

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Черкаський національний університет  
імені Богдана Хмельницького**

**MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE  
Bohdan Khmelnytsky  
National University of Cherkasy**

**ISSN 2076-5894**

**Index Copernicus (ICV 2018:85,88)  
DOI:10.31651/2076-5894-2019-2**

**ВІСНИК  
ЧЕРКАСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ  
ІМЕНІ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО**

**Серія  
ФІЛОСОФІЯ**

**BULLETIN  
OF THE CHERKASY  
BOHDAN KHMELNYTSKY  
NATIONAL UNIVERSITY**

**Series  
PHILOSOPHY**

**ВИПУСК 2  
ISSUE 2**

**Черкаси, 2019  
Cherkasy, 2019**

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

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

Збірник наукових праць містить статті, присвячені актуальним проблемам соціальної філософії, філософії культури, філософії мови, логіки та філософської антропології. 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 збірника наукових праць «Вісник Черкаського університету. Серія філософія» рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 3 від 12 грудня 2019 р.).

*Журнал індексується в міжнародних наукометричних базах Index Copernicus International Journals Master List (ICV 2018:85,88), CrossRef DOI, Google Scholar (Вісник Черкаського університету. Серія Філософія, scholar.google.com), реферується реферативною базою даних «Україніка наукова» (Вісник Черкаського університету. Серія Філософія, irbis-nbu.gov, Українським реферативним журналом «Джерело».*

**Редакційна колегія:**

*Марченко О.В.*, д.філос.н., проф. (відповідальний редактор), *Процишин В.М.*, к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), *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., *Кретов П.В.*, к.філос.н., доц., *Стадник М.М.*, д.філос.н., проф., *Усов Д.В.*, д.філос.н., доц., *Шпак В.Т.*, д.філос.н., проф., *Szymanek K.*, dr. hab. (Польща), *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Польща), *Короткая Т.П.*, д.філос.н., проф. (Білорусія).

За дотримання прав інтелектуальної власності, достовірність матеріалів та обґрунтування висновків відповідають автори.

**Адреса редакційної колегії:**

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,  
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,  
кафедра філософії та релігієзнавства, к. 519. Тел. (0472) 37-55-57  
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>  
e-mail: [epictet@ukr.net](mailto:epictet@ukr.net)

**Founder, editorial, publisher and manufacturer –  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy.**

State registration certificate: KV No. 21389-11189P dated 25.06.2015

This journal is meant for philosophers, teachers, researchers, postgraduates, and students.

Journal is entered into the «List of scientific editions in which results of dissertational researches in competition for scientific degrees of doctor and candidate of science may be published» by a Decree of MES of Ukraine dd 12.05.2015 No 528

Issue No2 of the scientific journal «Bulletin of the Cherkasy Bohdan Khmelnytsky national university. philosophy» is recommended for publication and dissemination through the Internet by the Academic Council of Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy (protocol number 3 dated 12.12.2019)

The journal are indexed in an international scientific and metric databases Index Copernicus (ICV 2018 = 85,88), is referenced by the Ukrainian abstract journal "Dzherelo" (founders: the Institute of Information Recording Problems of the National Academy of Sciences of Ukraine and Vernadsky National Library), is indexed in Google Scholar.

**Editorial board of the series:**

*Marchenko O.V.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Editor in Chief); *Protsyshyn V.M.*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor (executive secretaries); *Bogdanov V.S.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Dmytrenko M.Y.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Duikin V.R.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Ishchenko M.P.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Kolomiets O.G.*, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor; *Kretov P.V.*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor; *Stadnyk M.M.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Usov D.V.*, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor; *Shpak V.T.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Szymanek K.*, dr. hab. (Poland); *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Poland); *Korotkaia T.P.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Republic of Belarus).

*The authors are responsible for the observance of the intellectual property right,  
for the reliability of the materials and for the substantiation of the conclusions.*

**Editorial office address:**

18031, Cherkasy, Shevchenko Blvd., 81  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy, ap. 519  
e-mail: epictet@ukr.net

All electronic versions of articles are available on the website edition <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 165.12:[81'42:141.78](045)  
DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-3-14

**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

## ГЕРМЕНЕВТИКА ВІДМІННОСТІ ТА ІМОВІРНІСНИЙ СУБ'ЄКТ (НА МАТЕРІАЛІ ТВОРЧОСТІ Д. БАРТЕЛМІ)

*Актуальність статті визначається пошуками сучасної філософської антропології та проблематизацією концепцій суб'єкта і розуміння на тлі потужної соціокультурної динаміки життєсвіту людини. Метою розвідки є розгляд питання про постання герменевтичного модусу відмінності у кореляції з проблематикою розуміння, смислогенерації та трансформації філософемі суб'єкта в сучасному літературному наративі на прикладі малої прози Д. Бартелмі. У дослідженні використано методологію історико-філософського поняттєвого аналізу, культурологічного, літературознавчого компаративного аналізу, феноменологічний і герменевтичний підходи. Результатом дослідження є констатація постання герменевтики відмінності як модусу розуміння, притаманного сучасним наративу та філософсько-літературному дискурсу, а також обґрунтування концепту імовірного суб'єкта як сучасної трансформи класичної суб'єктності в гіперреальності життєсвіту сучасної людини. Аргументовано тезу про генетичний зв'язок герменевтики відмінності з традицією філософської герменевтики ХХ ст., проектами феноменології Е. Гусерля та трансцендентальної онтології М. Гайдеггера. На прикладі малої прози американського письменника Д. Бартелмі проілюстровано генерацію смислу в тексті у моделі герменевтики відмінності, а також постання імовірного суб'єкта як модусу розуміння і монолітизації фрагментованих сприйманих смислів у децентрованому дискурсі та плюральних мовних практиках пост- і метамодерну.*

**Ключові слова:** суб'єкт, герменевтика відмінності, імовірнісний суб'єкт, наратив, постмодерн, текст, Д. Бартелмі.

*«Як радісно усвідомлювати, що всі наші зусилля  
неминуче виявляться марними, абсолютно марними,  
і поставлена нами мета вічно буде манити здаля,  
надаючи сенсу нашому існуванню»  
(«Ніщо: попереднє дослідження».  
Д. Бартелмі. «60 оповідань», 1981)*

**Постановка проблеми.** Стаття продовжує дослідження філософських аспектів постмодерної та метамодерної поетики. Попередню розвідку [1] було присвячено дослідженню специфіки кореляції між філософемою суб'єкта та пародією, гротеском, автопародією як структурними й смисловими принципами організації постмодерного

тексту, а також було розглянуто питання онтологізації-деонтологізації тексту як певного цілого в межах метанаративу як дискурсивної дескрипції реальності і запропоновано розширену інтерпретацію поняття метапоетики принагідно до постмодерного тексту з огляду на філософську рецепцію мовної картини світу та її функціонування в свідомості людини.

Актуальність статті обумовлена констатаціями в сучасній фаховій літературі [2] необхідності осмислення притаманного сучасному суспільству колапсу довіри як феномену соціальної епістемології, що, на нашу думку, свідчить також і про зміну парадигм мовлення і дискурсу, комунікації та розуміння. Ліотарівська концепція диференду (*le differend*), яка фіксує ситуацію колізійності й суперечливості (аж до повної протилежності дискурсивних практик як фразових режимів чи мовних ігор у фрагментованих постмодерних дискурсі, наративі й тексті) демонструє атрибутивну (але не сутнісну, оскільки постмодерна естетика, на відміну від модерної, зазвичай відмовляє текстові в онтологізації) ознаку наративу. Такий стан речей ускладнює концептуальну дескрипцію і демаркацію наявної в досвіді та мисленої спекулятивної реальності, що в контексті постання інформаційного простору існування людини й цифрових форм та алгоритмів комунікації може онтологізувати мало не будь-який наратив як підставу розуміння й пояснення не лише у вимірі епістемології, але і філософської антропології. Здатність продукувати наратив постає як фундаментальна онтологічна предикація буття. Очевидно, що дискурси гуманітарного знання, включно з літературними, за таких умов набувають особливої релевантності. На нашу думку, це робить цілком логічним і доречним звернення до філософського підґрунтя поетики постмодерної та метамодерної традицій і розгляду у цьому контексті генези парадигми філософської герменевтики.

**Метою статті** є проблематизація питання про постання герменевтичного модусу відмінності у кореляції з проблематикою розуміння, смислогенерації та трансформації філософським суб'єктом в сучасному літературному наративі на прикладі малої прози Д. Бартелмі.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблематику, маніфестовану в розвідці, розвивали зарубіжні та вітчизняні дослідники, зокрема М. Гайдеггер, Ю. Габермас, Ю. Крістева, Ж.-Ф. Ліотар, Г. Гарман, Р. Барт, С. Жижек, С. Юрков, О. Князева, В. Руднев, О. Палій, І. Ільїн, К. Штайн, А. Татаренко, Н. Маньковська, О. Зозуля, Д. Затонський, В. Пігулевський, М. Епштейн, Е. Ляпушкіна, Н. Протіч, У. Драг та ін.

**Виклад основного матеріалу.** У контексті теми розвідки видається необхідним ретроспективне звернення до традиції постання герменевтичної парадигми у філософії ХХ ст. У межах феноменології Е. Гусерля, навіть за умови прийняття до уваги розвитку і зміни його поглядів протягом усього періоду творчості, фундаментальною та смислогенуючою є концепція трансцендентального суб'єкта, сформульована ним в оперті на настанови «Критики чистого розуму» І. Канта. Кантівський трансцендентальний суб'єкт як чиста свідомість трансформується в Е. Гусерля у корелятивну систему стосунків чистої свідомості та чистої предметності, даної в інтенціональності свідомості. Таким чином, трансцендентальний суб'єкт постає як чисте становлення, регульоване динамічним горизонтом смислів. Отже, розуміння структурується від горизонту смислів до життєвіту в прямій залежності від інтенціональної структури свідомості. Принагідно до літератури як мистецтва «створення світів» це може означати подвоєння або навіть певну рекурсію розуміння й смислу стосовно емпіричної реальності. У літературі креативна, формо- та смислотворча функція свідомості й уяви очевидна і не затінена предметною реальністю денотатів, чи то референтів, знаків семіотичного коду мови. Можна навіть сказати, що Е. Гусерль парадоксальним чином повертає герменевтику до християнської екзегетичної традиції, в аспекті ейдетичного наповнення предметного змісту свідомості. Учень Е. Гусерля М. Гайдеггер унаочнює рух від феноменології в бік філософської антропології, актуалізуючи *Dasein* у зв'язку з мовою, яка тільки і є сферою, де істинне буття відкриває і з'ясовує себе. Мова, отже, не є суб'єктивною по відношенню до людської інтерпретації, оскільки, являючи

собою «дім буття», принципово не може виступати лише як семіотичний код, а водночас привідкриває й приховує істину – привідкриває буття, одночасно приховуючи сутність («Із розмови про мову», 1954) [3]. Ця «двоскладовість» буття та суцього фіксує їх приналежність одне одному в мові. Отже, герменевтика є о-присутненням смислу, сутності, тоді як мовлення є о-присутненням буття. «Являючи суще, слово не ліквідує буття, але залишає його в тіні, яка дозволяє розрізнити світло, в якому являє себе суще. Отже, слово, здійснюючи відкритість буття, тим самим одночасно і приховує буття» [4, с. 35], – пише сучасна дослідниця. М. Гайдеггер зазначає, що він в «Бутті і часі» розуміє герменевтику як спробу визначити сутність інтерпретації із самої герменевтики, але пізніше пішов далі у своїх міркуваннях. Розглядаючи поняття оповіді, казання (умовно – наративу), на питання, що означає казати, філософ відповідає: «Імовірно, те ж саме, що й показувати в сенсі: уможливити появу і з'яву, проте в сенсі подавання знаку» [3, с. 127].

Таким чином, герменевтика постає в процесуальності, позначеній символом шляху, оскільки, «глянувши у сутність сказання, мислення лиш починає той шлях, що повертає нас із лише метафізичного уявлення у зважання на знаки того послання, чийми посланцями ми колись хотіли б стати» [3, с. 127]. І цей шлях вказує на те, що герменевтика має бути пов'язана насамперед з дологічним, довербальним, власне, докогнітивним розумінням, що суттєво відрізняється від підходу академічного літературознавства з його орієнтацією на об'єктивне знання, а отже, на межі метафізичного мислення.

Людина належить буттю, розуміюча свідомість необхідно передбачає інтенціональний об'єкт. Таким чином, онтологічно розуміння не пов'язане із жодними денотатами чи референтами мовних знаків, оскільки не відповідає жодному предмету, знаходячись поза суб'єкт-об'єктною дихотомією і постаючи як самототожне. Тому істина необхідно передбачає багатозначну мову і символічні конструкції, тобто мистецтво літератури та її естетика належать не сфері інструментального розуму, але сфері буття. Це може означати, що герменевтичне коло фіксує не лише зняття (в гегелівському сенсі) суб'єкт-об'єктної дихотомії в системах інтерпретатор-текст, знак-сигніфікат-денотат, але й відмінність як противагу тотожності та навіть сутності.

Антиесенціалізм, антилогофоноцентризм та спротив філософії присутності, притаманні останній третині ХХ ст., на нашу думку, укорінені саме в трансформі герменевтичної традиції, зміні модусу розуміння. Тобто, герменевтика відмінності не тлумачить, а сповіщає, робить причетним, якщо навіть свідомість можна визначити як досвід осмислення відмінностей. Знаменитий фрагмент із Ксенофана, в якому він говорить, що істинного знання про богів та інші предмети ніхто не отримає, а навіть якщо хтось випадково на нього натрапить, то не зможе його розпізнати, але «всім щось трохи здасться» [5, с. 173], може вважатися генетично вихідним для такої традиції розуміння герменевтики в західній філософії, тоді як сучасна результуюча філософії відмінності після Ж.-Ф. Ліотара та Ж. Дерріди проблематизує власне концепт як конструктивний елемент пізнання і розуміння, підважуючи багатовікові епістемологічні та когнітивні настанови й налаштування [6]. Нарешті, учень М. Гайдеггера Г.-Г. Гадамер, розвиваючи концепції діалектики, традиції та історизму, у своїй версії герменевтичного кола стверджує динаміку смислу єдиною формою його існування – коли діалог породжує смисл, який і є «злиттям горизонтів» вихідних сторін та структур діалогу чи полілогу.

Проблема полягає в тому, що зведення цього кола до системи, тобто редукція істини до методу, нівелює смисл. Власне, смисл народжується і зникає в процесі розуміння постійно. Тому будь-які спроби об'єктивізувати тексти і претексти літературного твору, як вихоплені з потоку і миттєво замороженої хвилі, якщо скористатися метафорою, спроби зупинити мить, статизувати динаміку є обмеженими. Літературознавство ХХ ст. спиралося на традиції філософської герменевтики в межах парадигм рецептивної естетики (Р. Інгарден, Г. Яус, В. Ізер), пояснюючої герменевтики (у варіантах структуралізму (А. Греймас, Ж. Коке, Ю. Лотман) і постструктуралізму (Р. Барт, М. Фуко, Ю. Крістева, У. Еко, Ж. Лакан), неомарксизму (С. Жижек) тощо. Філософський аналіз поезики постмодерну в цьому

контексті постає як спосіб «зсередини підірвати метафізичні форми мислення – тільки у тому випадку, якщо філософський текст є насправді літературним; тобто якщо можна показати, що при ближчому розгляді жанрова відмінність між філософією та літературою зникає» [7, с. 186], – за словом Ю. Габермаса. Філософ розглядає метод деконструкції Ж. Дерріди принагідно до філософського тексту, але ж цілком доречна і зворотна процедура; у випадку ж постмодерного тексту, то вона може видаватися просто неминучою з огляду на необхідність не просто атрибуції цитат у випадку постмодерного пастишу, алюзій, ремінісценцій, літературних рекурсій, але і спроби здійснення герменевтичного розуміння, яке передбачає як деконструкцію, так і реконструкцію.

Інтерпретативний хаос – чи не єдине, що загрожує самому існуванню поезики принагідно до постмодернізму в літературі, адже літературознавство з необхідністю раціоналізує естетичне переживання, що повертає реципієнта до щойно, здавалося б, деконструйованого логоцентричного й метафізичного мислення. Уникнути такої ситуації вповні навряд чи можливо, так само як і провести повну каталогізацію, скажімо, системи образів, претекстів і прекурсорних текстів, прихованих та явних цитат і запозичень у романах й новелах Д. Бартелмі. Але започаткувати нові смислові ряди та відкрити нові архітектонічні рівні як інтерпретації, так і аналізу саме так і можливо, оскільки це єдиний спосіб транспонувати естетичне й екзистенційне переживання у придатну для раціональної трансляції та рецепції дискурсивну форму. Інша справа, що це вже дискурс і герменевтика відмінності, в якому поняття втрачають самототожність присутності і набувають здатності «мерехтити» (В'яч. Іванов) смислом, подібно до символів, стають смислогенеруючими моделями (О. Лосєв) реальності. Тому поезика постмодерного тексту постає як дисипативна система так само, як і її умовні об'єкти чи то предмети, релятивістський хаос, який вдає із себе лад. Прекрасною метафорою-прикладом цього феномену є оповідання Д. Бартелмі «Скляна гора», в якому нелінійно об'єднані, цілком як у постмодерністському ризоматичному об'єкті, головні інтенції і теми його творчості, причому від мовного рівня, рівня структури та дискурсивних форм (наразі маємо на увазі як спосіб побудови речень, синтактику, так і стилістику) до смислового і наративного рівнів. Оповідання складається зі 100 пронумерованих речень, кожне з яких представляє різні мовні практики – від стилістично низьких до нейтральних, що стосується і слововжитку, й ідіоматики. Формальне структурування цілого з певної кількості частин вказує на відношення адитивності, тобто кореляцію частин у межах цілого, й водночас є пародійно-іронічною відсилкою до маскультурних феноменів нумерології, сакральної арифметики й геометрії, конспірології та власне параноїдальної інтенції логоцентричних модусів розуміння й інтерпретації, до популярного «народного» криптоаналізу. Кожне речення утворює власну структуру ремінісценцій та алюзій на згаданих рівнях мови плюс загальнокультурні смисли; і всі вони разом утворюють складну аморфну структуру, яка постійно змінює свою форму, тобто маючи її, водночас її заперечує.

Наприклад, пародійним є використання сакральної в основних міфологічних системах (зокрема християнство, іслам, вікканство, скандинавська і кельтська міфологія та похідних від них, наприклад, масонської символіки) фігури трикутника як символу гори. Мотиви сходження як духовного зростання й самовдосконалення, здійснення героєм подвигу (цілком за Дж. Кемпбеллом) знижуються ситуативно та на рівні мовної практики. Предикація гори як скляної також підсилює пародійний ефект різноманітними символічними значеннями – від простої античної призми та єгипетських пірамід як символу подолання часу й смерті до паноптикона Дж. Бенґама, який, наприклад, на думку М. Фуко, є класичним новочасовим символом здійснення влади, панування й контролю. Власне кажучи, немає сенсу множити й перелічувати можливі смислові та символічні ряди. Центральними є образи гори, лицаря, глядачів, орла, самого «магічного символу», що насамкінець перетворюється в принцесу і, звісно, героя, який одночасно є наратором.

