Yaroslav Stepanovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),
 Associated Professor of the Department
 of Philosophy, Sociology and Religious Studies
 Vasyl Stefanyk Precarpathian National University,
 e-mail: j.s.hnatiuk@gmail.com

DIALECTICAL LOGIC AS A CONDITION OF EXISTENCE OF HISTORY OF PHILOSOPHY

Abstract. *Introduction. The article investigates the problem of possibility of history of philosophy as a theoretical discipline. Purpose. The purpose of the article is to argue that the history of philosophy as theoretical discipline is possible only under the conditions of logical and historical unity: the unity of dialectical logic and history of philosophy. The author notes that negation of possibility of constructing the dialectical logic as indispensable condition of being of history of philosophy, its theoretical and methodological base simultaneously is a negation of possibility of the history of philosophy. That's why the main assignment of the article is the argumentation of modified version of dialectics by the means of functional dialectics. The functional dialectics as a kind of formalized dialectics is the dialectics of grammar form, propositional function and definitional specification, the double definitive specification of subject and predicate terms by propositional functions and grammatical form. Methods. The methods of solving that problem are the methods of formalization, functional analysis and rational reconstruction. Results. The result of investigation consists of an assertion that formalized dialectics as the functional dialectics can be constructed on the base of Aristotle's formal logic, G. Frege's predicate logic and H. Hegel's dialectical logic which is correlated to such concepts as grammatical form, propositional function and definitional specification. And in return, this can ensure theoretical and methodological base for history of philosophy as a theoretical discipline. Originality. The originality of investigation is in creation the functional dialectics as a methodology of theory of history of philosophy and in possibility of comparing the functional dialectics as a version of formalized dialectics and modern theories of symbolic logic, initiation their dialogue. Conclusion. In this way, basing on the principle of logical and historical unity, history of philosophy as a theoretical discipline is possible under the condition of existence of dialectical logic as a system of philosophical logic. That's why the teaching of functional dialectics as formalized dialectical logic should precede teaching a history of philosophy as the theoretical discipline.*

Key words: *dialectical logic, functional dialectics, philosophical logic, formalized dialectical logic, history of philosophy.*

Одержано редакцією 10.10.2017
 Прийнято до публікації 06.12.2017

СОЦІАЛЬНА ПРОГРАМА ПОСТМОДЕРНУ

В статті розкривається соціальна програма постмодернізму крізь призму його протиставлення соціальному проекту модерну. На цьому тлі обґрунтовується думка про те, що людина у загальноприйнятому сьогодні значенні – це не вічна онтологічна даність, а світоглядний конструкт парадигми модерну, який сформувався у ході поступового звільнення західноєвропейського суспільства від зовнішнього примусу. Показано, що утвердження соціальної програми постмодерну розпочалося у момент усвідомлення того, що людину не можна розглядати альфою і омегою світу, позаяк вона постає вторинним щодо світу і детермінованим ним явищем з багатьма не пов'язаними між собою ідентичностями. Підкреслено деструктивну роль соціального проекту модерну, позаяк він спрямований виявити «смерть людини» та утвердити проект постлюдини, яка сьогодні проявляється у вигляді дивідууму.

Ключові слова: індивідуум, людина, суб'єкт, дивідуум, Надлюдина, Бог, модерн, постмодерн.

Постановка проблеми. Кардинальні соціокультурні трансформації виявляються не тільки у зміні світовідчуття сучасної людини, а й у глибинних перетвореннях економічного, політичного та соціального життя суспільства, де все більше знецінюються світоглядні та аксіологічні установки, які тривалий час визначали життя європейської спільноти. Все, що нещодавно вважалося не тільки нормою, а й своєрідним ідеалом, телеологічною метою, яка визначала життя суспільства та кожної окремої людини втрачає свою пояснювальну силу, перетворюючись на ілюзію, що закабляє людину, позбавляючи її права на власне життя та свободу, позаяк постає своєрідним «метанаративом», який формує образ норми, позбавляючи людину права на реалізацію дійсної свободи. Між тим, разом із «метанаративом», зникає й сама людина, образ якої, будучи своєрідним соціальним проектом модерного філософського дискурсу, руйнується під впливом істотних світоглядних та соціокультурних трансформацій сьогодення. Проблема людини до сьогодні вважається однією з ключових проблем філософії, оскільки є альфою і омегою філософського дискурсу навіть тоді, коли розглядається опосередковано, або крізь призму інших філософських проблем.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Великі гуманісти і демократи минулого – Арістотель, Конфуцій, Перікл, Платон, Цицерон, Еразм Роттердамський, Т. Мор, Ф. Бекон, Дж. Бокаччо, Ф. Вольтер, Р. Декарт, Д. Дідро, Дж. Локк, М. Монтень, Ж. Ж. Руссо, В. Да Фельтре, Д. Юм, інші мислителі проголошували ідеї гуманності, демократичності загальнолюдськими цінностями незалежно від соціально-політичних, національних, релігійних чи расових відмінностей. Найбільш показовим прикладом осмислення філософії постмодернізму для розуміння феноменів суспільства і особистості є роботи таких середньовічних мислителів, як Августин Блаженний, Василій Великий, Григорій Ниський, Фома Аквінський, П. Абеляр, М. Кузанський та багато інших. Пізніше неспроможність соціального проекту модерну доводилась у роботах Ф. Ніцше, і знайшла своє концептуальне оформлення у М. Фуко, Ж. Ліотара, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Лакана, Ж. Дерріди, Ж. Бодрійяра та ін. Реакції на виклики постмодернізму простежуються у М. Оукшотта і Л. Штрауса, які задовго до злету популярності постмодернізму в академічних колах попереджали про небезпеки поширення постмодерністських ідей.

Мета і завдання статті полягають у розробці науково-методологічної бази для продукування й систематизації концептуальних ідей формування нового суспільства, нової суспільної свідомості. В зв'язку з цим вважаємо доцільним розглянути постмодернізм як реакцію на сталі погляди і шаблони модернізму і проаналізувати його вплив на розвиток сучасного суспільства.

Виклад основного матеріалу. Висхідною точкою роздумів таких середньовічних мислителів, як Августин Блаженний, Василій Великий, Григорій Ниський, Фома Аквінський, П. Абеляр, М. Кузанський та багато інших був геоцентризм, крізь призму якого й вирішувалася проблема людини. Подібною була ситуація в західноєвропейському інтелектуальному дискурсі модерної доби. В цей час проблема людини досліджувалася в контексті онтологічної та гносеологічної або ж соціальної проблематики, що, на наш погляд, не можна вважати цілковитою маргіналізацією антропологічної проблематики, оскільки саме в цей час і було сформовано соціальну програму модерну з притаманними їй ідеями рівності можливостей та свободи. Фактично, головною метою модерної філософії стала інтенція на звільнення людини від притаманного премодерну закабалення різними світоглядними та соціальними програмами.

Між тим, як зауважував В. Лекторський [1], вказана програма так і не була реалізована, що виразно проявилось як на світоглядному, так і на соціокультурному рівні. Приміром, якщо у премодерну добу головним концептуальним принципом поневолення людини виступав Бог, то в модерну добу його місце посідає розум (*ratio*), культ якого не призводить до звільнення людини. Не менш чітко проявилася поразка соціального проекту модерну і на соціальному рівні, оскільки, як відомо, суспільство рівних можливостей, призвело не до встановлення дійсної рівності, а нових форм закабалення людини, залишаючи дієвою бінарну опозицію пануючих і підвладних. Однак, найбільш істотне значення для зміни світоглядних підвалин сучасного суспільства відіграли утопічні проекти соціалізму, які досить чітко показали людству неспроможність виявити універсальний спосіб вирішення усіх проблем людини, у підсумку чого почала утверджуватися думка про необхідність відмови від претензії на втілення ідеалів та від самих ідеалів. Сьогодні, зауважував В. Лекторський, інтелектуальний дискурс акцентує увагу на тому, що варто тверезо приймати людину, яка у своїй діяльності зазвичай керується особистим інтересом, себелюбством, прагненням до використання іншої людини тощо, а тому немає підстав вважати, що культурна або ж соціальна нерівність, а з ними і конфлікти зникнуть у найближчому майбутньому. В свою чергу, будь-яке культивування високих гуманістичних ідеалів, претензії на усунення закабалення у кожному випадку призводять до спроби втілення утопій, або породжують нову форму закабалення, набагато гіршу за ту, яку намагалися зняти [1, с. 8].

Розкриття неспроможності соціального проекту модерну було започатковане у роботах Ф. Ніцше, а згодом знайшло своє концептуальне оформлення у М. Фуко, Ж. Ліотара, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Лакана та ін. Згадані мислителі зосередили свою увагу не тільки на критиці слабких сторін модерного проекту, чи невирішені його соціальної програми, а й на необхідності звільнення від усіх форм поневолення, без впровадження ідеалу.

Зважаючи на своєрідність світоглядних підвалин постмодернізму, зокрема, його прагнення дистанціюватися від «метанаративу», водночас сформувати підвалини для повалення усіх форм закабалення людини, метою нашого дослідження є розкриття соціальної програми постмодернізму крізь призму його протиставлення соціальному проекту модерну.

Сьогодні вже навряд чи для когось буде відкриттям той факт, що ми живемо у період різючих соціокультурних та світоглядних трансформацій, які руйнують усталені цінності європейської людини, виводячи на авангард філософського мислення кризу соціалізації. Вказана тенденція, на думку О. Лесевицького, чітко проявляється у релігійній, ідеологічній, соціальній та парадигмальній розколотості сучасної цивілізації [2], позаяк вона балансує на межі цінностей модерну та постмодерну. Між тим, все виразніше проявляється тенденція на знецінення універсального соціального проекту модерну з притаманною для нього вірою у звільнення людини від зовнішнього примусу шляхом впровадження утопічних гуманістичних ідеалів, та відповідно десакралізації світу. Адже, як показала історія, розумне управління соціальними процесами, засноване на раціональній калькуляції, контролі та повній передбачуваності результатів впливу – це не тільки утопічний проект, який не можна реалізувати, а, насамперед, програма, прикладна реалізація якої може призводити і призводить до нових, ще більш страшних форм закабалення.

Іншими словами, знецінення та розчарування у цінностях модерну відбулося тому, що світський гуманізм не зміг реалізувати покладену в його основу соціальну програму, що актуалізувалася крізь призму відомої сентенції Протагора «людина є мірою всіх речей». Показово, що сам концепт «людина» можна і варто розглядати крізь призму парадигми модерну, оскільки людина є мірою всіх речей завдяки тому, що вона володіє розумом, і за його допомогою може раціонально керувати усіма соціальними процесами. Відповідно, для того щоб стати вільною, людина мала звільнитися від усіх тих забобонів, якими керувалася людина премодерну.

Таким чином, маємо всі підстави вважати, що модерн сформувався як деструктивна парадигма. Вона була покликана зруйнувати релігію та традицію, які тривалий час не давали можливості людині реалізувати свою свободу. Практична реалізація програми модерну відбувалася у ході знеособлення Бога, яке відбулося у філософії Нового часу, та раціонального пояснення його сутності в період Просвітництва. В цьому контексті, одним із найбільш показових прикладів може стати філософська спадщина Л. Фейєрбаха, який не тільки гостро критикує релігію, а й підводить до цілком нового її розуміння. «Божественна сутність, – пише Л. Фейєрбах, – не що інше, як людська сутність, очищена, звільнена від індивідуальних кордонів, тобто від дійсної, тілесної людини, об'єктивована, тобто розглянута і шанована в якості сторонньої, окремої сутності. Тому всі визначення божественної суті відносяться і до сутності людської» [3]. Розкриваючи сутність релігії, мислитель приходять до висновку, що вона закономірно виникає на ранніх стадіях розвитку як всього суспільства, так і кожної окремої людини. Релігія, пише Л. Фейєрбах, як свідомість бога, так само може характеризуватися і як самосвідомість людини, позаяк «релігія є перша і до того ж непряма самосвідомість людини. Тому релігія завжди передуює філософії не тільки в історії людства, але і в історії особистості. Перш ніж шукати свою сутність в собі, людина утверджує її поза собою. Свою власну сутність вона об'єктивує в якості іншої сутності. Релігія – дитяча сутність людства; але дитина свою сутність, людини, розглядає як щось стороннє: людина, оскільки вона дитина, об'єктивує себе в якості іншої людини» [3].

Фактично, за Л. Фейєрбахом, релігія є цілком закономірним етапом в історії людства на шляху до його самоусвідомлення. В даному контексті досить чітко проглядає вплив гегелівської традиції об'єктивного ідеалізму, який розкривається в процесі розвитку самосвідомості у напрямку до здійснення свободи. Однак, на відміну від Г. Гегеля, який розглядав релігію не тільки як етап розвитку самосвідомості, а насамперед мету, яка реалізується завдяки актуалізованій у культурі єдності суб'єктивного і об'єктивного, кінцевого і безкінечного, синтезу, який можна зрозуміти тільки крізь призму відстороненого від конкретно-історичної суб'єктивності раціоналізованого всезагального [4, с. 253-256], Л. Фейєрбах вважає, що релігія зумовлює розлад людини з власною сутністю, а тому має бути повністю знищена [3]. Зауважимо, що знищення релігії, на думку мислителя, може бути забезпечене тільки у підсумку усвідомлення тотожності божественної та людської сутності. Фактично, у творчості мислителя обґрунтовується необхідність трансформації релігії, що виявиться у переході від теоцентризму до антропоцентризму.

На відміну від Л. Фейєрбаха, який у ході критики релігії акцентував увагу на необхідності звільнення людини від релігії у майбутньому, Ф. Ніцше, як останній мислитель парадигми модерну, поставив питання радикальніше. Зокрема, у «Веселій науці» він однозначно стверджує: «Бог помер! Бог не воскресне! І ми його вбили! Як утішимося ми, вбивці з убивць!» [5]. Іншими словами, Ф. Ніцше розглядає смерть Бога як факт, що вже відбувся. Більше того, ідея смерті Бога, була відома Ф. Ніцше з дитинства, позаяк її перші паростки проглядаються ще у філософії Г. Гегеля, який хоча й прямо не вказує на смерть Бога, все ж започатковує вказану інтенцію. Так, наприклад, на думку М. Бердяєва, «філософія Гегеля безбожна, в ній немає свідомості конфлікту особистого і універсального, немає божественної жалості до страждаючої людини, до страждаючої тварі» [6]. Фактично, М. Бердяєв справедливо, на наш погляд, акцентує увагу на тому, що у філософії Г. Гегеля, релігія і культ ведуть не до Бога, а до «якоїсь земної тотальності, держави, яка настільки ж «природна», як і людина. Адже, на думку Г. Гегеля, «релігія і основа держави – одне і те ж: вони тотожні в собі і для себе... В релігії і державі – одне поняття свободи.

Це одне поняття є найвище з того, що дано людині, і воно реалізується людиною. Народ, який має погане поняття про бога, має і погану державу, поганий уряд, погані закони» [4, с. 400]. Екстраполюючи цю думку на антропологічну проблематику, маємо всі підстави говорити про те, що тут мова йде передусім про вільну необхідність реалізації людини в соціумі. Іншими словами, для Г. Гегеля, повноцінна людина або соціальний суб'єкт (рівень суб'єктивного духу) й тим паче особистість виникає у момент її соціалізації, що яскраво засвідчує один із описів Христа: «В цю мить [мова йде про заповіді Христа на Таємній Вечері. – А. П.], – пише Г. Гегель, – коли Ісус в описі апостола виступає відчуженим від усякої дійсності і від всього особистого, найменше можна уявити собі його сутність як індивідуальність, особистість» [4, с. 169].

В той час, як Г. Гегель утверджує своєрідну раціональну релігію мав на меті максимально розвинути соціальну програму модерну, сформувавши ідеал тогочасного суспільства, Ф. Ніцше обґрунтовує прямо протилежну точку зору. Так, за твердженням М. Гайдеггера, у Ф. Ніцше, «слова «Бог» і «християнський Бог» слугують для позначення надчуттєвого світу взагалі. Бог – найменування сфери ідей, ідеалів. Ця сфера надчуттєвого, починаючи з Платона, а точніше, з пізньогрецького християнського тлумачення платонівської філософії, вважається справжнім і, у власному розумінні слова, дійсним світом. На відміну від нього чуттєвий світ лише поцейбічний і мінливий – тому він здається і недійсним [7]. Таким чином, зауважує мислитель, слова «Бог мертвий» означають не що інше, як те, що надчуттєвий світ позбувся своєї дієвої сили. Він вже не дає життя. Саме звідси, на думку М. Гайдеггера, і черпає своє коріння нігілізм Ф. Ніцше, який виступив проти ідеалів західного суспільства.

Між тим, цілком очевидно, що слова «Бог мертвий» з необхідністю зумовлюють формулювання нової проблеми, а саме: «якщо Бог мертвий, то що залишилося?». Відповідь на це питання у Ф. Ніцше дуже проста, адже після смерті Бога, залишилося Ніщо, яке М. Гайдеггер тлумачить як відсутність надчуттєвого світу та притаманних йому ідеалів. У підсумку цього зароджується докорінно нова соціальна програма – після смерті Бога людина не зникає, вона продовжує жити і тепер вона живе у своєму власному світі, у світі, який створив не Бог, а сама людина. Людина прийшла на місце Бога і почала будувати власне людське суспільство.

Побудова нового, здавалось би звільненого від традиції та забобонів суспільства, після смерті Бога, стала завданням людини, яка тепер вже не мала можливості перекласти відповідальність, і сама стала відповідальною за себе. Між тим, на думку Ф. Ніцше, світ, який створила людина, на відміну від світу, що створив Бог, не можна було охарактеризувати словами «добре воно» (Буття 1:10), навпаки, світ та й сама людина, особливо після смерті Бога, виявився аж надто недосконалим, що детально висвітлює мислитель у роботі «Людське, надто людське», в якій детально розкривається амбівалентність людських цінностей та їх історично змінний характер. Поряд з іншим, Ф. Ніцше досить детально описав особливість людини в модерній парадигмі: «Першою ознакою того, що звір став людиною, – на думку мислителя, – є те, що його дії спрямовані вже не на благополуччя даної миті, а на тривалий добробут, тобто людина стає корисною, доцільною: тут вперше проривається назовні вільне панування розуму. Ще більш високий рівень досягнуто, коли вона починає діяти на підставі принципу честі, з його допомогою вона включає себе в коло пануючих почуттів і підпорядковує себе їм, і це високо піднімає її над фазою, в якій нею керувала тільки особисто витлумачена користь; вона шанує і хоче бути шанованою... вона розуміє залежність своєї користі від того, що вона думає про інших і що інші думають про неї. Нарешті, на вищому щаблі досі відомої моральності вона стала законодавцем думок, відповідно все більш розвивається поняття корисного і гідного... вона живе і діє як індивід колективу» [8]. Іншими словами, за Ф. Ніцше, соціальний проект модерну був завершений у момент, коли людина звільнилася від зовнішнього примусу традиції й сама стала законодавцем, творцем власного життя. Між тим, цей ідеалістичний проект, навряд чи міг задовольнити мислителя, який розвиваючи свою нігілістичну позицію вже у роботі «Так говорив Заратустра» стверджував: «людей я не люблю. Людина для мене занадто недосконала. Любов до неї вбила б мене» [9]. Саме звідси черпає своє світоглядне коріння ідея про прихід Надлюдини, або людини, що виростає до рівня Бога.

Зважаючи на зауваги М. Гайдегера про те, що Ф. Ніцше є останнім філософом модерну [7], маємо всі підстави стверджувати, що у філософії мислителя була повністю реалізована його соціальна програма. Так, з одного боку, тут чітко і однозначно проявляється перманентно присутня у деїзмі (передусім Р. Декарта) та пантеїзмі (Б. Спінози) ідея смерті персоналізованого Бога, який визначає життя людини, тим самим поневолюючи її, а, з іншого боку, виразно проявляється тенденція на побудову нового соціального простору, і навіть більше, світу, в якому не буде поневолення. Однак, згадана мета так і не була реалізована. Це може бути зумовлено тим, що в модерн було екстрапольовано цілий аксіологічний пласт премодерну. В результаті, модерн, як деструктивна парадигма, відкрив можливість для утвердження думки про наявність рівних можливостей, зберігши водночас у соціокультурному просторі премодерні ієрархічні структури, які найповніше виявилися у бінарній опозиції пануючих і підвладних.

Зважаючи на те, що соціальна програма модерну не була повністю реалізована, постмодерн як нова світоглядна парадигма, реалізувався у постмодернізмі, який прийнято розглядати «як особливий тип світогляду, орієнтований на формування такого життєвого простору, в якому головними цінностями стають свобода в усьому, спонтанність діяльності людини, ігрове начало» [10]. Як наслідок, парадигмальну сітку постмодерну, так само як і модерну, визначає деструктивна тенденція, яка проявляється через заперечення всякого роду норм і традицій – етичних, естетичних, методологічних тощо та відмова від авторитетів.

Виникаючи як реакція на практичну неспроможність Просвітництва повністю реалізувати свою соціальну програму, постмодернізм пропонує власну соціальну програму, в якій знецінюється все, чим жив модерн. Так, наприклад, замість суспільства виникає постсуспільство, а соціальні моделі, що сформувалися в епоху модерну, руйнуються, а частіше рекомбінуються в нові екстравагантні ансамблі. У підсумку чого виникає постсоціальна реальність, яка докорінно відрізняється і від премодерної громади, і від модерної соціальної спільноти. Слід зазначити, що постсуспільство складається з розрізнених і відчужених індивідів, які сукупно взагалі не породжують ніякої нової єдності – ні природної, ні штучної. Вони живуть разом, але окремо, нічого не знаючи один про одного і знати не бажаючи. У цьому постсуспільстві переважає принцип повної гетерогенності – фізично поруч можуть перебувати найрізноманітніші за основними соціальними і особистісними характеристиками істоти.

На наш погляд, саме постсуспільство максимально повно виявляє чинники, які зумовили до утвердження одного з ключових, й що важливо спільного для усіх представників постмодернізму, концепту «смерті суб'єкта». Суб'єкт у класичному, і передусім декартівському тлумаченні зникає у момент, коли знецінюється «метанаратив», в межах якого сформувався цей концепт. Іншими словами, суб'єкт, який у класичній філософії визначався здатністю мислити, помирає разом із класичною філософією. На зміну йому, як зауважує М. Фуко у праці «Слова і речі. Археологія гуманітарних наук», приходять такий докорінно новий соціокультурний феномен як людина у її «двозначному становищі об'єкта, що пізнається, й суб'єкта, що пізнає; водночас і володар і підданий, спостерігач і спостережуваний» [11, с. 333-334]. Виникнення людини, на думку мислителя, зумовлене розчепленням класичного дискурсу, завдяки чому сформувався простір своєрідного суто людського буття людини у всій його повноті.