Маємо справу з цілком постмодерним пародіюванням, яке в результаті призводить до

гротескного ефекту – омріяний «магічний символ» перетворюється на фрагмент клішованої стереотипної масової культури з підкресленими предикаціями тілесності, минулості та недостатності, як і глядачі внизу, що «видирають золоті коронки у лицарів, котрі гинули, але ще не зовсім» біля підніжжя гори; орел з відрубаними «вірним кинджалом» ногами (пародійний комізм, зокрема, в тому, що у міфології і геральдиці цей прадавній солярний символ, крім духовного піднесення, символізує також владу і панування, а його лапи – інструменти його здійснення, зокрема в них він може тримати атрибутивні символи влади тощо); і насамкінець сама принцеса, яку кидають униз на поталу натовпові глядачів-учасників. Співвіднесеність магічного символу та принцеси може вказувати на босхянську гротескну уречевлену антропоморфність раціонального, лібідозні мотиви подолання зовнішньої та автоеротики, на хтонічний жах, який насправді зовсім не страшний, втративши ознаки нумінозності (Р. Отто) – трансцендентальності (позаяк став буденним). Адже страх передбачає доволі чітку систему онтологічних та етичних координат у розумінні наявної реальності, що притаманно, скоріше, поетиці модернізму, у випадку, наприклад, Г. Майрінка чи Г. Броха. Пародія наразі вказує на латентну гротескність реальності, в якій немає небес і немає пекла, але водночас немає і їх суміші, є лише безліч смислових і культурних фрагментів безкінечного пазлу, з яких в процесуальності іронічного сприйняття й мислення можна зібрати що завгодно, але це, втім, не має жодного значення: «59. Тепер его у всіх он до чого сильне, може і не потрібні вони, магічні символи?». Бунт проти розуму в постмодерній пародії теж пародіюється – йому відмовлено як в онтологічному статусі, так і в простій серйозності. Алюзії з античної міфології, середньовічної куртуазної культури, сучасної масової культури консумеризму підкреслюють споживання смислу цілком у тому дусі, як це репрезентували візуально у своїх пародійно-гротескних кіно- й театральних проектах сучасники Бартелмі – британський драматичний комік-гурт «Монті Пайтон» (Monty Python).

Сучасний канадський дослідник Н. Протіч (Nemanja Protic) вказує в своїй дисертації з промовистою назвою «Пантагрюель ХХІ століття: функції гротескної естетики в сучасному світі» на спроби постмодерністської естетики «знайти шлях через гротескні деформації людського тіла в творах літератури, кіно та коміксів до нелюдського світу, що розгортається на службі прогресивних політичних візій, навіть якщо автономність цього світу визнана» [8]. Ситуативний фрейм знижує також і заміна раціоналізованого «магічного символу» (масонська символіка піраміди й орла на атрибутах влади) на принцесу, що актуалізує еротичні мотиви бажання й володіння, але жодним чином не звільнення чи самовдосконалення. Згаданий вище «безкінечний пазл» як метафора постмодерної картини світу передбачає також парадоксальну реактуалізацію анаксагорівського принципу гомемерій як насіння речей і середньовічної концепції *signatura rerum*, знаковості речей або, наприклад, звернення до голографічної моделі універсуму (Д. Бом), за якої всі частини цілого, яким є всесвіт включно зі свідомістю й матерією, утримують в собі весь порядок всесвіту як структурно, так і континуально в просторі й часі. І все це зібрано до купи завдяки континуальному імпліцитному характерові постмодерністського принципу відмінності як варіативної стохастичної онтології децентрованої реальності.

Таким чином, постмодерна візія реальності проблематизує саме поняття окремоті відповідно до відомого вислову Дж. Донна щодо того, що людина не є островом. Для поетики постмодерного дискурсу подібна настанова, на нашу думку, є релевантною, оскільки стосується саме метатеоретичного рівня картини світу і не лише частково – як славнозвісні/сумнозвісні концепції смерті автора (Р. Барт) і смерті суб'єкта (М. Фуко). Нам видається, що за цілком нелінійною логікою постмодерного мислення ключем до розуміння й адекватного переживання постмодерних мовних практик і дискурсу назагал є звернення не до аспектного вивчення феномену через частину до цілого, а дещо інша процедура. Зрозуміло, що у цьому контексті методи дедукції та індукції як модуси побудови структури умовиводу навряд чи є чинними, але традукція надає інтерпретації корпусу тексту, або тіла культури, певної глибини, стерео чи навіть поліскопічності. Власне, концепція складки Ж.



Дельоза, окреслена ним у «Логіці смислу» (1969), і є онтологічним підґрунтям для такого підходу до поезики.

Тому філософський аналіз у випадку текстів Д. Бартелмі полягає, імовірно, не в намаганні проілюструвати спекулятивну теоретичну концепцію конкретними прикладами, мотивами, моделями, образами, символами, мовною ідіоматикою тощо, а якраз у шляху від фрагменту пазла до іншого фрагменту, у просторі між якими і формується смисл інтермедійного та інтертекстуального цілого, що і є реалізацією герменевтики відмінності. Тому гіпотетичне ціле як не конгруентний текстові горизонт смислів постає якраз в лакунах, в тому, що не є сказаним, і в цьому сенсі постмодернізм, заперечуючи традицію, не спирається на неї, а, згідно з принципом пародійності, живиться нею (деррідіанське «спадання у мову»), як гротескні жуки-деревоточці у романі Дж. Барнса «Історія світу в 10½ розділах», які є водночас і нараторами. І ця традиція вельми поважна – від мовчання упанішад і пізньої творчості Л. Вітгенштайна до концепції фрагментарної свідомості в культурології та сучасного арт-хаусу, зокрема в кіностилістиці П. Гринуея чи Л. фон Трієра. Тому деякі аспекти сучасні дослідження літератури постмодернізму і безпосередньо творчості Д. Бартелмі [9] видаються недостатніми під цим кутом зору, оскільки застосовують цілком логоцентричну методологію до принципово децентрованого тексту. Сучасна дослідниця М. П. Блінова, намагаючись окреслити філософське підґрунтя іронічного модусу оповіді в літературі постмодерну, якраз зауважує необхідність «боротьби з владою метанаративу», розглядаючи при цьому «деавтоматизацію мислення», «шизофренічний дискурс», «конкуруючі мікронаративи», «руйнування моносемії тексту», «інтертекстуальні мовні ігри» тощо. При цьому дослідниця доходить висновку, що об'єднати «моральну проповідь» та «ігрову свободу» можливо, що є характерним для сучасної філософії» [10]. І цей висновок, на нашу думку, якраз сам може бути розглянутий в контексті постмодерної іронії як стежка в «саду розгалужених стежок» (Х. Л. Борхес). Наприклад, легко уявити собі постмодерний текст, який цілком імпліцитно пародійно використовує або і цілком складається (в техніці бріколажу) з уривків теоретичних досліджень на свою ж таки тему. Сучасний польський дослідник В. Драг вважає, що академічний професійний досвід класиків американської літератури «чорного гумору» з Бартелмі включно, зокрема їхній власний екзистенційний статус як оповідачів, професійних нараторів суттєво вплинув на формування метафікціонізму постмодерної новели та роману як переплетення різноманітних дискурсивних практик: «...уважний читач романів учених-метафікціоністів може помітити, що вплив їхньої участі в наукових колах був більш помітним, ніж вони були готові визнати. ...Це видно в наполегливості голосу літературного критика в їхніх творах. Цей голос, поруч з голосом автора, є найбільш поширеним засобом коментування конструкції, техніки й обґрунтування метакоментаря» [11, с. 38-39].

На нашу думку, це не лише ще одна ознака деконструкції традиційного суб'єкта в постмодерному дискурсі, але й ознака постання імовірнісного суб'єкта. Справді, професійне оперування вченого-гуманітарія дотичними до його фахової діяльності (а ця сфера включає чи не все, що може бути тлумачене як текст, і задіює семіотичні коди мови – від рекламних кліше й архетипічних стереотипів ідеології та маскультури до тезаурусу текстів літературної традиції і практики багатоманіття повсякденних дискурсів) мовними практиками й техніками сприяє десакралізації, десимволізації мовлення (*parole*) та формуванню моделі диференду (*le differend* – Ж. Ф. Ліотар), яка описує «нерозв'язні суперечності між фразовими режимами (мовними іграми) за відсутності великих регулятивних наративів» [12, с. 128]. Розуміємо, що згадані неконгруентні «малі наративи» взаємодіють між собою за принципом тотальної відмінності як пародійності, коли кожен є деформованим відображенням смислів та форми іншого. Герменевтика відмінності передбачає релятивістське ставлення до знака та визнання автономності й рівноправності семіотичних кодів, коли перманентний внутрішній монолог, який у контексті шизофренізації дискурсу постає як полілог, нав'язливе бурмотіння, голосовий фон, у якому втрачаються межі між частинами уявного цілого, постає варіантом

бахтінського поліфонізму, тлумаченого як гетероглосія (heteroglossia). Пригадаймо хоча б славетний «боконізм» класика американської літератури «чорного гумору» К. Воннегута і вже цілком постмодерністську побудову діалогів у кіностилістиці К. Тарантіно й численних епігонів.

Зауважимо, що навряд чи «моральна проповідь» або дидактизм будь-якого стибу можливі принагідно до метатеоретичних підстав метапоетики постмодерну, і коли М. Блінова говорить про певний «апофазис» як простір методології пізнання, опертий на апофатичну або негативну теологію Діонісія Ареопагіта стосовно мовних та умовно-світоглядних практик постмодернізму, маючи на увазі віднайдення цілого через його заперечення в опорі на метаболу («такий поетичний образ, в якому немає роздвоєння на «реальне», «ілюзорне», «пряме» та «переносне», але неперервність переходу від одного до іншого, їх справжня взаємопричетність, ми, на відміну від метафори, назвемо метаболою» [10]), то постає питання про форми фіксації і трансляції такого знання. Як відзначали дослідники малої прози Бартелмі [Див.: 13-16], його вірність цьому специфічно пародійному для постмодерної літератури жанру і формату вплинула на постання новели як метажанру в постмодерній поетиці за аналогією з тим, як, наприклад, М. Епштейн фіксує постання метаболу з метафори [17]. Важливо, що фрагментарність структури текстів Бартелмі позірно видається подібною до варіанту конструктивізму (Н. Луман, П. Вацлавік, Б. Латур) в літературі, але ситуація видається складнішою. В опорі на мовні одиниці лексичного й синтаксичного рівнів, специфічну систему мотивів, образів і графічного оформлення тексту виникає не предметна (референтно визначена) конструкція з названих елементів, а специфічна, як уже зазначалося, «нецілісна цілісність», ризоматичний об'єкт (пародійний та автопародійний, гротескний за самою своєю природою, немов уявний аморфний організм, який безкінечно поглинає частини себе та відтворює нові), рецепція якого і «збирання» основних конструктів відбувається на дологічному плані іманентності (Ж Дельоз). Це означає, що такі тексти Бартелмі, як «Скляна гора», «Вечірка», «Повітряна куля» тощо, не просто можуть читатися з будь-якого фрагмента у будь-якій послідовності, але і зовсім не обов'язково вимагають високого рівня освіти для забезпечення атрибуції символічних рядів та інтертекстуальних смислів. У цьому сенсі письмо Бартелмі подібне до високої китайської літератури доби класичних книг китайської освіченості – «І цзин», «Люй ши чунь цю», «Дао де цзин» та ін. – прочитати їх буквально зможе будь-хто за умови володіння базовою ієрогліфікою, але отримати естетичне задоволення й осягнути епістемологічний зміст – лише людина з класичною гуманітарною освітою.

Однак стверджувати пріоритет та перевагу другого варіанту стосовно першого в децентрованій антилогоцентричній реальності постмодерного тексту (як світу і світу як тексту) не доводиться. При цьому постмодерністська мала проза Бартелмі, на нашу думку, не є елітарною в снобістському розумінні цього слова, оскільки передбачає включення читача, знайомого із семіотичним кодом мови на будь-якому рівні готовності на відміну від, наприклад, класичних текстів німецької метафізики, що уособлює дух Просвітництва і торжество логоцентризму, включення, так би мовити, «з вулиці», «з корабля на бал», з живої практики мовлення, відокремленої від контекстів тезаурусу мови. Можемо припустити аналогію із властиво модерністським прийомом «потoku свідомості», але трансформованим у бік акцентування не лише безпосереднього досвіду сприйняття, а інтермедійного досвіду комунікації з реальністю, в якій номени і денотати, знаки й референти автономні, а Гусерлевий горизонт смислів наповнений Бодрієровими симулякрами, тобто копіями без оригіналу. Маємо своєрідну «смужку Мебіуса», коли, здавалося б, поверхове «ковзання» діалогічними чи монологічними комунікативними актами одномоментно переривається точкою сингулярності текстової тканини як гіпотетичного вибуху смислу, занурення в неосяжні контексти символічних смислових і структурних змістів, тобто переходом на інший бік смуги і навпаки.

Подібна «гойдалка», на нашу думку, є визначальною рисою метапоетики малої прози Бартелмі, і при цьому вона іманентна як у формальному, так і змістовному її рівнях, які, втім,

у більшості випадків невіддільні, подібно до мистецтва авангарду чи концептуального мистецтва, яке визначається як візуальне. Додамо, що в певний момент імітована суб'єктивність набуває певної аморфної стабільності, причому не мімікуючої щодо певного стилю, жанру, дискурсу та смислу, а цілком автономної, такої, що актуалізується в умовній точці біфуркації тексту як дисипативної системи, коли через хаос проривається ним же згенерований «вибух смислу». Ми б назвали це, цілком у дусі постмодерністської автопародії, імовірнісним суб'єктом, або «миттєвим (розчинним) суб'єктом» (*instant subject*) постмодерністського тексту, що з'являється і зникає за «вимогою» читача як вимогою якщо не раціоналізувати, то хоча б концептуалізувати стохастичний хаос смислових імовірностей тексту. Або зникає, як і з'являється, що цілком іронічно, довільно, подібно до кероллівського чеширського кота, та ще й в суперпозиції, подібно вже до кота Шредингера. Так реалізується кореляція між даністю коментатора і наратора в текстовій реальності. І ця «імовірність ідентичності», згенерована принципом відмінності, як той «випадок, що попереду кудлатий, а ззаду лисий» (*Fronte capillata, post est occasio calva*), є короткотерміною, плинною можливістю «зібрати» світ із розсипаних пазлів, аби потім знову розсипати їх.

**Висновки.** Герменевтика відмінності, генетично пов'язана з постмодерною парадигмою філософії відмінності, передбачає принципово нові форми й методи розуміння дискурсу, нарративу та літературного тексту. Головною особливістю герменевтики відмінності є традиційне тлумачення співвідношення елементів у складі умовного смислового цілого, яке заперечує будь-яку ієрархію, наступність і послідовність й спирається на тотальну кореляцію як взаємоперехід. Відмінність, таким чином, постає як епістемологічна настанова і фундаментальне когнітивне налаштування для розуміння й переживання децентрованої фрагментованої реальності.

Класичний трансцендентальний суб'єкт у межах герменевтики відмінності принагідно до постмодерного дискурсу і тексту трансформується в імовірнісного або релятивістського суб'єкта, основною рисою якого є смислова символічна пластичність, мерехтливість, аморфність. При цьому остання розуміється не як відсутність форми, а як специфічна динамічна форма породження/зникнення смислу, яка унаочнює процесуальність та інтенціональність свідомості. Відмінність, за такої інтерпретації, є фундаментальною підставою інтенціональності включно до можливості проблематизації співвідношення ноєми та ноєзису в класичному проекті феноменології Е. Гусерля. Імовірнісний суб'єкт є альтернативним не лише новочасовій Декартовій раціональності та Кантовому трансцендентальному суб'єкту, але й імпліцитно передбачає холістичне розуміння реальності поза дихотомією мислення й буття або суб'єкта та об'єкта.

Герменевтика відмінності принагідно до імовірнісного суб'єкта видається настановою, яка дозволить уникнути надмірних раціоналізації, схематизації та концептуалізації смислового цілого ускладненої новітньої гіперреальності людини, яка включає в себе не лише феноменологію свідомості, але і віртуальний вимір цифрових комунікативних технологій, текстову гіперреальність культури, потужну динаміку змін соціальних взаємодій людини в сучасному світі.

Під кутом зору герменевтики відмінності та філософської антропології підсумкова авторська збірка найкращих новел Д. Бартелмі «60 оповідань» може вважатися хрестоматійною для окреслення форм кореляції модерної, постмодерної та метамодерної естетики, оскільки фіксує не лише перехід від філософії присутності до філософії відмінності на рівні зміни модусу суб'єктності, але і з'ясовує, демонструє на яких смислових планах, завдяки яким мовним технікам та прийомам, якому метатеоретично-символічному ландшафту, формуванню якої відкритої структури це робиться.

#### Список використаної літератури:

1. Кретов П. В., Кретова О. І. Імовірнісний суб'єкт як агент пародійного нарративу в постмодерному тексті / П. В. Кретов, О. І. Кретова // Вісник Черкаського університету. Серія: філософія. – 2019. – №1. – С. 62-71.

2. Goldman A. I., Whitcomb D. *Social Epistemology: Essential Readings* / A. I. Goldman, D. Whitcomb. – New York: Oxford University Press, 2011. – 368 p.
3. Гайдеггер М. Дорогою до мови / М. Гайдеггер; пер. з нім. В. Кам'янець. – Л.: Літопис, 2007. – 230 с.
4. Ляпушкина Е. Введение в литературную герменевтику. Теория и практика / Е. Ляпушкина. – М.: Рипол классик, 2019. – 255 с.
5. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. / под ред И. Д. Рожанского. – М.: Наука, 1989. – 575 с.
6. Еселев Е. А., Жданов С. Г. Философия различия: без понятия / Е. А. Еселев, С. Г. Жданов // Известия МГТУ «МАМИ». – 2013. – № 4(18). – С. 45-50.
7. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Габермас; пер. з нім. та коментарі В. М. Купліна. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
8. Protic Nemanja. *The twenty-first century Pantagruel: the function of grotesque aesthetics in the contemporary world. A dissertation submitted to the faculty of graduate studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Graduate program in English* / Nemanja Protic. – York University Toronto, Ontario, 2015. – 413 p.
9. Гирич В. И. Символика в английской новеллистике конца XX – начала XXI века / В. И. Гирич // Вестник современной науки. – 2016. – № 10/1 (22). – С. 73-75.
10. Блинова М. П. Философская основа иронического модуса повествования в литературе постмодерна / М. П. Блинова // Научный журнал КубГАУ. – 2010. – №59(05). – С. 1-13.
11. Drag W. "I'm a I'm a Scholar at the Moment": The Voice of the Literary Critic in the Works of American Scholar-Metafictionists // *Sciendo*. – 2016. – Vol. 26. Iss. 1. – P. 36-51.
12. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Е. Вінквіста та В. Е. Тейлора; пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 504 с.
13. Мащенко О. А. Концепція та образ читача в творчості Дж. Барта та Д. Бартелма останньої чверті XX століття: автореф. дис. ... канд. філолог. наук: 10.01.04 – література зарубіжних країн / Олена Анатоліївна Мащенко. – Дніпропетровськ, 2005. – 24 с.
14. Павленко В. В. Труднощі перекладу постмодерністського художнього твору / В. В. Павленко // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна»: збірник наукових праць. – 2014. – Вип. 45. – С. 296-300.
15. González Rodríguez L. M. *Intertextuality and Collage in Barthelme's short fiction* // Brill [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://brill.com/view/book/edcoll/9789401208390/B9789401208390-s014.xml>
16. Roe Barbara Louise. *The short works of Donald Barthelme. A dissertation submitted to the graduate faculty in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy by Graduate College University of Oklahoma* / Barbara Louise Roe. – Norman, Oklahoma, 1982. – 198 p.
17. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна / М. Эпштейн // Русский журнал. – 1998. – 8 октября [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm>

#### References:

1. Kretov, P. V., Kretova, O. I. (2019). The Probabilistic Subject as Agent of Parody Narrative in Postmodern Text. *Visnyk Cherkas'koho universitetu. Seria Filosofia (Bulletin of the University of Cherkasy: Philosophy Series), 1*, 62-71 (in Ukr.).
2. Goldman, A. I., Whitcomb, D. (2011). *Social Epistemology: Essential Readings*. New York: Oxford University Press.
3. Haidegger, M. (2007). *On the Way to Language*. Lviv: Litopys (in Ukr.).
4. Lyapushkina, E. (2019). *Introduction to literary hermeneutics. Theory and Practice*. Moscow: Ripol klassik (in Russ.).
5. *Fragments of the early Greek philosophers (1989), 1*. M.: Science (in Russ.).
6. Eselev, E. A., Zhdanov, S. G. (2013). The philosophy of difference: no idea. *Izvestia MGTU "MAMI" (News of Moscow State Technological University, 4(18), 45-50* (in Russ.).
7. Habermas, Yu. (2001). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Kyiv: Chetverta khvyliya (in Ukr.).
8. Protic, N. (2015). *The twenty-first century Pantagruel: the function of grotesque aesthetics in the contemporary world. A dissertation submitted to the faculty of graduate studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Graduate program in English*. York University Toronto, Ontario.
9. Girich, V. I. (2016). Symbols in the English short stories of the late XX – early XXI century. *Vestnik sovremennoi nauki (Bulletin of modern science), 10/1 (22), 73-75* (in Russ.).
10. Blinova, M. P. (2010). The philosophical basis of the ironic mode of narration in the literature of postmodernism. *Nauchnyi zhurnal Kubanskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta (Scientific journal of the Kuban State Agrarian University), 59 (05), 1-13* (in Russ.).
11. Drag, W. (2016). "I'm a I'm a Scholar at the Moment": The Voice of the Literary Critic in the Works of American Scholar-Metafictionists. *Sciendo, 26, 1, 36-51*.
12. Vinkvist, Ch. E., Teilor, V. E. (Ed.). (2003). *Encyclopedia of Postmodernism*. Kyiv: The Publishers of Solomiya Pavlychko "Fundamentals" (in Ukr.).
13. Mashchenko, O. A. (2005). *The concept and image of the reader in the works of J. Bart and D. Bartelm of the*

- last quarter of the twentieth century*. Dnipropetrovsk (in Ukr.).
14. Pavlenko, V. V. (2014). Difficulties in translating postmodern artwork. *Naukovi zapysky natsional'nogo universytetu "Ostroz'ka akademiya". Seria filologichna (Scientific Notes of the National University "Ostroh Academy". Philological Series)*, 45, 296-300 (in Ukr.).
  15. González Rodríguez, L. M. (2012). Intertextuality and Collage in Barthelme's short fiction. *Brill*. Retrieved from: <https://brill.com/view/book/edcoll/9789401208390/B9789401208390-s014.xml>
  16. Roe, B. L. (1982). *The short works of Donald Barthelme*. A dissertation submitted to the graduate faculty in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy by Graduate College University of Oklahoma. Norman, Oklahoma.
  17. Epshtejn, M. (1998). Information explosion and postmodern injury. *Russkii zhurnal (Russian magazine)*, October 8. Retrieved from: <http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm> (in Russ.).

**KRETOV Pavlo Vasyliovych,**

Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department  
of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky  
National University of Cherkasy

**KRETOVA Olena Ivanivna,**

Candidate of Pedagogic Sciences,  
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

**HERMENEUTICS OF DIFFERENCE AND PROBABILISTIC SUBJECT  
(BASED ON THE WORK OF DONALD BARTHELME)**

**Abstract. Introduction.** *The article is devoted to the consideration of the formation of hermeneutics of difference in the context of transformations of ideas about understanding and subject in modern discourse and narrative. The relevance of the article is determined by the search for contemporary philosophical anthropology and the problematization of concepts of the subject and understanding against the background of socio-cultural dynamics of the human world. It is conditioned by the findings in the modern professional literature of the need to understand the postmodern transformations of the subject and the concept of understanding inherent in modern society.*

**The purpose** of the article is to problematize the question of forming a hermeneutic mode of difference in correlation with the problems of understanding, meaning-generation and transformation of the subject's philosophy in contemporary literary narratives on the example of D. Barthelme's small prose. The philosophy of difference has been examined in relation to the conceptual transformations of the subject in contemporary philosophical and literary language practices.

The study used **the methodology** of historical and philosophical conceptual analysis, cultural, literary comparative analysis, phenomenological and hermeneutical approaches.

**The results of the study** is a statement of the formation of hermeneutics of difference as a mode of understanding inherent in contemporary narrative and philosophical and literary discourse. It also substantiates the concept of the probabilistic subject as a modern transformation of classical subjectivity in the hyper-reality of the world of the modern man. The thesis about the genetic relation of hermeneutics of difference with the tradition of philosophical hermeneutics of the twentieth century is substantiated. and the projects of E. Husserl's phenomenology and M. Heidegger's transcendental ontology. The example of small prose by American writer D. Barthelme illustrates the generation of meaning in the text in the model of hermeneutics of difference. The formation of the probabilistic subject as a mode of understanding and monolithization of fragmented perceived meanings in the decent discourse and plural linguistic practices of post- and goal modernity is considered.

**Conclusions.** *The hermeneutics of difference, genetically linked to the postmodern paradigm of the philosophy of difference, provides for fundamentally new forms and methods of understanding discourse,*

*narrative, and literary text. The main feature of hermeneutics of difference is the traductive interpretation of the relation of elements in the conditional semantic whole, which denies any hierarchy, continuity and sequence, and relies on total correlation as a mutual transition. Difference thus emerges as an epistemological instruction and a fundamental cognitive setting for understanding and experiencing decentralized fragmented reality.*

**Key words:** *subject, hermeneutics of difference, probabilistic subject, narrative, postmodern, text, D. Bartheleme.*

Одержано редакцією 22.10.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 338:23

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-14-23

**PECHERANSKYI Igor Petrovych,**

Doctor of Philosophical Sciences,

Associate Professor at the Department of Philosophy

Kiev National University of Culture and Arts,

e-mail: ipecheranskiy@ukr.net

### **THE PRINCIPLE OF NON-INTERFERENCE OF POWER AND ITS ETHICAL JUSTIFICATION IN THE WORK OF HANS-HERMANN HOPPE**

*In the article the contents aspects and methodological meaning of non-interference of power are opened and its ethical justification in the works of the famous representative of «a new Austrian school» Hans-Hermann Hoppe is analyzed. Methodological basis of the research is the use of both general scientific and sociological methods. The theoretical and methodological basis of work is the system of general scientific and special methods, namely: historical-logical method, theoretical generalization and systematization. It defends the universalism of private property ethics, which transforms into the creation of a speculative concept of «natural order» implemented within the bounds of anarcho-capitalism Mises-Rothbard direction of «a new Austrian school». It is proved that the scientist, building on his a priori, praxeology, and the principles of self-belonging and homestead, creates his own theory of the economy of power, where the main object of criticism is the state as an institutionalized form of coercion and exploitation. For him power – is a coercion which becomes horribly devastating, turning into a state institution. It kills the creative potential of a person by reducing or even completely destroying the level of «domination over nature», and also threatening the normal work of the market, while having the «right» of legitimate violence, receives a clear preference. That is why the scientist places great emphasis on the ethical substantiation of the principle of non-interference of government in economic processes.*

**Key words:** *«a new Austrian school», Hans-Hermann Hoppe, apriorizm, praxeology, universalism, private property ethics, non-interference of power.*

**Formulation of the problem.** The topicality of this research work is due to the need to find new methods for analyzing economic reality, within which the category of «power» occupies one of the central places. Taking into account the modification of socio-economic processes caused by the controversial combination of unipolar dominant US and the increase of unpredictable multipolarity in the economic process, increasing the role of progressive countries in the international economy, growing food and water shortages, increasing the number of armed conflicts, transferring terrorist activity in cyberspace, low effectiveness of the crisis politics in countries that make up the core of the global financial system, the issue of the ratio is economic and political power, as well as the boundaries of state regulation and market opportunities, become critical and require critical and comprehensive analysis in the theoretical key.

In this sense, there is a need to explore methodological approaches and theories based on them that reveal the specifics of economic power, which is very closely linked to political processes. For this is necessary to pay attention on the heritage of «a new Austiran school» (the term which firstly appears in the work by O. Shuliak and G. Unterköfler «Austrian school of

economic theory: history of ideas, representatives and establishments» and describes the theoretical and methodological direction of economic science, presented by followers of the ideas of the Austrian school from the 1970's to the present).

It is important to underline that the Austrian school is a unique phenomenon in the history of the economical thoughts. It was founded in 1871 it is still existing and has six generations, work of which reach out more than 140 years history. Its genealogy is the following: 1) the first generation or founders (Carl Menger); 2) the second generation or development (Eugen von Bohm-Bawerk, Friedrich von Wieser, E. Sax, R. Zuckerkandl, V. Mataja, R. Schüller and others); 3) the third generation (Ludwig von Mises, Richard von Strigl, E. Shams, L. Illi); 4) the fourth generation or «dissolution in the main stream of economic theory» (Friedrich von Hayek, F. Machlup, O. Morgenstern, F. Kaufmann, A. Schütz and others); 5) the fifth generation or «Austrian renaissance» (M. Rothbard, I. Kirzner, L. Lachmann); 6) the sixth generation or «a new Austrian school» (H.-H. Hoppe, J. Huhlsmann, V. Blok, K. Keun, J.-H de Soto, R. Ebeling, P. Leeson, T. Woods, L. White, and others) [1].

In spite of the long history of its existence, the Austrians managed to preserve the theoretical and methodological core developed by the first generations of the school, provided that it is substantially complemented. Nowadays, the new school is basically represented American researchers, the creation of whom is accepted to divide into two directions: Mises-Rothbard view and Hayekian view. The representatives of the first one have accepted the study of M. Rothbard who was a strong supporter of apriorism by Ludwig von Mises, had developed the ethical and ideological basis of the theory of the Austrian school, picked up and developed by other supporters of the aforementioned direction. The others ones, followed by Friedrich von Hayek, departed from apriorism and praxeology, taking methods (empirical and statistical, mathematical and graphic modeling) and a number of the mainstream theories (theory of rational choice, game theory, concept of market equilibrium, etc.), and also supplemented it with a dynamic approach and basic provisions developed representatives of previous generations of the school.

The similar studies are also relevant for the reason that today socio-economic sciences and their methodological bases require revision and rethinking: the crisis of research in social processes is becoming increasingly apparent in view of the reduced predictability of the concepts of scientists involved in this sector. Especially if we recall the global financial crisis of 2008-2009, when many theoreticians, based on their studies on Mainstream Economics methodology, were not able to offer effective solutions for solving macroeconomic problems. In this regard, there is a problem of finding theoretical and methodological alternative offered by an Austrian school, overcoming the limitations of the mainstream and instrumentalism approach and critically rethinking the provisions of the Keynesian theory.

In this way for the special attention from the heredity researchers of Austrian economic school deserves the creative works of Hans Hermann Hoppe (1949 year of birth). His main works are «A theory of socialism and capitalism: economics, politics, and ethics» (1989), «Marxist and Austrian Class Analysis» (1990), «Economic Science and the Austrian Method» (1995), «Murray N. Rothbard: Economics, Science, and Liberty» (1999), «Democracy – the god that failed: the economics & politics of monarchy, democracy & natural order» (2001), «The Economics and Ethics of Private Property» (2006) and others.

**Analysis of recent researches and publications.** In the Ukrainian scientific literature «a new Austrian school» is almost not presented, as, in fact; the Austrian tradition in general is presented mainly at the level of individual articles and sections in the educational literature. Modern Austrians are given several paragraphs in review articles and textbooks, which mainly contains an analysis of a single general Austrian theoretical content. Among other national discourse should be highlighted the works by O. Zaoztrovseva, O. Kovaliova, P. Usanova. Special attention should be given to the article by M. Konstantinova «Analytical anarchism: the problem of determination and demarcation» (2012), where the author considers the economical content of works P. Böhntke and H.-H. Hoppe as the theorists of anarchism. The potent achievement is the thesis by G. Bazhenov

«Relations between government and the market in the interpretation of the newest representatives of the Austrian school» (1970-2010's)). Among foreign sources should be given the special attention to the works by Jesús Huerta de Soto, P. Böhmtke and P. Leeson, O. Shuliak and G. Unterköfler.

**Purpose.** The goal of the article is the analysis of the principle of non-interference of power in the context of ethical economic study of one of the most known representative of «a new Austrian school» Hans-Hermann Hoppe. This objective is attained against the background of the disclosure of the specificity of the universalism of the Mises-Rothbard view, associated with apriorism, the rejection of the empirical method (anti-realism), and the propensity for the political ideology of libertarianism, which is also inherent in H.-H. Hoppe. Working on a set of methodological ideas, the representatives of this direction of the new Austrian school, by their ontological convictions, tended more to the Marxist paradigm, with the only difference that Marxism called and predicted the socialization of the means of production and the emergence of the socialist and, subsequently, communist socioeconomic formation, on the other hand, the Austrians, sharing an approach to the state, offered an anarcho-capitalist paradigm, emphasizing the exploitative nature of the capitalist mode of production and the standing tendency to maximize private-ownership capital.

**Presenting the main research material.** During the period from the beginning of 1870<sup>th</sup> till the middle of 1930<sup>th</sup> the Austrian school reached its development. In 1933 Ludwig von Mises stressed that along with the fact that it is accepted in the framework of economic theory to distinguish Anglo-American, Austrian and Lausanne schools, in fact, «these three schools of economic thought differ only in a way of expressing some fundamental ideas; their division is more closely connected with the terminology and specificity of presentation of concepts than the essence of their teachings» [2, p. 214]. In essay «Austrian school of the economic theory», Friedrich von Hayek pointed out that the greatest success of a school is the situation when it ceases to exist, because its main ideals become part of the dominant paradigm. The development of Austrian (sometimes it is called Viennese) school leads to the fusion of ideas that originate from C. Menger, from studying of W. Jevons (though Ph. Wicksteed), L. Walras (through V. Pareto) and especially, from ideas by A. Marshall [3, p. 67]. Thus both researchers decided that the Austrian school has not been the separate direction of the economic theory but rather it is a part of a general theory of the economic science. And this is confirmed by representatives of the fourth generation of the Austrian school, for example, the figures of P. Rosenstein-Rodan or O. Morgenstern, who are not associated with the Austrian paradigm.

It is important to emphasize that the Austrian school economists never acted within the same methodological system and were actively discussing different concepts, concepts and principles. In spite of this, F. Machlup in the article «Ludwig von Mises: A Scholar Who Would Not Compromise» (1981) tried to distinguish six main provisions, which, in his opinion, share all the pupils of the Austrian school. Among them are: 1) methodological individualism (the simplest centers of economic theory are the actions of individuals, carried out in accordance with private plans and spontaneously lead to the formation of economic order); 2) methodological subjectivity (economic theory perceives the ultimate goals and value judgments of individuals, considered in the light of their subjective perception, as a given); 3) tastes and preferences (demand for goods and services - the result of a subjective assessment of the individual's ability to meet the relevant goods and services); 4) alternative costs (all the actions of the individual are related to costs: any choice in favor of something leads to a loss of profit, since an individual could use available resources in an alternative way; therefore, alternative costs - the best alternative for alternative use of resources); 5) marginality (economic decisions depend on the value of the last unit: utility value, costs, income, resource productivity are determined by means of the limit values); 6) intertemporal structure of production and consumption (all decisions are made in time: the distribution of the individual resources for production and consumption in time is determined by the temporary benefits of individuals) [4].

Besides these six based principles, F. Machlup introduces two additional ones – consumer sovereignty and political individualism. At the same time, he observes that these additional



principles are supported by the majority of Mises students, spread after the center of school moved from continental Europe to the United States, under the influence of the Libertarian program. It should also be noted that these principles are mainly distributed among researchers of the fifth and sixth generations of the Austrian school. As a representative of the fourth generation of Austrians, F. Machlup mainly perceived those concepts and ideas that were developed before the 1920's. And in the 1920's and 1930's, there were known «Socialist calculation debate», in which the Austrians emphasized the dynamic nature of the market process and the importance for the economy as a whole of the class of entrepreneurs operating in a radical uncertainty. Including this discussion, the economist of the fifth generation of the Austrian school I. Kirzner, agrees with the six main provisions of F. Machlup, adds two more [1, p. 449]: firstly, the markets are processes (the view of markets and competition as the processes of opening and learning), and secondly, a radical uncertainty that penetrates all our actions and is a total context.

The provisions allocated by F. Machlup and I. Kirzner unite the Austrians into a separate methodological program of economic theory, which was developed in the work of researchers of the fifth and sixth generations. Based on these methodological benchmarks, they build an analysis of the relationship between power and the market. Further deepening of differences and differences in the ranks of the Austrian school was due to the growing discrepancies between L. von Mises and F. von Hayek on the question of the method. The apriorism and the works based on it, L. von Mises inherited in his work M. Rothbard, taking a course on the construction of the theory of human activity on its absolute scale, which resulted in the creation of a science-like ethical doctrine of libertarianism and influenced the development of the theory of relations between power and economic processes.

Among the Austrians of the sixth generation the most important scientist of Mises-Rothbard direction is considered to be the Hans-Hermann Hoppe. Together with other followers of Mises and Rothbard, he takes as the basic and basic method applied to research within the social sciences, only praxeology (apriorism), and also inclined to conservative views on the political, legal, and socio-cultural values that contribute to marginalization this direction of the school within the ideological spectrum of economic science. As a student of Rothbard, H.-H. Hoppe supports the teacher's apriorism and also discovers Hayek that he «is based on the intellectual tradition of British empiricism and skepticism, being an obvious opponent of continental rationalism, supported by Menger, Böhn-Bawerk, Mises and Rothbard» [5, p. 223].

For H.-H. Hoppe, as well as for the majority of the Mises-Rothbard direction of the new Austrian school, apriorism and praxeology of theoretical discipline, which serves as the basis for economic theory, develops to the level of the basis of human knowledge as such. The apriorism is completely subordinated to epistemology, which ultimately leads the Austrians in this direction to the methodological setting, according to which, if based on praxeology and its axioms; it is possible to «open» the laws of ethics and to carry out a final justification of certain ethical principles. The basis of theoretical constructions H.-H. Hoppe is the ethical theory of libertarianism, which the Austrian, applying praxeology, seeks to logically and rationally justify. For the ethics of libertarianism, the principle of belonging is the key, according to which the individual and only he owns the property of his body, as well as the principle of homestead principle, which states that the ownership of a natural resource that no one previously owned has only the one who first finds it, will use, transform, etc.