Зауважимо, що виникнення людини, яке відбувалося під впливом соціокультурних засад Просвітництва, не відразу зумовило зміну парадигмальної сітки модерну. Звичайно, в даному контексті йдеться про докорінну парадигмальну трансформацію, позаяк виникнення нового феномену зумовлювало й зміну ціннісних та світоглядних установок, залишаючи між тим дієвими такі основні цінності парадигми модерну як центрованість, ієрархія цінностей, визначеність, глибина, територіальність, сюжет, серйозність, дорослість тощо. У підсумку цього, в конкретно-історичному вимірі утверджувалася думка про те, що людина – це соціокультурний феномен, який виник тільки у підсумку соціокультурних трансформацій,

що відбулися на світоглядному тлі філософії Просвітництва і протестантської етики й сформували підвалини для утвердження самототожної самій собі індивідуальності з чітко визначеними соціальними цінностями та ідеалами, важливе значення серед яких відігравали базові норми споживацького суспільства. Ключову роль в процесі утвердження останніх відіграла освіта, своєрідність якої відкрила можливість для забезпечення максимальної рівності можливостей у досягненні окресленої мети. На соціокультурному рівні цей ідеал виявився у розбудові демократичного суспільства.

Загалом соціальний проект модерну проявився в тому, що людина утверджувалася як щось центроване та принципово цілісне, пристойне, моральне та закінчене, в той час як те, що відхилялося від цього ідеалу, виступало не просто порушенням норми, а передусім хворобою, яку необхідно лікувати і викорінювати. Іntenція на викорінення аномалій чітко проявилася під час Другої світової війни, яка стала ключовим періодом для сучасних парадигмальних змін. Адже перемога демократичних сил у цій війні, знаменувала собою завершення соціального проекту модерну та, як зауважував Ф. Фукуяма, кінець історії та «смерть людини» (М. Фуко). Філософи постсучасності (Ж. Лакан, Р. Барт, М. Фуко та ін.) руйнують монументальність суб'єкта, позбавляють його колишньої цілісності, автономності та усвідомленості, у силу постулювання суб'єктної залежності від мови, тексту, громадських норм і приписів, внутрішніх інстанцій (Воно й Над-Я) у момент, коли модерну нічому протистояти.

У постмодернізмі суб'єкт не тільки втрачає свою колишню монументальність, а й нівелюється як онтологічна даність. Детермінований всім сущим, він перетворюється на піщинку, позбавлену будь-яких координатних вимірювань через тиск, що здійснюється на нього з усіх боків, людина розчиняється у зовнішніх проявах, втрачаючи свою суб'єктну цілісність. Зауважимо, що наприклад М. Фуко, стверджуючи закономірність «смерті суб'єкта (людини)» під впливом зовнішнього тиску владних структур, все ж переконаний, що ні Воно, ні Над-Я, ні мовні структури не є факторами, що пригнічують суб'єктність. Він вважає, що просто немає ніяких детермінант, які формують суб'єктність або стримують її прояви. І це, на думку мислителя, зумовлено передусім відсутністю суб'єктивності, позаяк вона є тільки фікцією, що створена соціальною програмою модерну. Суб'єкт, на думку постмодерністів, – це винахід, конструкт тієї світоглядної чи ідеологічної програми, яка заклала підвалини його утвердження. Такою інстанцією може бути будь-хто, починаючи від батьків та вихователів, які визначають світогляд дитини, і закінчуючи державною ідеологією чи суспільними нормами, які залучають дитину у деякий комунікативний простір. Зауважимо, що усі згадані нами джерела конституювання суб'єктності виступають своєрідними владними структурами, які формують свого слухняного суб'єкта. Але конструкт «слухняний суб'єкт» йде врозріз з тими якостями, які притаманні справжньому суб'єкту – усвідомленість, самовизначеність, цілісність світоглядної позиції. Ще більш сумнівним, за умови наявності «слухняного суб'єкта», видається дискурс щодо наявності особистості.

Загалом, постмодерністський погляд на суб'єкта можна охарактеризувати як негативістський і навіть песимістичний, позаяк в межах даної парадигми суб'єкт вмирає не в буквальному сенсі, а в контексті наративу модерну, з притаманною йому вірою в автономію суб'єкта. Таким чином, суб'єкт – це завжди продукт певного типу дискурсивної діяльності, він постає тільки як результат того способу конституювання суб'єктивності, який можливий в рамках даного типу дискурсу. У підсумку сказаного, маємо всі підстави погодитися з М. Фуко в тому, що людина – «це недавнє створіння, яке творець усякого знання виготовив своїми власними руками не більше двохсот років тому [на думку М. Фуко, у XVIII ст. – А. П.]; правда, вона дуже швидко постаріла, що легко уявити, ніби багато тисячоліть вона лише очікувала в темряві моменту осяяння, коли нарешті вона була б пізнана» [11, с. 330].

Зауважимо, що стверджуючи новітній характер концепту «людина», М. Фуко не заперечує того, що як біологічний вид *Homo sapiens* давно існував, між тим людини у її модерному сенсі не було. І лише у підсумку звільнення від кайданів традиційного

суспільства з притаманними йому ієрархічною структурою та світоглядними принципами, з'явився простір для утвердження людини як особливого виду, що займає власне функціональне, просторове середовище, вистаючи водночас унікальним феноменом у гносеологічному вимірі, де вона одночасно є і суб'єктом і об'єктом пізнання. Однак, найбільш повно людина виявляється у соціокультурному середовищі, позаяк утвердження свободи відкрило для неї можливість свідомо обирати власне місце та призначення.

На перший погляд, цілком оптимістичні засновки М. Фуко, приводять його до вкрай песимістичних антропологічних висновків. Людина, стверджує мислитель, «зникне, як зникає обличчя, намальоване на прибережному піску» [11, с. 404]. Цей здавалося б песимістичний висновок мислителя, зумовлений світоглядними засновками його антропологічної концепції. В межах останньої, суб'єкт розглядається як залежний від принципів побудови мови, від кайданів цивілізації, від правил і обмежень, від норм, властивих даному типу культури, від десуб'єктивуючої ролі ідеалів споживання, що перетворюють суб'єкта в систему знаків, і завдяки такій залежності він втрачає свою ідентифікацію з самим собою. Фактично, автономний суб'єкт міг існувати тільки в світоглядному просторі парадигми модерну, яка ідеалізувала й абсолютизувала базові дисциплінарні заклади, заради підпорядкування індивідуального тіла колективному, прагнення зробити душу індивіда подобою суспільної машини [12]. Таким чином, автономія суб'єкта, яку обґрунтував модерний дискурс, є лише видимістю, симуляцією, яка формує типового соціального суб'єкта, або в термінології психоаналізу З. Фрейда, здорову особистість. Поряд з іншим, М. Фуко, висвітлюючи своєрідність впливу владних структур сьогодення на особистість, виявляє вкрай істотну для нашого дослідження думку про те, що не суб'єкт, як вважав І. Кант, визначав світ через власну здатність пізнання, а навпаки: світ, мова, діяльність тощо визначають суб'єкта.

«Смерть суб'єкта», який на рівні соціального актуалізувався як соціальний суб'єкт, призвело до того, що багато філософів-постмодерністів (зокрема, Ж. Дельоз), абсолютизує шизофренію як головну властивість істинної суб'єктності, вільної і революційної. Сфера божевілля у вимірі її модерного тлумачення, тобто як абсолютизація ірраціонального, сприяє досягненню суб'єктом відносної суверенності від норм ідеології. Тільки ірраціональне здатне чинити опір владі і нав'язаній ідеології.

В парадигмальному полі постмодернізму, справжнім суб'єктом, тобто абсолютно автономним суб'єктом може бути тільки шизофренік. Він вільний від будь-якої відповідальності і від соціальних норм, і він вже не боїться зійти з розуму [13]. Між тим, з точки зору психології, суб'єктність як раз визначається високим ступенем відповідальності за свої вчинки; якщо людина виступає творцем свого життя, то її відповідальність за свої вчинки зростає. За Ж. Дельозом, шизофренія як вища форма божевілля постає засадничим визвольним початком для особистості та революційною силою суспільства. Раціональність, як стверджують теоретики шизоаналізу, виступає репресивним механізмом, що стримує вільну діяльність машини бажання. На відміну від психологів-клініцистів, які бачать в шизофренії тільки патологію, Ж. Дельоз романтизує цей психічний розлад, який він таким не вважає. Для нього шизофренія – це вершина прояву суб'єктності. Вільний суб'єкт – це деконструований суб'єкт, який свідомо нехтує суспільно-культурні канони на угоду своїм природним бажанням. Самототожність особистості швидкоплинна, а тому суб'єкт ніби перебуває в точці кола, центром якого є не стільки Его, скільки сфера несвідомого – бажання.

Іншими словами, постмодернізм, який підірвав засадничі принципи парадигми модерну, запропонував власний соціальний проект, в межах якого людина, або соціальний суб'єкт повністю децентрована, вона перебуває на межі багатьох ідентичностей, які не мають навіть інтенції на утвердження цілісності чи завершення. Людина перебуває у постійному становленні, що яскраво проявляється в контексті парадигми сучасної освіти, яка здійснюється протягом усього життя не відкриваючи можливості для досягнення дорослості.

Між тим, соціальний і тим паче антропологічний проект постмодерну сьогодні не можна вважати завершеним, а тому незавершеною і навіть дискусійною залишається ідея про утвердження «дивідуума», що прийшов на зміну концепту «індивідуума». «Дивідуум» – розірвана, збентежена, позбавлена цілісності людина постмодерну, яка втрачає цілісність і самоідентичність як якесь почуття самототожності і уявлення про своє Я: він – людина багатолика, у нього не одна ідентичність, а кілька, і ті, в свою чергу, нескінченно подільні. Це співвідноситься з тим, що всередині дивідуума неможливо виявити хоч якусь контролюючу інстанцію – самість як той стрижень, на який нанизуються ті чи інші ідентифікації. Людина, для постмодерністів, – це просто місце зустрічі безлічі суперечливих сил, прагнень та імпульсів, що не має центру. Цеглинки, з яких вона складається, випадкові і фрагментарні, а тому засоби масової інформації перетворюють постлюдину в чистий екран, на який вони можуть проектувати будь-які уявлення й ідеї. Між тим, тільки за умов постмодерну людина отримала можливість вийти за усілякі парадигмальні рамки й, можливо у майбутньому, перетворитися на особистість з деякими чітко визначеними етичними принципами [14].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Розкриваючи соціальну програму постмодернізму крізь призму його протиставлення соціальному проекту модерну, було виявлено, що людина або соціальний суб'єкт у її загальноприйнятому сьогодні значенні постає не вічною онтологічною даністю, а світоглядним конструктом парадигми модерну. Остання, як самототожна самій собі інстанція сформувалася у ході поступового звільнення західноєвропейського суспільства від зовнішнього примусу, який у премодерні зазвичай пов'язувався з ідеєю Бога. Іншими словами, людина як соціальний суб'єкт виникає у момент, коли звільняється від опіки Бога, який виступав зовнішнім щодо неї детермінуючим чинником, та починає розбудовувати свій власний світ, руйнуючи притаманну традиційному суспільству ієрархічність.

Формування соціальної програми постмодерну розпочалося у момент, коли чітко проявилася криза «звільненої» людини, яка постала як результат усвідомлення того, що людину не можна розглядати альфою і омегою світу, позаяк вона постає вторинним щодо світу і детермінованим ним явищем з багатьма не пов'язаними між собою ідентичностями. У підсумку цього, руйнується індивідуум, як модерний проект з чітко визначеною ідентичністю і соціальною роллю, а утверджується ідея дивідуума, ідентичність якого перебуває у постійному становленні в поки що невідомому напрямку, що потребує подальшого поглибленого дослідження.

Список використаної літератури

1. Лекторский В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм / В. Лекторский // Вопросы философии. – 2001. – № 4. – С. 6-9.
2. Лесевицкий А. В. Образ человека будущего: переход к постмодерну / В. Лесевицкий // Образ человека будущего. – 2012. – Т. 2. – С. 180-203 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://samlib.ru/a/aw_lesewickij/q123-1.shtml.
3. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=59676>.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2-х т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 532 с.
5. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/?curPos=1>
6. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики / Н. Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1941_38_08.html.
7. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / М. Хайдеггер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://es-dejavu.ru/g/God.html>
8. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=41879>
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/nitzf01/index.htm>
10. Нарижный Ю. Философия постмодернизма / Ю. Нарижный [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://postmodern.in.ua/?p=1695>

11. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М.: Прогресс, 1977. – 404 с.
12. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=95796>
13. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 256 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://royallib.com/read/ilin_ilya/poststrukturalizm_dekonstruktivizm_postmodernizm.html#0
14. Ильин А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма / А. Ильин // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/#_edn20.

References

1. Lektorskiy, V. A. (2001). Christian values, liberalism, totalitarianism, post-modernism. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy)*, 4, 6-9 (in Russ.)
2. Lesevitskiy, A. V. (2012). Future human image: the transition to post-modern. *Obraz cheloveka budushego (Future human image)*, 2, 180-203. Retrieved from: http://samlib.ru/a/aw_lesewickij/q123-1.shtml (in Russ.)
3. Feyerbah, L. *Essence of Christianity*. Retrieved from <http://www.e-reading.club/book.php?book=59676> (in Russ.)
4. Gegel, G. V. F. (1975). *Philosophy of religion, I*. Moscow: Mysl (in Russ.)
5. Nitshe, F. *The Gay Science*. Retrieved from: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/?curPos=1> (in Russ.)
6. Berdyaev, N. *Experience of eschatology metaphysics*. Retrieved from: http://krtov.info/library/02_b/berdyaev/1941_38_08.html. (in Russ.)
7. Haydegger, M. *Words of Nietzsche "God is dead"*. Retrieved from: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html> (in Russ.)
8. Nietzsche, F. *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Retrieved from: <http://www.e-reading.club/book.php?book=41879> (in Russ.)
9. Nitshe, F. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Retrieved from: <http://www.psylib.org.ua/books/nitzf01/index.htm> (in Russ.)
10. Narizhnyi, Yu. *Philosophy of post-modernism*. Retrieved from: <http://postmodern.in.ua/?p=1695> (in Russ.)
11. Fuko, M. (1977). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Moscow: Progress (in Russ.)
12. Fuko, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Retrieved from: <http://www.e-reading.club/book.php?book=95796> (in Russ.)
13. Ilyin, I. P. (1996). *Post-structuralism. De-constructivism. Post-modernism*. Moscow: Intrada. Retrieved from: http://royallib.com/read/ilin_ilya/poststrukturalizm_dekonstruktivizm_postmodernizm.html#0 (in Russ.)
14. Ilyin, A. N. *A subject in a space of philosophy of post-modernism (The Informative humanitarian portal "Knowledge. Understanding. Ability")*. Retrieved from: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/#_edn20 (in Russ.)

PAVLOVSKIY Anatolii Serhiyovych,

competitor of Candidate of Sciences (Philosophy) degree
of the Department of Philosophy and Sociology
O.O. Bohomolets National Medical University,
e-mail: ibolit@i.ua

SOCIAL PROGRAM OF POSTMODERN

Abstract. *The article reveals the social program of postmodernism in the light of the opposition of his social project to modernity. It is substantiated the idea that a person in the conventional sense today is not an eternal ontological reality and an ideological construct of the modernist paradigm that emerged in the course of gradual liberation of Western European society. The author shows that the establishment of postmodernism social programs began in the time of the realization that a person can not be considered the alpha and omega of the world. It is emphasized the destructive role of the social project of postmodernism, as it aims to reveal the "death of man". Postmodernism, which undermined the fundamental principles of the modernist paradigm, offered its own social project, within which the individual or social subject is fully decentralized. They are on the verge of many identities that do not even have the intention of establishing integrity or completeness. Postmodern art abandoned attempts to create a universal canon with a strict hierarchy of aesthetic values and norms. The only indisputable value is the unlimited freedom of self-expression. The article gives the demonstration of postmodernism and its extreme contrasts with the unconventional art of the avant-garde. The author stressed the deep marginal character of postmodern. Post-modernism as a cultural paradigm is actively participate in our activities, as well as in the curriculum vitae, and actively engage in discussions.*

Key words: individual, person, subject, Superman, God, modern, postmodern.

Одержано редакцією 10.10.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 111.1 (09)

БОРИСОВА Татьяна Викторовна,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и политологии
Днепропетровской национальной
металлургической академии Украины,
e-mail: tvborisova78@gmail.com

ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИРОВОЗЗРЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ Р. ГВАРДИНИ

Критически осмысливается европейский кризис ценностей нашей эпохи. Очерчивается круг основных направлений философской мысли прошлых эпох в их христианской транскрипции. Акцентируется внимание на вопросе философской антропологии, что подается немецким мыслителем в контексте церковных догматов, традиций и эсхатологической перспективы. Поднимается вопрос ключевых онто-гносеологических составляющих мировоззрения человека – свободы, веры, разума, творчества, познания и смерти. Решение вопроса о познании сущности и природы человека и мира сводится философом к формированию позитивной мировоззренческой программы добродетельного бытия человека и общества. Фундаментальными аспектами анализа выступают проблемы, связанные с распространением дерзкого плюрализма в царстве традиционных ценностей, гуманистическое понимание свободы и вопросы самости личности. Важным является придание философской антропологии Р. Гвардини высокого духовного статуса в тесной связи ее с богословием.

Ключевые слова: человек, Бог, мировоззрение, свобода, бытие, творческий дух, вера.

Постановка проблемы. Сегодня модно говорить о философском измерении мировоззрения в свете динамических культурно-образовательных процессов во всем мире и нашем обществе в частности. Время мчится из эпохи в эпоху, а в периоды культурных потрясений вопрос о способах и методах познания мировоззрения очередной раз обостряется и выходит на первый план повестки дня современных вдумчивых мыслителей. Так, немецкий культуролог Романо Гвардини во второй половине XX века публикует работу «Конец философии нового времени» (1954), когда за плечами человечества уже две мировые войны.

Анализ последних исследований и публикаций. Проблема человека и влияния системы религиозно-этических ценностей на формирование его мировоззрения в современном, противоречивом и неоднозначном мире, является предметом исследовательского интереса многих авторов, среди них можно назвать П. Гайдено [1], М. Дунаева [2], С. Крымского [3], К. Смирнова [4] и др. Не удивительным является и то, что творчество довольно оригинального и стилистически и тематически философа Р. Гвардини вызвало к себе внимание современных исследователей; так ему были посвящены работы А. Хюбшер [5], А. Грицанова, С. Аверинцева [6], С. Пименова и других. Интересна и актуальна для нас тема философского подхода автора к осмыслению всей цепочки европейского мировоззренческого вектора культурно-исторического развития. В данной работе поднимается большое количество философских, историко-социальных, этико-эстетических и морально-психологических проблем бытия человека и общества. В предметном поле нашего исследования особенно важна антропологическая проблематика философского наследия Р. Гвардини, что показана в свете кризиса европейской гуманистической мысли, которая столкнулась с новыми, ранее не виданными вызовами, как для философии, так и для науки.

Целью данной работы выступает попытка показать, что для Р. Гвардини как европейского христианского мыслителя приоритетным в философском дискурсе о полноте бытия человеческой личности выступает такое понимание мира, которое отражает созидание в душе каждого программы добродетельной жизни.

Изложение основного материала. На протяжении всей истории философии многие мудрецы, ученые, философы, богословы и деятели искусства посвятили немало сил тому, чтобы раскрыть сущность и смысл человека во всей его бытийной полноте. Полнота эта немислима без измерения имманентной и трансцендентной сфер бытия личности в этом мире. И на вопрос о

природе и сущности человека давались и по сей день даются различного рода ответы. Однако, философы, уже начиная с Сократа осознанно призывают к комплексному изучению человека. Христианская антропологическая концепция в этом случае может послужить добрым советником в понимании и разрешении современных проблем человека. Ведь, быть христианином означает занять определенную позицию по отношению к этим вызовам, сохраняя свою нерушимую суею этой жизни христианскую эсхатологическую картину мира.

Общефилософская антропология не всегда способствует продвижению по пути познания природы и сущности человека, поскольку, как об этом неоднократно заявлял М. Шелер, что «разрывая» человека в конкретных авторских антропологических концепциях «теряется» его целостный образ и метафизическое измерение полноты человеческой личности. Перед таким выбором многообразных подходов в понимании человека исчезает не только сам человек, но и мир, в котором он созидает.

В условиях масштабных геополитических и культурно-этических вызовов, в условиях поэтапного преодоления духовно-нравственной опустошенности в массовой культуре верному пониманию человека будет способствовать и обращение к творчеству Р. Гвардини. Автор исследуемой работы выходит за рамки простого рассуждения об образе человека и конструирует свою модель христианской философской антропологии. Философ задается вопросом: почему высокие идеалы Античности, Средневековья, Возрождения и Нового времени не смогли уберечь человечество от разрушительных последствий дегуманизации и аморально-свободного мышления?

Гносеологический пафос Нового времени заострил проблему миропонимания для всей философской культуры мышления. Для Р. Гвардини важно было показать, что в свете христианского мировоззрения понимание человека и мира будет раскрываться предельно полно. Речь идет не только о философской полноте, но и о психологической, этической, аксиологической, богословской и культурно-исторической. В центре антропологического дискурса у Р. Гвардини одновременно вскрываются различные аспекты познания человека. Можно попытаться выделить череду первостепенных:

- возможности видения человеком тайных стихий мира земного и божественного (такая проблема выходит у Р. Гвардини за периметр классического традиционного рационального познания субъектом действительности);
- понимание мифологии античного периода, как живого единства, а не рационально-систематическая рефлексии;
- вопросы сознательного и бессознательного пространственно-временного самоограничения человека в осмыслении своего мироощущения;
- тема мировоззренческих установок античности мыслится без опоры на опыт божественной реальности субъекта;
- раскрытие механизма исследовательского духа человека в генезисе при смене различных картин мира;
- опасность неограниченности свободы человеческого культурного движения, что развивается на основе изначальных феноменов бытия;
- попытки по-философски оформить культурологические основания главных постулатов мировоззрения Античности, Средневековья, Возрождения и Нового времени;
- отображение механизма построения средневековой конструкции мирозерцания, ее космических и экзистенциальных компонентов, переход антропологической картины мира в религиозно-атропологическую;
- трагические трансформации в осмыслении вопроса авторитета догматов в пробуждении жажды индивидуальной свободы, что привели к возникновению картины мира новейшего времени;
- поиски человеком Бога в экзистенциальных глубинах своего сердца, как способ помыслить о трансцендентальной природе Самого Творца.