In the article «On the Ultimate Justification of the Ethics of Private Property» (1988) H.-H. Hoppe, relying on the concept of argument apriorism, argues as follows: the question of justice arises only in a dispute in which the parties can make assumptions. An individual is able to argue, that is, to bring evidence and arguments in favor of their judgments, refute or agree with the assumptions of the interlocutor. According to Hoppe, this is possible only if the parties to the dispute have the right to own themselves. A lengthy dispute is possible only if there is not only the right to own body, but also the ability (right) to assign rare resources that the participant discovers and uses the first, that is, before they are discovered and used by another. If the individual, who

considers a resource as his property, could approach other people and claim the right to use this resource, since, in their opinion, it is in common ownership, then nobody would be able to dispose of this resource, because it would have been You must obtain permission from all past, present and future owners.

According to the concept of H.-H. Hoppe, given that individuals as parties to the dispute are alive and can make assumptions, the ethics of property rights are capable, rational and logically verified, unlike other ethical systems. That is, the rights of individuals to their own bodies, as well as the rare, determined according to the principle of homestead resources, existing in the original, and not assigned to anyone later, result in a result: the free discussion of the issue of justice between two and more parties to the dispute, and, therefore, it becomes possible economic free exchange and there is a market order.

The Austrian, appealing to the tradition of natural law, deduces the notion of natural order, which is an obvious curvy in the direction of classical political economy. In his works, relying on the above principles, he shares two ways of obtaining and increasing wealth, noting that both the first and the second are natural for man. You can either grow rich either through the development of new resources, the production and sale of goods and services, the accumulation of savings or the conclusion of commercially viable deals, or through the expropriation of those who go the first way. In any society, there are those who choose both the first and the second way.

The difference between the natural order and other configurations of society lies in the absence or presence of a monopolist compelled to compel, without asking for consent, to pay taxes to all who live in the territory under his control. The very natural order of H.-H. Hoppe defines as «a social system free of monopoly [violence and coercion] and taxation» [6, p. xxi]. Including the natural environment, any of the limited resources, including all land, is privately owned, each enterprise is based on voluntarily beneficial buyers or private sponsors, free access to the production of goods at all levels, including property protection, permitting and resolving conflicts» [7].

Unlike all other social systems, where there is a monopoly right to violence and coercion, the natural order involves an armed civilian population that is able to defend the property and its rights. H.-H. Hoppe emphasizes that the micro level within private property is characterized by «high discrimination, segregation, spatial separation, uniculturalism (cultural homogeneity), exclusive law and marginalism» [7], while the macro level cannot be called «equal», but, on the contrary, «Elitist», and «hierarchical», «proprietary», «patriarchal» and «authoritarian». The stability of a similar social system is based on the existence of an aristocracy that recognizes itself and is voluntarily universally recognized. It formed spontaneously within the framework of the process of socio-evolutionary selection. At the same time, these elites act as guarantors of the functioning of non-state institutions (private farms, church, contractual obligations, community and community).

Thus, the natural is the order in which homework and the libertarian ethical principles of belonging themselves are absent at the stage of realization. In essence, postulates the following statement: «The more monopoly coercion, the further the social system is from the natural order». The problem of the relationship between government and the market is considered H.-H. Hoppe through the prism of the above concept, where power (in the sense of «Macht») is conceived in the context of «coercion» and «physical violence». Under duress, the Austrian understands the powerful way of pushing someone to do something, while it is very important to distinguish between private coercion in a society of natural order and monopoly compulsion with taxation in all other social systems.

In the case of private coercion, a private conflict situation arises, which, according to the position of the scientist, is solved in the light of the existence of an extensive insurance system, which suggests that a separate coercive case is not capable of disturbing the public balance based on respect and realization of the rights of self-affiliation and homestead. Another thing is the existence of a monopolist, who makes coercion on the expropriated territory. In essence, it is a state that, using the power of taxation, insists that the final decision in any conflicts that arise between

residents of a particular territory has always remained for it (final approval) [7]. This case is devastating for society, since it maximizes «power over people» and sets the tendency to minimize «domination over nature».

In his work «Marxist and Austrian Class Analysis» (1990) H.-H. Hoppe, considering the problem of institutional coercion, analyzes the theses of the Marxist theory of history (the entire history of mankind is the history of class struggle, the ruling class is uniting its interest: maintaining the position of the exploiter and maximizing expropriated excess; class domination manifested in industrial relations; competition between groups of the ruling class leads to greater concentration and centralization of power; with the growth of centralization and concentration of power, contradictions between classes reach their climax and in a certain moments will become incompatible with the further development of «productive forces»). In general, he agrees with these theses, he criticizes the Marxist theory of exploitation, while noting the equity of the author's «Capital» judgments about the existence of operational relations in pre-capitalist societies. H.-H. Hoppe emphasizes the difference in the nature of industrial relations within the slave and feudal system and in capitalism. If you use the «Austrian theory of exploitation», then there will be a striking difference between the relations of the slave and the slave, the feudal lord and serfs, the capitalist and the hired worker. The line of fault lies in «recognition or non-recognition of the homestead principle» [8, p. 83]. The Austrian states that the author of «Capital» mistakenly considers the capitalist mode of production exploitative, since «does not understand the phenomenon of temporary superiority as a universal category of human activity» [8, p. 82]. Exploitation – «It is an expropriation of developers, producers and custodians. It is observed when the principles of belonging and homestead are violated, as in the case of slavery and feudalism, but capitalism is a unique economic system that is both moral and mutually beneficial for owners of means of production and employees».

Reflecting on the historical phenomenon of institutional coercion, the scientist believes that people who prefer exploitation, united into groups, creating «large-scale exploiting enterprises, governments and states» [8, p. 84]. Unlike private enterprises operating in harsh market conditions, the ruling class at the head of the state, in essence, appears to be an institutionalized exploiting enterprise whose force depends on the segregation of the population whose private property rights are suppressed by this class. The tendency towards business concentration is the signal of the «nationalization» of economic life [8, p. 88]. The deeper the state penetrates the life of society, the more it contributes to the concentration of business in the hands of pro-government businessmen, and the more social system departs from the natural order. In essence, the interests of the state, based on the practice of exploitation, and the interests of the market, are based on the practice of development, production, sale and contract, the opposite, more precisely – antagonistic.

An important aspect of institutional coercion is its main instrument – taxation. H.-H. Hoppe article «The Economics and Sociology of Taxation» (1990) is devoted, first, to explaining the general economic implications of taxation, and, secondly, answers to the question: «Why is there taxation? And why is it becoming more and more?» [9, p. 33]. From the standpoint of praxeology, the tax always has a negative impact on production, contributing to the reduction of social wealth, since taxation itself is «it is forced, not a contractual transfer of certain physical assets (in our day it is usually money, but not only) and invested they have the value of those individuals or groups that owned these assets and could receive income from ownership in the future into the hands of other people or groups that now become owners and can earn income» [9, p. 34].

To clearly demonstrate the devastating impact of taxation on society, H.-H Hoppe gives an example of the taxation of monetary assets, which contributes to the depreciation of money, which in turn leads to two important consequences: firstly, the marginal utility of leisure increases, and, secondly, increases the marginal usefulness of future assets that we usually buy for money. Since they seek to avoid the depreciation of money and convert them into assets with a pronounced consumer value, the way of acquiring these goods looks much more attractive, which means, on the one hand, the chain of production steps is shrinking (reduction of investments in production-driven

distant consumption sectors and the transfer of capital to the consumer sector), on the other hand, the direct exchange, i.e. barter, is becoming more and more attractive.

Concerning the answers to the above-mentioned questions, they can be formulated briefly in the following form. Firstly, the essential points here are, firstly, the lack of demand for taxation, and secondly, the consolidation of the practice of collecting taxes by coercion and, finally, the scale of the impact of ideology on the society, which is more effective than the more legitimate actions of the government in the focus of public opinion. On the other hand, the decisive role of public opinion within the framework of the problem of accepting the expansion of government functions or protesting against it, where four important factors contributing to the slow, but radical changes that were adversely affected by the idea of justice in the public consciousness [15, p. 50], after the transformation from the ethics of private property and the natural rights of classical liberalism to the egalitarian ethics of socialism. H.-H. Hoppe distinguishes the following factors of this metamorphosis: the transformation of the state from the police to redistributive and regulatory; constitutional changes (transition from monarchy to liberal democracy); inter-state rivalry (the tendency to increase nationalism and militarization); external framework («the existence of different states imposes significant restrictions on the size and structure of each of them») [9, p. 71].

All of the above-mentioned factors directly influence the growth of taxation, concentrating public opinion on the wave of statistics. The Austrian is convinced that it is in vain to struggle with the exploiting enterprise by the method of boycotting or aggressive resistance, since in general social discourse is a state position. The only way to address the ethics of private property and change public opinion. According to H.-H. Hoppe, «this idea must be reborn and once again inspire the minds and hearts. The idea of private property has one undeniable advantage: it alone is the true expression of human nature as a rational being» [9, p. 74-75]. In his work «A Theory of Socialism and Capitalism» (1989), the scientist defines socialism as «institutionalized intervention, or aggression, against private property and private property rights» [10, p. 2], thereby demonstrating his commitment to the metaphysics of «natural order».

**Conclusions.** Firstly, all economic benefits convinced H.-H. Hoppe, a person acquires two ways: either through the development, production and acquisition on the basis of a contract, or by the method of expropriation of the benefits of those who prefer the first method. The subject, having found between choosing these methods, actually chooses between the format of performance or exploitation. If the first method corresponds to the ethics of private property that the Austrian justifies, based on the principles of the theory of communicative action by J. Habermas, and stimulates the growth of «domination over nature», creating a market, then the second, on the contrary, operates the concepts of the ethics of egalitarianism, raising the significance of «power over people», and thus reduces the level of public welfare, destroying market relations.

Secondly, productive and exploiting firms are antagonists. This is because the latter always seek to capture the wealth of the first. At the same time, H.-H. Hoppe, the exploiters cannot do without the developers and producers, and therefore they are looking for a way of legitimate coercion, which can be considered the emergence of the state – a system of institutional coercion, supported by public opinion. Its main instrument, aimed at expropriating funds from productive enterprises, is taxation, which, however, is in its pure form better than all regulatory measures applied to manage the economy of the controlled territory. If taxation and regulation increase, then the state is increasingly approaching a «socialist state» that systematically violates the ethics of private property.

Thirdly, what can be done in this situation for productive firms that suffer from the coercion of the exploiters? They, in the opinion of the Austrian researcher, can and must realize their commonality and consolidation by popularizing the ideas of private property ethics in order to influence public opinion, which, in turn, will contribute to the establishment of a natural order based on the absolutization of the principles of this ethical direction. In this point H.-H. Hoppe turns to praxeology, the principles of belonging to the homosexuality, and formulating the theory of the economy of power. For him, power is a coercion that becomes horribly devastating, turning into a state institution. It kills the creative potential of a person by reducing or completely destroying the

level of «domination over nature». It threatens the normal work of the market, while having the «right» of legitimate violence, receives a clear advantage.

Fourthly, among the tangible disadvantages of the Austrian scholar's approach, there are several. First of all, the moral conditionality of his theory, dissonant with its scientific substantiation (given the fundamental impossibility of verifying it), because H.-H. Hoppe, by creating his own conception, tries to propagate the values and ideals of libertarianism, thereby marginalizing the Mises-Rothbard direction of the new Austrian school. Relying on the universal way of thinking, the a priori and the praxeological paradigm, he proposes a picture of the «natural order» isolated from reality and the human model, ignoring the tendency of the majority to minimize the risk and uncertainty, as well as the passivity inherent in the masses. A radical departure from empiricism gives rise to a beautiful mosaic and extra metaphysics (the laws of a priori thinking are projected onto the laws of social reality), which leads to the utopian world of «natural order» as an area of absolute freedom without borders and prohibitions, in which there is no place for the state. All relations are based on morality, and any deviations are offset by the insurance agencies system. But the questions of the following nature remain open: what exactly will the insurance agencies keep from transforming into states? What guarantees are the market-dominant insurance company will maintain parity with others, rather than decide to use the leading position to become an expropriator? And other firms cannot go this way? What are the criteria for the differentiation of a compulsory and voluntarily concluded contract between a simple member of a society and insurance agencies possessing means for forceful coercion to the contract? And in the end, what mechanisms to prevent the emergence of the state? These and other issues emphasize universalism as the ethics of private property as well as the position of the scientist himself, which leads to the creation of a purely speculative concept of «natural order», implemented in the framework of anarcho-capitalism.

#### References (in language original):

1. Boettke, J., Leeson, T. 28A: The Austrian School of Economics: 1950-2000 / J. Boettke, T. Leeson // Sanuels, Warren J.; Biddle, Jeff E.; Davis, John B. A companion to the History of Economic Thought. – Blackwell Publishing, 2003. – P. 445-454.
2. Mises L. von. Epistemological Problems of Economics / L. von. Mises. – New York and London: New York University Press, 1981. – 259 p.
3. Хайек Ф. А. фон. Судьбы либерализма в XX веке / Ф. А. фон. Хайек. – М., Челябинск: ИРИСЭН, Мысль, Социум, 2009. – 337 с.
4. Machlup F. Ludwig von Mises: A Scholar Who Would Not Compromise [Electronic recourse] / H.-H. Hoppe // MISES DAILY. 2004. – Accessed mode: <https://mises.org/library/ludwig-von-mises-scholar-who-would-not-compromise>
5. Hoppe H.-H. Murray N. Rothbard: Economics, Science, and Liberty / H.-H. Hoppe // The Ludwig von Mises Institute. Reprinted from 15 Great Austrian Economists, ed. by R. G. Holcombe, 1999. – P. 223-241.
6. Hoppe H.-H. Democracy – the god that failed: the economics and politics of monarchy, democracy and natural order / H.-H. Hoppe. – New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2007. – 304 p.
7. Hoppe H.-H. Democracy is an overthrown god. Comment [Electronic recourse] / H.-H. Hoppe // Internet media "LibertyNews". 2001. – Accessed mode: <http://libertynews.ru/node/978>
8. Hoppe H.-H. Marxist and Austrian Class Analysis / H.-H. Hoppe // The Journal of Libertarian Studies. – 1990. – Vol. IX, №2. – P. 79-93.
9. Hoppe H.-H. The Economics and Ethics of Private Property / H.-H. Hoppe. – Auburn, Alabama: Ludwig Von Mises Institute, 2006. – 433 p.
10. Hoppe H.-H. A theory of socialism and capitalism: economics, politics, and ethics / H.-H. Hoppe. – Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2010. – 265 p.
11. Заостровцев А. П. Современная австрийская школа об институтах, проблемах развития и роли экономиста / А. П. Заостровцев // Вопросы экономики. – 2015. – № 7. – С. 73-86.
12. Ковалев А. В. Австрийская школа: от методологии к объяснению кризисов / А. В. Ковалев. – М.: Институт экономики РАН, 2015. – 49 с.
13. Ковалев А. В. Теория экономического цикла австрийской школы: эволюция и современное состояние / А. В. Ковалев // Экономическая политика. – 2015. – Т. 10. – № 2. – С. 43-62.
14. Усанов П. В. Экономическая феноменология как метод политической экономии австрийской школы / П. В. Усанов // Terra Economicus. – 2010. – Т. 8. – № 4. – С. 47-56.

15. Уэрта де Сото Х. Австрийская школа: рыночный процесс и предпринимательское творчество / Х. Уэрта де Сото. – Челябинск: Социум, 2009. – 202 с.
16. Хоппе Н.-Н. Economic Science and the Austrian Method / Н.-Н. Hoppe. – Auburn, Alabama: Ludwig Von Mises Institute, 2007. – 88 p.
17. Schulak E. M. The Austrian School of Economics: A History of Its Ideas, Ambassadors, and Institutions / E. M. Schulak, H. Unterköfler. – Auburn, Alabama, 2011. – 244 p.

#### References:

1. Boettke, Peter J., Leeson, & Peter, T. (2003). 28A: The Austrian School of Economics: 1950-2000. In *Sanuels, Warren J.; Biddle, Jeff E.; Davis, John B. A companion to the History of Economic Thought*, 445-454. Blackwell Publishing
2. Mises, L. von (1981). *Epistemological Problems of Economics*. New York and London: New York University Press.
3. Hayek, F. A. von (2009). *The fate of liberalism in the XX century*. Moscow, Chelyabinsk: Mysl', Sotsium (in Russ.)
4. Machlup, F. (2004). *Ludwig von Mises: A Scholar Who Would Not Compromise*. MISES DAILY. Retrieved from: <https://mises.org/library/ludwig-von-mises-scholar-who-would-not-compromise>
5. Hoppe, H.-H. (1999). Murray N. Rothbard: *Economics, Science, and Liberty*. The Ludwig von Mises Institute. Reprinted from *15 Great Austrian Economists*. R. G. Holcombe (Ed.), 223-241.
6. Hoppe, H.-H. (2007). *Democracy – the god that failed: the economics & politics of monarchy, democracy & natural order*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
7. Hoppe, H.-H. (2001). *Democracy is an overthrown god*. Comment. Internet media "LibertyNews". Retrieved from: <http://libertynews.ru/node/978>
8. Hoppe, H.-H. (1990). Marxist and Austrian Class Analysis. *The Journal of Libertarian Studies*, IX, 2, 79-93.
9. Hoppe, H.-H. (2006). *The Economics and Ethics of Private Property*. Auburn, Alabama: Ludwig Von Mises Institute.
10. Hoppe, H.-H. (2010). *A theory of socialism and capitalism: economics, politics, and ethics*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.
11. Zaostrovsev, A. P. (2015). Modern Austrian school about institutions, problems of development and the role of economist. *Voprosy ekonomiki (Economic issues)*, 7, 73-86 (in Russ.)
12. Kovalev, A. V. (2015). *Austrian school: from methodology to explaining crises*. Moscow: Institute of Economics (in Russ.)
13. Kovalev, A. V. (2015). The theory of the economic cycle of the Austrian school: evolution and current state. *Ekonomicheskaja politika (Economic policy)*, 10, 2, 43-62. (in Russ.)
14. Usanov, P. V. (2010). Economic phenomenology as a method of political economy of the Austrian school. *Terra Economicus*, 8, 4, 47-56 (in Russ.)
15. Huerta de Soto, J. (2009). *Austrian School: Market Process and Entrepreneurial Creativity*. Chelyabinsk: Social life (in Russ.)
16. Hoppe, H.-H. (2007). *Economic Science and the Austrian Method*. Auburn, Alabama: Ludwig Von Mises Institute.
17. Schulak, E.M. & Unterköfler, H. (2011). *The Austrian School of Economics: A History of Its Ideas, Ambassadors, and Institutions*. Auburn, Alabama.

#### ПЕЧЕРАНСЬКИЙ Ігор Петрович,

доктор філософських наук, доцент,  
професор кафедри філософії  
Київського національного університету  
культури і мистецтв,  
e-mail: [ipecheranskiy@ukr.net](mailto:ipecheranskiy@ukr.net)

#### ПРИНЦИП НЕВТРУЧАННЯ ВЛАДИ ТА ЙОГО ЕТИЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ У РОБОТАХ ГАНСА-ГЕРМАНА ГОППЕ

**Проблема.** Одним з найвідоміших представників наряду, започаткованого Л. фон Мізесом та М. Родбардом, є прибічник австрійської школи в економічній науці Ганс-Герман Гоппе. Дослідження його поглядів представляє суттєвий інтерес в контексті розуміння вихідних принципів та особливостей сучасного анархо-капіталізму та лібертаріанства.