У Р. Гвардини красной нитью через всю его работу проходит идея о смене мировоззренческих установок новейшего времени по сравнению с Античностью и Средневековьем. Эта смена носит теоретико-парадигмальный характер и несет разрушительный эффект для основных постулатов христианской картины мира (понимания Бога, человека, тварного мира). Углубляясь в анализ средневековых аспектов культуры, немецкий философ отмечает гармоничную и живую, с точки зрения традиционной философской рефлексии, связь с наследием Античности и преемственность философии Аристотеля. Казалось бы, что речь идет об общепринятом понимании этого вопроса, однако, мыслитель выводит на иную высоту этого анализа, подчеркивая культурологический подтекст таких связей. Будучи католическим философом, Р. Гвардини не склонен долго анализировать платонизм и неоплатонизм. Рост симпатии к Античности у возрожденческой традиции, по его мнению, уже более живой и мене конструктивный. Автор приводит яркие философские иллюстрации на примере художественной литературы: «Отношение средневековья к античности очень живо, но не так, как в эпоху Возрождения. Там оно рефлексивно и революционно; утверждение античности необходимо как средство отделаться от традиции и эмансипироваться от церковного авторитета. Отношение средневековья, напротив, наивно и конструктивно. Оно видит в античной литературе непосредственное выражение природной истины, развивает ее содержание и продумывает его дальше. Противоречия между нею и Откровением в конце XII – начале XIII века ощущаются еще довольно сильно; но в целом, после того как улеглось первоначальное недоверие, слово древних философов рассматривается как просто «данное». Оно, как и природа, является естественным слугой Откровения; это, так сказать, природа второго ранга. Когда Данте называет Христа «Sommo Giove» – «Юпитером высочайшим», он делает то же самое, что и литургия, именующая Его «Sol Salutis» – «Солнцем спасения», – но совсем не то, что делает писатель Возрождения, давая христианским персонажам имена античной мифологии. Здесь это признак недостаточного разграничения или внутреннего скепсиса; там это – проявление сознания, что мир принадлежит тем, кто верит в его Творца. Несообразности же, возникающие из-за противоречий в высказываниях разных античных авторов или между ними и Откровением, устранялись и сглаживались посредством толкования» [7; с. 245-246].

Жемчужиной данной работы, на наш взгляд, выступают рефлексии Р. Гвардини относительно вопросов средневековой антропологии в сравнении с периодом новейшего времени. Особую роль он отводит бесспорному влиянию религиозности первой. Такими тезисами немецкий культуролог словно вторгается в традиционные для историко-философского дискурса фундаментальные установки различных картин мира. Тем более, что внимание мыслителя сосредоточено на смене основных положений внутри самой европейской религиозной картины мира в рамках конкретных культурно-исторических и этико-социальных условий развития человека и общества прошлого. Заявить, что Р. Гвардини в этом вопросе занимает некую особую позицию – было бы ошибочно. Скорее речь идет о своеобразном осмыслении структурных изменений в религиозных картинах бытия прошлого и настоящего.

Авторские философские находки Р. Гвардини лишены пресыщенной богословской патетики, наполнены глубокой жизненностью и естественностью устроенности мира и человека. Даже взгляд на проблему свободы в различных философских картинах мира – это способ для мыслителя конструирования соответственного культурного пространства и свободы в нем на долгую перспективу. Р. Гвардини исследует вопросы свободы как изнутри, так и снаружи. Описывает возникновение «дистанции», что возникает в мировоззрении эпохи средневековья через знакомство с библейским Откровением: «Отсюда человеческое бытие получает новое обоснование, какого не могут дать ни мифология, ни философия. Разрываются узы, которыми мифология привязывает человека к миру. Открывается новая свобода. Теперь возможен новый взгляд на мир – с некоторого расстояния, и новая позиция по отношению к нему; взгляд и позиция, в которых античному человеку было отказано, не

зависящие ни от одаренности, ни от культурного уровня. А тем самым становится возможной немислимая прежде трансформация человеческого бытия» [7; с. 243].

Вместе с тем немецкий философ не склонен в своих размышлениях уходить в область поляризации и метафизического противопоставления сферы рационального и иррационального. Очевидно, что жизнь, смерть, свобода и творчество духа человеческого не могут, даже средствами философии, охватываться в смысловой полноте категориями рационального познания. Их так же было невозможно вмонтировать в рамки жесткой детерминистической модели мира и человека всех времен и народов.

Р. Гвардини идет по пути «вырисовывания» в своих рефлексиях трансцендентных черт града земного в тесной связке с градом небесным. При этом автор щедро использует принцип символизации: «Что касается порядка совместной жизни, то есть государства и общества, то здесь главенствуют две великие идеи: церкви и державы, – воплощенные в папе и в императоре. Они тоже восходят к надмирным данностям – к милости Божией и божественному назначению – и оттуда определяют жизнь в этом мире. Папа носит на голове тройной венец и держит в руке ключи апостола Петра; император облачен в синюю мантию, символизирующую небосвод, и в руке у него – держава, обозначающая землю. Эти трансцендентные пункты составляют своего рода гарантию, на которую опираются порядки человеческого общежития, тоже точно сконструированные и насквозь расчерченные – снизу вверх и сверху вниз, в символах, должностях и функциях, сословиях и жизненных событиях. Оба порядка земного сообщества венчает небесный порядок чисто духовных существ – ангелов. Небесный и земной порядки, а внутри последнего – церковь и государство – соотносены друг с другом множеством разнообразных соответствий и образуют, по идее, одно великое единство: иерархию» [7; с. 247].

Немецкому философу свойственно словно «отыскивать» во всем историческом процессе эсхатологическую перспективу. Он распознает во всем европейском культурном пространстве опорные точки, что позволят ему увидеть человека и процесс истории со стороны, с христианской стороны. Об этом он замечает следующее: «Перед нами снова проступают очертания очень большого, но все же ограниченного целого, обозримого благодаря тому, что Откровение дает верующему место, где он может твердо стать и откуда может смотреть, поднявшись над уровнем своего непосредственного бытия. Начало этого целого совпадает с началом творения, кульминация – с воплощением Сына Божия, «полнотою времен», а конец – с гибелью мира и Страшным Судом. Все, что лежит между ними, членится на периоды, мировые эпохи, которые, со своей стороны, образуют параллели к шести дням творения. Рождество Христово открывает наш – последний – период истории, исполненный ожидания Его второго пришествия и суда. Эти воззрения обосновываются в теоретических сочинениях, таких, как комментарий Бонавентуры на Шестоднев, практически реализуются в бесчисленных хрониках. Последние включают все известные события истории вплоть до времени самого рассказчика в большой контекст мировой исторической драмы. Отсюда возникает характерное чувство исторического процесса: у него есть четкое начало и решительный конец, и эти две крайние точки сжимают его, ограничивают и упорядочивают. Таким образом, всякое «теперь» человеческого существования получает свое точное место в целом мирового времени, отчетливо осязаемое и тем более значимое, что акт вочеловечения Бога, в котором связались время и вечность, вновь проявляется в жизни каждого спасенного, превращая «теперь» из безразличного момента времени в экзистенциально решающее «мгновение». С непосредственно религиозной точки зрения совокупный порядок бытия воссоздается в культе. Здесь в каждый данный исторический момент как бы заново совершаются в символической форме все вечно значимые события священной истории» [7; с. 248].

Какие бы вопросы не ставил Р. Гвардини, безусловно, в фокусе его сосредоточенного внимания пребывает сам человек, как носитель и создатель культурного пространства. Потому особое место в размышлениях философа занимает антропология с ее религиозным, социальным, этическим и даже правовым измерением. Сакрализация христианско-

мистического и десакрализация мифологического вплоть до наших дней – это одна из задач и целей всей работы «Конец философии нового времени». По сути дела «новым временем» мыслитель называет все последующие после Средневековья эпохи. Это его авторская периодизация культурного процесса.

Удивительно, но будучи антропоцентричным мыслителем Р. Гвардини на страницах своей работы обрушивается с гневом на французский экзистенциализм за отсутствие поисков смысла вне земного бытия личности, а корень зла обнаруживается в распространившемся в культурном пространстве пессимизме и отчаянии.

Погружаясь в анализ эпохи, автор расписывает основы самой живой магистрали культурной мысли, всего аксиологического пространства конкретного историко-философского периода. В динамике культурного развития ним видится глобальный масштаб будущих изменений, где эпоха – не «прибежище» одиноких моралистов и эстетов. С последних, конечно ответственность за их творчество никто не снимает. Следует также признать, что далеко не все мысли и изречения Р. Гвардини в данной его работе получается переложить на язык современного антиэстетического глянца. В центре внимания всегда стоит человек, он остается в центре внимания даже при анализе основ бытия мира. Как и для известного русского мыслителя XX века Л. Карсавина, так и для Р. Гвардини – история человечества – это познание исторического бытия как свободного, волевого саморазвивающегося субъекта.

Нужно задаться вопросом: оптимистична ли философская антропология Р. Гвардини? В зону его критического анализа попадает и эсхатологическая картина будущего для человеческого общества. Размышления у немецкого богослова сводятся к формированию понятия «плоская апокалиптика». Именно она станет, по мнению Р. Гвардини, симптомом «заката» культуры и всей истории человечества. В корпусе философско-эсхатологической проблематики немецкого культуролога особое место занимает судьба веры человека в Бога. Она нераздельно сочетается у мыслителя и с вопросом «одиначества в вере»: «Одиначество в вере будет предельным. Из отношения людей к миру исчезнет любовь (Мф. 24: 12): «И, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь»). Будет утрачена способность любить и понимать, что такое любовь. Тем драгоценнее станет любовь, соединяющая одинокого с одиноким; храбрость сердца, идущая от непосредственной близости к божественной любви, как она была явлена во Христе. Быть может, люди получат совсем новый опыт любви: во всей ее изначальной суверенности, независимости от мира, во всей таинственности ее последнего «Почему?»» [7; с. 295].

Перечитывая работу Р. Гвардини уже сегодня, становится очевидным, что как обывателю, так и человеку узкого философского круга, что давно привыкли к «осовремененным» идеям, образам и мыслям будет не всегда просто принимать категоричность и принципиальную верность немецкого мыслителя христианским догмам. Согласиться с идеями и выводами мыслителя, возможно, будет нелегко, но и отмахнуться от них без размышлений и пренебрежительно так же не просто.

Выводы. Итогом изложенного выше станут следующие выводы:

1. В философском подходе изучения культурно-исторического пространства прошлого и настоящего у Р. Гвардини просматривается желание сделать этот механизм не столько измеряющим полноту мира, сколько заложить основы философской программы преобразования мира на основе христианских ценностей и традиций.

2. Осуществляя сравнительный анализ основных компонентов философской картины мира различных эпох, мыслитель ищет позитивную и негативную культурно-религиозную преемственность в них. Даже временная ось, что пронизывает собой весь культурно-исторический процесс, у Р. Гвардини способна изменить свое качество в призме христианской эсхатологии.

3. Современная культурно-философская картина мира должна «вырастать» из борьбы за невозможность преступать за грань добра и зла, из борьбы против плюрализма сомнительных ценностных ориентаций и стихий «модного» в сфере этического.

4. Умение занять выверенную историко-философскую дистанцию в анализе человека эпохи античности и человека эпохи средневековья позволило Р. Гвардини как в зеркале увидеть смену следующих за ними культурных парадигм. Успешным, на наш взгляд, приемом немецкого культуролога стала идея об органическом единстве критической и мировоззренческой задач самой философской рефлексии.

Глубина мировоззренческого горизонта Р. Гвардини проходит как горизонтально (через анализ исторических эпох в их последовательности), так и вертикально, через мистическую ось времени в традициях христианского Откровения и «полноты времен». Такой подход к анализу человека и мира далеко не всем философам доступен, а у Р. Гвардини он осуществлен в антропологическом контексте.

Список использованной литературы

1. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
2. Дунаев М.М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII-XX веках. Монография / М. М. Дунаев. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 539 с.
3. Кримський С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
4. Смирнов К. Имманентная философия христианства / К. Смирнов // Русская мысль. – М., 1914, кн. VI. – С. 62-84.
5. Хюбшер А. Мыслители нашего времени / А. Хюбшер. – М., 1962 – 294 с.
6. Аверинцев С. С. О книге Гвардини «Конец Нового времени» / С. С. Аверинцев // Современные концепции культурного процесса на Западе. – М.: ИНИОН, 1976. – С. 184-207.
7. Гвардини Р. Конец философии нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека: Антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 240-296.
8. Карсавин Л. Поэма о смерти / Л. Карсавин // Путь православия. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 455-528.
9. Шохин В. Теология. Введение в богословские дисциплины / В. Шохин. – М.: ИФРАН, 2002. – 122 с.
10. Тульчинский Г. О природе свободы / Г. Тульчинский // Философия и общество. – 2006. – № 4. – С. 17-31.

References

1. Gaydenko, P.P. (1997). *Breach to transcendent*. Moscow: Republic (in Russ.)
2. Dunayev, M. M. (2003). *The faith in the hearth of doubts: Orthodoxy and Russian literature in XVII – XX centuries*. Moscow: Publishing Council of Russian Orthodoxy Church (in Russ.)
3. Krymsky, S. (2003). *Inquiring of philosophical senses*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
4. Smirnov, K. (1914). Immanent philosophy of Christianity. *Russkaja mysl' (The Russian Thought)*, VI, 62-84. Moscow (in Russ.)
5. Hubbsher, A. (1962). *Thinkers of our time*. Moscow (in Russ.)
6. Averintsev, S. S. (1976). About a book of Guardini "End of New time". *Modern conceptions of cultural process in the West*, 184-207. Moscow: INION (in Russ.)
7. Guardini, R. (1993). The end of philosophy of a new time. *Phenomenon of man: Anthology*, 240-296. Moscow: High School (in Russ.)
8. Karsavin, L. (2003). Poem about death. *Way of Orthodoxy*, 455-528. Moscow: Publishing House AST (in Russ.)
9. Shokhin, V. (2002). *Theology. Introduction to the theological disciplines*. Moscow: IFRAN (in Russ.)
10. Tulchinsky, G. (2006). About nature of freedom. *Filosofija i obshhestvo (Philosophy and society)*, 4, 17-31 (in Russ.)

BORISOVA Tatyana Viktorovna,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Political Studies,
National Metallurgical Academy of Ukraine,
e-mail: tvborisova78@gmail.com

A MAN AND HIS WORLD VIEW IN R. GUARDINI'S PHILOSOPHY

Abstract. *Introduction. The questions of the philosophical measuring of man and his world view in creative theological heritage of R. Guardini as a religious thinker are analyzed in the article. The purpose is to expose the nature and features of construction of cultural and historical space of personality in different historical epochs in German philosopher works. Methods. The synthesis of philosophical and religious pictures of the world gives an opportunity to analyze the features of contradictory nature of man and a sphere of his consciousness. A comparative method allowed to educe fundamental ontological divergences in the world view picture of the epochs of Antiquity and Middle ages. Results. Philosophical consideration of*

man by R. Guardini is unthinkable without immersion in theology and ontological context of analysis of questions about God, freedom, death, work and faith. Originality. A depth and plenitude of philosophical reflection of problem of man and his perception of the world must simultaneously form a religiousness in the consciousness of personality. Conclusion. All problems and questions of man and world must be examined in organic connection with taken seat to them in an ontological hierarchy of spiritual and earthly the worlds. R. Guardini connects the decision of question about cognition the essence and nature of a man and the world with a forming of the positive world view program of respectable existence of man and society

Key words: *Man, God, world view, freedom, being, creative spirit, faith.*

Анотація. *Борисова Т. В. Людина та її світогляд в філософії Р. Гвардіні.* Критично осмислюється європейська криза цінностей нашої епохи. Окреслюється коло основних напрямків філософської думки минулих епох з їх християнською транскрипцією. Акцентується увага на питаннях філософської антропології, що подається німецьким мислителем у контексті церковних догматів, традицій та есхатологічної перспективи. Піднімається питання ключових онто-гносеологічних складових світогляду людини – свободи, віри, розуму, творчості, пізнання та смерті. Рішення питання про пізнання сутності та природи людини і світу зводиться філософом до формування позитивної світоглядної програми добродесного буття людини і суспільства. Фундаментальними аспектами аналізу постають проблеми, що пов'язані з поширенням зухвалої плюралізму у царині традиційних цінностей, гуманістичне розуміння свободи та питання самотності особистості. Простежується наділення самої філософської антропології Р. Гвардіні високим духовним статусом у тісному зв'язку її з богослов'ям.

Ключові слова: *людина, Бог, світогляд, свобода, буття, творчий дух, віра.*

Одержано редакцією 15.09.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 101.1:316

ПАВЛОВА Тетяна Сергіївна,
доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Дніпровського національного університету
імені Олеся Гончара,
pavlova_tatyana@ukr.net

МЕТА ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЯК ЕЛЕМЕНТ СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ

В діяльності людини мета має велике значення, оскільки вона задає вектор руху людського життя на тому чи іншому його етапі. Життя взагалі можна розглядати як процес реалізації мети, яка має актуальність, є ієрархічною і задає сенс. Дослідження проблеми мети людської діяльності є важливим як аспект діяльності соціальної, що впливає на соціальне буття, соціальні відносини. А в умовах все більшого ускладнення суспільства питання про мету виходить на перший план, оскільки взаємодія загальної і індивідуальної мети теж ускладнюється, особливо в плані мотивації щодо дії, поведінки. Проблема мети розглядається у даному дослідженні не як проблема мети філософії, а як проблема індивідуального і соціального буття, саме як проблема людської поведінки. Це зауваження є важливим тому, що телеологічність філософського знання відноситься до вічної філософської проблеми початку і кінця, вічних цінностей, сенсу людського буття, Бога. У цьому плані можна погодитися зі стоїками, які виділяли кінцеву мету і просто мету.

Ключові слова: *соціальна філософія, суспільство, особистість, мета, діяльність, поведінка, цінність, буття.*

Постановка проблеми. Дослідження проблеми мети людської діяльності є важливим як аспект діяльності соціальної, що впливає на соціальне буття, соціальні відносини. А в умовах все більшого ускладнення суспільства питання про мету виходить на перший

план, оскільки взаємодія загальної і індивідуальної мети теж ускладнюється, особливо в плані мотивації щодо дії, поведінки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблемою мети у філософії займалися Аристотель [1], Б. Спіноза [2], Г. Лейбніц [3], І. Кант [4], Г. Гегель [5], М. Вебер [6], Ж. Бодрійяр [7], К. Поппер [8] та інші мислителі [9-11]. Щодо сучасних дослідників проблем мети можна виокремити роботи О. Доброхотова [12], В. Пивоєва [13] та інших вчених, у яких вони розглядають ті чи інші аспекти телеології в культурі, суспільстві, економіці. Але філософські роботи присвячені меті людської діяльності фактично відсутні.

Мета. Ціллю роботи є дослідити зміни концептуальних уявлень про мету в тих філософських вченнях, де вона відіграє важливу роль в формуванні соціальної поведінки особистості.

Виклад основного матеріалу. Проблема мети розглядається у даному дослідженні не як проблема мети філософії, а як проблема індивідуального і соціального буття, саме як проблема людської поведінки. Це зауваження є важливим тому, що телеологічність філософського знання відноситься до вічної філософської проблеми початку і кінця, вічних цінностей, сенсу людського буття, Бога. У цьому плані можна погодитися зі стоїками, які виділяли кінцеву мету і просто мету. З одного боку, мова піде про просту мету, яку ставить перед собою людина; протягом свого життя їх може бути багато, мета може змінюватися, може успішно досягатися або ж ні, може бути абстрактною чи конкретною, раціональною чи ірраціональною тощо. З іншого боку, саме з практичних дієвих актів, які мають свою мету, складається континуум соціального буття. І в цьому плані проблема соціальної поведінки постає в глобальному, метафізичному сенсі, її дослідження виступає перш за все предметом соціальної філософії.

Більш того, неможливо досліджувати такий складний феномен соціального буття як мета людської поведінки без занурення в філософський сенс цього поняття. А воно було в центрі уваги філософів починаючи з античності. Так, Аристотель розглядав розум через його телеологічність і ця тенденція була характерною для західної філософії до Нового часу.

Аристотель виділяє дієві причини, серед яких і цільова. Це є певним ключем до розуміння і пояснення того, що робить людина, як вона живе. Її життя є розгортанням ентелехії – реалізації її внутрішньої мети, тобто мети буття і такою кінцевою метою є Божественний розум.

Дієві причини, за Аристотелем, визначаються тим, що все існуюче прагне до вищої мети, керується нею. Сам Всесвіт має свою мету і все, що існує, є включеним до цього Всесвіту і реалізує собою дієву причину. Поведінка людини може мати своєю причиною себе саму, а може здійснюватися завдяки зовнішній силі, що надає рух тілу. Рух є постійним і безперервним. Спокій, за Аристотелем, є можливим, але в іншому онтологічному вимірі, він є можливим у вищому світі, який античний філософ називає над місячним і який свідчить про наближення до вищого буття. По аналогії з Галілеєм це можна розуміти так, що людина, яка знаходиться в стані спокою, фактично перебуває в стані руху, але руху малої швидкості. Дія, поведінка людини у суспільстві є постійний і необхідний процес, у якому вона реалізує свою власну онтологічну мету, але здійснює її через постановку конкретної цілі дії і реалізацію її власною поведінкою. Людина, якій призначено реалізувати сутність власного життя, з необхідністю повинна діяти, вона може це зробити через поведінку, яка є спрямованою у глобальному плані на досягнення Божественного розуму, відповідності йому, а з іншого боку, це є реальним лише через реалізацію більш конкретних, визначених дій, які спрямовані такою ж конкретною і визначеною метою.

У період Нового часу цільова причина повністю заміщується дієвою (Р. Декарт, Б. Спіноза, Ф. Бекон, Г. Лейбніц, Л. Ейлер, М. Мопертюї, Ж. Ламетрі, Ж. Даламбер, П. Гольбах та інші). Це постає загальною тенденцією, причому часто це стосується не лише природознавства і фізики, а й людської діяльності. Тоді втрачає мету буття не лише природа, а й людина. І її поведінка, хоча й має просто мету, не має кінцевої мети. Світоглядна, що згодом призводить і до практичної, дисгармонія відносин між людиною і природою теж починається у цей час, оскільки поведінка людини у відповідності до такого підходу може бути направлена не на збереження цього унікально цінного буття самої природи, а

здійснюється зі зміщенням акценту на використання її за власним розсудом та безмірне користування цінностями, що вона надає. На жаль, саме до таких наслідків приводять різні світоглядні, наукові, філософські підходи, у яких мета має суто прагматичний, зручний для виправдання своїх дій, характер. На світоглядному рівні, якщо людина визнає доцільність буття природи не в залежності від слугування людському буттю, а як цінність саму по собі, тоді зміниться мислення, дії і поведінка у відношенні до природи, людина буде менше споживати, деякі речі втратять свою цінність, натомість інші займуть перші позиції.

Якщо розглядати світ навколо нас та природу як такі, що мають свою власну мету, а не мету, що привносить в них людина та людство, то тоді ми визнаємо раціональність не лише людською якістю, а й якістю світу. І не стільки в плані його пізнання, а й в тому сенсі, що світ є розумним утворенням й існує згідно зі своєю розумною метою. Ми знову повертаємося до того розуміння світу, яке було до його механізації, індустріалізації та технократизації, а також спрямованості людських дій на перетворення природи у відповідності до власних потреб та бажань.

Крім того, так ми отримали дуже вузьке розуміння розуму як раціональності. У той час раціональність і науковість сприймаються як щось ідентичне, що має свою не кінцеву, а просто мету – втручання, освоєння, використання і як результат – порушення балансу в природі. Цей підхід має принципову різницю у порівнянні з підходом античних філософів, де процес пізнання світу і природи розумівся як споглядання, а не використання і втручання.

Розібратися у цьому питанні намагався І. Кант. Він розділив розум у відповідності до сфер застосування на практичний і теоретичний. Для першого, що включає сферу свободи, права, моралі, обов'язку, мета є властивою і дуже важливою. У той час як для другого, що являє собою сферу науки, мета не є необхідною. Причому вперше в історії філософської думки він поставив розум практичний вище за розум теоретичний. Які це мало наслідки з точки зору телеології людської поведінки? А ті, що питання людської практики, у тому числі і поведінки, мають свою мету і є важливішими і первиннішими стосовно питань про можливість наукового знання як такого та можливість істини. У цьому сенсі мета у І. Канта виходить на перший план.

Природному закону у мислителя відповідає теоретична сфера знання, а закону свободи відповідає практична сфера. Діюча причина виступає елементом зовнішньої необхідності, у той час як практична дія людини може бути лише результатом її свободи волі. І. Кант виділяє 2 форми реалізації розуму: формальний (логічний) – це здатність розуму створювати умовивід та формальний (трансцендентальний) – це здатність створювати поняття, ідеї. І ця друга форма є більш цікавою, за І. Кантом, в плані предметного філософського вивчення.

Принцип теоретичного пізнання, згідно з І. Кантом, полягає у тому, щоб задати моральну телеологічність діяльності людини. Причинами дій, всякої діяльності людини є та мета, яка міститься у його розумі. На думку філософа, діяти розумно означає діяти у відповідності до найвищої ідеї – ідеї блага.

Розум виходить у нього на перший план, оскільки лише розум, що може бути сам собі законодавцем здатен створювати загальні, універсальні закони, що повинні лежати в основі правил поведінки людини у суспільстві. Основа такої поведінки є індивідуальною, властивою лише людині – це її розум, у той же час поведінка здійснюється лише у суспільстві, а значить вона має не тільки індивідуальне, особисте значення, а й відіграє величезну соціальну роль. Розум у І. Канта є законодавцем, при цьому він є абсолютно самодостатнім і імперативним. Що повністю відповідає принципу характерному для класичного типу раціональності, коли цінність і мета розглядаються лише в цілісності, а індивідуальне, суб'єктивне розуміються як такі, що не повинні суперечити загальному, об'єктивному. Крім того за І. Кантом всяка людська поведінка є взірцем для інших, а значить виступає загальним соціальним взірцем.

У сучасній філософії розум розглядається як інтерпретативний, а значить відкритий до діалогу і у той же час диспозитивний. Це відповідає заміщенню пріоритетів, тепер раціональною є дія людини, що реалізує у собі не загальну цінність, що було характерним для імперативного розуму у філософії І. Канта, а особисту мету.

У філософії Г. Гегеля теж розумна мета, а не раціональність виходить на перший план. Філософ розглядає суб'єкт пізнання перш за все як історичний суб'єкт, а це значить, що раціональність може бути розглянута у своєму розвитку, відповідності до історичного і культурного контексту, а не як щось стале, незмінне, як вона сприймалася раніше. Його внесок у розуміння раціональності полягає перш за все в тому, що істинність, а з нею і раціональність почали розумітися з певною обумовленістю як істинне і раціональне для свого часу. На відміну від розуму, як більш широкого поняття властивого як онтології так і логіці, який розглядається іманентним світу, що розвивається проходячи складні стани свого розвитку від суб'єктивного духу через об'єктивний до абсолютного. У філософії Г. Гегеля свобода виступає як сама собі мета. Вона постає як загальне, що міститься в одиничних речах. Історія розвитку духу розуміється філософом виключно як його діяльність, що може бути реалізованим лише у свідомій поведінці людей. Тобто своєю діяльністю людина з необхідністю повинна реалізовувати на кожному етапі історії головну і по суті єдину мету – свободу людини. Те ж стосується й історичного розвитку світу і суспільства та проявляється в тому, що на кожному етапі такого розвитку вони реалізують якусь певну мету, але глобально загальною метою історії виступає лише свобода духу.

З позицій німецької класичної філософії свободою як раз може бути лише розумна, раціональна діяльність яка включає в себе й творчу і не суперечить їй. Німецькі класики не були самотні у таких поглядах, так Б. Спіноза вважав, що свободою може бути лише та людина, що у своїй діяльності керується лише розумом [2, с. 128].

В плані телеологічності людської діяльності не можна не згадати мислителя, погляди якого задали певний науковий тон в соціальній філософії 20 століття. Це М. Вебер і його уявлення про елементарну клітину соціального життя – індивідуальну людську дію. Якщо її зрозуміти, то можна зрозуміти і складні суспільні явища, що з них складаються. Людина стандартизує свою поведінку у відповідності до типових життєвих ситуацій. Під типовим розуміється звичайне, прийняте у суспільстві, соціально прийняте. Така типова поведінка з одного боку дозволяє вступати у конструктивну комунікацію з суспільством в цілому та окремими його групами чи представниками, а з іншого боку формує певне уявлення про безпеку перебування у цьому суспільстві, формує взаємну довіру. Множинність раціональностей у цьому підході відповідає множинності індивідуальних життєвих світів. Особливу увагу він приділяв необхідності розпізнавання, розуміння тієї мети, що лежить в основі людської діяльності. Саме раціональна діяльність особистості, що має визначену мету встановлює нові моделі людської соціальної поведінки. Ця модель відображає особливості функціонування індустріального суспільства. Проблемою однак за М. Вебером є те, що деякі соціальні інституції, що повинні виконувати службову роль, бути засобом у досягненні мети можуть стати у капіталістичному суспільстві самоціллю. Як вірно зазначає П. Штомпка, що ця концепція має свій розвиток, оскільки поведінка переходить до соціальної дії, соціальні дії до взаємодії, взаємодії до соціальних відносин, соціальні відносини до організацій. Від організацій до соціальних структур [Див.: 14, с. 41-241].

Якщо говорити про погляди на соціальну поведінку сьогодні, то це перш за все концепції Г. Блумера де маса розуміється як пасивна, Ж. Бодрийара де маса виступає як апатична, Х. Ортега-і-Гассета, де маса здатна до повстання. Оскільки індивідуальна поведінка є елементом, атомом соціальної поведінки і соціального буття, тому саме її розгляд дозволяє краще розуміти масову поведінку. Єдність теоретичного і практичного у цьому питанні є тим підходом, що дозволяє соціальній філософії досягнути соціального буття. Якщо виходити з поглядів М. Вебера, К. Поппера, Ф. Хайека, то в пріоритеті є індивід з його поведінкою, що формує соціальну дію. Дослідження діяльності, поведінки індивідів надає картину про соціальне буття суспільства.

Висновки. У якості висновків слід зазначити, що проблема мети як філософської категорії залишається надзвичайно актуальною на протязі розвитку філософської думки. Але погляди на неї змінювалися і величезну роль у цьому відігравав соціально-культурний розвиток. В період античності, зокрема у поглядах Аристотеля мета діяльності людини постає як самореалізація особистості телеологічно спрямована до Божественного розуму як

вищої мети. У період Нового часу, мета людської діяльності втрачає свою аксіологічну величність, оскільки таке розуміння мети заважає утилітарному підходу до природи.

І. Кант і Г. Гегель надають меті людської діяльності нового сенсу, повертаючи її до сфери людського духу, моральності, де мета постає як свобода. У поглядах М. Вебера проблема мети розглянута у контекстуальному полі співвідношення індивідуального і загального у соціальній поведінці віддає гносеологічний пріоритет акту індивідуальної людської дії, яка і формує соціальне буття. У цьому питанні з М. Вебером солідарні й інші сучасні філософи у поглядах яких проблема мети людської діяльності залишається дуже важливою. Проблематика пріоритету загального над індивідуальним або індивідуального над загальним в поведінці особистості вже має статус класичного питання соціальної філософії. Але необхідність соціального консенсусу, прагнення до гармонії є конструктивними моделями такої взаємодії і буде позитивним моментом розвитку як людини так і суспільства.

Мета людської діяльності є складним явищем, вона з одного боку є чимось зовнішнім відносно людини, оскільки вона її ще не досягла, з іншого боку, вона є іманентною людській поведінці, оскільки визначає її. Вона з одного боку є усвідомленою і раціональною, оскільки вона визначена для особистості, з іншого боку на неї впливає безліч суб'єктивних та об'єктивних, ірраціональних факторів. Враховуючи складність мети як явища, неоднорідність людської поведінки на яку вона впливає, а також швидкість змін, які відбуваються у суспільстві необхідно провести глибинне інтердисциплінарне дослідження проблеми людської поведінки. Роль соціальної філософії у такому дослідженні полягає у тому, що вона повинна показати зв'язки і взаємодію людини у соціумі і однієї раціональної реконструкції у даному питанні буде недостатньо необхідним є також і дискурс, якій постає як діалог.

Список використаної літератури

1. Аристотель. Эвдемова этика / Аристотель; Пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. – М.: ИФ РАН, 2005. – 448 с.
2. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза; пер. с лат. Н. А. Иванцова. – СПб.: Аста-Пресс Ltd, 1993. – 248 с.
3. Лейбниц Г. В. Труды по философии науки / Г. В. Лейбниц. – М.: Либроком, 2010. – 178 с.
4. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / И. Кант; Пер. с нем.; под ред. Б. Тушлинг, Н. Мотрошиловой. – М.: Наука, 2006. – Т. 2. Ч. 2. – 936 с.
5. Гегель Г. В. Философия права / Г. В. Гегель; пер. с нем.; ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсисянц. – М.: Мысль, 1990. – 460 с.
6. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер; пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
7. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 480 с.
8. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги / К. Р. Поппер. – М.: Феникс, 1992. – Т. 1. – 580 с.
9. Павлова Т. С. Відносини власності у філософсько-правових поглядах Гегеля / Т. С. Павлова // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія, соціологія, політологія. – 2011. – Вип. 21 (1). – С. 145-150.
10. Павлова Т. С. Історико-філософський аналіз права у філософії Гегеля / Т. С. Павлова // Вісник СевНТУ: зб. наук. праць. Серія: Філософія. – 2010. – Вип. 112. – С. 50-53.
11. Павлова Т. С. Філософія Гегеля та громадянське суспільство сьогодні / Т. С. Павлова // Культура народів Причорномор'я. – 2012. – № 233. – С. 149-152.
12. Доброхотов А. Л. Телеология культуры / А. Л. Доброхотов. – М.: Прогресс, 2016. – 710 с.
13. Пивоев В. М. Философия смысла или Телеология / В. М. Пивоев. – М.: Директ-Медиа, 2013. – 114 с.
14. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка. – М.: Логос, 2005. – 664 с.

References

1. Aristotel (2005). *Eudemian Ethics*. Moscow: IF RAN (in Russ.)
2. Spinoza, B. (1993). *Ethics*. Saint Petersburg: Asta-Press Ltd. (in Russ.)
3. Leibniz, G. W. (2010). *Works on the Philosophy of Science*. Moscow: Librokom. (in Russ.)
4. Kant, I. (2006). *Works in German and Russian*, 2, 2. Moscow: Nauka (in Russ.)
5. Gegel, G. F. (1990). *Philosophy of Right*. Moscow: Mysl' (in Russ.)
6. Weber, M. (1990). *Selected Works*. Moscow: Progress (in Russ.)
7. Baudrillard, J. (2000). *In the Shadow of the Silent Majorities*. Yekaterinburg: Izdatelstvo Uralskogo universiteta (in Russ.)
8. Popper, K. (1992). *The Open Society and Its Enemies*, 1. Moscow: Feniks (in Russ.)
9. Pavlova, T. S. (2011). Property Relations in Philosophical and Legal Views of Hegel. *Visnik Dnipropetrovskogo universitetu. Seriya: Filosofiya, sotsiologiya, politologiya (Announce of Dnipropetrovsk University. Philosophy, Sociology, Political science)*, 21(1), 145-150 (in Ukr.)

10. Pavlova, T. S. (2010). Historical and Philosophical Analysis of Law in Hegel's Philosophy. *Visnyk SevNTU. Filosofia. Announce of SevNTU. Philosophy*, 112, 50-53 (in Ukr.)
11. Pavlova, T. S. (2012). Hegel's Philosophy and Civil Society Today. *Kultura narodov Prichernomor'ya (Culture of the Peoples of the Black Sea)*, 233, 149-152 (in Ukr.)
12. Dobrokhoto, A. L. (2016). *Kant's Teleology as a Teaching about Culture*. Moscow: Progress (in Russ.)
13. Pivoyev, V. M. (2013). *The Philosophy of the Meaning or Teleology*. Moscow: Direct-Media (in Russ.).
14. Shtompka, P. (2005). *Sociology. Analysis of modern society*. Moscow: Logos (in Russ.)

PAVLOVA Tetiana Serhiivna,

Doctor of Sciences (Philosophy),
Professor of the Department of philosophy
Oles Honchar Dnipro National University,
e-mail: pavlova_tatyana@ukr.net

THE GOAL OF HUMAN ACTIVITY AS AN ELEMENT OF SOCIAL EXISTENCE

Abstract. *The study of the problem the purpose of human activities is important as an integral aspect of social activity that affects social relations and being. Introduction. The problem of definition is relevant and very complex and the thinkers from the times of ancient philosophy to nowadays are interested in it. Purpose. The aim of the article is to explore the changes in conceptual ideas about the purpose in those philosophies, where it plays an important role in shaping the social behavior of the individual. Methods. To achieve this goal the author used the philosophical methodology of the principle of interaction of nomothetic and ideographic methods of cognition. Results. Having considered the question of purpose in the philosophy of Aristotle, thinkers of the New time, I. Kant, G. Hegel, M. Weber, some modern philosophers the author got some results. The most important of which is that the views of philosophers on the problem of goals have varied and depend on the development of the world, society and a man. Originality. The question of the purpose of human behavior that is considered in the context of social life is extremely complex, this behavior is influenced by heterogeneous factors. Conclusion. These issues should not remain outside the purview of philosophy, especially social philosophy. It is able to show the complex and multifaceted relations of man and society, individual human behavior and social action in general.*

Key words: *social philosophy, society, personality, purpose, activity, behavior, value, existence.*

Одержано редакцією 10.11.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 111.1:165

ЗАЙЦЕВА Світлана Леонідівна,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: slight317@ukr.net

ДОСТУП ДО РЕАЛЬНОСТІ: ТРАНСФОРМАЦІЇ «ПЕРШОЇ ФІЛОСОФІЇ»

У статті пропонується аналіз змістових зрушень визначних метафізичних вчень західної філософії у їх спробах побудувати довершену епістемологію, що сягала б рівня «чистого буття» (Аристотель), коли джерелом і критерієм істини була б сама людина, що надалі призвело до нездоланної двоїстості суб'єкта та об'єкта пізнання (Р. Декарт); розглядається феноменологічна версія подолання їх розірваності (теорія інтенційності свідомості Е. Гуссерля), аналізуються переваги і недоліки Гайдеггерового проекту осягнення суб'єктом смислу вже власного буття, лише однією із можливостей якого є осягнення чистих феноменів, а також розглядаються визначальні риси ноології К. Субірі, в якій проголошені «одночасність» і рівноправність осягнення та сприйняття, оскільки формальною природою акту осягнення є чиста актуалізація реального – актуалізація як приналежність до власне реальності актуального. У статті також зацентрована роль відчуження;

воно виходить на перший план у філософії К. Субірі: саме у ньому ми незворотно занурені у реальність, відтак акт відчуження водночас є актом осягнення, бо осягнення і є відчуженням реальності.

Ключові слова: абсолютна істина, чуттєвий досвід, суб'єкт і об'єкт пізнання, феноменологія, інтенційність, ноєза, ноєма, феноменологічна редукція, ноологія, ноєрсія, відчуження, актуалізація, осягнення.

«Людське осягнення формально є
чистою актуалізацією реального
у відчужаючому мисленні»
К. Субірі

Постановка проблеми. Доцільність, актуальність та перспективність дослідження трансформацій метафізики визначені насамперед незадоволеним станом само- та світо-відчуття сучасної людини. Сьогоднішнє звертання до дослідження перипетій розвитку і смислових змін у вченнях про реальність, дійсність зумовлене кризою світоглядних орієнтацій, не в останню чергу визначеною засиллям постмодерного і постметафізичного світовідношення. Реабілітація метафізичного мислення, відновлення уваги до незмінних і вічних умов існування абсолютно на часі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Звернення до історико-філософського виміру ідеї метафізичного підґрунтя знання надає можливість актуалізувати та прояснити сутність і особливості головних рис еволюції метафізичних вчень про реальність ([1, с. 53], [2, с. 468], [3, с. 361] та ін.). В пошуках плідних методологічних настанов та адекватного понятійного простору автор орієнтувався на праці знаних зарубіжних дослідників, в яких зацентрована увага на метафізичному вимірі процесу пізнання. Йдеться насамперед про розробки Аристотеля, Р. Декарта, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, авторів, філософські теорії яких стали ключовими віхами розвитку онтологічних та гносеологічних вчень. Іспанський філософ Ксав'єр Субірі, що поновому підійшов до вирішення питання про співвідношення сприйняття й осягнення у пізнанні.

Мета і завдання статті полягають у аналізі змін в акцентуванні дослідницької уваги визначних мислителів буття, а також висвітлення головних рис перспективної філософської концепції К. Субірі – ноології – у співвідношенні його вчення з попередніми етапами розвитку метафізики. Переважно увага звернена на варіанти рішення питання, що цікавило філософське мислення завжди, протягом усієї його історії аж дотепер. Це питання формулюється як проблема співвідношення пізнання і реальності. І починати розгляд її історії потрібно *ab ovo*.

Виклад основного матеріалу. У своїй відомій роботі «Метафізика» Аристотель так визначає її предмет: *πρώτη φιλοσοφία*, тобто «перша філософія», навіть «перед-філософія». Так він позначає вищу форму мудрості – *σοφία*, – бо саме вона має займатися дослідженням того, що є найвищим і вирішальним у відношенні до речей. А саме: перша філософія має сягнути певного сталого підґрунтя, основи – деякої важкоосяжної мудрості, *φιλοσοφία*, яка уможливила б існування строгого знання всіх речей (*επιστήμη*) в тім, у чому вони осягаються як ціле, тобто у «бутті». Відтак перша філософія постала у якості дослідження всіх речей, оскільки вони існують (*όν*), у відношенні їх «сущості» (*όν η όν*).

Органом дослідження є людський розум, що спрямовує свою увагу на начало самої речі (*ἀρχαί*). Подальша філософія сприйняла Аристотелеве твердження як незмінно вірне і безсумнівне; і надалі могло змінюватись його «освітлення» (як у випадку християнської філософської практики), але не зміст. І лише на початку XIV ст. англієць В. Оккам, звільняючи сучасну йому філософію від метафізичного «баласту», вимагає вилучити з наукового вжитку «субстанційні форми», що далі стимулювало розвиток логіки і наукових дисциплін.

Виразне продовження перипетій співвідношення пізнання і реальності відбувається у філософії Декарта. Новочасова думка перебуває у пошуках певної нової *prima philosophia*, яка буде здатна надати нового спрямування людському життю. Тому необхідно було піддати переосмисленню визначення і принципи Аристотелевої метафізики і рішення мав винести

розум. Метою пізнання було розкриття істини, що мала бути абсолютною, повною, вічною і незмінною, що висувало чітко окреслені вимоги до її джерела і критеріїв: чуттєвий досвід, оскільки є нетривким і непевним, не може бути взятий за основу наукового дослідження.

Шлях пізнання полягав у поступовому русі, що починався від такої точки відліку, яка була б абсолютно надійним і безсумнівним опертям для розуму, русі, що приведе дослідника до «довершеного знання всього, що може пізнати людина; це ж саме знання, що спрямовує наше життя, слугує збереженню здоров'я, а також відкриттям у всіх сферах мистецтвах» [4, с. 301], – пише Декарт у «Першоначалах філософії». Дослідник, долаючи невпевненість і сумніви, має набути твердості і достовірності у своїх пошуках. Зазначеним настановам відповідає відома максима філософа: *«ego cogito ergo sum»* (я мислю, відтак існую).

У новій дослідницькій парадигмі Р. Декарта аристотелівське поняття буття ототожнюється з мисленням, а істинне пізнання – з раціональною достовірністю. І внаслідок такого мисленнєвого повороту вчення про визначальні начала всіх речей «перша філософія» набуває вже нового смислу, що є відмінним від аристотелівського. Тепер ідеться про визначальне «начало» філософування. За М. Гайдеггером, саме метафізика Декарта є тим вирішальним початком, що закладає основи філософії Нового часу. І метою її було підведення метафізичної основи під визволення людини до нової свободи як упевненого у собі самому законодавства. Відтак індивід сам забезпечує себе можливостями для здійснення власних цілей, а віднайдене підґрунтя є самою людиною. М. Гайдеггер закидає Декарту помилку гіпостазування акту мислення, бо цей акт доводить існування лише суб'єкта мислення, а не людської особистості у всій повноті її життєвих проявів. Саме декартівський раціоналістичний принцип був відправною точкою для розвитку модерної науки, спрямованої на увесь час зростаюче технічне оволодіння дійсністю.

Ще одним наслідком картезіанського *cogito* стало фундаментальне припущення, яке перебуває в основі новочасового світу, а саме: нездоланна двоїстість суб'єкта та об'єкта, що надалі призвело до радикального розходження пізнавальних позицій, що наскрізно пронизують усю історію філософії, – реалізму та ідеалізму (у радянському варіанті – матеріалізму та ідеалізму).

Наступним визначальним етапом у розвитку проблеми взаємовідношення пізнання і реальності є феноменологічна філософія Е. Гуссерля. Німецький філософ релятивізує задану гносеологічними вченнями XIX ст. настанову розуміння філософії лише в якості філософії науки, науковчення, що отримала розвиток насамперед у неокантіанських філософських рецепціях. Як вважав неокантіанець Г. Коген, філософія має досліджувати «чисті», тобто апіорні, елементи наукового пізнання, тому найважливішою функцією філософії є методологія науки, в якості істинного знання істинної реальності, що означало врешті-решт підкорення людини науковим вимогам.

Саме в той час з'являється Гуссерлевий проект філософії як «строгої науки», безпосередньо пов'язаний з ситуацією «кризи очевидності» (Ф. Гонсет), що виникає наприкінці XIX ст. у науці (насамперед у математиці). Оновлена філософія має визначити підґрунтя власне наукового знання, насамперед для психології, яка на той час впевнено розвивалася і вже претендувала стати основою людського пізнання взагалі.