**Метою статті** є розкриття змістовних аспектів та методологічного значення принципу невтручання влади й здійснення аналізу його етичного обґрунтування у працях відомого представника «нової австрійської школи» Ганса-Германа Гоппе.

**Методи.** Методологічною основою дослідження є використання як загальнонаукових, так і

соціологічних методів. Теоретичним та методичним підґрунтям роботи є система загальнонаукових й спеціальних методів: історико-логічного, теоретичного узагальнення та систематизації.

**Результати.** Доведено, що вчений, опираючись на апіоризм, праксеологію та принципи самоприналежності й гомстеда, створює власну теорію економіки влади, де основним об'єктом критики є держава як інституціолізована форма примусу й експлуатації.

**Наукова новизна.** Обґрунтовано, що Ганс-Герман Гоппе відстоює універсалізм етики приватної власності, який трансформується у створення уможлядної концепції «природного порядку», реалізованої в рамках анархо-капіталізму мізесіансько-ротбардіанського напрямку «нової австрійської школи».

**Висновки.** Для Ганса-Германа Гоппе влада – це примус, що набуває страхітливо-руйнівних масштабів, перетворюючись на державну інституцію. Вона вбиває креативний потенціал людини, знижуючи або ж зовсім руйнує досягнутий рівень «панування над природою», а також загрожує нормальній роботі ринку, при цьому, володіючи «правом» легітимного насильства, отримує явну перевагу. Саме тому вчений зосереджує велику увагу на етичному обґрунтуванні принципу невтручання влади у економічні процеси.

**Ключові слова:** «нова австрійська школа», Ганс-Герман Гоппе, апіоризм, праксеологія, універсалізм, етика приватної власності, невтручання влади.

Одержано редакцією 01.11.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК: 101.1; 371.13

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-23-30

**ГНАБА Світлана Олександрівна,**

доктор філософських наук,  
професор кафедри педагогіки  
та соціально-економічних дисциплін  
Національної академії Державної  
прикордонної служби України  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: sveta\_ganaba@ukr.net

## **ВПЛИВ МЕРЕЖЕВИХ ТЕХНОЛОГІЙ НА КОМУНІКАЦІЮ ЛЮДИНИ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ**

Сучасні науково-технічні відкриття зумовили виникнення нових культурних форм, до яких належить світове павутиння (мережа). Визначальними у реаліях сучасного світу є процеси й явища, які організуються й функціонують за принципом мережі, ефективність якої полягає в тому, що вона дає змогу успішно регулювати складну систему взаємозалежних економічних та соціальних факторів. Уже сьогодні мережа досить органічно увійшла у світ людини, проникла у всі соціокультурні практики аж до повсякдення, зачепивши її фізіологічну та психологічну природу. Мова йде про низку антропологічних зрушень, дослідження й розуміння яких допоможе зрозуміти соціокультурну природу сучасності. Метою статті є розгляд соціального аспекту впливу мережевих технологій на комунікацію людини як важливу онтологічну сутність людини. Мережа розглядається не як інертна до користувача, вона виявляє здатність суттєво впливати на його інтелектуальну, емоційну, моральну, духовну, тілесну тощо субстанціональність. У мережних технологіях спостерігаємо антропологічні зрушення, які ґрунтуються на смислових засадах соціокультурного та психологічного відчуження та маргінальності, які, як наслідок, супроводжується аксіологічними трансформаціями. В умовах цього світу людина позбувається централізму, чітко окреслених смислових меж та сукупності психічних, фізіологічних, пізнавальних й інших здібностей, узвичаєних образів.

**Ключові слова:** соціальні мережі, людина, комунікації, спілкування, інформаційні технології.

**Постановка проблеми.** Людина – соціокультурна істота. Лише знаходячись у вирі соціального життя, вибудовуючи низку різноманітних відносин з людьми, щоденно зустрічаючись й спілкуючись з ними, вона повсякчас відбувається як людина. Зауважимо, що процес спілкування є складним та багатограним, оскільки передбачає долучення людини до іманентної природи іншої людини. Ця природа є складною реальністю, єдністю тіла й душі, зовнішнього виразу та внутрішнього єства. Внутрішнє життя має властивість бути життям зсередини назовні.

Тому очевидно, що спілкування є багатограним, сповненим суперечностей і несподіванок. Завдяки «зустрічі» з іншою екзистенцією людина «ліпить» себе упродовж усього життя, презентуючи свою сутність та унікальність як незавершену завершеність. Мова йде про те, що повсякчас змінюючи свої соціальні та особистісні іпостасі, набуваючи нових характеристик та освоюючи нові соціальні ролі, вона відкриває для себе нові можливості та орієнтири розвитку свого буття. У соціокультурних комунікативних практиках вона демонструє здатність розкрити цілісність та складність своєї багатогранної природи, не втрачаючи при цьому автентичності. Саме спілкування дозволяє їй виявити свою унікальність по відношенню до інших. У світлі іншого й бачиться унікальність власного Я. За твердженням Е. Кассіра, спілкування та взаємодія зі світом інших людей й дозволяє збагнути відповідь на питання: що таке людина? [1].

Релевантності та актуальності проблема спілкування набуває у реаліях сьогодення. Її важливість зумовлена обставинами, пов'язаними із стрімким й мало прогнозованим розвитком наукоємних технологій. Технічні новації повсякчас вносять низку змін у сферу отримання й трансляції інформаційного ресурсу. Як результат спілкування все частіше переміщується із реального світу у світ ілюзорний, віртуальний, «між людиною і реальністю та її мисленням у свідомості постають додаткові опосередковуючі ланки – програма, масив інформації, алгоритм, символічний характер мов програмування, тощо» [2, р. 105]. Сьогодні досить часто інформація надсилається SMS повідомленнями чи передається телефоном, буденним стає обмін інформаційним ресурсом електронною поштою, спілкування із знайомими та знайомство з незнайомцями набуває статусу звичайних повсякденних практик. Мільярди людей не можуть нормально жити без свого смартфона. Ми користуємося смартфоном, щоб спілкуватися, купувати ті чи інші речі, фотографувати, слухати музику, читати новини, зберігати спогади чи якимось проводити час. Занурення у віртуальний світ є комфортнішим, зручнішим, швидшим тощо. Однак, технологічні новації не лише вносять зміни у засоби й способи здобуття й поширення, обміну інформаційним ресурсом, вони виявляють здатність докорінно впливати на спосіб життя людини, її уявлення й розуміння світу довкола себе та себе. Засадничим у пошуку світоглядних орієнтирів сучасності виступає не досвід суб'єктивності, який активно культивувався попередніми епохами у своєму намірі возвеличити людину, а інтерсуб'єктивні та мовно-комунікативні структури та виміри людського буття [3, с. 83]. Мова йде про низку антропологічних зрушень, дослідження й розуміння яких допоможе зрозуміти соціокультурну природу сучасності. З огляду на ці обставини актуальність окресленої теми не викликає сумнівів. Зрозуміло, що вплив наукоємних технологій на світ та людину є багатоаспектною й складною темою, яка потребує низки комплексних досліджень.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Зазначимо, що окреслена проблематика є не новою у науковому дискурсі. Проблема спілкування є предметом наукових зацікавлень дослідників різних сфер. Питаннями сутності, особливостей, можливостей практичної реалізації займаються напрями наукових досліджень які пов'язані, насамперед, зі світом людини. Зазначимо, що окреслена проблематика завжди перебувала у центрі уваги мислителів різних історичних епох. Підвищений інтерес до спілкування як до форми мислення та міжособистісної взаємодії людини у системі відносин «людина-світ», «людина-людина» спостерігається у наш час. Починаючи з феноменологічних розвідок Е. Гусерля, і особливо у філософських працях М. Бубера, М. Бахтіна, Б. Вальденфельса, Е. Левінаса, П. Рікера, К. Ясперса акцент робиться на діалогових практиках спілкування як на



незаперечному способі досягнення світу. Окрема група досліджень присвячена особливостям комунікативних практик, які виникли й набувають розвитку завдяки мережевим технологіям. Так низка різноманітних питань стосовно впливу інформаційно-мережових технологій на суспільство й людину зокрема презентовано у працях М. Кастельса, Д. Белла, Ж. Бодрійяра, Е. Гідденса, А. Турена, А. Тоффлера, Р. Інгельгарта та ін. Принципи використання соціальних мереж і прогнозування подальшого розвитку цієї форми взаємодії людей висвітлено у наукових розвідках З. Баумана, Дж. Вальтера, Д. Вестермана, Б. Ван Дернета, Б. Латтура та ін.

**Метою статті** є розгляд соціального аспекту впливу мережових технологій на комунікацію людини як важливу її онтологічну характеристику.

**Виклад основного матеріалу.** Зауважимо, що вперше термін соціальні мережі до наукового обігу запровадив англійський соціолог Джеймс Барнс. Він його використав у 1954 році у статті «Класи та збори у норвезькому острівному приході». Однак поширення у науковому світі та публічне визнання в практиках повсякдення цей феномен набув завдяки запровадженню у 2003-2004 роках соціальних мереж Facebook, MySpace, LinkedIn тощо. Зростання ролі мережових комунікацій актуалізує розгляд мережі як нової соціальної реальності. Її ефективність полягає в тому, що вона дає змогу успішно регулювати складну систему взаємозалежних економічних та соціальних факторів. Вона, за твердженням Є. Патаракіна, складає нову соціальну морфологію сучасного суспільства. Поширення «мережової» логіки суттєво відображається на протіканні та результаті процесів пов'язаних з виробництвом, повсякденним життям, культурою, політикою тощо [4, с. 4]. Уже сьогодні вона досить органічно увійшла у світ людини, проникла в усі соціокультурні практики аж до повсякдення, зачепивши її фізіологічну та психологічну природу. Розглянемо це твердження більш детально. В основі будь-яких соціальних мереж лежить комунікація людей. Її результатом є як очевидні, так і приховані прояви психологічної й фізіологічної трансформації у природі людини упродовж останніх десятиріч. Людина сьогодні вдень і вночі прив'язана до мобільних телефонів та інших гаджетів. У своєму повсякденному спілкуванні в соціальних мережах вона вступає у чималу кількість різноманітних контактів з іншими людьми. Багато цих контактів носять ситуативний, швидкоплинний характер. Тимчасовість – це також умова мобільності. Контакт має швидко з'являтися і швидко зникнути. Прикладом цього є повідомлення на електронній пошті, короткі SMS-повідомлення, односкладні ділові відповіді по мобільному телефону тощо. Комунікація на службі у людини, чи людина на службі комунікації. Питання риторичне. Людина стає генератором повідомлень. Як результат, соціальні мережі операціоналізуються, стають все більш швидкоплинними та безособистісними.

На думку науковців, вплив мережових технологій на комунікативні практики має амбівалентний характер. З одного боку, ці технології відкривають безмежні можливості спілкування. Мова йде про збільшення безперешкодного доступу до будь-якої інформації, удосконалення обміну нею, швидкість отримання необхідного інформаційного ресурсу тощо. Соціальна мережа – це соціальна структура, яка складається із безлічі соціальних акторів (окремих осіб чи організацій, спільнот) й набору комунікативних зв'язків між ними. Вона складається не географічно. Її створюють спільноти об'єднані певним інтересом, метою, зацікавленням. Відповідно мережа – це група окремих суб'єктів, які мають спільні неформальні норми або цінності, що становлять нову форму соціальної організації. «Соціальні медіа сьогодні – блоги, соціальні мережі, сформовані цілісні віртуальні соціальні світи, колоборативні проекти, спільноти, віртуальні соціальні ігри та форуми залишаються альтернативними джерелами інформації, якому користувачі схильні довіряти» [5, с. 23]. Звісно соціальні мережі надають людині купу переваг. Насамперед, це ресурси для роботи, відпочинку, творчості й співпраці.

Термін спільнота описується швидше соціально, аніж просторово. Очевидно, що сучасні соціальні спільноти стають все ширшими, а їх кордони все менш чіткішими. Вони

розуміються як певна співдружність на основі спільних інтересів, ніж на основі родинних чи географічних зв'язків. У цьому ракурсі міркувань є цікавими думки канадського соціолога Б. Веллмана. Дослідник стверджує, що наприкінці ХХ століття розпочався процес поступового вивільнення індивідів від впливу традиційних спільнот, які утворилися локально за певним географічним, виробничим тощо чинником. При цьому суспільство не розпалося на окремі автономні індивіди, які не пов'язані між собою.

Навпаки, зв'язки стали більшими й різноманітнішими, утворивши нову модель соціальності. Її засадничою ідеєю є мережевий індивідуалізм. Мова йде про розвиток персональної соціальної мережі кожного індивіда. Б. Веллман вважає, що сучасний розвинутий світ знаходиться на етапі зрушення парадигми у тому розумінні, що люди та інститути взаємодіють між собою. Він виокремлює три етапи такої взаємодії: спільноти «невеликих коробок» (little boxies communities); «глокалізовані» мережі (glocalized networks); мережевий індивідуалізм (networked individualism) [6]. Усі ці види взаємодії набувають розвитку у соціальних мережах. Саме у соціальній мережі людина отримує величезні можливості взаємодіяти з низкою як різних спільнот, так і окремих індивідів, повсякчас створюючи мережеву павутину складно структурованих комунікацій. Також у соціальній мережі, на думку Б. Веллмана, існує тепер зміна place-to-place комунікації на person-to-person комунікацію. Розвиток мережевих технологій дозволяє людям бути менш залежними від місця – оскільки зв'язки утворюються з людьми, а не з місцями. В сучасному світі настав час дій індивідів та їх мереж, а не груп. При цьому зміни торкаються як власного життя індивіда, так і суспільного. Дослідник висловлює переконання, що організація роботи, яка базується на інформації, дедалі більше набуває обрисів мережевого індивідуалізму. Віртуальні зв'язки об'єднують людей з різних організацій, з різних просторових локацій у тимчасове об'єднання-мережу для праці над конкретними завданнями. Основою для побудови нового способу управління бізнесом та соціальними процесами є такі явища як масова колаборація або масова співпраця. Масова співпраця – форма колективної праці, коли більша кількість людей працює незалежно над одним проектом в Інтернеті, використовуючи соціальне програмне забезпечення та інструменти співпраці [6].

Можливості вільного доступу до електронних інформаційних ресурсів жодним чином не регламентують обсяг та їх зміст, не визначають напрями її пошуку й застосування. Загалом людина уявляється у ролі шукача й збирача необхідної інформації. «Сьогодні збір інформації повертає інклюзивне розуміння «культури», що точно відповідає стану примітивного збирача їжі, який жив у повній рівновазі зі своїм середовищем. Тепер у цьому новому кочовому й «безробітному» світі поживним джерелом для нас є знання і розуміння творчих процесів життя і суспільства» [7, с. 156], – наголошує М. Маклюєн. Дослідник окреслює буття сучасної людини як буття кочівника, який «залишив замкнутий світ племені заради «відкритого суспільства» та виміняв за допомогою технологій письма вухо на око» [7, с. 156]. Способом життя людини у мережевому суспільстві є мобільність. Вона постійно перебуває у середовищі різних комунікативних культурних полів. У пошуку нової інформації, вражень, можливостей тощо вона не лише постійно кочує у реаліях ілюзорного, віртуального світу. Ці практики набувають поширення і в реаліях її повсякдення. Мобільність як спосіб життя дедалі більше постає як можливість самореалізації людини у реаліях мінливого світу. Бути успішним у наш час видається лише завдяки мобільності. Натомість замкнутість, локальність, інертність прирікають людину на роль вічного аутсайдера в процесах глобальних цивілізаційних трансформацій. Вони свідчать про соціальну деградацію і врешті-решт загибель її як особистості. Стан лімінальності як своєрідної культурної паузи є певної точкою опори для людини-кочівника, яка повсякчас покидає свій обжитий й звичний для неї світ.

Очевидно, що спілкування у мережевому просторі суттєво переформатовує життєвий світ людини. Ще одним фактом, який ілюструє це твердження є стирання межі між індивідуальним світом людини та світом соціальним. Мова йде про здатність людини зберегти й розвинути унікальність свого світу у соціальних мережах. Мережа не є інертною

до користувача. Вона суттєво впливає на його індивідуальність. Зазнають змін інтелектуальна, емоційна, моральна, духовна, тілесна тощо сфери людського ества. Звертаючи увагу на цю обставину, О. Гомілко констатує, що «потрапивши до Мережі, людина не може з неї безболісно виплутатися, бо в ній вона знаходить те, чого їй не вистачало в реальному житті, а саме – моти і бути такою, якою їй хочеться й мріється...» [8, с. 103]. Проілюструємо більш детально цю позицію. Комуникативні практики у мережевому середовищі опосередковані технічними засобами на кшталт різноманітних сучасних гаджетів. Будь-яка комуникативна взаємодія між людьми у просторі мережі відбувається завдяки їм та повністю від них залежить. Як результат вони все частіше сприймаються не як засіб у передачі чи отриманні певної інформації, а як вагомий інструмент досягнення певної мети, результату у комуникативній взаємодії. Техніка втрачає свій «нейтральний» характер по відношенню до людини. Звідси виникає проблема осмислення побудови комуникативних практик у мережі, яка б не нищила, а, навпаки, розвивала унікальний індивідуальний світ людини.

При розгляді цієї проблеми звернемося до акторо-мережевої теорії французького дослідника Б. Латура. В її основі лежить ідея гібридності сучасного світу. У своїй міркуваннях дослідник стверджує, що домінуючими формами життя у сучасному соціумі є соціотехнічні гібриди, як-то: «людина-автомобіль», «людина-телефон», «людина-зброя», «людина-комп'ютер» тощо. У намаганні зрозуміти та осмислити ці соціогібридні форми науковець використовує концептуальну рамку соціологічного аналізу. Цей методологічний прийом дозволяє показати природне як невід'ємну частину штучного світу. Зокрема, у статті «Про інтероб'єктивність» він використовує цей методологічний прийом у з'ясуванні принципової відмінності в інтеракціях людей та тварин. Дослідник стверджує, що основна відмінність людських від нелюдських інтеракцій полягає у їх відношенні до матеріальних предметів. «Мавпи майже ніколи не використовують об'єкти у своїх взаємодіях. Для людей майже неможливо знайти взаємодію, яка б не вимагала звернення до техніки» [9, с. 94], – пише Б. Латур. Саме завдяки сенсорам, комп'ютерам, іншій апаратурі стає можливим комуникативний зв'язок між різними, навіть віддаленими одне від одного місцями тощо. Технічні пристрої активно беруть участь в комуникації між людьми, демонструючи здатність перетворювати просторову мобільність у потік подій. Засадничою ідеєю у його міркуваннях є визнання того, що технічні пристрої у комуникативних практиках виконують не допоміжну роль, а є самостійними учасниками комуникативної взаємодії, акторами мережі. У своїй теорії французький соціолог наголошує, що будь-яка істота чи предмет, яка здійснює дію чи зазнає дії бере участь у комуникативному процесі. Включення матеріальних об'єктів у ансамбль комуникативно-мережевих відносин як повноправних агентів дозволяє їх презентувати як складову дій і взаємодій у гетерогенній мережі відносин. Мережеві технології змінюють звичний світ людини й виявляють здатність контролювати все, починаючи від поведінки й закінчуючи особистісними уподобаннями, думками, мріями тощо. Тому не має нічого дивного у тому, що комп'ютерній техніці все частіше приписуються людиноподібні якості та характеристики, що об'єктивно не має під собою підстав. Результатом своїх досліджень науковець вбачає необхідність осмислення й розгляд інформаційно-мережевих технологій як культурних об'єктів і пов'язаних з ними духовно-емоційних ризиків та можливостей [9].