Е. Гуссерль взявся наново затвердити такі безумовні засновки, які були б вільні від вкорінених здавна наукових передсудів; ці засновки мали виконувати функцію начал і основ мислення. Тобто філософський задум філософа перебував у виразній спадкоємності ідеям Декарта, і, на думку Гуссерля, мав стати вирішальним етапом розв'язання проблеми пізнання.

Таким чином, Гуссерль орієнтується на той визначальний пункт, який перебував і в основі мисленнєвої традиції Нового часу і обумовлював її розвиток: на свідомість, – хоча й із певними видозмінами. А саме: свідомість, залишаючись головною умовою дослідження, вже не є замкнутим у собі світом, але перетворюється на свідомість інтенційну, стає свідомістю відкритою. Йдеться про певну конститутивну співвіднесеність з *чимсь*, що перетворює її на свідомість *чогось*. Це радикальним чином впливає на зміст пізнавального процесу, бо тепер

об'єкт свідомості певним чином переважає конкретний зміст переживання, в якому він «даний». Мова не про об'єкт, що є трансцендентним по відношенню «до» свідомості, а про об'єкт, що є трансцендентним «у» самому переживанні. Внаслідок чого, з причини такої самоданості об'єкта, уможливується здійснення феноменологічної редукції (*ἐπιχώρη*), тобто взяття в дужки питання «реальності» об'єкта, а разом з тим і всіх припущень та уявлень в межах природної установки, що властиві повсякденній свідомості. Це дає можливість подати об'єкт у його чистій явленості свідомості, тобто в тому вигляді, в якому він себе являє, – оскільки він взагалі себе являє, і саме в тих межах, в яких він себе являє. Таким чином, Гуссерлева феноменологічна установка уможливує редукцію об'єкта до чистого феномена. Ця установка відкриває доступ до пізнання «речей» в їх фундаментальному вимірі, їх «схоплення» ще до будь-якого теоретизування щодо них і – що найголовніше! – до будь-якої первинної двоїстості об'єкта і суб'єкта.

Вимогою Е. Гуссерля був строгий опис інтенційних переживань (в межах його феноменологічної програми «повернення до самих речей»). Цей опис мав стати основою всіх подальших теоретичних пояснень, що мали сягати далі чистого психологічного рівня, запропонованого Ф. Brentano.

За задумом Гуссерля, феноменологічна редукція передбачала подолання емпіричного рівня, відкриваючи шлях до ейдосу, до сутності як об'єктивного смислу емпіричних речей. Далі філософ наголошує на необхідності здійснення трансцендентальної редукції як засобу обґрунтування інтенційних переживань. Розшукуваний феномен може бути явленим лише у таким чином редукованій свідомості, що тепер конститується як область будь-якої можливої «даності».

Можна зауважити, що у феноменологічній теорії Е. Гуссерля йдеться про трансцендентальну суб'єктивність, яка є умовою можливості будь-якої даності і визначає модус поставання даності відповідно її інтенційності. Умовою можливості речей в якості об'єктів (ноем) і є інтенційна свідомість (ноеза). Тобто, саме ноеза відкриває царину смислу ноєми. Наступним кроком є накладання темпоральності і на зазначене конструювання об'єктивного смислу, і на конструювання інтенційної свідомості.

Запропонований проект феноменологічної філософії, вирішуючи проблему «очищення» свідомості і прориву до чистих феноменів, тим не менш залишає дослідника в межах суб'єктивності, що темпорально конститує себе в інтенційних переживаннях, водночас конститууючи свій світ як корелят об'єктивних смислів. У цьому місці Е. Гуссерль стикається з проблемою «інтерсуб'єктивності» світу і досяганням окремого его інших людей. Подолавши класичну схему ідеалізму (протиставлення суб'єкта і об'єкта), феноменологія Гуссерля ґрунтується все ж не на «свідомості» взагалі, але на актові свідомості, залишаючи невирішеним питання осягнення смислу власного буття, лише однією із можливостей якого є осягнення чистих феноменів.

М. Гайдеггер, сприйнявши головні засновки Гуссерлевої феноменології, вирішує схожі питання, розширюючи поле пошуку відповіді. Якщо акт свідомості є радикальним висхідним пунктом, звільненим від припущень, а інтенційна свідомість ґрунтується на феноменологічному рівні, то це не заперечує того, що інтенційна свідомість як свідомість чогось є лише одним із численних моментів життя, що теж є життям «чогось». Життя за визначенням є незамкненим, відкритим за межі себе ж, тобто *ex-sistentia*, людське існування. Людина як екзистенція має жити, беручи можливості буття у зверненості до речей. Тому зазначене *ex-*, вихід, розімкненість є радикальною відкритістю речам, що осягаються як *сущє*. Таким чином, осягнення власного буття як відкритого буття речей є розкриття, впізнання буття.

На думку Гайдеггера, таке розуміння буття не є поверненням до аристотелівської «першої філософії», де речі також розглядаються як сущі. Йдеться про проявлення, поставання, розкриття (*ἀληθεια*) власне підґрунтя першої філософії, запитування про смисл буття як такого, незалежно від сущого, – тобто про онтологічну відмінність.

Людське існування є тутешнім, *Da* («ось»), де буття (*Sein*) прозвіщує і являє себе, і, вважає М. Гайдеггер, зміст першої філософії полягає тепер у строгому аналізі –

феноменології – цього *Dasein*, схоплення-осягнення смислу, – що перетворює її на фундаментальну онтологію. А вже оскільки йдеться про феноменологію осягнення, в якій прозвіщує себе буття, то тим самим ідеться про досягнення і досяжність дійсного смислу буття, про досягнення фундаментальних структур буття, що спонукало німецького філософа задіяти герменевтичний метод, метод витлумачення.

Роздуми над принципами першої філософії підштовхнули вже іспанського філософа К. Субірі, ідейного спадкоємця Е. Гуссерля і М. Гайдеггера, до створення власного варіанту відповіді на питання про співвідношення пізнання і реальності. Він успадковує визначальні установки філософського дослідження як питання про сам принцип філософування, так і намагаючись досягнути сутності самих речей, виходячи з того, що «безпосередньо дане» ще до будь-яких теоретичних пояснень.

В чому ж полягає відмінність філософського задуму Субірі? Якщо для Гуссерля царинною феноменології є сам акт свідомості та його інтенційно дані об'єктивні кореляти, а первинною областю є та, що відкривається у безпосередній єдності ноєми та ноєзи; Гайдеггер, що пішов ще далі, завважив, що розшукуване феноменологією є те, що переважно не показує себе і лишається прихованим, що одночасно є сутнісно приналежним до безпосередньо і переважно явленого, при цьому конститууючи його смисл і підґрунтя, – *Dasein*, буття, що являє себе у розмиканні, впізнаванні. Таким чином, у Гайдеггера йдеться про те, що передує будь-якому акту свідомості, про спосіб буття людської екзистенції, про те, що розкривається в ній і завдяки ній. І якщо для Гуссерля розкриття полягає у «строгому описі» того, що явлене свідомості, то для Гайдеггера йдеться про герменевтичне виявлення того, що показує себе в осягненні.

Інакше вважає Субірі. Його не влаштовує розуміння речей в якості об'єктивного та ідеального корелята свідомості: речі – «не чисті об'єктивності, вони наділені власною онтичною структурою» [5, с. XXXVIII]. М. Гайдеггер також усвідомлював це, що відобразилося на його розумінні людини як істинного світла речей. Те, чим речі є, вони є у світлі людської екзистенції. У цьому світлі «конститууються» не речі, але їх буття: не суще, а те, що є. Субірі підхоплює цю думку, але робить вже інший висновок: освітлюваним є буття речей, але не людське «я». У роботі «Природа, історія, Бог» (1944 р.) він зазначає: «Будь-яке світло потребує джерела світла, і буття світла врешті-решт полягає саме у наявності джерела світла в освітленій речі» [5, с. XXXIX]. Тому, в чому ж полягає найглибше підґрунтя людської екзистенції як світла речей? Таке спрямування філософського запитування відсилає К. Субірі не стільки до грецького типу дослідження, скільки у напрямку пошуку того, що поза межне буттю.

Таким чином, іспанець Субірі виявляє «новочасову недостатність», що присутня й у Гуссерля, й у Гайдеггера, і радикалізує феноменологію у пошуках дологічного, дорационального рівня, в якому закорінена і стверджена свідомість. Та схоже, як Гайдеггер, за словами Субірі, відштовхується від феноменології, але залишається у її полі, незважаючи на привнесені ним радикальні перетворення, так і Субірі у цій роботі (й у цей творчий період) перебуває на «феноменологічній позиції», спрямованій на «безпосередній опис акту мислення». Сутність проекту перетворення феноменології у Субірі полягає у зміні напрямку уваги дослідника: Гуссерлевий лозунг «до самих речей» замінений на інший: «від самих речей», а наміром філософа є шлях виходу до горизонту реальності, подолавши посередництво свідомості. І цей шлях є шляхом від феноменології до метафізики. Радикалізуючи феноменологічний аналіз фактів, філософ зробив відкриття, що реальність дана на фундаментальнішому рівні, ніж рівень свідомості і суб'єкт-об'єктного відношення.

У роботах 60-х років («Про сутність» (1962 р.), «Проблема зла» (1964 р.) Субірі наголошує, на протигагу Гуссерлю і Гайдеггеру, первинність реальності щодо смислу – первинність не лише *κατά φύσιν* (за природою), але і *κατά αἴσθησιν* (за сприйняттям), первинність за першим і головним модусом сприйняття речі. І хоча у феноменології його попередників є очевидним, що предметом наших первинних сприйнять є речі-смисли, Субірі вважає, що

схоплення речей у голій реальності передує схопленню речей-смишлів, бо сприйняття голої реальності – не є своєрідним осадом сприйняття речі-смишлу, але є первинним і конститутивним моментом, що перебуває в основі цього вторинного сприйняття. Феноменологія помиляється, вважаючи що ми *primo et per se* (первинно та само собою) сприймаємо речі-смишлі. Та ні смисл, ні сутність (ноема інтелектуальної свідомості у Е. Гуссерля), ні цінності (ноема ціннісної свідомості у М. Шелера) не можуть бути незалежними від реальності, не демонструючи тим самим радикальний платонізм свідомості. Бо те, що присутнє в акті розумного осягнення, є реальністю, а те, що присутнє в акті оцінювання, є реальністю, що має цінність [5, с. XXIII]. Цінність як така має підґрунтям умову, в якій сама реальність перебуває перед актом оцінювання. І ця умова не є різновидом суб'єктивної реакції на реальне. Акт оцінювання є об'єктивним, інтенційно спрямованим на реальність як на предмет спрямованості оцінювання, відтак виявляється, що об'єктивним терміном оцінювання і виступає сама реальність. Увага дослідника «дозволяє» їй бути, але ж буттєвує – вона (реальність).

Період філософування К. Субірі, що втілив його наміри трансформації феноменології, дослідники називають «ноологічним», бо саме у завершальній роботі філософа «Відчуваючий інтелект» «метафізика», що замінила (і змінила) «феноменологію», постає як «перша філософія», у формі ноології. Ноологія виявляє себе як поступове розгортання аналізу того зрізу реальності, що представлений у людській чуттєвості, аналіз акту відчуваючого осягнення, тобто враження реальності. На думку Субірі, чуттєвість не є ні різновидом «гілетичного» залишку у свідомості, як вважав Гуссерль, ні «голим фактом», як її називає Гайдеггер, але є внутрішнім і формальним моментом власне осягнення. Таким чином, царина безпосереднього, там, де ми безпосередньо перебуваємо і яка нам досяжна, – це і є царина «поза межного буття», і це не область свідомості, але нашої фізичної дії – відчування (*αἴσθησις*); і відтак «перша філософія» К. Субірі є філософією насамперед естетичною.

Поняття *відчування* має довгу історію становлення у філософії. Та навіть те важливе значення, якого надавав йому Аристотель, а середньовічні філософи виразили у формулі «в інтелекті немає нічого, чого раніше не було б у відчутті», – поняття відчування залишається пасивним (*παθής*) враженням, що лише надає інтелекту матеріал для осягнення. Для філософії Нового часу це пасивне враження насамперед є «афекцією», має суб'єктивну природу, а відтак є нереальним. Засновник феноменологічної філософії зазначав, як згадувалося, що якщо відкинути всі інтенційні моменти від сприйняття, то залишиться «чисте відчуття», що є лише гілетичним (*ἴλη*) моментом перцептивної свідомості.

Але саме відчування виходить на перший план у філософії К. Субірі, бо саме у ньому ми незворотно занурені у реальність, відтак акт відчування водночас є актом осягнення (*νόησις*), бо осягнення й є відчуванням реальності. Тому йдеться не про ноєзо-ноематичну єдність, а про акт, дію (*ἔργον*) – ноєргію. Саме тому аналіз цього акту не є ні феноменологією, ні епістемологією, оскільки пізнання – це лише один з модусів осягнення.

Прояснення співвідношення знання і реальності займає тому важливе місце у філософуванні Субірі. Він стверджує, що питання первинності того чи іншого – безглузде: знання і реальність за своїми витоками тісно пов'язані і споріднені, бо «знати» означає схоплювати дещо відповідно з реальністю як формальною характеристикою, відповідно до якої осягнуте є чимсь «у власному сенсі», щось «само собою» [5, с. 4].

К. Субірі вважає, що «пізнання» – це ще не все «знання», хоча саме з «пізнання» починається філософія Нового часу, і критика означає критику пізнання, *ἐπιστήμη*, тобто науку про пізнання. Але пізнання не обґрунтовується собою самим, і йдеться не про детермінацію пізнання психологічними чи то соціологічними факторами. Найважливіше у пізнанні те, що воно є різновидом осягнення, а вже власне ідея знання як такого первинно конкретизується не у пізнанні, а в осягненні. Автор ноології зауважує, що філософія від початку зазвичай протиставляла акти осягнення (судження тощо) різноманітним реальним актам, наданим чуттями, бо осягнення з'являється після відчування, і зазначена вторинність передбачає опозицію. Його ж думка зовсім інакша: «осягнення формально полягає

у схопленні реального у враженні, де реальне – це не річ, що перебуває по той бік схоплення, а саме схоплене у схопленні» [5, с. 5-6]. А тому людські відчуття та осягнення – два моменти акту відчуваючого схоплення реального: відчуваюче осягнення. Йдеться не про осягнення чуттєвого і відчуття мислимого, а про структурну єдність осягнення і відчуття, яку Субірі називає відчуваючим інтелектом. Для людини осягнення – це модус відчуття, а відчуття – модус осягнення. Формальною природою акту осягнення є чиста актуалізація реального – актуалізація як приналежність до власне реальності актуального.

Висновок. Іспанський філософ з сумом констатує, що наше сьогодення переповнене нещирістю, заідеологізованістю та багатослів'ям. І необхідним рухом має стати повернення до реального, до дійсності, відмова від найрізноманітніших софістик; треба нагадати собі, що ми вже з *необхідністю* перебуваємо у реальності, і завжди в ній перебували, а тому розуму не потрібні спеціальні засоби «прориву»: розум (і Логос) вже там, вони народжуються з реальності і перебувають в ній.

Список використаної літератури

1. Зізіулас Йоан. Буття як спілкування / Йоан Зізіулас. – К.: Дух і літера, 2005. – 268 с.
2. Гайденко П. П. Понимание бытия в античной и средневековой философии / П. П. Гайденко // Античность как тип культуры. – М.: Наука, 1988. – С. 284-307.
3. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
4. Декарт Р. Первоначала философии / Р. Декарт. Сочинения в двух томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 297-422.
5. Субири Хавьер. Чувствующий интеллект. Часть I: Интеллект и реальность / Хавьер Субири. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 304 с.
6. Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения в 4-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1975. – 446 с.
7. Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. – К.: Вентури, 1995. – 256 с.
8. Гуссерль Э. Логические исследования. Ч.2. Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль. – М.: ДИК, 2001. – 471 с.

References

1. Zizilas, Joan. (2005). *Being as communication*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
2. Gaidenko, P. P. (1988). Understanding of Being in Antique and Medieval Philosophy. *Antiquity as a type of culture*, 284-307. Moscow: Science (in Russ.)
3. Heidegger, M. (1993). *Time and being*. Moscow: Republica (in Russ.)
4. Descartes, R. (1989). Basics of Philosophy. *Works, I*, 297-422. Moscow: Thought (in Russ.)
5. Subiri, Javier. (2006). *Sensory intelligence, I: Intelligence and reality*. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Foma (in Russ.)
6. Aristotle (1975). *Metaphysics. Works, 1*. Moscow: Thought (in Russ.)
7. Husserl, E. (1995). *Logical Investigations, 1. Prolegomeny to pure logic*. Kiev: Venturi (in Russ.)
8. Husserl, E. (2001). *Logical Investigations, 2. Studies on phenomenology and theory of cognition*. Moscow: DIK (in Russ.)

ZAITSEVA Svitlana Leonidivna,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky
National University of Cherkasy,
e-mail: slight317@ukr.net

ACCESS TO REALITY: TRANSFORMATION OF THE «FIRST PHILOSOPHY»

Abstract. *Introduction. This article analyzes the content changes of the famous metaphysical doctrines of Western Philosophy and their attempt to build the perfect epistemology which would reach the level of «pure being» (Aristotel). The author considers the irresistible duality of subject and object of knowledge in R. Descartes's philosophy and a phenomenological version of overcoming their dissociation (E. Husser's theory of intentionality of consciousness). The pros and cons of Haidegger's project of comprehension by a subject the meaning of his own life and the defining features of K. Subiri's noology are analyzed. The noology declares the «simultaneity» and equality of apprehension so as the pure actualization of a real is a formal nature of the act of comprehension. The author stressed the role which goes out on the*

first plan in philosophy of K. Subiri. Exactly in feeling we are irreversibly submerged in reality, consequently an act of feeling at the same time is the act of understanding, because understanding is a feeling of reality. In the article the author studies the changes in the emphasis on the research attention of prominent thinkers of being, as well as to highlight the main features of the perspective philosophical concept of K. Subiri in the relation of his teaching to the previous stages of the development of metaphysics. Most attention is drawn to the variants of the solution of the question that was of interest to philosophical thinking always, throughout its history until now. This question is formulated as a problem of correlation of knowledge and reality.

Key words: *absolute truth, sensory experience, subject and object of knowledge, phenomenology, intentionality, noema, noema, phenomenological reduction, noology, feeling, update, actualization, comprehension.*

*Одержано редакцією 18.10.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017*

УДК 1(075.8)

ПЬЯНЗИН Сергей Дмитриевич,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и религиоведения
Черкасского национального университета
имени Богдана Хмельницкого,
e-mail: pian@ukr.net

ВАСИЛЕНКО Марина Петровна,
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры русского языка,
зарубежной литературы и методики обучения
Черкасского национального университета
имени Богдана Хмельницкого

ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ СТАТУС И ИМЯ ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ

В статье исследуется фактическое положение и роль философии общества как в системе философских наук, так и в отношениях с нефилософскими социальными науками. Поддаётся критическому осмыслению распространённый в философии тезис о второстепенности философии общества, её растворении в онтологии и гносеологии. Раскрываются связи между философскими науками и философией общества и одновременно решаются те противоречия, которые возникают между ними в классической парадигме (модель здания), неклассической парадигме (модель шара) и постнеклассической парадигме (модель ризомы). Обосновывается, что философия общества является самостоятельным разделом философии, занимает наивысший теоретический уровень рассуждений и обобщений, существует как наиболее сложная философская наука. Выявляется ошибочность полного сведения философии общества к социологии в качестве раннего этапа её развития и слияния философии общества с верхним методологическим этажом социологии, в частности. Доказывается, что истинным именем философской науки об обществе может быть только одно имя – философия общества.

Ключевые слова: *философия общества, философские науки, философия, социальные науки, социология, история, имя.*

Постановка проблемы. В современной отечественной философии распространено убеждение, что философия общества занимает видное место как среди других разделов философии, так и нефилософских социальных наук. Издаются и переиздаются учебники, пособия,

учебные программы по философии общества, защищаются диссертации по специальности «Социальная философия и философия истории», в конце концов, пишутся социально-философские статьи или монографии. Однако в отечественной и философии, и социологии философия общества сводится, в лучшем случае, к так называемой теоретической социологии, а в западноевропейской философии так и вовсе ко всей социологии. По-позитивистски же настроенные учёные часто утверждают, что философия общества существовала и имела право на существование до тех пор, пока не возникла социология, а теперь никакой философии общества не может быть в принципе. Например: «Социальная философия: понятие, характеризующее раннюю социологию, особенно в связи с её спекуляциями о человеческом прогрессе и предполагаемой последовательности ступеней, ведущих к идеальному состоянию» [1, с. 31].

Итак, здесь самоочевидно противоречие. То философия общества занимает видное место, то не имеет какого-либо научного статуса.

Анализ последних исследований и публикаций. В современной философской литературе философия общества считается в большей мере одним из разделов философии (Л. Гринин, В. Кемеров, К. Пигров, С. Семёнов и др.), чуть менее – концептуально автономной областью философского познания, обращенной на общество, историю и человека (А. Ивин, С. Крапивенский, К. Момджян, М. Хоркхаймер и др.). Есть ещё «забавное» мнение, что философия общества (начиная с критической социальной теории Ю. Хабермаса) понимается не как раздел философии, но как полноценная философия [2, с. 6-8], т. е. часть больше целого.

А вот уже в социологической литературе «социальная философия (social philosophy) – философское видение, которое, как представляется, обладает значениями либо для социальной жизни, либо для методологий социальных наук. Термин носит общий характер и не имеет четких определений» [3]. Недалеко ушла от такого понимания философии общества интеллектуальная традиция так называемой социальной истории (от М. Блока, Л. Февра до Ф. Броделя, Ж. Ле Гоффа и др.), а также и социальная психология (от Э. Росса до А. Адлера, Р. Мертона и др.) со всеми её теоретическими ответвлениями.

Вопросу же имени собственно философской науки, изучающей общество, не посвящено ни одного отдельного исследования. И то социальная философия и философия общества синонимичны, а то философия общества «предполагает метафизический анализ» [4] и в этом она, возможно, отлична от социальной философии. А тогда социальная философия и философия общества – это две различные науки в составе философии об одном и том же, что согласно закону формальной логики об исключённом третьем (*tertium non datur*) невозможно.

Целью статьи является, во-первых, определение действительного положения и роли философии общества как в структуре философии, так и среди нефилософских социальных наук, а во-вторых, нахождение и окончательное обоснование её настоящего имени.

Изложение основного материала. Если согласиться с суждением, что каждая философская дисциплина обязательно находится во взаимной согласованности со своим, соответствующим ей кругом конкретных дисциплин в нынешней науке, то и для философии общества найдётся такой круг конкретных наук. Например, для онтологии соответственным кругом могут быть естественные науки, а для философии общества – социальные, и прежде всего, социология и история.

Даже при малой зависимости между двумя переменными изменения в одной из них приводят к изменению в другой или определённое уточнение в содержании одной из них. В нашем случае подобная корреляция существует, но корреляция – это не сходство, более того – не тождество. Отсюда следует, что корреляция между философией общества и социологией совсем не означает их полного слияния, как это предлагается в западноевропейской философии и социологии.

В отечественной философии возникла более сложная ситуация. С одной стороны, значение философии общества не отрицается, но такое «не отрицание» не прописано чётко, однозначно. Причём, если в отношении конкретных наук, в частности социологии и истории, ещё указывается на, условно говоря, демаркационную линию, то в отношении собственно

философских разделов философия общества растворяется в социальной онтологии и социальной гносеологии, сводится, по сути, до уровня прикладного использования онтологии и гносеологии [См.: 5, с. 840]. Здесь философия общества – уже не отдельный раздел философии с собственными объектом, предметами, методами, проблемами теоретического и практического порядка, законами, внутренними науками и т. п. Ярким примером такого положения является позиция С. Крапивенского [6, с. 5-6]. С другой стороны, философия как таковая и каждая философская наука, в частности, является поиском и постижением предельных основ бытия и мышления, познанием мира как целого. В таком понимании философии, её дисциплинаризации и задач она имеет своим объектом всеобщее, а в иной духовной традиции – Абсолют. Однако, имея один объект, философские науки постигают его по-своему. Гносеология постигает всеобщее через исследование процесса познания; этика – через исследование нравственности, эстетика – через осмысление сущности и форм прекрасного. А философско-общественное исследование – это постижение, осмысление, понимание всеобщего в социальном и социального через всеобщее.

Принято также считать, что онтология и гносеология являются фундаментальными философскими науками. В определённом понимании структуры философского знания, истории и логики развития философии такое утверждение оправдано. А тогда возникает соблазн представлять философию общества как нечто производное, несамостоятельное, ведь согласно модели здания, если есть фундамент, то есть и надстройка. Но если философия общества относится к надстройке, то уже в качестве вершины философии. Более того, если считать, что онтология и гносеология – это высоко теоретические науки (а это, несомненно, так и есть), то с такой позиции философия общества занимает более высокий уровень теоретических рассуждений, поскольку она с необходимостью привлекает в состав собственных обобщений результаты всех философских наук.

Итак, здесь присутствует внутреннее противоречие. То философия общества не имеет собственного научного статуса, то является вершиной философии. Причём это противоречие не решается в рамках классического типа мышления, или естественнонаучной парадигмы. Впрочем, это же противоречие исчезает в пределах неклассической парадигмы благодаря шарообразной модели, поскольку в шаре нет, во-первых, ни фундамента, ни надстройки, а во-вторых, связи между частями такого целого нелинейные и равноправные. Следовательно, философия общества не менее, но и не более значима, чем другие философские науки.

В контексте постмодернистского отказа от логоцентризма следует говорить об отказе от модели корня, ведь это модель жёстких векторно-ориентированных структур. Более того, философия общества тогда ризомна, поскольку, во-первых, ризомна философия вообще. А во-вторых, она моделируется в качестве неравновесной целостности (во многом аналогичной неравновесным средам, изучаемых синергетикой), не характеризуется наличием организационных порядков и отличается перманентной креативной подвижностью. Источником трансформаций выступают в данном случае не только внешние причины, но и имманентная нестабильность (нонфинальность) философии общества, обусловленная её потенциалом внутреннего варьирования. Таким образом, согласно модели клубня или луковицы философия общества сама может быть условным началом других философских наук, ведь любое познание в широком смысле является социальным, поскольку познаёт человек, а он есть существо социальное.

Когда говорим о познании, то следует говорить и о том, что философия – это наука, хотя и особая. Наука – это, прежде всего, деятельность по нахождению нового знания, и результат этой деятельности: совокупность знаний (преимущественно в понятийной форме), приведённых в целостную систему на основе определённых принципов, и процесс их воспроизводства. Собрание, сумма разрозненных, хаотических сведений не является научным знанием.

Вместе с тем до сих пор встречаются утверждения, что философия не совсем наука или, что она имеет двойной характер, поскольку содержит в себе ненаучное знание. Рассмотрим скрупулезно этот вопрос:

- 1) основная цель науки – постижение истины. Объективная истина постигается рациональными средствами, но, разумеется, не без участия живого созерцания. Только философия при этом постигает её на максимально высоком уровне, в максимальном объёме, максимальной глубине;
- 2) основная задача науки – выявление объективных законов действительности – природных, социальных, самого познания и т. п. Только философия при этом выявляет наиболее общие, универсальные законы;
- 3) наука в отличие от познания на бытовом уровне имеет свой сложный язык, или категориально-понятийный аппарат, методы, формы познания. Только философия при этом выполняет по отношению к отдельным, или конкретным наукам методологическую функцию;
- 4) для науки свойственны планомерность, системность, логическая организованность, обоснованность результатов исследования, достоверность выводов. Всё это верно и для философии;
- 5) на основе научного знания осуществляется предвидение будущего для дальнейшего практического освоения действительности. Только философия выполняет это особым образом.

Когда же говорят о том, что в философии важна личностная или жизненная позиция, ценности и оценки, то следует отметить, что всё это важно и для науки в целом. Только иначе, чем на уровне быта. И иначе в философии, чем в нефилософских науках. Следовательно, говорить о двойственности или даже вненаучности философии неправильно. Просто философия в составе науки как таковой занимает наивысший уровень теории, будучи отдельной наукой.

Философия общества, формулируя категории, принципы, методы и т. д. социального познания, неизбежно проникает в самую ткань других общественных наук и помогает им в формулировке конкретных понятий и методики исследования. Представители нефилософских общественных наук создают свои концепции под влиянием вырабатываемых философией общества понятий о развитии общества и человеческой истории. Философия общества, следовательно, имеет особое значение для развития других общественных наук. При этом следует иметь в виду, что характер влияния философии общества на эти науки может быть разнокачественным. Всё зависит от того, на что опирается сама философия общества – *ratio* или мистические представления, диалектику или метафизику и т. д., и т. п. И здесь мы сталкиваемся с другой стороной взаимодействия философии общества и нефилософских общественных наук. Она раскрывается в том, что последние, в свою очередь, влияют на первую. Следовательно, философия общества также опирается на научные достижения, полученные в рамках других общественных дисциплин. Влияние нефилософских общественных наук на философию общества заключается, прежде всего, в том, что она, обобщая их данные, развивается, в том числе, и на этой основе. Таким образом, происходит постоянная пульсация, взаимный переход от общего к частному, от абстрактного к конкретному и наоборот.

Особое значение сегодня имеет вопрос взаимных отношений между философией общества и социологией. По мнению С. Крапивенского, в «дискуссиях о соотношении социальной философии и социологии выявились три точки зрения:

1. Социальная философия равна всей социологии.
2. Социальная философия вне социологии.
3. Социальная философия есть верхний, методологический этаж социологии» [6, с. 13].

В западноевропейской научной традиции преобладает первая точка зрения, в отечественной – третья, поскольку она «свободна от крайностей, присущих двум изложенным выше точкам зрения. Социальная философия – не вне социологии и не вся социология, а один из её собственных слоёв» [6, с. 13]. Причём, последняя позиция – это взгляд именно некоторых социальных философов. Сами же социологи «методологический этаж социологии» называют теоретической социологией [7, с. 5-27].

Однако сущностное отличие философии общества (даже в её практических аспектах) от социологии заключается в том, что философия общества имеет мировоззренческую функцию и элементы нормативности. Она занимается не только тем, что есть, но и тем, что должно быть. То, что есть, может быть понято через призму того, что должно быть, и наоборот. Философия общества естественным образом включает в себя этические и эстетические соображения, учение об утопии, предвидение будущего, аксиологию и прочее. А потому она никоим образом не может быть ни методологическим этажом социологии, ни теоретической социологией, ведь тогда необходимо говорить, по меньшей мере, о полном единстве (если не слиянии) философии общества и социологии, о снижении статуса философской науки до уровня конкретной нефилософской науки, а не о сложной корреляции между ними. Тем более, что внутри социологии есть свой теоретический уровень, или макроуровень, который никоим образом не равен и не может равняться философии общества. А если это не так, то можно утверждать, что в определённой степени социология – это эмпирическое дополнение и практическое развёртывание философии общества. Следовательно, представлять соотношение между ними как трёхуровневую иерархическую структуру (рис. 1) является грубой ошибкой. Правильное соотношение между философией общества и социологией изображено на рис. 2.

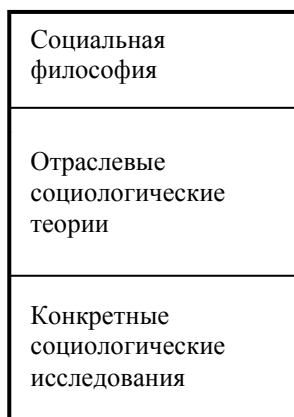


Рис. 1

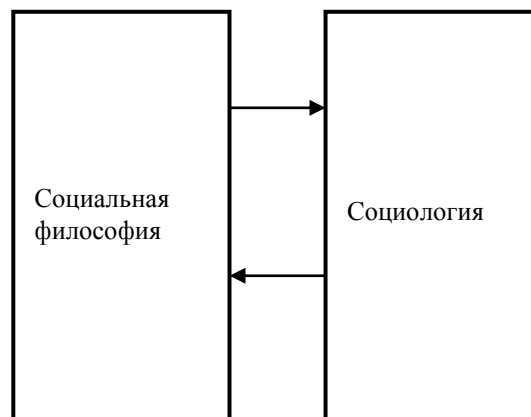


Рис. 2

Только философия общества способна задавать предельные вопросы, а социологии это не нужно. Поэтому можно согласиться с выводом К. Пигрова: «Только после возникновения социологии и стало возможным выявление собственного содержания социальной философии. Вполне естественно, скажем, что в «Политике» Аристотеля присутствует огромное количество описательного материала, который впоследствии превратился в социологическое и политологическое знание и который, возможно, отвлекает внимание читателя, заинтересованного собственно социально-философской проблематикой. Но теперь, когда налицо развитая социологическая литература, социально-философские произведения могут быть свободны от специального социологического материала, не несущего философской нагрузки» [1, с. 19].

Особое значение также имеет вопрос взаимных отношений между философией общества и историей. Ещё встречается мнение, что философии общества не следует вмешиваться в компетенцию истории, как и других нефилософских наук. Однако, во-первых, познание общего в области социального невозможно без знания особого и отдельного, в котором и через которое это общее и проявляется. Во-вторых, история как наука без философско-социальной теории оказывается тогда в плену т. н. «ползучего эмпиризма» с его отказом от рациональных обобщений, выработки методики исследований и отрицанием законов общественного развития. С переходом, в конце концов, в некий бесконечный нарратив с отсутствием каких-либо критериев истины.

Задача философии общества в том и заключается, чтобы через обращение к абстракциям высокого уровня выработать необходимые средства познания для истории и

себя в виде философии истории. Определённым образом «упростить реальность и выделить главное для последующего концептуального осмысления, но при этом не исказить сущность этой реальности. Гегель подчеркивал: «Всё дело в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем» [8, с. 28]. С другой стороны, история, исследуя свое предметное поле, способствует более глубокому познанию социального, его процессуальности.

Теперь, определив научный статус философии общества, следует обратиться к её имени. При выведении закона тождества Аристотель отметил, что «если же слова ничего [определённого] не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против, а в действительности – и в свою защиту, ибо невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно; а если мыслить что-то одно возможно, то для него можно будет подобрать одно им» [9, с. 127]. Соответственно, может быть либо социальная философия, либо философия общества. Однако прежде, чем сделать выбор, нужно найти критерий этого самого выбора. Поэтому обратимся к процедуре сравнения в употреблении явно различных имён «история философии» и «философия истории». Первое имя указывает на философскую дисциплину, которая исследует возникновение и развитие философского познания. Причём главенствует здесь именно история, а не философия. Второе – указывает на философское осмысление исторического процесса в целом. А главенствует здесь уже философия, а не история. Таким образом, видно, что главенствует первая часть составного имени.

Это же отношение главенствования/подчинения видно в именах: философия математики, философия физики, философия техники и т. п. Возьмём для сравнения более трудные случаи – античная философия и философия Античности, бытовая философия и философия быта, символическая логика и логика символов и т. д. Однако и здесь сквозь сложность понимания и даже некоторую нечёткость понятийных границ выделяется одно и то же отношение – отношение главенствования/подчинения. Следовательно, это отношение и есть искомый критерий.

В имени «философия общества» согласно найденному критерию главенствует именно философия в том смысле, что происходит осмысление всеобщего в социальном и социального через всеобщее.

В именах «античная философия», «детская философия», «весёлая философия» и т.п. относительное прилагательное указывает на какой-либо признак философии через отношение к другому признаку или предмету (лицу, состоянию, явлению). Однако на что может указывать прилагательное «социальная» в имени «социальная философия», на какое отношение? На отношение общества к философии, которая его изучает или отношение философии к обществу как к своему объекту познания? Скорее всего, на отношение философии к обществу как к своему объекту познания. И, тем не менее, даже в таком понимании прилагательное указывает на нечто пусть и причастное к социальному, но не сущностное. А вот в именах, например, «философия математики» или «философия истории» есть прямое отношение к сущности, есть указание, что речь идёт об именно философских основаниях математики или истории. При этом нет имён «математическая философия» или «историческая философия», поскольку такие имена пусты.

Таким образом, отсюда следует, во-первых, что либо имя «социальная философия» (social philosophy) недостаточно ёмко и не соответствует выше обоснованному статусу философской науки об обществе, либо оно и вовсе пустое. А во-вторых, правильным, ёмким и соответствующим статусу действительной философской науки есть имя «философия общества» (philosophy of society).

Выводы. Философия общества занимает наивысший теоретический уровень рассуждений и обобщений, существует как наиболее сложная философская наука. Следовательно, она является самостоятельным разделом философии, а не дополняет онтологию, гносеологию, антропологию и т. д. Философия общества находится, хотя и в сложной, но всё же корреляции с нефилософскими социальными науками. Она не сливается и не может сливаться с социологией, не равна теоретической социологии, социальной истории или социальной психологии и т. д. А настоящим, действительным, истинным именем её есть только одно имя – философия общества.

Список использованной литературы

1. Пигров К. С. Социальная философия / К. С. Пигров. – С-Пб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 296 с.
2. Фурс В. Н. Социальная философия в непопулярном изложении / В. Н. Фурс. – Вильнюс: ЕГУ, 2006. – 184 с.
3. Большой толковый социологический словарь / Дэвид Джери, Джулия Джери. – М.: АСТ, Вече, 1999. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://explanatory_sociological.academic.ru/1887
4. Хрусталеv Ю. М. Общий курс философии: В 2-х тт. / Ю. М. Хрусталеv. – М.: ГОУ ВУНМЦ МЗ РФ, 2003. – Т. 1. – 607 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://progs-shool.ru/obshhij-kurs-filosofii/534-filosofiya-obshhestva.html>
5. Современный философский словарь / Под общ. ред. В. Е. Кемерова. – М.: Панпринт, 1998. – 1064 с.
6. Крапивенский С. Э. Социальная философия / С. Э. Крапивенский. – М.: Гуманит. изд. центр «ВЛАДОС», 2003. – 416 с.
7. История теоретической социологии. В 4-х т. / Отв. ред. и составитель Ю. Н. Давыдов / Ю. Н. Давыдов. – М.: Изд-во «Канон» ОИ «Реабилитация», 2002. – Т. 1. – 496 с.
8. Кирвель Ч. С. Социальная философия / Ч. С. Кирвель, О. А. Романов. – Минск: Выш. школа, 2011. – 495 с.
9. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63-367.

References

1. Pigrov, K. S. (2005). *Social philosophy*. St. Petersburg: Publishing house of the St. Petersburg University (in Russ.)
2. Furs, V. N. (2006). *Social philosophy in an unpopular way*. Vilnius: EGU (in Russ.)
3. *Large explanatory sociological dictionary* (1999). Moscow: AST, Veche Retrieved from: http://explanatory_sociological.academic.ru/1887 (in Russ.)
4. Khrustalev, Yu. M. (2003). *General course of philosophy, 1*. Moscow: GOU VUNMTS MZ RF. Retrieved from <https://progs-shool.ru/obshhij-kurs-filosofii/534-filosofiya-obshhestva.html> (in Russ.)
5. *Modern Philosophical Dictionary* (1998). Moscow: Panprint (in Russ.)
6. Krapivensky, S. E. (2003). *Social philosophy*. Moscow: The Humanitarian Publishing Center VLADOS (in Russ.)
7. *History of theoretical sociology, 1* (2002). Moscow: Publishing house "Canon" OI "Rehabilitation" (in Russ.)
8. Kirvel, Ch. S., Romanov, O. A. (2011). *Social philosophy*. Minsk: High School (in Russ.)
9. Aristotle (1976). *Metaphysics. Works, 1*, 63-367. Moscow: Thought (in Russ.)

PIANZIN Sergey Dmitrievich,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkassy,
e-mail: pian@ukr.net

VASYLENKO Marina Petrovna,

Candidate of Sciences (Pedagogy), Associate Professor
of the Department of Russian Language, Foreign Literature
and Methods of Teaching
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkassy

**REAL STATUS AND NAME OF THE PHILOSOPHICAL SCIENCE
ABOUT SOCIETY**

Abstract. *Introduction. In the national philosophy there is a widespread conviction that philosophical science about society occupies a prominent place among other sections of philosophy and specific social sciences. However, in the domestic philosophy and sociology the philosophical science about society boils down to theoretical sociology, but in Western philosophy to sociology in general. So, the contradiction is self-evident. On the one hand, philosophical science about society plays an important role in the cognition, on the other hand, it has no scientific status. Purpose. The purpose of the article is, at first, determining the actual position and role of the philosophical science about society in the structure of philosophy and among specific social sciences, and secondly, finding the real name of philosophical science about society. Methods. In this study dialectical and comparative method were applied. Results. The article explores the actual position and functions of philosophical science about society in the structure of philosophy and in the system of relations with the social sciences. The connections are revealed between philosophical sciences and philosophical science about society. It was found the relationship between philosophical science about society, on the one hand, and specific social sciences, on the other hand. With the support of the laws of logic it is revealed the true and only possible name of philosophical science about society. Originality. It is proved that the philosophical science about society is an independent section of philosophy, which occupies the highest theoretical level, exists as the most complex philosophical science. The author proved that the true name of philosophical science about society there can be only one name – philosophy of society. Conclusion. The philosophy of society is an independent section of philosophy, but does not complement ontology, epistemology, anthropology,*

etc. Philosophy of society is in a complex correlation with non-philosophical social sciences. It does not merge and can not merge with sociology, does not equal to theoretical sociology, social history or social psychology. It's real, actual and true name is only one name – the philosophy of society.

Key words: *philosophy of society, philosophical sciences, philosophy, social sciences, sociology, history, name.*

Анотація. *П'янзін С. Д., Василенко М. П. Дійсні статус та ім'я філософської науки про суспільство. У статті досліджується фактичний стан і роль філософії суспільства як у системі філософських наук, так і у відносинах з нефілософськими соціальними науками. Піддається критичному осмисленню поширена в філософії теза про другорядність філософії суспільства, її розчинення в онтології і гносеології. Розкриваються зв'язки між філософськими науками і філософією суспільства й одночасно вирішуються ті протиріччя, які виникають між ними в класичній парадигмі (модель будівлі), неklasичній парадигмі (модель кулі) і постнекласичній парадигмі (модель різомі). Обґрунтовується, що філософія суспільства є самостійним розділом філософії, займає найвищий теоретичний рівень міркувань і узагальнень, існує як найбільш складна філософська наука. Виявляється помилковість повного зведення філософії суспільства до соціології як раннього етапу її розвитку і злиття філософії суспільства з верхнім методологічним поверхом соціології, зокрема. Доводиться, що істинним ім'ям філософської науки про суспільство може бути тільки одне ім'я – філософія суспільства.*

Ключові слова: *філософія суспільства, філософські науки, філософія, соціальні науки, соціологія, історія, ім'я.*

*Одержано редакцією 12.10.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017*

УДК 177.7

ХОДАНИЧ Юрій Михайлович,
викладач кафедри філософії
Ужгородського національного університету,
e-mail: yurahodanych@gmail.com

ІДЕЇ ЛЮБОВІ ТА МИЛОСЕРДЯ В ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ХХ СТ.

Стаття присвячена аналізу уявлень про любов та милосердя в західній філософській думці ХХ ст. Актуальність теми пов'язана з тим, що феномени любові та милосердя завдяки своєму ціннісному підґрунтю здатні подолати соціальну відчуженість, байдужість сучасної людини, стати ефективною формою прояву тісних міжлюдських взаємин. Результати проведеного дослідження стосуються виявлення спільних ціннісних основ феноменів любові та милосердя крізь призму західної філософської думки ХХ ст. Такі ціннісні основи та духовні установки передбачають визнання цінності іншого, прояв відповідальності за іншого, що має активне вираження. Новизною нашого дослідження є сформульований підхід, відповідно до якого феномени любові та милосердя аналізуються в їх тісному зв'язку один з одним, автор відшуковує їх спільні ціннісні основи та смислові орієнтації. Робиться висновок про те, що у західній філософській думці ХХ ст. феномен милосердя постає похідним від феномену любові. Феномени любові та милосердя тісно пов'язані, адже передбачають спрямованість на іншого крізь призму розуміння його як цінності, передбачають певну активну поведінку, жертвовність заради іншого. Любов та милосердя також слугують утвердженню в бутті себе та іншого, є досконалими формами міжлюдських взаємин.

Ключові слова: *милосердя, любов, цінність, людина, Бог.*

Постановка проблеми. Однією з важливих ознак сучасного глобалізованого світу є соціальна відчуженість, відсутність тісних міжлюдських взаємин, байдужість. Відповідно, на різних шаблях суспільних процесів чиняться спроби віднаходження ефективних механізмів

для подолання вказаних проявів. На наше переконання, прояви відчуженості та байдужості можуть бути подолані завдяки феноменам любові та милосердя. Загалом останні не є чимось «новим», однак сьогодні їх реалізація в суспільному житті є дуже потрібною. Вказані феномени здатні «зруйнувати» егоїзм, закритість, відчуженість людини ХХІ ст., слугують найбільш досконалою формою об'єднання людей та їх взаємин, адже базуються на розумінні іншого як цінності. З точки зору любові та милосердя, інший сприймається як рівний мені, що має те саме право на життя, самореалізацію, свободу тощо. Любов та милосердя утверджують відповідальність людини за іншу, турботу про іншого, участь в житті іншого. Зазначені аспекти розглядуваних феноменів яскраво виражені у західній філософській думці ХХ ст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Аналіз досліджень феноменів любові та милосердя в західній філософській думці ХХ ст. показує, що останні переважно зосереджуються на розгляді даних феноменів як окремих, автономних. Натомість, новизною нашого дослідження є підхід, відповідно до якого феномени любові та милосердя можливо аналізувати в їх взаємозв'язку.