Аналізуючи низку духовно-емоційних ризиків крізь призму «людина-комп'ютер», дослідниця І. Усольцева виокремлює наступні особливості взаємодії, як «персоніфікація машини, потреба у антропоморфному інтерфейсі і емоційно забарвленій логіці, наявність різноманітних форм комп'ютерної тривожності, створення в Інтернет-середовищі нового образу «Я» [10, с. 45]. Прагматизм та утилітарність, проникаючи у емоційно-ціннісну сферу людського Я, звужують горизонти розвитку особистості, орієнтуючи її на те, що є істотним та необхідним у конкретний, теперішній момент її життя. За доступність та різноплановість інформації людина платить труднощами у міжособистісних взаєминах та емоційним

відчуженням. У ракурсі окресленої проблеми цікавими є думки С. Хоружого. Дослідник радить звернути увагу у сучасних антропологічних дослідженнях на феномен обличчя. На його думку, цей феномен є унікальним серед усіх інших психосоматичних феноменів, оскільки здатний репрезентувати людину як цілісну істоту у всіх її вимірах. Він є антропологічно повномірний. «Саме по обличчю, у першу чергу, ми дізнаємося про таку істоту як Людина» [11, с. 29], – пише С. Хоружий. Зовнішність має великий вплив на комунікативний процес, оскільки саме вона презентує перше враження про співбесідника.

Інформаційні пристрої та комп'ютерні технології змінюють звичний світ людини й виявляють здатність контролювати все, починаючи від поведінки і закінчуючи особистісними уподобаннями, думками й мріями тощо. Як приклад, віртуальна самопрезентація людини може докорінно відрізнятись від реальної комунікації. Під час комунікації у соціальних мережах людина може конструювати свою ідентичність за власним вибором. Зокрема, вона може змінювати свій вік, стать, персональні дані, професію, фото тощо. Також вона може ігнорувати загальноприйняті правила спілкування, які існують у реальному житті. Людина сама обирає, яке й у який спосіб їй створити враження на інших тощо. «У віртуальному середовищі ви взагалі можете бути ким хочете, виглядати як завгодно, бути істотою будь-якої статі за вибором, словом у вас, немає обмежень, характерних для матеріального світу» [12, с.84], – стверджує Грабар. Мова йде про ліквідацію низки умовностей та бар'єрів у спілкуванні й свободу, яку отримує вона у комунікативних практиках соціальних мереж. Якщо у реальному житті людина мала проблеми із спілкуванням, була невпевненою та сором'язливою, можливо, комплексувала через власний зовнішній вигляд чи вимову, то у соціальній мережі вона отримує можливість почувати себе впевнено й комфортно. Очевидним є те, що спілкування за допомогою соціальних Інтернет-сервісів виявляється значно простішим, знімає напруження, позбавляє існуючих стереотипів та дозволяє вільно почуватися будь-кому, конструюючи діалог зі світом на власний розсуд та за своїми бажаннями [12].

Ідентифікуючи своє буття з неіснуючим, людське Я немов розчиняється у ньому, набуваючи повсякчас ознак Іншості. Завдяки цій присутності Іншості в людині, людина отримує можливість вийти за межі загальноприйнятої у суспільстві «норми». Відбувається немовби роздвоєння людської особистості. Світ її свідомого та несвідомого стає фрагментарним. Вона втрачає власну ідентичність і набуває інших Я-образів, уподібнюючись до шизофреніка [13]. Шизофренія як форма безумства постає основним первнем для особистості та революційною силою суспільства. Власне на дану обставину розвитку сучасного суспільства звертають увагу Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі. Дослідники вважають, що такий тип особистості є не детермінованим, вільним індивідом – «шизо», котрий повсякчас породжує себе як вільну, позбавлену будь-якої відповідальності та умовностей людину. Вона володіє здатністю сказати і зробити щось просто від свого імені, не запитуючи на те дозволу [13]. За таких умов виникає необхідність формування інформаційної культури, яка спрямовується на розвиток умінь вибіркового відношення до інформації. Основою інформаційною культури особистості можуть стати знання про інформаційне середовище, закони його функціонування, вміння орієнтуватися в інформаційних потоках.

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Таким чином, у мережевих технологіях ми спостерігаємо антропологічні зрушення, які ґрунтуються на смислових засадах соціокультурного та психологічного відчуження й маргінальності та, як наслідок, супроводжується аксіологічними трансформаціями. В умовах соціальних мереж людина позбувається центризму, чітко окреслених смислових меж та сукупності психічних, фізіологічних, пізнавальних й інших здібностей, узвичаєних образів. Її існування у світі означене як безперервним примірюванням нових образів, творенням нових ідентифікацій, так і вмінням від них позбуватися й обирати інші залежно від зміни ситуації чи контексту буття. Характерними рисами комунікації, що відбуваються у соціальних мережах є можливість одночасного спілкування великої кількості людей, що знаходяться у різних

географічних локаціях, різних культурах та суспільних об'єднаннях, легка зміна формальних атрибутів спілкування, анонімність і зниження психологічних ризиків та дискомфорту у процесі спілкування, неможливість використання значної кількості невербальних засобів комунікації й самопрезентації, зменшення емоційної компоненти спілкування тощо. Соціальні мережі – це спільнота суверенних особистостей, де основним фактором їх існування є активність та мобільність. Саме довкола активної суверенної особистості й формуються коаліції та союзи, які виникають й розпадаються за її бажанням. Як результат, соціальні мережі постійно змінюють свої межі, виявляючи здатність розширюватися, звужуватися, відкриватися й закриватися, оперативно включати нових учасників комунікації і звільнятися від них. Загалом, це свідчить про принципово новий рівень соціального єднання, яке має мало спільного з «механічною солідарністю» (Е. Дюркгайм).

Враховуючи ту обставину, що проблема взаємодії людини та комп'ютерно-інформаційних технологій є багатогранною і складною, доцільно продовжити дослідження з окресленої проблеми. Зокрема, розглянути евристичний потенціал мережевих технологій у саморозвитку особистості.

#### Список використаної літератури:

1. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Что такое человек. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3-17.
2. Marchenko O. V., Kretov P. V. Philosophy of information and transhumanism: explications of philosophical anthropology / O. V. Marchenko, P. V. Kretov // Anthropological Measurements of Philosophical Research. – 2019. – N 16. – P. 102-115.
3. Ганаба С. О. Саморозвиток особистості у практиках діалогу / С. О. Ганаба // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія Психологія. – 2018. – Вип. 5. – С. 26-31.
4. Патаркин Е. Д. Социальные сервисы / Е. Д. Патаркин. – М.: Институт. Ру, 2007. – 64 с.
5. Соціальні мережі як чинник розвитку громадянського суспільства: монографія [О. С. Онищенко, В. М. Горючий, В. І. Попик та ін.]. НАН України, Нац. біб-ка України імені В. І. Вернадського. – К., 2013. – 188 с.
6. Wellman B. Network analysis: some basic principles / B. Wellmon // Sociological theory. R. Colling (ed.). – San Francisco: Jossey Bass, 1983. – P.155-200.
7. МакЛюэн М. Понимание медиа: внешние расширение человека / Маршалл МакЛюэн; [пер. с англ. В. Г. Николаева; закл. статья М. Вавилова]. М., Жуковский: «КАНОН – пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
8. Гомілко О. Метафізика тілесності. Дослідження, розвідки, екскурси / О. Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
9. Латур Б. О интерообъективности / Б. Латур // Социологическое обозрение. – 2007. – Т. 6. №2. – С. 81-98.
10. Усольцева И. В. Информационно-компьютерные технологии и воспитание / И. В. Усольцева. – Педагогика. – 2010. – №2. – С. 44-50.
11. Хоружий С. С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергической антропологии / С. С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 10-31.
12. Грабар Н. Г. Соціально-психологічні проблеми спілкування у візуальній реальності / Н. Г. Грабар // Бібліотекознавство. Документознавство. Інформалогія. – 2012. – №3-4. – С.82-85.
13. Делез Ж., Гваттари Ф. Трактат о номадологии / Жиль Делез, Феликс Гваттари // Новый круг. – 1992. – №2. – С. 183-187.

#### References:

1. Cassirer, E. (1988). The experience of man: An introduction to the philosophy of human culture. *What is a person. The problem of man in Western philosophy*, 3-17 (in Russ.)
2. Marchenko, O. V., Kretov, P. V. (2019). Philosophy of information and transhumanism: explications of philosophical anthropology. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 102-115.
3. Hanaba, S. O. (2018). Personal self-development in dialogue practices. *Scientific Naukovyi visnyk Khersons'koho derzhavnogo universytetu. Seria Psychologia (Bulletin of Kherson State University. Psychology series)*, 5, 26-31 (in Ukr.)
4. Patarkin, E. (2007). *Social services*. Moscow: Institute. Ru (in Russ.)
5. *Social networks as a factor in the development of civil society: monograph* (2003). Kyiv (in Ukr.)
6. Wellmon, B. (1983). *Network analysis: some basic principles. Sociological theory. R. Colling (ed.)*, 155-200. San Francisco: Jossey Bass

7. McLuhan, M. (2003). *Understanding Media: Human Extension*. Moscow: Zhukovsky: CANON-Press-Ts, Kuchkovo Pole (in Russ.)
8. Gomilko, O. (2001). *The metaphysics of corporalness. Research, intelligence, excursus*. Kyiv: Naukova dumka (in Ukr.)
9. Latour, B. (2007). On Interoobjectivity. *Sociologicheskoe obozrenie (Sociological review)*, 6, 2, 88-98 (in Russ.)
10. Usoltseva, I. (2010). Information-computer technologies and education. *Pedagogika (Pedagogy)*, 2, 44-50 (in Russ.)
11. Horuzhii, S. (2008). The problem of posthuman or transformative anthropology through the eyes of synergetic anthropology. *Filosofskie nauki (Philosophical Sciences)*, 2, 10-31 (in Russ.)
12. Grabar, N. G. (2012). Socio-psychological problems of communication in visual reality. *Dokumentoznavstvo. Dokumentoznavstvo. Informatologia (Library Science. Documentary Science. Informatology)*, 3-4, 82-85 (in Ukr.)
13. Deleuze, G., Guattari, F. (1992). Treatise on Nomadology. *Novyi krug (New circle)*, 2, 183-187 (in Russ.)

**HANABA Svitlana Oleksandrivna,**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the  
Department of Pedagogy and Socio-Economic disciplines,  
National Academy of the State Border  
Guard Service of Ukraine  
named after Bogdan Khmelnytsky,  
e-mail: Sveta\_Ganaba@ukr.net

### **THE IMPACT OF NETWORK TECHNOLOGIES ON HUMAN COMMUNICATION: A SOCIALLY-PHILOSOPHICAL ASPECT**

**Abstract. Introduction.** *Modern scientific and technological discoveries have led to the emergence of new cultural forms which include the world-wide-web (network). The processes and phenomena that are organized and function on the principle of the network are crucial in the realities of the modern world. The phenomenon of networking should not be seen as a purely technical phenomenon. Even today, it has entered the human body quite organically, penetrated into all socio-cultural practices up to the present day, affecting its physiological and psychological nature.*

**The purpose** of the article is to consider the social aspect of the influence of network technologies on human communication as an important ontological essence of man.

**Research methods.** *The methodological and cognitive toolkit of the work is conditioned by the peculiarities of the object and object of study, the versatility of the internal structure of the network space, and therefore relies on a set of generally philosophical, general scientific and special methods of research, in particular, analysis and synthesis, induction and deduction. Philosophical understanding of the phenomenon of network space is realized on the basis of systemic, structural and functional approaches.*

**Results.** *The impact of network technologies on humans is ambivalent. These technologies open up endless possibilities for man. It is about increasing unhindered access to any information, improving its sharing and more. The possibilities of free access to electronic information resources do not in any way regulate the volume and their content, nor determine the directions of its search and application. In general, a person appears as a search engine and collector of the necessary information.. Under these conditions, there is a need to form an information culture, which is aimed at developing the skills of selective attitude to information, its ranking in the processes of independent learning.*

**Originality.** *The novelty of the work is the social analysis of the impact of network technologies on the communicative aspect of human activity.*

**Conclusions.** *The technology networks produce other realities, penetrate into all socio-cultural practices, up to the present day, and affect its physiological nature. In network technologies we see anthropological shifts based on the semantic foundations of socio-cultural and psychological alienation and marginality, which, as a consequence, is accompanied by axiological transformations. Its existence in the world is defined as the continuous trying of new images, the creation of new identities, and the ability to get rid of them and choose others depending on the changing situation or context of being.*

**Key words:** *social networks, people, communications, communication, information technologies.*

Одержано редакцією 15.10.2019  
Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 1(111:122/129)  
DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-31-37

**П'ЯНЗІН Сергій Дмитрович**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: pian@ukr.net

## ЯК ЦІЛЕ ВИЗНАЧАЄ ЗВ'ЯЗОК ОНТОЛОГІЇ ТА ГНОСЕОЛОГІЇ

*У статті виявляється прихована філософська контрверза віддільності/невіддільності онтології і гносеології й прискіпливо аналізується їхній зв'язок із залученням основних положень онтологізму та з позиції конструктивного реалізму всупереч деонтологізації та гносеологізації онтології. Шляхом абдукції розкриваються фактичні зв'язки і взаємовідносини між поняттями однини, множини і єдності, система яких дозволяє «прорватися» до цілого як універсальної властивості й характеристики онтологічної реальності об'єктивного і суб'єктивного світів. Дослідження цілого та розкриття його основних сторін дозволило аргументувати, що ціле неминуче визначає нерозривність онтології і гносеології. А поняття цілого абсолютно необхідно набуває тоді статусу філософської категорії зі своїм поняттєвим полем (системою необхідних понять) і з необхідністю ж встановлює зв'язок гносеології та онтології. Висувається гіпотеза, що усякі спроби заперечення онтології є марними, оскільки при запереченні онтології зникає людина і як активний суб'єкт пізнання, і як творець власної історії.*

**Ключові слова:** онтологія, гносеологія, зв'язок, конструктивний реалізм, сукупність, цілісність, загальне, деонтологізація, категорія цілого.

**Постановка проблеми.** У сучасній науковій літературі онтологія і гносеологія визначаються як розділи філософії, де досліджуються основні принципи і категорії буття й пізнання відповідно. А зв'язок між ними є безсумнівним. У науково-популярній, а тим більше навчальній літературі до них додається ще й ціннісна ознака – фундаментальні (в усіх значеннях) філософські науки. І з такою позицією можна було б погодитись, якби не знали, що в історії наукової думки трапляються ситуації, коли те, що здається незначним і, більше того, начебто таким, що виникло закономірно, просто було до певної пори невиявленим і мало зовсім інші підстави. До такої ситуації поверхового судження необхідно віднести і розуміння зв'язку між онтологією та гносеологією. Колізія полягає, на наш погляд, в тому, що цей зв'язок або вважається само собою зрозумілим і абсолютним для класичної онтології «разом з її джерелом – раціоналістичним методом» [1, с. 151], або сприймається як необов'язковий, оскільки чи при гносеологізації онтології, чи при деонтологізації світу, або взагалі запереченні онтології він не має суттєвого змісту.

Отже, тут, хоча і неочевидно, але існує контрверза. То гносеологія невіддільна від онтології і зв'язок між ними безумовний, то онтологія не самостійний розділ філософії і тоді зв'язок між онтологією та гносеологією не має якого-небудь наукового статусу.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** В. Джеймс в книзі «Вступ до філософії», перераховуючи основні проблеми метафізики, найпершим в цій низці проблем назвав питання: «Що таке «думки» і що таке «речі» і як вони зв'язані між собою?» [2, с. 22]. При цьому, хоча сам автор стверджував, що навів ці проблемні питання у «випадковому порядку» [2, с. 22], все одно виникає додаткове питання: «А наскільки ця випадковість була випадковою?» Якщо філософія «займається» в першу чергу пізнанням «усього сущого в його останніх основах» [2, с. 8] та й сама все «більше і більше починає позначати ідеї, що винятково стосовні до сфери універсального», то й головними і, умовно кажучи, універсалістськими філософськими науками повинні бути онтологія і гносеологія, оскільки саме вони й намагаються знайти відповідь на питання «що таке «речі» і що таке «думки»? Отже, для філософа В. Джеймса випадковість перерахування метафізичних проблем була, по

суті, і не такою вже й випадковою на відміну від того, що про випадковість порядку згадування цих питань писав би, наприклад, не філософ Вільям Джеймс, а письменник Генрі Джеймс. Разом з тим, згадуючи про зв'язок речей і думок в межах класичної онтології, слід згадати і про першу тезу Горгія і гіперсенсуалізм його третьої тези, й беркліанське заперечення об'єктивного світу, і міркування Д. Юма про «неможливість надати який-небудь прийнятний доказ ... існування» [3, с. 28] об'єктивного світу речей, і кантівське «розрізнення речей як предметів досвіду і як речей самих по собі» [3, с. 23], і феноменологічне винесення за дужки дійсного статусу речей і утримання від попередніх суджень про реальний світ [4, с. 271].

Одночасно в 20 ст. почалося повернення до онтологізму. Відмовою від гносеологічних (а часом і психологічних) інтерпретацій онтології стали, по суті, у феноменології ідея «регіональних онтологій» і поняття «життєвого простору» Е. Гусерля та «фундаментальна онтологія» М. Гайдеггера, а в онтологічних міркуваннях М. Гартмана саме пізнання автономних шарів реальності виступає як вторинне начало. Навіть характер ототожнення буття й думки, а значить і онтології та гносеології уже не дорівнює кантівській онтології через визнання активності суб'єкта і процесуальності онтологічної істини. Цей ланцюг продовжується в екзистенціальній аналітиці, адже «питання про буття не може бути ізольованим від питання про людину. Вони взаємозв'язані: дослідження людини виявляє структуру онтології, розробка питання про буття говорить про те, що людина є» [5, с. 281].

В марксисті (у різних його варіантах), де онтологія і гносеологія завжди були самостійними розділами філософії, «частка» людського також, хоча і з різних причин, але постійно зростала (Е. Фромм, Л. Альтюссер, Е. Ільєнков, В. Шинкарук, Ю. Семенов, В. Вазюлін та ін.).

У протистоянні до онтологізму 20 ст. навіть неопозитивізм і аналітична філософія прийшли до реабілітації онтології через припущення онтологічної реальності. І те, що, наприклад, У. Куайн не використовує онтологію як вчення про буття, все одно не викреслює стороннього спостерігача із системи суджень про існування. Те ж саме можна сказати і про подальшу розробку куайнівського принципу онтологічної відносності Д. Девідсоном, аналітично-філософське рішення онтологічної проблеми свідомості Д. Деннетом, «описову метафізику» П. Стросона, дослідження мовленнєвих актів Дж. Сьорлем тощо.

Також і «постструктуралізм (особливо у версіях Фуко, Дельоза, Ліотара, Дерріда), – за влучним висловлюванням О. Доброхотова, – постійно виявляє «незаплановані» онтологічні ефекти у ході своїх спроб демонтувати традиційну раціоналістичну онтологію» [1, с. 151].