Феномени любові та милосердя в контексті західної філософської думки ХХ ст. стали предметом наукових пошуків таких дослідників як Р. Апресян, Л. Баєва, О. Березіна, І. Бриліна, А. Гусейнов, Р. Дружинін, О. Логунова, М. Некрасова, О. Попова, К. Тарновський, О. Хоробріх, Л. Чухіна, Л. Шадріна, Ф. Юсупова та інших.

При розгляді уявлень про любов та милосердя в західній філософській думці ХХ ст. автор аналізуватиме ідеї М. Бубера, Н. Гартмана, Д. фон Гільдебранда, К. С. Льюїса, Е. Муньє, Х. Ортеги-і-Гассета, Ж.-П. Сартра, Е. Фромма, А. Швейцера та М. Шелера.

Мета дослідження. Метою нашого дослідження є здійснення аналізу уявлень про феномени любові та милосердя в західній філософській думці ХХ ст. Автор намагатиметься показати тісний зв'язок даних феноменів завдяки їх спільним духовним підґрунтям та ціннісним орієнтаціям.

Виклад основного матеріалу. Одним із найбільш значних «філософів любові» ХХ ст. вважається німецький філософ М. Шелер. Ідеї останнього на предмет любові були викладені, зокрема, у нарисі «Ordo amoris» (1914 р.). Любов розглядається тут з аксіологічної точки зору та постає як одна з фундаментальних цінностей. Вищим проявом любові визнається любити речі так, як любить їх Бог, і «розумно співпереживати в своєму акті любові зустріч-співпадіння божественного та людського акту в одній і тій же точці світу цінностей» [1, с. 341].

Любов визначається М. Шелером як тенденція чи акт, який намагається спрямувати – і спрямовує там, де не виникає перешкод, – кожному річ у бік властивої їй ціннісної досконалості. Всяка любов є незавершеною любов'ю до Бога. Любов передбачає вихід людини за межі себе як тілесної істоти та співпричетності до утвердження іншого як досконалості, має на меті сприяти, заохочувати та благословляти цю досконалість [1, с. 352]. Отже, любов є акт духовний, спрямований на іншого. Вона утверджує буття іншого, віддається іншому, присвячує себе іншому.

Любов виходить від Бога, саме Бог надає любові поштовх та зміст. На основі вже цих вихідних даних любов передбачає акт реалізуючого воління певного суб'єкта. Звідси любов визначається М. Шелером як та, що «пробуджує до пізнання та воління» [1, с. 352]. Таким чином, не акт воління суб'єкта передбачає прояв любові, а любов має прояв через акт воління. Любов постає як угледіння об'єктивної цінності Бога та іншого, це сильна зацікавленість іншим як цінністю.

Концепція любові іншого німецького філософа Д. фон Гільдебранда розглянута ним в праці «Метафізика любові», де визначаються, зокрема, основні характеристики любові:

1) любов є найбільш емоційна ціннісна відповідь; більше того, це надціннісна відповідь, так як: а) той, кого люблять, слугує джерелом щастя для того, хто любить; б) завдяки любові інтерес до того, кого люблять, заходить так далеко, що останній стає для першого об'єктивним благом; в) у любові має місце *intentio unionis* – духовне єднання того, кого люблять, та того, хто любить [2, с. 244-245].

Аналіз поняття «ціннісна відповідь» (любов – лише один з її видів) дається Д. фон Гільдебрандом в праці «Етика». Перша основна характеристика ціннісної відповіді – її характер самовідречення. Вона передбачає елемент жертвовності людиною себе на користь іншого в результаті сприйняття (осягнення) цінності. По-друге, ціннісна відповідь – це «відповідь, яка об'єктивно вимагається» [3, с. 274]. Цінність розглядається філософом у контексті блага (благо як цінність та цінність блага). Відповідь на цінність (благо) є вираженням реакції на відповідне благо, яке несе собою цінність.

2) любов за своєю сутністю надактуальна, тобто передбачає певний стан, за яким той, кого люблять, не просто постійно перебуває в актуальності того, хто любить, але й перебуває там незмінно; тобто любов виражає певний стан, який може бути актуалізований за певних обставин;

3) любов пов'язана не лише зі сприйняттям того, кого люблять, як цінності, але також із певним захопленням тим, кого люблять;

4) любов прагне взаємності, тобто той, хто любить, бажає духовного єднання з тим, кого люблять (*intentio unionis*);

5) любов передбачає прагнення брати активну участь у житті іншого, ошасливити того, кого люблять; той, хто любить, прагне участі в житті того, кого люблять, бути «частинкою» його життя;

6) любов передбачає жертвовність, і полягає у принесенні того, хто любить, себе в дар тому, кого люблять; при цьому мова не йде про «стирання» себе задля іншого, відмову від себе для іншого, але, люблячи, ми ще більше стверджуємо себе.

Д. фон Гільдебранд розглядає три види жертвовності в любові: а) вихід із нашого особистого життя (до прикладу, в любові до ближнього); б) властивості *caritas* – жертвовність доброти – та передбачає «не вихід із особистого життя, а його переображення», це «жертвовність пом'якшення серця в святій доброті»; в) душевна жертвовність, жертвовність особистого життя – той, кого люблять, стає зосередженням життя того, хто любить, джерелом особистого, найглибшого щастя (вищий прояв такої жертвовності – любов до Бога) [2, с. 625-626].

7) любов постає як джерело радості, але, на відміну від інших позитивних ціннісних відповідей, є найбільш яскраво виражена, стійка та надактуальна.

Н. Гартман чітко пов'язує любов із цінністю іншого: «Любов до ближнього – живе почуття цінності іншого...». Любов за своєю сутністю «позитивна, прагне до всього людського, життєздатного та гідного життя...». На відміну від співстраждання, що є вторинною реакцією на стан особистості (реакцією на страждання іншого), любов спрямована на особистість іншого повною мірою, на іншого загалом [4, с. 428]. В якості однієї з цінностей Н. Гартман розглядає любов до ближнього, яка за своїм змістом близька до милосердя. Любов до ближнього філософ відносить до цінностей чесноти, приватних (поряд з основними) моральних цінностей чи цінностей самої людської поведінки.

Любов до ближнього розглядається німецьким філософом з точки зору Євангелія, а саме мова йде про «спрямованість на ближніх, інших, причому позитивна, така, що утверджує спрямованість, зміщення центру тяжіння з Я на Ти». При цьому «любов» тут варто розуміти не в її чуттєвому значенні, а як інтенцію, вчинок. Мова йде про внутрішню близькість до іншого, яка може виражатися в «думках про нього як про особистість, в поруці за нього власною індивідуальністю як за самого себе» [4, с. 424]. У розумінні любові крізь призму вчинку чітко простежується її зв'язок з милосердям, яке постає проявом активності щодо іншого.

У свою чергу, М. Бубер розвиває концепцію любові в контексті «відповідального взаємного, турботливого, міжособистісного відношення, що характеризується спрямованістю на практичну реалізацію Божественної істини у світі». Любов як метафізичний акт, на думку філософа, дає можливість людині через цілісне буття іншого доторкнутися до сутності, до Бога [2, с. 50]. Таким чином, любов до іншого постає як засіб єднання з Богом. Окрім цього, любов у М. Бубера характеризується також жертвовністю, що сутнісно визначає й милосердя.

Основна праця Е. Фромма, яка стосується окреслення феномену любові, — «Мистецтво любити». Любов, через те, що «вимагає праці та знань», є певною мірою мистецтвом. Феномен любові у Е. Фромма сягає самих глибин людського існування. Любов постає як максимальний, найдосконаліший спосіб міжособистісної єдності, через любов долається самотність та відчуженість людини. Е. Фромм вказує на те, що любов є «діяльна сила в людині, сила, яка об'єднує її з іншими». Любов є дія (активна діяльність) людини, прояв людської сили, але яка завжди передбачає умови свободи та ніколи умови примусу. «Любити — означає, перш за все, давати, а не отримувати» [5, с. 191]. Окрім любові як прояву «давати», вказується й інші її прояви: «турбуватися, нести відповідальність, поважати та знати». Це також прояви активного характеру любові [5, с. 211].

Важливо додати, що, з точки зору Е. Фромма, любов не є «любов до певної конкретної людини, це — установка, орієнтація характеру особистості, що визначає відношення особистості до світу в цілому, а не лише до одного «об'єкта» любові» [5, с. 211]. Любов, отже, виступає як певна потенційна сила, як можливість, що реалізовується. Любов є певний душевний стан, пов'язаний із моральною досконалістю. На думку Л. Шадріної, любов у Е. Фромма «це сила, що не лише об'єднує людину з людиною, але й сила, що пронизує, вдосконалює та гармонізує всі сторони людської сутності: розум, серце та тіло» [6, с. 51].

Найбільш фундаментальним типом любові, з точки зору Е. Фромма, є любов братська. Саме такий тип любові найбільш близький до милосердя. Братською любов'ю філософ називає «почуття відповідальності, турботи, поваги, знання іншої людини, бажання допомогти їй в житті». Саме у братській любові (любові до всіх людей) «досягається переживання єднання зі всіма людьми, людської солідарності, людської єдності» [5, с. 212].

В персоналістичній концепції Е. Мунье любов визначена як невід'ємна від буття людини. Існування людини постає лише в силу того, що вона існує для іншого. Проте, любов і буття все ж не ототожнюються, любов розуміється як форма буття, «вона дарується людині по той бік її природи, вимагаючи від неї повної самореалізації в свободі». Справжня любов, з точки зору Е. Мунье, «вимагає розрізнення та визнання «другого» «іншим»» [7, с. 157].

Х. Ортега-і-Гассет в «Етюдах про любов» розглядає любов як таку, яка не є моментом, але «триває у часі», це «безперервна еманация, духовне опромінення, що виходить від того, хто любить, та спрямовується до того, кого люблять» [8]. Любов спрямована на благо іншого. Філософ відзначає, що в любові відбувається «злиття» з об'єктом любові [8]. Таке «злиття» має втілюватись, зокрема, в процесі думання про об'єкт любові (якщо він, до прикладу, далеко), або у жертвовності на користь нього (зокрема, шляхом відсторонення задоволення своїх власних інтересів).

Найважливішою характеристикою любові, з точки зору Х. Ортеги-і-Гассета, виступає те, що в ній не просто відбувається мисленнєве з'єднання з об'єктом любові, але, проявляючи любов, ми тим самим утверджуємо об'єкт любові у праві на існування. Таким чином, любов простягається до самих глибин життя і має на меті утвердження життя як такого.

Любов у Х. Ортеги-і-Гассета можливо порівняти з пам'яттю про того, кого люблять. Пам'ятаючи про нього, ми тим самим стверджуємо його право на існування, ми доводимо, що нам не байдуже його існування, що ми готові прийти на допомогу у разі потреби. Любов є не просто «стан», але й діяльність у напрямку того, кого люблять. В основі такої діяльності лежить «потреба людини долати межі свого «я» у напрямку до того, кого вона любить» [8].

Німецький філософ та богослов А. Швейцер у праці «Філософія культури», присвяченій обґрунтуванню «нової етики», виступає за активну етику, яка є «живе відношення до живого життя» [9, с. 215]. Етика А. Швейцера називається самим філософом «етикою благоговіння перед життям». Через почуття благоговіння перед життям відбувається містичне з'єднання людини зі всім живим, яке, так само, як і вона, прагне до життя. Звідси, милосердя як прояв добра, також прагне до збереження та розвитку життя, надання йому вищої цінності. Милосердя також постає як один із проявів відповідальності за все живе.

А. Швейцер пояснює, що благоговіння перед життям певним чином охоплює любов, співстраждання та все, що пов'язане із високим ентузіазмом. Сюди можемо віднести й милосердя, яке теж є прояв ентузіазму та активної життєвої поведінки. Благоговіння перед життям є тим, що «рухає людину вперед», тобто до дії, є прояв максимальної активності людини. Якщо милосердя є віддача себе заради іншого, то у А. Швейцера це можливо лише у того, хто «у глибокому самовідреченні заради власної волі до життя має почуття внутрішньої свободи від всяких подій...» [9, с. 220]. Етика благоговіння перед життям вимагає, «щоб ми в будь-якій формі та в будь-яких обставинах були людьми щодо інших людей» [9, с. 225].

А. Швейцер, виходячи з розуміння етики як відповідальності за все живе, вказує на необхідність «чинити щодо іншої живої істоти будь-яке можливе добро» [9, с. 223]. Звідси милосердя є обов'язок кожної людини, проте звернений не лише до іншої людини, але й щодо всього живого, яке так само, як і вона, прагне до життя. Відповідно, людина не має «відпочинку» від добрих вчинків. Більше того, філософ закликає не просто чинити добро (милосердя), але самим шукати того, кому потрібна допомога та співстраждання.

Любов у Ж.-П. Сартра постає як «органічна сукупність проєктів розгортання моїх власних можливостей», а ідеал любові, її мета та зміст – «дія на свободу іншого», «існування для іншого». Інший в любові «набуває в мені свою другу даність, своє буття та смисл цього буття при взаємній згоді» [10, с. 26]. Любов є також певний конфлікт, адже вказані «проєкти» «ставлять мене у прямий зв'язок зі свободою іншого» [11, с. 210]. З одного боку, свобода іншого виступає підставою мого буття, з іншого ж боку, завдяки цьому моє буття (моя свобода) знаходиться під загрозою. Таким чином, «я» стверджуюсь завдяки іншому, проте не втрачаю свого буття, моє буття (свобода) не перестає існувати, моя свобода не перестає бути «моєю». Тому моє існування не втрачає свого смислу.

Джерелом радості любові Сартр називає «почуття, що наше існування виправдане» [11, с. 217]. Отже, коли людина полюбила чи була здатною полюбити (на основі свого власного вільного вибору), її існування можна вважати виправданим чи немарним. В любові до іншого людина утверджує саму себе.

Важливий внесок у розвиток ідей любові та милосердя в контексті християнської традиції можна спостерігати у богословській творчості К. С. Льюїса. Мова йде про три важливі праці: «Просто християнство», «Страждання» та «Любов». Так, у праці «Просто християнство» поряд із вірою та надією любов називається теологічною чеснотою. Любов визначається філософом не як стан почуттів, а «стан волі, який ми сприймаємо як природній щодо самих себе і який повинні навчитися поширювати на інших» [12, с. 344]. Християнська любов до Бога і до людини є «вольовий акт» [12, с. 346]. У свою чергу, християнська любов до ближніх «не зобов'язує нас захоплюватися ними». Хтось нам може подобатися, хтось ні. Наші симпатії та антипатії є просто факт, проте те, яким чином «ми перетворюємо наші схильності чи неприязнь в життя, може стати чи гріхом чи чеснотою» [12, с. 344].

К. С. Льюїс закликає «заохочувати в собі природну властивість любити людей... не тому, що в цьому і полягає любов, але тому, що це допомагає нам любити» [12, с. 344]. Християнський філософ формулює своєрідне «правило любові»: «не втрачайте часу, роздумуючи над тим, чи ви любите ближнього; вчиняйте так, ніби ви його любили». При цьому, на думку філософа, коли ми починаємо це робити, то відкриваємо «один із великих секретів»: ведучи себе щодо іншої людини так, як би ми її любили, ми поступово починаємо любити її» [12, с. 345]. Однак у спрямуванні любові щодо ближнього людина тим самим виконує закон любові та утверджує буття Бога, а не утверджує свою гординю.

К. С. Льюїс вказує на різницю у «статусі» любові для християнина та світської людини. Останній ставиться з добротою до тих, хто йому подобається. Християнин же намагається бути добрим до кожного. І чим більше він ставиться з добром і любов'ю до іншого, тим більше починає помічати, що «люди подобаються йому більше, навіть ті, про яких спочатку він і подумати тепло не міг» [12, с. 345].

Любов благодатну, яка йде від Бога і, по суті, має на меті осягнення Бога, К. С. Льюїс називає милосердям. Милосердя постає даром від Бога, це вищий прояв любові, любові через Бога та у Бозі. Милосердя є здатність любити те, що людині важко терпіти в іншій, з чим важко примиритися і що важко не помічати. Милосердя є любов всупереч, любов безкорисна. Це любов, на яку дає силу лише Бог. Як Бог продовжує безкінечно любити людину (своє творіння) всупереч незчисленній кількості гріхів, які вона вчиняє, так і милосердя до людини є любов, наповнена Божим Духом у людині, яка його проявляє. Дар милосердя є здатність любити, прощати, жаліти іншого всупереч «нестерпному» в ньому [13, с. 257].

На думку К. С. Льюїса, «милосердя – найбільш таємний зі всіх трудів». Людина і сама не повинна про нього знати [13, с. 259]. Отже, не слід робити милосердя предметом похвали перед іншими. У труді милосердя «нам допомагають самі наші труднощі». Більше того, у нас самих, переконаний філософ, «щось стерпіти неможливо, якщо на допомогу не прийдуть милість, терпимість, жалість. Тому й доводиться, спираючись на руку Божу, зміцнювати милосердям природну любов» [13, с. 259].

К. С. Льюїс переконаний, що «лише ті види любові, в які ввійшло милосердя, піднімуться до Бога». При цьому «милосердя ввійде в природну любов лише тоді, коли вона розділить смерть Христову – коли природне в ній помре, одразу чи поступово...» [13, с. 260]. Смерть же Христова є проявом найбільшої любові Бога до людини. Щоб її осягнути і наблизитися до такого рівня любові, потрібно померти в людськості та ожити або воскреснути в божості.

Висновки та перспективи подальших розвідок. Таким чином, у західній філософській думці ХХ ст. феномен милосердя постає похідним від любові. Остання ж розглядається як: одна з фундаментальних цінностей, що має джерелом Бога (М. Шелер); надактуальна ціннісна відповідь (Д. фон Гільдебранд); відповідальне взаємне, турботливе, міжособистісне відношення, що спрямоване до Бога (М. Бубер); дія (прояв активності людини), «мистецтво» та братська любов (Е. Фромм); форма буття (для іншого) (Е. Муньє); емоційний стан та діяльність, спрямовані на іншого (Х. Ортега-і-Гассет); прояв відповідальності за все живе (А. Швейцер); утвердження самого себе та іншого в свободі (Ж.-П. Сартр); дар, благодатна любов, що походить від Бога та має на меті його осягнення, вищий прояв любові (К. С. Льюїс). Феномени любові та милосердя тісно пов'язані, адже постають спрямованістю на іншого крізь призму розуміння його як цінності, передбачають певну активну поведінку, жертвовність на благо іншого. Любов та милосердя також слугують утвердженню в бутті себе та іншого, є досконалими формами міжлюдських взаємин.

Подальші розвідки автора стосуватимуться питання щодо соціокультурної зумовленості феномену милосердя, а також аналізу даного феномену в контексті сучасності (глобалізованого світу).

Список використаної літератури

1. Шелер М. *Ordo amoris* / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Гнозис, 1994. – С. 339-377.
2. Гильдебранд Д. фон. *Метафизика любви* / Д. фон Гильдебранд; пер. с нем. А. И. Смирнова. – СПб.: Алетейя, 1999. – 629 с.
3. Гильдебранд Д. фон. *Этика* / Д. фон Гильдебранд; пер. с нем. А. И. Смирнова. – СПб.: Алетейя, 2001. – 570 с.
4. Гартман Н. *Этика*. / Н. Гартман. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
5. Фромм Э. *Искусство любить* / Э. Фромм // Душа человека. – М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – С. 171-282.
6. Шадрин Л. Н. Критический очерк философии любви: XX век / Л. Н. Шадрин // Вестник Волгоградского государственного университета. Философия. – 2009. – № 2. – С. 47-54.
7. Попова О. А. Любовь человека как онтологическое условие бытия личности / О. А. Попова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 8. – Ч. II. – С. 156-159.
8. Ортега-и-Гассет Х. *Этюды о любви* / Х. Ортега-и-Гассет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.libros.am/book/read/id/41054/slug/ehtyudy-o-lyubvi>

9. Швейцер А. Философия культуры / А. Швейцер // Швейцер А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1992. – С. 44-237.
10. Хоробрых О. С. Феномен любви в философии / О. С. Хоробрых // Сумма философии. – 2005. – Вып. 4. – С. 24-28.
11. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 207-228.
12. Льюис К. С. Просто христианство / К.С. Льюис // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 262-401.
13. Льюис К. С. Любовь / К.С. Льюис // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 208-261.

References

1. Scheler, M. (1994). *Ordo amoris. Selected Works*, 339-377. Moscow: Gnosis (in Russ.)
2. Hildebrand, D. von (1999). *Metaphysics of love*. Sankt-Petersburg: Aleteya (in Russ.)
3. Hildebrand, D. von (2001). *Ethics*. Sankt-Petersburg: Aleteya (in Russ.)
4. Hartmann, N. (2002). *Ethics*. Sankt-Petersburg: Vladimir Dal' (in Russ.)
5. Fromm, E. (1998). *The Art of Loving. Soul of man*, 171-282. Moscow: AST-LTD (in Russ.)
6. Shadrina, L. N. (2009). Critical issue of philosophy of love: XX century. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya (Journal of the Volgograd state University. Philosophy)*, 2, 47-54 (in Russ.)
7. Popova, O. A. (2012). Human love as an ontological condition for the being of a person. *Istoricheskiye, filosofskiy, politicheskoye i yuridicheskoye nauki, kulturologiya i isskustvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki (Historical, philosophical, political and law sciences, cultural studies and art studies. Questions of theory and practice)*, 8, 156-159 (in Russ.)
8. Ortega y Gasset, J. *Etudes of love*. Retrieved from: <http://www.libros.am/book/read/id/41054/slug/ehtyudy-o-lyubvi> (in Russ.)
9. Schweitzer, A. (1992). Philosophy of culture. *Reverence for Life*, 44-237. Moscow: Progress (in Russ.)
10. Khorobrykh, O. S. (2005). Phenomenon of love in philosophy. *Summa filosofii (Summa of philosophy)*, 4, 24-28 (in Russ.)
11. Sartre, J.-P. (1988). The primary attitude to another: love, language, masochism. *The problem of Man in Western philosophy*, 207-228. Moscow: Progress (in Russ.)
12. Lewis, C. S. (1992). Just Christianity. *Love. Suffering. Hope*, 262-401. Moscow: Republic (in Russ.)
13. Lewis, C. S. (1992). Love. *Love. Suffering. Hope*, 208-261. Moscow: Republic (in Russ.)