Таким чином, усі філософські питання й відповіді яким-небудь способом все одно спираються на онтологію, повертаються до онтології, обертаються навколо онтології тощо. А тоді слід узяти до уваги сучасний конструктивний реалізм (Н. Луман, Б. Латур, Р. Харре, В. Лекторський та ін.) як «некласичну методологію пізнання» [6, с. 46-48.], згідно з якою «реальність вирізняється тією особливістю, що, будучи незалежною від пізнання, вона примушує з нею рахуватися (як висловився один сучасний мислитель, «дає задачу» моїм необдуманим діям) ... А це означає, що будь-яка дія в світі для того, щоб бути успішною, повинна спиратися на пізнання характеристик незалежної від пізнання реальності» [7, с. 19].

При цьому людина взагалі і людина як суб'єкт, що пізнає, не просто перебуває в світі, де «будь-яка конструкція припускає реальність, в якій вона здійснюється і яку вона виявляє й намагається трансформувати» [8, с. 114]. Вона активно (діяльнісно) знаходиться в ньому, будучи (аксіоматично) частиною його як деякого цілого. Тоді реальність «виявляється, актуалізується для суб'єкта тільки через його конструктивну діяльність» [8, с. 114]. З іншого боку, якщо філософія тяжіє до універсального, то вона тяжіє до цілого, адже *universalis* – лат. загальний, сукупний, стосовний до цілого. І якщо онтологію задає час (напр., М. Гайдеггер. Буття і час), то зв'язок онтології і гносеології тоді повинно задавати ціле. А от питанню зв'язку онтології і гносеології всередині філософії не присвячене жодне окреме дослідження.

**Метою статті є**, по-перше, більш прискіпливий розгляд невіддільності/віддільності онтології та гносеології. По-друге, розкриття змісту поняття зв'язку онтології і гносеології,



якщо він дійсно існує.

**Виклад основного матеріалу.** Для досягнення поставленої мети найбільш слушним методом, на нашу думку, буде абдукція, оскільки вона як тип «логічного умовиводу... дозволяє побачити зв'язки між явищами, які залишалися прихованими від очей; тим самим вона проявляє – наочно показує – існуючу сукупність відносин» [9, с. 74]. Отже, ми починаємо наше пізнання з отримання чуттєвого досвіду. З цим твердженням погодиться більшість філософів як матеріалістів (тут зрозуміло чому), так і ідеалістів (тут пояснення процесу пізнання буде іншим, однак достатньо буде навести аргумент І. Канта, що «без сумніву, усяке наше пізнання починається з досвіду; і справді, чим же пробуджувалася би до діяльності пізнавальна здібність, якщо не предметами, які діють на наші почуття» [3, с. 32]). А ще точніше, ми починаємо пізнання при прямому відчутті й сприйнятті об'єкта, який перебуває поза людським тілом, а значить і поза свідомістю.

Спершу наші відчуття розрізнені через дійсне багатство (множину проявів) об'єкта, але вони, умовно кажучи, «збираються» в деяку сукупність сприйняття. А тоді і після цього, і в силу цього така сукупність сприйняття (яка існує на межі власне онтологічного та вже ідеального як чуттєво-предметного, а точніше – чуттєво-гносеологічного) завдяки уявленню отримує цілісність в нашій голові. А точніше, після сприйняття об'єкта як сукупності в силу об'єднання, зчеплення, згущення всього багатства, або множини проявів ми завдяки уяві маємо в свідомості *образ якоїсь цілісності* в її поки що віддільності, окремоті одного об'єкта від іншого, навіть при їхній тотожності. При цьому пам'ятаємо – повної (абсолютної) тотожності не існує [10], оскільки в тотожності присутня відмінність, а у відмінності, відповідно, тотожність.

Така *цілісність як образ* існує на межі чуттєвого й раціонального. Коли ж ми вже на рівні власне раціонального, або ідеального як не-чуттєвого переходимо від цілісності як певним чином з'єднаної в сукупності множини до осмислення кількісно-якісної єдності, то отримуємо єдність цієї множини, або *ціле як поняття*. При цьому ми починаємо осмислювати не просто і не тільки єдність множини, а і сутність об'єкта за допомогою парних понять: явище й сутність, кількість і якість.

На перший погляд, через те, що ціле складається з певної множини, а множина, відповідно, з частин (елементів), то частини утворюють ціле як нову якість. Ідея напрощуд проста, але хибна. Усі спроби зрозуміти сутність явища на основі аналізу частин і наступного підсумовування їхніх властивостей ведуть до невдачі. Ціле не зводиться до суми його частин. А чому? Адже кожний об'єкт складається з частин?

І тут на допомогу залучають, по-перше, поняття множини і однини, а по-друге, поняття єдності.

Множина – філософське поняття, що розглядається спільно з поняттями єдності й однини. Це визначена кількість чого-небудь. Однак «множину неможливо мислити, виключивши уявлення про єдине, оскільки в іншому випадку кожна її частина (елемент) не може бути розглянута як єдність, а буде дробитися до нескінченності» [11, с. 592]. Усяка множина причетна до єдиного в двох відношеннях: по-перше, як деяка цілісність, а по-друге, як складене з одиниць. Отже, множина – це і якість.

Множину зазвичай розуміють як клас, сукупність, об'єднання чого-небудь, наділеного чимось спільним. Відповідно, одна множина відрізняється від іншої множини на підставі закону виключеного третього. При цьому одна множина може поєднуватися з іншими множинами. Проте подібне поєднання різних множин відбувається до певної межі. Такою онтологічною межею є буття. При цьому буття є не тільки єдністю як безкінечна множина множин як частин, але й множиною, що тотожна собі. У якому сенсі?

Будь-яка множина кількісно-якісно з необхідністю обмежена, не безкінечна, а визначена. А нічим не обмежене буття є множиною, а значить повинно бути обмеженим. Суперечність! Так от треба зрозуміти і, відповідно, пам'ятати, що буття в силу тотожності не іншому (тоді воно не було б буттям), а собі ж є і самототожним, і кількісно однією

множиною, і якісно єдиною множиною. Іншими словами, якщо буття якісно – єдине й самототожне, то в просторі й часі як в своїх формах – безкінечне, адже єдність не може обмежуватися. А якщо буття кількісно – множина, то знову ж таки кількість як така безкінечна, інакше вона не була б кількістю.

Отже, буття – це єдине в множині і множина в єдиному. А множина й однина мають безсумнівний онтологічний статус. Така вже діалектика і жодним чином не метафізика кількості і якості. Більше того, множина – це одне, а одне – множина [12, с. 527-528] завдяки єдності. Звідси випливає, що єдинороздільність множини-одного є атрибутом буття, а множина і одне основними модусами. І поняття єдинороздільності знімає суперечність між двома протилежностями. Це перша сторона цілого.

Ціле не зводиться до суми його частин, оскільки одного поняття «частина» не достатньо. Тут на допомогу залучають поняття «зв'язок». Частини насамперед зв'язуються між собою, зчіплюються певним способом. А спосіб взаємозв'язку й обумовлює існування об'єкта, і – найголовніше – породжує ціле як дійсну якість. Спосіб взаємозв'язку частин, у свою чергу, існує як певний тип з'єднань, розташування, ієрархії частин, їхнього порядку, сили зв'язків, їхньої спрямованості тощо.

Спосіб взаємозв'язку щодо цілого існує як будова об'єкта і є проявом єдинороздільності. Поняття «будова» знімає суперечність між роздільністю, окремістю частин. І будова ж забезпечує єдність і самототожність цілого, тобто збереження й стійкість основних властивостей при зовнішніх впливах і внутрішніх змінах. І тільки в такому випадку частини стають власне частинами. При цьому ціле – це лише умовно складене з частин + єдинороздільність + будова. Насправді, ціле існує одразу як ціле, як особлива якість буття. Однак те, що чуттєво є одразу цілим в раціональному пізнанні пізнається як розділене на частини. Чому? А в силу розрізненості відчуттів як початку чуттєвої форми пізнання. Згодом ця ж розрізненість зберігається вже в раціональній формі пізнання. Адже, щоб мислити треба починати з порівняння чогось з чимось, тобто треба порівнювати поняття між собою. І тут – цікава особливість (і парадокс) пізнання. *Єдність* необхідно існує в об'єктивному світі, з'являється для нас і в нас як сукупність в сприйнятті і цілісність в образах уяви, проте в думках, судженнях, умовиводах тощо *розрізненість* залишається для нас на першому плані, випуклою, яскравою і, врешті-решт, метафізичною. А піднятися від розділення до єдності, від частин до цілого не так уже й просто. Такий підйом можливий виключно при системному осмисленні світу і людини. І це друга сторона цілого.

Ціле – *універсальна* характеристика об'єктивного світу. А в процесі пізнання, яке є суб'єктивним, оскільки відбувається перш за все всередині суб'єкта, воно виступає як найвища сходинка осягнення об'єкта. Сходинка, до якої ще треба піднятися згідно другій стороні цілого. Однак єдність онтологічного і гносеологічного в категорії цілого не означає їхнього збігу, тотожності. У своєму природному існуванні ціле є об'єктивним (реальним) загальним для множини, однини та єдності, або *субстанціонально-цілим*. А гносеологічно – ціле є суб'єктивно (ірреально) загальним для множини, однини та єдності в свідомості, або *духовно-цілим*. А це вже третя сторона цілого.

Ціле на рівні науково-теоретичного пізнання (і при цьому в межах раціонального), осмислюється за допомогою парних понять конкретного і абстрактного. А точніше на емпіричному етапі цього ж рівня ціле розглядається як *конкретне*, оскільки тут наявна чуттєвість (хоча й особлива чуттєвість). І вже після цього відбувається перехід до теоретичного етапу, де ціле осмислюється як *абстрактне*, оскільки тут діє власне раціональне мислення. При цьому поняттєві опозиції «чуттєве – раціональне» й «емпіричне – теоретичне» щільно пов'язані між собою.

Конкретне в такій ситуації виступає філософським поняттям для позначення чуттєвої сукупності й цілісності. Воно безпосередньо дається у відчуттях і сприйнятті, але опосередковано унаочнюється в уяві. Зазвичай конкретне тлумачиться як протилежне абстрактному. Відповідно, абстрактне тут – філософське поняття для позначення розумових утворень, отриманих видаленням подумки несуттєвого задля знаходження істотного, а

згодом і сутнісного.

Отже, при залученні цих понять ціле пізнається у двох відношеннях: у його чуттєвому кількісно-якісному багатстві (конкретне) і теоретичному узагальненні, сутності і закономірності (абстрактне). Очевидно, що будь-яке ціле не тільки конкретне, але й одиничне, як це випливає з опозиції «множина – одиничне». Однак, яким чином одиничне залишаючись собою, будучи самототожним, пов'язується одночасно з множиною іншого цілого, щоб утворити також ціле, але більш високого порядку? І тут необхідно залучати поняття одиничного (окремого), особливого і загального.

Одиничне – це певні, обмежені як матеріальні тіла, якості тощо, так і ідеальні утворення, що розглядаються і в якісній визначеності, й кількісному поділі. При цьому деяке конкретне й одиничне ціле одночасно чимось і *відрізняється* від іншого конкретного й одиничного цілого, і має щось *спільне* з ним. А точніше воно відрізняється не тільки кількісною одиничністю, але і якісною *особливістю*. А спільне має в тому випадку, коли одна якісна особливість тотожна іншій особливості другого, третього тощо подібного одиничного. Таке спільне отримало назву – загальне. Отже, одиничне є діалектичною протилежністю загального, а суперечність між ними знімається через особливе. Відповідно, онтологічне одиничне є способом існування онтологічного ж загального, а особливе – це перехід загального в одиничне і навпаки – одиничного в загальне. При цьому через одиничні й випадкові зміни проходить загальна необхідність і або підтримується певна закономірність, або з'являється нова. Гносеологічно ж пізнання рухається від одиничного через виявлення особливого до загального і закономірного.

І тут увага! «Загальне... існує не тільки в свідомості, але й в об'єктивному світі, проте тільки інакше, ніж існує окреме. І ця іншість буття загального складається зовсім не з того, що воно утворює особливий світ, який протистоїть світу окремого... Загальне існує не саме по собі, не самостійно, а тільки в окремому і через окреме... і окреме не існує без загального» [13, с. 77.]. А тоді загальне (всезагальне) як поняття – це перетворення об'єктивного цілого і об'єктивної єдності одиничного й нерозривного у свідомості людини. І тут, не заперечуючи деякий наліт психологізму філософської творчості В. Джеймса, все одно слід процитувати його твердження, що «потрібно визнати, що концепти виокремлюються поступово з перцептів і знову розчиняються в них. Вони так щільно взаємно переплетені, і ми в житті до того безроздільно й упереміж ними користуємося, що нерідко важко буває викласти... ясне розуміння відмінності... між ними» [2, с. 34].

Таке ціле як загальне існує поза свідомістю як конкретний зв'язок різного і протилежного й водночас як сутність, закон, необхідність тощо. Воно існує реально. При цьому свідомість також реальна в тому сенсі, що вона частина об'єктивного світу. Звісно, що особлива, або ідеальна частина. Відповідно, у свідомості ціле як загальне не просто також існує, але абсолютно необхідно існує. Хоча й ідеально існує, проте і все ж таки існує. Тут, дещо переробляючи міркування Ю. Семенова про загальне [13, с. 77-78], припустимим буде сказати, що процес «витягування» цілого як загального з окремого, в якому воно в реальності існує, в якому воно приховано, не може бути нічим іншим, як процесом створення «чистого» цілого як загального. І навіть більше. Того цілого, формою існування якого стають онтологічні і гносеологічні теорії. І це вже четверта сторона цілого.

Таким чином, просуваючись шляхом абдукції від фактів однини, множини, єдності ми прийшли до факту цілого як універсальної властивості й характеристики онтологічної реальності об'єктивного і суб'єктивного світів, оскільки, як, наприклад, субстанція не може бути не цілою, так само і людина та її свідомість повинні бути цілими, а пізнання прагнути до всезагального. Ціле неминуче визначає нерозривність онтології і гносеології. А поняття цілого абсолютно необхідно набуває статусу філософської категорії зі своїм поняттєвим полем (системою необхідних понять) і з необхідністю ж встановлює зв'язок гносеології і онтології. По-друге, оскільки онтологія як філософська наука перебуває в свідомості, є частиною духовно-цілого, постільки вона (у свою чергу і завдяки тепер уже категорії цілого)

необхідно пов'язана з гносеологією як іншою частиною духовно-цілого. По-третє, візьмемо на себе сміливість висунути гіпотезу, що усякі спроби деонтологізації світу і гносеологізації онтології, хоча здаються потенційно цікавими в сфері людської семантики взагалі і соціальної семантики, зокрема, проте і тим не менш абсолютно марні. Інакше виникає ефект «зачарованого місця» з оповідання М. Гоголя, коли «засіють як належить, а зійде таке, що і розібрати не можна: кавун не кавун, тиква не тиква, огірок не огірок... чортзна-що таке!» [14, с. 200]. Більше того, при запереченні онтології зникає, по суті, людина і як активний суб'єкт пізнання, і творець власної реальності, і початок наказового способу історії.

**Висновки.** Ми почали з об'єктивного цілого, перейшли до цілого як категорії, а прийшли до цілого як всезагального, яке з необхідністю встановлює зв'язок онтології і гносеології. І ти самим довели, що не тільки онтологія повинна бути і що не тільки гносеологія невіддільна від онтології, але й що онтологія і гносеологія з необхідністю взаємопов'язані. Гносеологія невіддільна від онтології, а онтологія від гносеології. А якщо стверджувати протилежне, то виходить не проникнення в сутність речей, явищ, процесів тощо, не рух до істини, не осмислення світу в цілому та в його різноманітті, а навпаки – ковзання по поверхні світу і людського життя. Категорія цілого є єдиною можливою підставою для виявлення дійсного, а не вигаданого зв'язку між онтологією і гносеологією, істинного його пояснення й розуміння, подальшого розкриття усього потенціалу цього зв'язку як безумовно необхідного.

#### Список використаної літератури:

1. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – 692 с.
2. Джеймс У., Рассел Б. Введение в философию. Проблемы философии / У. Джеймс, Б. Рассел. – М.: Республика, 2000. – 315 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – С.-Пб.: Наука, 2001. – 315 с.
5. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – 736 с.
6. Кузнецова И. В. Конструктивный реализм как неклассическая методология познания / И. В. Кузнецова // *European Social Science Journal*. 2013. – № 11-2. – С. 46-48.
7. Лекторский В. А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма / В. А. Лекторский // *Философия науки и техники*. – 2018. – Т. 23. – № 2. – С. 18-22.
8. Порус В. Н. Два лика философии истории / В. Н. Порус // *Философский журнал*. – 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 104-116.
9. Петровская Е. В. "Brainy Is the New Sexy": Шерлок Холмс, абдукция и нейросети / Е. В. Петровская // *Философский журнал*. – 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 74-89.
10. Философский словарь / Под ред. Андре Конт-Спонвиль. – М.: Палимпсест, Издательство «Этерна», 2012. – 218 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://philosophy\\_sponville.academic.ru/2110/Тождество](http://philosophy_sponville.academic.ru/2110/Тождество)
11. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – 692 с.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 393-599.
13. Семёнов Ю. И. Марксова теория общественно-экономических формаций и современность / Ю. И. Семёнов // Семёнов Ю. И., Гобозов И. А., Гринин Л. Е. Философия истории: проблемы и перспективы. – М.: КомКнига, 2007. – С. 68-105.
14. Гоголь Н. В. Заколдованное место / Н. В. Гоголь // Гоголь Н. В. Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 193-200.

#### References:

1. *New Philosophical Encyclopedia (2010)*, 3. Moscow: Thought (in Russ.).
2. James, W., Russell, B. (2000). Introduction to Philosophy. *Introduction to Philosophy. Problems of philosophy*. Moscow: Republic (in Russ.).
3. Kant, I. (1994). *Critique of Pure Reason*. Moscow: Thought (in Russ.).
4. Husserl, E. (2001). *Cartesian Meditations*. St. Petersburg: Science (in Russ.).
5. *New Philosophical Encyclopedia (2010)*, 4. Moscow: Thought (in Russ.).
6. Kuznetsova, I. V. (2013). Constructive Realism as a Non-Classical Methodology of Knowledge. *European Social Science Journal*, 11-2, 46-48. (in Russ.)
7. Lektorsky, V. A. (2018). Constructive realism as the contemporary form of epistemological realism. *Filosofiya*

- nauki i tekhniki (Philosophy of Science and Technology)*, 23, 2, 18-22 (in Russ.).
8. Porus, V. N. (2019). Two faces of the philosophy of history. *Filosofskiy zhurnal (The Philosophy Journal)*, 12, 1, 104-116 (in Russ.).
  9. Petrovsky, H. V. (2019). "Brainy Is the New Sexy": Sherlock Holmes, Abduction, and Neural Networks. *Filosofskiy zhurnal (The Philosophy Journal)*, 12, 1, 74-89 (in Russ.).
  10. *Philosophical Dictionary by Andre Comte-Sponville* (2012). Retrieved from: [http://philosophy\\_sponville.academic.ru/2110/Тожество](http://philosophy_sponville.academic.ru/2110/Тожество) (in Russ.).
  11. *New Philosophical Encyclopedia (2010)*, 2. Moscow: Thought (in Russ.).
  12. Losev, A. F. (1990). The Dialectic of Myth. *From the Early Works*, 393-599. Moscow: True (in Russ.).
  13. Semenov, Yu. I., Gobofov, I. A., Grinin, L. E. (2007). Marx's theory of socio-economic formations and modernity. *Philosophy of History: Problems and Prospects*, 68-105. Moscow: KomKniga (in Russ.)
  14. Gogol, N. V. (1982). Enchanted place. *Evenings on a Farm Near Dikanka. Mirgorod*, 193-200. Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russ.)