KHODANYCH Yuriy Mykhailovych,

Lecturer of the Department of Philosophy,

Uzhhorod National University,

e-mail: yurahodanych@gmail.com

THE IDEA OF LOVE AND MERCY

IN THE WESTERN PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE 20TH CENTURY

Abstract. *The phenomena of love and mercy are capable to «destroy» selfishness, secrecy and alienation of a modern man. They serve as the most perfect form of human relationships, because they are based on the understanding of another human as a value. Love and mercy establish the responsibility for another human, care for another, participation in another's life. The mentioned aspects of the phenomena under consideration are represented in the Western philosophical thought of the 20th century. The purpose of our study is to analyze the notions of the phenomena of love and mercy in the Western philosophical thought of the 20th century and to show the close connection of these phenomena due to their common spiritual foundation and value orientations. Historical and philosophical, axiological, hermeneutic and critical methods are the main methods of the research. The results of this study relate to the identification of the common values foundations of the phenomena of love and mercy in the Western philosophical thought of the 20th century. The novelty of our research is the formulated approach, according to which the phenomena of love and mercy is analyzed in their close connection. The author finds their common values bases and semantic orientations. The author's conclusion is that in the Western philosophical thought of the 20th century the phenomenon of mercy appears as a derivative of the phenomenon of love. The phenomena of love and mercy are closely connected. Love and mercy also serve to affirm themselves in human's life. They are perfect forms of human relationships.*

Key words: *mercy, love, value, human, God.*

Одержано редакцією 20.10.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

РЕЦЕНЗІЇ

МАРЧЕНКО Олексій Васильович,
 доктор філософських наук, професор,
 завідувач кафедри філософії та релігієзнавства
 Черкаського національного університету
 імені Богдана Хмельницького,
 e-mail: marchenko_ov@ukr.net

**ПАРАДИГМАЛЬНА МОДЕЛЬ НАУКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ В СУЧАСНІЙ
 ГУМАНІТАРИСТИЦІ ТА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ ТЕХНІКИ**

Терешкун О. Ф. Гуманітарно-наукові парадигми техніки. Монографія /
 О. Ф. Терешкун. – Івано-Франківськ: Вид. Кушнір Г. М., 2016. – 354 с.

Публікація книги Оксани Терешкун «Гуманітарно-наукові парадигми техніки» (Івано-Франківськ, 2016) є помітною подією у філософському житті сучасної України та у національній філософській традиції загалом. В рецензії на роботу здійснюється огляд структури, основних змістових блоків та висновків монографії, окреслюється коло головних питань і завдань, які ставить перед собою дослідниця і які є, безумовно, актуальними для аналізу. Одним із вихідних принципів, якими послуговується авторка роботи, є відстоювання позиції, що філософське осмислення техніки вимагає не стільки онтології техніки як антропології, аксіології та методології техніки. У монографії представлений новітній погляд на техніку і технічну діяльність, яка розглядається через морально-етичну призму, а саме колективної відповідальності за наслідки техніко-технологічної діяльності людства. Важливим аспектом роботи є осмислення техніки, її місця в різних історичних картинах світу і особливо у сучасній науковій картині світу, висновок про неприпустимість елімінації суб'єктивного чинника в розвитку техніки та інтерпретації її розвитку тільки як об'єктивної, безособової закономірності техноevolюції. В рецензії зазначено, що книга містить значний евристичний потенціал для подальшої розробки заявленої проблематики.

Сучасний стан наукового знання зазвичай визначають як кризовий через комплекси проблем, пов'язані насамперед з його гуманітарним осмисленням. Процес наукового пізнання є безперервним, тому може видаватися людині в контексті її просторово-часової та історико-культурної обмеженості незупинним, хоча, звісно, він детермінований низкою як очевидних, так і латентних причин, що обумовлюють його конкретне наповнення, форми здійснення і характер протікання. Видається очевидним, що соціокультурна динаміка, що першою спадає на думку за спроби проблематизації характеру протікання розвитку наукової картини світу все ж не повністю відображає специфіку цього процесу. Сам процес пізнання, як він постає у людській свідомості, постановка проблеми, пошуки гіпотез, їх осмислення, фіксація знання в дискурсі тощо передбачає необхідну феноменологічно-досвідну систему координат, в межах якої людина здатна описати знання з метою його інтеграції в цілісну картину світу, практичного застосування, насамкінець, екзистенційного переживання. Наразі йдеться про систему філософем, які є блоками концептуальних смислів, віхами, орієнтирами і маркерами формування наукового знання та його інсталяції в загальногуманітарну картину світу, що під нею ми маємо на увазі синтетичну систему, що генерує смисли на різних рівнях індивідуальної та колективної свідомості – від міфологічно-релігійного до наукового і побутового. Лише таким чином наукове знання перестає бути фіксацією вузькоспеціальних ситуативних положень речей і набуває людиновимірного (І. В. Бичко) сенсу гуманітарного знання назагал.

Знаменно, що в сучасній вітчизняній філософській традиції прослідковується сплеск фокусування уваги на феноменологічній проблематиці, пов'язаній з філософемою досвіду у найрізноманітніших його контекстах (Мінаков М. «Історія поняття досвіду» (2007), Кебуладзе В. «Феноменологія досвіду» (2012), Богачов А. «Досвід і сенс» (2011) та ін.). На нашу думку, це свідчить про наявність інтенції щодо осмислення сенсоутворюючих структурних концептуальних підстав досвіду і наукового пізнання як у межах свідомості назагал, так і на рівні «генеративних структур» (Н. Хомський) свідомості та мови, тобто в межах наукового дискурсу, а якщо ще вужче, то наукового опису реальності, який лежить в основі наукової картини світу (маємо на увазі, що остання передбачає ще й екзистенційний вимір особистості, переживання нею власного існування і буття, тоді як науковий опис реальності є простою Вітгенштайновою синтаксично-граматичною системою значень, побудованою із суджень, речень).

У зазначеному контексті неабиякий інтерес становить надана до рецензування монографія О. Терешкун «Гуманітарно-наукові парадигми техніки», позаяк її актуальність визначається насамперед проблематизацією і спробою поняттєвого й історико-культурного аналізу концепту техніки. Годі доводити, що сам техногенний характер цивілізації обумовлює релевантність цього «контейнера смислів» (О. Кубрякова). Сучасна цивілізація працює вже навіть не з олюдненою, за Марксом, природою, а з природою, що втрачає предикації природності як автентичності, первісності й постає як універсальне тло і матеріал для безкінечних технічних трансформацій як на рівні матеріального, так і на рівні культурних форм. З одного боку, це, наприклад, доводить засвідчений міжнародними організаціями факт того, що людство проминуло червону лінію авторепродукції визначальних природних ресурсів, що стосується насамперед біоти (йдеться не про енергетичну кризу й вуглеводні, а про брак насамперед води, зеленої маси, повітря тощо), а з іншого – постання кіберкультури вже не у вигляді андерграундних маловідомих широкому загалу проєктів і здобутків декількох просунутих центрів і лабораторій, а у вигляді маскультурних феноменів, які стрімко змінюють форми і способи людського життя, соціокультурне тло, гранично ускладнюючи при цьому оперування застарілими концепціями філософії науки та філософської антропології. Це, звісно, і інтернет речей, і технології *augmented reality* у всьому їх спектрі, і технології енергозбереження, і постання замість соціальних мереж соціально-комунікативних платформ, які вже зараз дискредитують саме поняття реальності, даної людині в досвіді, і прогнозована І. Маском революція гаджетів, за якої візуальний інтерфейс у всіх його варіантах – від текстового до графічного – поступиться місцем голосовому, що в контексті промислових масштабів поширення і запровадження прямого інтерфейсу «мозок – комп'ютер» гіпотетично призведе вже до подолання меж наслідків активно обговорюваного вже не перше десятиліття феномену технологічної сингулярності (В. Віндж). Зрозуміло, що кумулятивний ефект таких трансформацій несе в собі колосальну потенційну соціальну інерцію, а отже, змінить людину, соціум і цивілізацію докорінно. Тому спроба О. Терешкун поставити концепт і філософему техніки у гранично широкий контекст гуманітарного знання видається надзвичайно актуальною.

Перед розглядом структури дослідження зазначимо, що обраний авторкою підхід, який передбачає всебічне охоплення феномену техніки, з необхідністю обумовлює деяку фрагментарність роботи, що, втім, не робить її ані еклектичною, ані позбавляє її цілісності. Багатоаспектний розгляд, що передбачає приділення уваги історико-філософській традиції становлення філософемі техніки, соціальним умовам формування цього концепту, дискурсивним, аксіологічним і філософсько-антропологічним експлікаціям цієї філософемі, обумовлює такий специфічний кут зору, що утворює певне панорамне бачення проблеми. Монографія складається із шести розділів. Перший розділ «Теоретико-методологічні засади дослідження феномену техніки» містить два підрозділи, які охоплюють основні поняття заявленої теми, розглядають концептуальні підстави техніки у мові, а також аналізують специфіку гуманітарно-наукового дискурсу техніки з акцентуванням уваги на

гуманістичному потенціалі згаданого дискурсу, що видається надзвичайно важливим з огляду на евристичність цього дослідження для сучасної філософської антропології. Авторка пише: «На рубежі ХХ – ХХІ ст. внаслідок антропологічної кризи у філософії гостро постало питання антропологічного повороту, пошуку нових образів людини, артикуляції гуманітарно-наукового дискурсу техніки» (с. 46) і констатує, що «конфлікт штучного і природного у ХХІ ст. може стати головним джерелом глобальних проблем» (с. 51), зауважуючи навіть, услід за Е. Фроммом, постання та зміцнення типу людини, що позначається як «некрофільський» з огляду на його навіть не сцієнтизм, а обоження механіки та, як наслідок, деструкції і руйнування живого. Властиво, що постання такого типу людини обумовлює і виникнення «некрофільної орієнтації» (с. 51) як епістемологічної настанови філософії науки, що назагал розуміється через процес «деантропологізації людини». Зазначимо, що поставлені проблеми з огляду на їхню глибину і складність потребують подальшої розробки.

Другий розділ «Історичні трансформації парадигм техніки у філософії» присвячено розгляду історико-філософської традиції постання філософемі техніки від доби архаїки (давні культури, що залишили матеріальні пам'ятки; власне, культури гомінідів) до доби Відродження з розглядом давньосхідної традиції (Давні Індія і Китай) включно. Зазначимо, що цей розділ, попри всю обумовлену темою оглядовість і схематизм, доволі повно охоплює згадані епохи та фіксує необхідні для теоретичних побудов авторки моменти розвитку традиції.

Третій розділ «Класична та некласична парадигми техніки» складається з двох підрозділів, відповідно присвячених згаданим парадигмам, і також містить переважно аналіз розвитку філософемі техніки в історико-філософській традиції – від доби Нового часу до початку ХХ ст. Цей розділ фіксує акцентування дослідницею найбільш важливих концепцій техніки в межах її підходу до означеної проблеми. Відзначимо серед них спеціальний розгляд концепції техніки К. Маркса та О. Шпенглера. Заслуговує на увагу, що, попри крайню нечисленність використання самим Марксом поняття *техніка*, авторка з'ясовує базовий характер цієї філософемі як для соціології, так і для соціальної філософії Маркса. Тому коли О. Терешкун включає в синонімічний простір поняття *техніка* такі Марксові термінологічні словосполучення, як знаряддя праці, засоби виробництва, машина, автомат, технічний базис, технічні умови, технічний прогрес, технічна основа, технічний винахід, технологія, то це, на наш погляд, вимагає детальнішого розгляду як контекстуального, принагідно до аналізу конкретних робіт філософа, так і власне аналітичного, у Вітгенштайновому розумінні, коли окреслення якостей імені не лише фіксує його обсяг, але й задає межі опису і насамкінець картини світу. Дослідниця розглядає Марксове розуміння техніки в соціально-економічному вимірі, стверджуючи, що він став «фундатором гуманітарно-соціологічного напрямку у філософії техніки» (с. 126). На нашу думку, Марксове розуміння техніки все ж ближче до змісту поняття знаряддя, тоді як сучасна філософська антропологія розглядає поняття гаджета чи девайса значно універсальніше, аж до власної онтологізованості цих феноменів. Тому гуманітарний характер Марксового вчення про техніку парадоксальним чином є більш близьким до сучасного трансгуманізму, оскільки пояснює й обумовлює феномен відчуження як необхідний. При розгляді концепції О. Шпенглера, розглядаючи методологію компаративного аналізу німецького філософа та притаманний йому органіцизм, авторка фіксує динамічну природу, процесуальність техніки у філософа: «О. Шпенглер стверджує, що техніка – це тактика всього життя в цілому, внутрішня форма, в якій виражається зовні розвиток конфлікту – конфлікту, рівнозначного самому життю» (с. 151). Отже, О. Шпенглер вказує на те, що сутність техніки не є інструментальною і «технічний процес полягає не в самому виробництві знарядь праці, а в їх використанні, в організації виробництва» (с. 151). Таким чином, бачимо, як вибудовується опозиція Марксового та Шпенглерового підходів як соціально-економічного та культурно-цивілізаційного. На нашу думку, ця опозиція потребує подальшої проблематизації й аналізу в контексті зазначеного вище комплексу проблем, що актуалізують тему дослідження.

Четвертий розділ «Філософія техніки у контексті постнекласичної раціональності» присвячено розглядові типології постнекласичної раціональності принагідно до концепції техніки. Також спеціально розглядається антропологічний аспект еволюції техносфери (с. 186-196). Зазначимо, що авторка як основний критерій типів раціональності використовує сферу її застосування – наприклад, технічна раціональність, соціальна, економічна тощо. Дослідниця засвідчує багатозначність поняття раціональності, але при цьому схиляється все ж до диференціації за сферами використання пізнавальних моделей (с. 156), хоча очевидно, що здійснення такої диференціації далеко не завжди є операціонально можливим і евристично виправданим, оскільки раціональність є утворенням свідомості, яка виражена в дискурсі та когнітивних налаштуваннях людини, а свідомість є синкретичним феноменом.

Засвідчуючи ж антропологічний аспект техніки в сучасній філософії, О. Терешкун акцентує антропологічний вимір техносфери як постання нової людини в новому світі, коли маса техногенної речовини значно переважає масу біоти і людина перестає бути власне біологічним організмом – спершу за способом життя, а далі, можливо, і через кібернетичну аугментацію.

П'ятий розділ «Ціннісні виміри науки, техніки і технології як умова їх антропологізації та гуманізації» складається з чотирьох підрозділів, які розкривають аксіологічні аспекти сучасних технологій (5.1), сутність гуманітарної кризи в постіндустріальному суспільстві (5.2), морально-етичні аспекти сучасних біотехнологій (5.3) та екзистенційно-гуманістичний потенціал антропології техніки у творчості Х. Ортеги-і-Гассета та назагал у філософії ХХ ст. На нашу думку, цей розділ є своєрідним теоретичним і антропологічним центром дослідження, оскільки зачіпає найбільш актуальну проблематику сучасної філософської антропології принагідно до теми дослідження, насамперед морально-етичні наслідки інструменталізації людини (5.3.1), сучасні біотехнології та проблему ідентичності індивіда (5.3.2) та етику відповідальності у технологічну добу (5.3.3). Аналізуючи проблеми феноменології досвіду та ідентичності і евгеніки, причому останню авторка розглядає як інструменталізацію індивіда, дослідниця ставить надзвичайно гострі й актуальні для сьогодення питання. Хотілося б лише зазначити, що розгляд згадуваної проблематики був би більш повним, якби спеціальну увагу було приділено й здобуткам сучасної нейрофілософії. Визнаючи, що «технологізація всіх сфер людської життєдіяльності значно ускладнює соціальне життя» (с. 249) авторка апелює до етики колективної відповідальності услід за Ю. Габермасом, О. Гьофе та ін. і стверджує, що вона «повинна відповідати новим масштабам людської діяльності, обов'язково передбачати і враховувати можливі наслідки колективної технічної практики... І якщо людство не може відмовитись від розвитку науки, техніки і високих технологій ні в теперішньому часі, ні в майбутньому, то воно спроможне надати цим людським витворам морального смислу» (с. 250). Хотілося б додати, що людство повинно спромогтися на це, якщо хоче вижити.

Шостий розділ «Філософія науково-технічної культури і перспективи цивілізаційного поступу» складається з двох підрозділів – «Техніка у концепціях філософії індустріальної культури» та «Чинники становлення техногенної цивілізації». Тут авторка розглядає перспективи і напрями трансформації людських культур і цивілізації в контексті філософії техніки, спеціально аналізуючи при цьому ідеологічний вимір науки і техніки, ліберальну стратегію розвитку науки й техніки як основу техногенної цивілізації та ринкову економіку як техно-соціальний проект ліберальної стратегії.

У висновку О. Терешкун, зауважуючи, що «інформаційна стадія розвитку техногенної цивілізації робить (кидає) екзистенційний виклик усьому людству» (с. 324), стверджує, що «вихід із сучасної цивілізаційної кризи потребує (вимагає) трансформації цілого ряду базових (засадничих, базисних) цінностей техногенної цивілізації» (с. 324). Важко не погодитися із цим, але хотілося б побачити розгорнутий виклад і формулювання сенсу тих цінностей, які потребують трансформації, як і того, яким чином це має відбуватися.

Назагал монографія О. Терешкун є продовженням розробки у світовій та вітчизняній філософській традиції проблематики сучасної філософії науки, філософії техніки та філософської антропології і може стати у нагоді як професійному співтовариству, академічній спільноті, так і широкому загалу читачів, зацікавлених у філософському осмисленні реалій сьогодення.

MARCHENKO Oleksii Vasyliovych,

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Head of the Department of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: marchenko_ov@ukr.net

**PARADIGMATIC MODEL OF SCIENTIFIC PICTURE OF THE WORLD IN MODERN
HUMANITIES AND CONCEPTUALIZATION OF THE PHENOMENON OF TECHNIQUE**

Tereshkun O. F. Humanities and scientific paradigms of technology / O. F. Tereshkun. – Ivano-Frankivsk: Publisher Kushnir H. M., 2016. – 354 p.

The publication of Oksana Tereshkun's book «Humanities and scientific paradigms of technology» (Ivano-Frankivsk, 2016) is a notable event in the philosophical life of modern Ukraine and in the national philosophical tradition in general. In a review on the work its structure, basic semantic blocks and conclusions, the circle of main questions and tasks that a researcher put before herself are analyzed. One of the initial principles that is used by the author of work is defending of position, that the philosophical comprehension of technique requires not so much the ontology of technique as anthropology, axiology and methodology of technique. In a monograph the new look to the technique and technical activity is presented. According to it the technique and technical activity is examined through a moral and ethical prism, namely through the prism of collective responsibility for the consequences of a humanity technical activity. The important aspect of the work is a comprehension of technique, its place in the different historical pictures of the world and especially in the modern scientific picture of the world, and a conclusion about impermissibility of leveling of human factor in the development of technique and interpretation of its development only as an objective phenomenon. It is marked in a review, that a book contains considerable heuristic potential for further development of the declared range of problems.

*Одержано редакцією 01.10.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017*

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Кретов П. В., Кретова О. І.

Гендер, письмо та ідентичність: від фемінітиву до метафізики статі.....3

Братко К. В.

Феноменологічна естетика: дисциплінарний статус, спосіб конституювання та епістемологічний потенціал.....11

Овсянкіна Л. А., Хрипко С. А.

Аксіологічна парадигма релігійних пріоритетів українства: вияви, стан, тенденції.....17

Петрушкевич М. С.

Нові медіа та можливості діалогізму у середовищі масової релігійної комунікації24

Нончаренко V. A.

Philosophy of information by Luciano Floridi – relevance of information ethics and method of levels of abstraction32

Бойко О. П.

Символ як категорія культури та його функціональне навантаження крізь призму філософських вчень.....36

Пушонкова О. А.

Архаїзація сучасної культури: ротації, формати, репрезентації.....42

Несправа М. В.

Радикальний джихадизм: сутність та прояви50

ІСТОРІЯ І ТЕОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Ноіан І. М.

Psychologism as a historico-philosophical phenomenon56

Гнатюк Я. С.

Діалектична логіка як умова існування історії філософії62

Павловський А. С.

Соціальна програма постмодерну.....72

Борисова Т. В.

Человек и его мировоззрение в философии Р. Гвардини81

Павлова Т. С.

Мета людської діяльності як елемент соціального буття.....87

Зайцева С. Л.

Доступ до реальності: трансформації «першої філософії»92

Пьянзин С. Д., Василенко М. П.

Действительные статус и имя философской науки об обществе99

Ходанич Ю. М.

Ідеї любові та милосердя в західній філософській думці ХХ ст.106

Рецензії113

CONTENTS

PHILOSOPHY OF CULTURE, AESTHETICS, PHILOSOPHY OF RELIGION

<i>Kretov P. V., Kretova O. I.</i> Gender, writing and identity: from femininity to gender metaphysics	3
<i>Bratko K. V.</i> Phenomenological aesthetics: disciplinary status, way of formation and epistemological potential	11
<i>Ovsiankina L. A., Khrypko S. A.</i> The axiological paradigm of Ukrainians's religious priorities: expressions, state, tendencies	17
<i>Petrushkevych M. S.</i> New media and the possibilities of a dialogue in mass religious communication	24
<i>Honcharenko V. A.</i> Philosophy of information by Luciano Floridi – relevance of information ethics and method of levels of abstraction	32
<i>Boyko O. P.</i> Symbol as a category of culture and its functional load through the prism of philosophical doctrines	36
<i>Pushonkova O. A.</i> Archaisation of modern culture: rotations, formats, representations	42
<i>Nesprava M. V.</i> Nature and manifestations of radical Jihadism.....	50

HISTORY AND THEORY OF PHILOSOPHY

<i>Hoian I. M.</i> Psychologism as a historico-philosophical phenomenon	56
<i>Hnatiuk Ya. S.</i> Dialectical logic as a condition of existence of history of philosophy	62
<i>Pavlovskiy A. S.</i> Social program of postmodern	72
<i>Borisova T. V.</i> A man and his world view in R. Guardini's philosophy	81
<i>Pavlova T. S.</i> The goal of human activity as an element of social existence	87
<i>Zaitseva S. L.</i> Access to reality: transformation of the «first philosophy»	92
<i>Pianzin S. D., Vasylenko M. P.</i> Real status and name of the philosophical science about society	99
<i>Khodanych Yu. M.</i> The idea of love and mercy in the Western philosophical thought of the 20th century	106
Reviews.....	113

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософія
№ 2. 2017

Відповідальний за випуск
Марченко О. В.

Відповідальний секретар:
Процишин В. М.

Комп'ютерне верстання
Любченко Л. Г.

Підписано до друку 28.12.2017.
Формат 84x108/16. Папір офсет. Друк офсет. Гарнітура Times New Roman.
Умовн. друк. арк. 12. Обл. вид. арк. 11,7.
Замовлення № 12. Тираж 300 прим.

Бізнес-інноваційний центр
Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького
18000, Україна, м. Черкаси, бульвар Шевченка, 205.
тел.: (0472) 32-93-05

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК №3427 від 17.03.2009 р.