**PIANZIN Serhii Dmytrovych,**

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

**HOW EXACTLY THE WHOLE DETERMINES THE CONNECTION  
OF ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY**

**Abstract. Introduction.** *In modern scientific literature, ontology and gnoseology are defined as sections of philosophy where the basic categories of being and cognition are explored. And the connection between them is undoubted. If gnoseology is inseparable from ontology, the connection between them is absolute; if ontology not independent branch of philosophy, the connection between ontology and gnoseology not have any scientific status.*

**Purpose.** *The purpose of the the article is, at first, more meticulous consideration of the inseparability/separability of ontology and gnoseology. Secondly, the disclosure of the content of the concept connection of ontology and gnoseology, if it exists.*

**Methods.** *In this study was applied abduction method. Abduction allows one to see hitherto hidden connections between various phenomena; it reveals – makes visible – a set of existing relationships.*

**Results.** *The article explores the actual position, that all philosophical questions and answers in any way still rely on ontology, return to ontology, revolve around ontology, etc. At the same time, it turned out that the tendency of philosophy to universality is a fact even in spite of the main attempts to deontologize the world (neo-positivism, analytical philosophy, post-structuralism). And the pursuit of philosophy towards universality leads to the whole as a common property of reality and the whole as general. Particularly important here is the idea of M. Heidegger that the study of man leads to ontology, and the comprehension of being speaks of the existence of man. And then the connection between ontology and gnoseology is already unconditional. In order to identify the specific meaning of the concept of connection, we have taken into account contemporary constructive realism as a non-classical methodology of modern cognition.*

**Originality.** *The first time proved that ass ontology is determined by time, so the connection between ontology and gnoseology establishes the whole. The whole, which exists as a universal property and fundamental characteristic of the real world, and gnoseologically must have the status of a category with its system of interrelated concepts. Also for the first time, is argued the hypothesis is that all attempts to deontologize the world and gnoseologize ontology are completely futile.*

**Conclusion.** *In denying the connection ontology and gnoseology man disappears both as an active subject of cognition, and the creator of his own reality, and the beginning of the imperative of history. The objective whole and the category of the whole determine the connection between ontology and gnoseology. Gnoseology is inseparable from ontology, and ontology from gnoseology. The connection between them is absolutely necessary.*

**Key words:** *ontology, epistemology, connection, constructive realism, totality, integrity, whole, deontologization, category of whole.*

*Одержано редакцією 29.09.2019  
Прийнято до публікації 04.12.2019*

УДК 141:172.1

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-38-47

**МАРЧЕНКО Андрій Олексійович**,  
аспірант філософського факультету  
Київського національного університету  
імені Тараса Шевченка,  
e-mail: march\_andre@ukr.net

## ПРОСТОРОВІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ТА СОЦІАЛЬНОСТІ В КОНЦЕПЦІЇ ФУДО ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО

*Здійснено аналіз сутнісних характеристик фудо (клімату) в філософії Вацудзі Тецуру, розглянуто їх кореляцію з процесом формування людської суб'єктивності та соціальності. Встановлено, що Вацудзі Тецуру у своїх філософських пошуках звертається до проблематики як соціальних, соціокультурних, так і власне природних, кліматичних чинників існування людини, акцентуючи увагу на тому, що людина як нінген формується не лише в процесі взаємодії з іншими людьми, а й постійних контактів з навколишнім середовищем як Іншим. При цьому японський філософ розмежовує поняття «фудо (клімат)» і «природне навколишнє середовище» на основі «суб'єктивності людського існування», і клімат, відповідно, розглядається ним не просто як зібрання природних характеристик певної землі, а включає в себе також соціокультурне оточення, стиль життя і навіть технологічний інструментарій, який сприяє функціонуванню та взаємодії людського співтовариства. В концепції фудо Вацудзі Тецуру здійснено спробу виявити глибинну сутність поняття «людського простору» і його проявів в кліматі, ландшафті та в міжлюдських стосунках, обґрунтовується думка, що проблема клімату надає своєрідний орієнтир для будь-якого аналізу структури людського існування.*

**Ключові слова:** людина, нінген, суб'єктивність, соціальність, Вацудзі Тецуру, фудо, фудосей, клімат, природне навколишнє середовище.

**Постановка проблеми.** У сучасному світі, що стрімко трансформується і представляє собою складну динамічну систему суперечливих парадигм та менталітетів, особливого значення набуває проблема порозуміння, врахування точок зору один одного, спільного вирішення проблем, що стосуються як доль окремих регіонів, так і світу загалом. Глибоке знання історичної, філософської спадщини іншої країни сприяє розширенню культурного діалогу, зміцненню дружніх взаємин, формуванню толерантного ставлення до іншого способу життя, світорозуміння й стилю мислення. В контексті викладеного вище особливий інтерес представляють східні культури й цивілізації та їх роль в духовному розвитку людства і світовому цивілізаційному процесі, зокрема філософсько-культурна парадигма, що сформувалась на теренах Японії, зі своїм дискурсом, своєю раціональністю та логікою.

Одним з найвідоміших і найвпливовіших японських філософів ХХ ст. вважається Вацудзі Тецуру, який зумів плідно поєднати у своїх дослідженнях специфіки взаємин індивіда та навколишнього (як соціального, так і природного) простору його існування традиційні філософські ідеї й духовні практики та західну філософську думку. Ця стаття є продовженням дослідження автором філософського спадку визначного японського мислителя [Див.: 1].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Слід зазначити, що дослідженню творчого доробку Вацудзі Тецуру присвячено багато праць таких зарубіжних вчених, як Дж. Бак, Р. Н. Белла, Ч. Бривіо, Л. Дорсі, К. М. Джонсон, Ш. Інага, Р. Е. Картер, Л. В. Кеунг, П. Кото, Дж. Крюгер, Х. П. Лідербах, Г. Майеда, Е. Маккарті, Т. Мочізукі, І. Нагамі, К. Окуда, А. Е. Піке, Н. Сакаї, А. Л. Севілла, Т. Шінагава та ін. На пострадянському просторі філософські погляди Вацудзі Тецуру є предметом розгляду А. Дейкіної, Л. Карелової, М. Корнєєва, О. Луцького, А. Міхальова, О. Скворцової, К. Солоніна та ін. До справи дослідження особливостей традиції філософування на японських теренах долучаються й українські вчені: С. Капранов, Г. Васик, Т. Мозгова, З. Швед. Водночас, слід визнати практичну відсутність досліджень українських авторів, присвячених аналізу філософських поглядів визначного представника японської філософії ХХ ст. Вацудзі Тецуру.

**Мета дослідження** – проаналізувати сутнісні характеристики клімату (фудо) в філософії Вацудзі Тецуру і їх кореляцію з процесом формування людської суб'єктивності та соціальності.

**Виклад основного матеріалу.** Розвиваючи тему просторовості та внутрішньо суперечливої сутності людського буття, Вацудзі Тецуру, зокрема у своїй роботі «Fūdo» (в англійському перекладі «Climate»), звертається до проблематики як соціальних, так і власне природних чинників існування людини. При цьому японський дослідник наголошує на тому, що людина як нінген формується не лише в процесі взаємодій з іншими людьми, а й контактуючи, будучи причетною до навколишнього середовища (в широкому значенні цього слова) як Іншого.

Слід зауважити, що вищеназвана робота Вацудзі була досить популярною в Японії особливо в 70-і рр. ХХ ст. у зв'язку з пошуками японської ідентичності, виникненням так званих «теорій японця і японської культури». Деякі дослідники концепції Вацудзі розглядали його працю як обґрунтування специфіки вітчизняної культури, що витікала із особливостей клімату країни. Більше того, його робота цікава ще й тим, що має пряме відношення до гайдеггерівського «Буття і часу», претендуючи на критичне переосмислення поглядів німецького філософа, який, на думку Вацудзі Тецуру, недооцінював важливість просторового фактору в людському існуванні. Варто зазначити, що саме під час знайомства влітку 1927 р. в Берліні японським філософом з вищезгаданою роботою Гайдеггера він «вперше почав розмірковувати над проблемами клімату» [2, р. V] і таким чином у нього виник задум написання майбутньої праці. Хоча слід визнати, що ще до своєї поїздки на стажування до Європи, Вацудзі був переконаний в тому, що оточуюче середовище є надзвичайно важливим у процесі формування індивідів і культур. Так, у своїй роботі «Воскресіння ідолів» (1918) він наголошував на тому, що «всі дослідження культури Японії повинні в їх остаточному варіанті бути спрямованими на вивчення природи» [3, р. 214].

Від початку одним із завдань, яке ставив перед собою Вацудзі Тецуру, стало обґрунтування значущості простору, а також єдності і рівноправності простору й часу як визначальних структур людського існування. Слід зазначити, що саме поняття «існування» в світі, або «проживання», що Гайдеггером розглядається як фундаментальна форма людського існування, послужило своєрідним прообразом до розуміння Вацудзі просторовості й сприяло створенню ним концепції фудо. Японський філософ наголошує на тому, що говорячи про погоду, клімат, землю і ландшафт, Гайдеггер сприймає їх тільки як природу, з якою людина має справу через відношення «турботи». Німецький філософ стверджує, що найбільш близькою формою відношення турботи є використання й переробка речей. Вацудзі «критикує його за те, що в цій ситуації він відводить екзистенції активну роль, а іншому, що їй протистоїть, – пасивну. Для нього це не є беззаперечним. Адже саме оточуючі фактори, такі як тепло чи холод, і приводять в дію турботу. Таким чином, безпосереднім змістом турботи стають зовнішні умови» [4, с. 333].

У передмові до книги «Клімат» її задача формулюється Вацудзі Тецуру наступним чином: «Мета цієї роботи полягає в тому, щоб з'ясувати роль клімату як фактору в структурі людського існування. Тож проблема в цьому випадку не в тому, як природне навколишнє середовище визначає життя людини. Під природним середовищем зазвичай розуміють об'єктивне розширення «людського клімату», що розглядається як конкретна основа існування людини. При розгляді зв'язку між вищевказаним об'єктом і людським життям саме це життя уже об'єктивоване. Тому при такому підході досліджується відношення між об'єктом і об'єктом, що не відноситься до людського існування в його суб'єктивності. Остання і є проблемою, яка розглядається в цій роботі. Тому навіть якщо той чи інший кліматичний феномен обговорюється як проблема, він повинен бути виражений як суб'єктивне людське існування, а не у вигляді так званого природного навколишнього середовища» [2, р. V]. Як можна пересвідчитись, японський філософ розмежує поняття «клімат» і «природне навколишнє середовище» на основі «суб'єктивності людського

існування». І, відповідно, досліджуваний ним простір «не є абстрактним поняттям – не є простором, який вивчають вчені, чи Евклідовим, геометричним простором – це саме суб'єктивний простір» [5]. Вацудзі розглядає простір як вираження суб'єктивного людського існування, і для нього розглянутий в цьому контексті клімат є не просто навколишнім середовищем, а «географічно/культурно/соціальною сукупністю відношень і очікувань, що стосуються певного регіону землі» [6, р. 336]. Таким чином, просторовість людського існування є функцією клімату, шляхом зміцнення спільноти в процесі її розвитку.

Ключовим для розуміння позиції Вацудзі в цьому питанні є введене ним в культурфілософський обіг поняття «*фу:до*» (風土). Воно передається в японській мові двома ієрогліфами: *фу:* – «вітер» і *до* – «земля», «грунт», тому буквальный переклад може звучати як «вітер і грунт», або «клімат і ландшафт». Але буквальный переклад не відображає й не передає глибинну сутність поняття «людського простору» і його проявів в кліматі, ландшафті та в міжлюдських стосунках. У розумінні Вацудзі, *фудо* постає не як об'єктивна природно-кліматична реальність, а як фізико-географічний простір, що суб'єктивно переживається і не раціонально, а інтуїтивно сприймається людиною. Усвідомлення і переживання фізико-географічного простору перетворює його в простір людського існування. Необхідно зазначити, що Вацудзі розрізняє два поняття – *фудо* і *фудосей*. *Фудосей* (風土性) розглядається як «структурний момент людського існування»; японський мислитель вкладає в нього зміст опосередкованості або співвіднесеності між людиною та її оточенням, її людським простором. У російській дослідницькій літературі був запропонований переклад *фудосей* як «географічності» або «географічної контекстуальності» [4, с. 333], ««просторової опосередкованості» людського існування» [7, с. 15], «середовища проживання», як поняття, що має і природні й соціальні конотації [8]. На думку Л. Фраттолільо, це «культурний синтез антропологічних та етичних елементів, що в змозі подолати вади будь-якого географічного детермінізму...» [9]. Т. Мочізукі вважає, що ««фудо-сей» (функція клімату або кліматичності) є способом прояву «суб'єктивної просторовості»» [10, р. 47].

Поняття *фудо* має на увазі саме людський простір. Вацудзі розглядає *фудо* не просто як зібрання природних характеристик – кліматичних, ландшафтних чи топографічних – певної землі, а як метафору суб'єктивності, або відповідь на питання «Хто я є?». Більше того, це самовідкриття через *фудо* не є індивідуальним, а колективним. Вацудзі «демонструє всюдиприсутність кліматичного феномену і наголошує на подальшому міжособистісному єднанні різних індивідів з метою сформуванню колективного сталого ціле як відповідь на кліматичні виклики» [11, р. 588]. Творчий момент теорії *фудо* Вацудзі полягає в твердженні, що людина і природні феномени переплетені таким чином, що останні постають як метафора людської суб'єктивності, яка долає науковий об'єктивізм. З цього конкретного стану переплетіння, взаємозв'язку, або *фудо*, з'являються людина і природа, як дві його невід'ємні грані. Вацудзі демонструє також міжособистісний вимір *фудо*, наголошуючи на тому, що відносини між людиною і природою не можуть бути відокремлені від відносин між людиною і людиною. *Фудо* – це «простір взаємозумовлених та взаємопов'язаних відношень між кліматом та людським існуванням, що виявляє себе в динаміці самозаперечення» [12, р. 282].

*Фудо* і *фудосей*, як своєрідні модифікації кліматичного феномену, та їх вияви, на думку Т. Мочізукі, актуалізуються у формах реалізації «моральної організації» людського співтовариства й розгортаються поступово, у відповідності з розвитком «життєвої спільноти» в межах просторових визначень людського існування. Клімат, як один із кроків в процесі цього розвитку, «бере на себе роль своєрідного мосту, що покладається для ліквідації розриву між приватною та публічною формами «моральної організації»» [10, р. 47].

Слід визнати, що люди неминуче «вписані» в географію й топографію своєї землі, її клімат та природні особливості, температуру і вологість, ґрунти, моря та океани тощо. У свою чергу, особливості природного оточення людини зумовлюють спосіб життя, відповідні артефакти, архітектуру, уподобання стосовно їжі та одягу тощо. І це тільки короткий перелік,



що його наводить у своїй праці Вацудзі Тецуру, та уже він робить зрозумілим, що японський дослідник приділяв увагу багатьом шляхам і способам, за допомогою яких «наше навколишнє середовище, в широкому розумінні цього слова, формує нас такими, якими ми є, від народження до смерті» [13]. І якщо додати до нашого розуміння клімату не тільки природно-географічне облаштування людей та особливості погоди відповідного регіону, а й також соціальне оточення сім'ї, спільноти, суспільства загалом, стиль життя і навіть технологічний інструментарій, який сприяє функціонуванню та взаємодії людського співтовариства, тоді ми зможемо зрозуміти, що Вацудзі мав на увазі під кліматом, і яким чином відбувається взаємовплив, з одного боку, людини на навколишнє середовище, а з іншого, – навколишнього середовища на людину, що сприяє подальшому розвитку їх обох. «Клімат є цілісною взаємопов'язаною мережею впливів, які в своїй сукупності формують всі відношення й цінності тієї чи іншої спільноти» [13]. Відповідно, історія і природа, як і розум та тіло людини, знаходяться у нерозривному взаємозв'язку. В «Етиці», а також в «Кліматі» Вацудзі наголошував на тому, що існування людини як нінген, вбирає в себе різноманітні види оточення, включаючи сім'ю, співтовариство, і, врешті-решт, природне навколишнє середовище, або клімат (фудо). Відповідно, «те, ким (якими) ми є, зумовлюється не лише тим, що ми думаємо, чи що ми обираємо як індивіди в нашій усамітненості, а є також результатом кліматичного простору, в межах якого ми народжуємось, живемо, любимо і помираємо» [13].

Японський мислитель пропонує розширене розуміння клімату, яке не обмежується лише природними умовами тієї чи іншої місцевості, але включає також і особливості «всіх видів людської діяльності, таких як література, мистецтво, релігія, манери та звичаї. Це цілком природно, оскільки людина осягає себе в кліматі» [2, р. 7-8]. За словами Вацудзі, «ми віднаходимо нас самих як елемент «взаємозв'язку» – в «кліматі»» [2, р. 5]. Таким чином, клімат інтерпретується тут як природно-культурне просторове середовище, яке, з одного боку, обмежує і визначає людське існування, а з іншого – формується за допомогою людської діяльності. В результаті клімат постає як своєрідний спатіальний аспект людського буття, який визначає його основні параметри, водночас формуючи і його історію. Відповідно, справжнє саморозуміння нінген передбачає як аспект обмеження людини (певними кліматичними умовами, процесами тощо), так і аспект трансцендування, подолання, перевершення, або за словами Вацудзі, «вільного культивування» тих же кліматичних умов, в які «вписане» людське життя від самого народження і з якими індивід має як рахуватись при визначенні траєкторії свого власного життєвого шляху, так і «підніматись над ними», використовуючи їх на свій власний розсуд. Нінген – це не суб'єкт, якого пізнали, а скоріше «я», як індивідуальна та соціальна істота у взаєминах з кліматом. На думку Вацудзі, потрібно розглядати клімат не як навколишнє природне середовище, чи як об'єкт на відміну від суб'єкта, а насамперед як відношення – ґрунт, на якому виростає самоосягнення людини й водночас відбувається вираження її самості. Це відображує структуру людини як нінген та її динамічну природу – її постійний рух, взаємозв'язки, що розгортаються вперед і назад між соціальним та індивідуальним, кліматом та історією, простором і часом. Вацудзі підкреслює, що людське існування від початку є пов'язаним з «виходом за межі самого себе». Відштовхуючись від гайдеггерівської інтерпретації слова *existere*, Вацудзі Тецуру використовує вираз «виходити назовні», щоб підкреслити той факт, що людина як така завжди перебуває у взаєминах з оточуючим світом, і соціальний зв'язок, який ми віднаходимо у нашому спільному пов'язаному з кліматом досвіді, є центром нашої свободи як людей. В кінечному рахунку цей наш досвід слід розглядати в структурі сприйняття феноменів, з якими ми маємо справу, в поєднанні з діяльністю, що пов'язана з цим сприйняттям [Див.: 12, р. 278]. На переконання Вацудзі Тецуру, «проблема клімату надає своєрідний орієнтир для будь-якої спроби аналізу структури людського існування. Онтологічне розуміння людського існування не повинно бути досягнуто шляхом простої трансценденції, яка розглядає структуру лише як часову, а має бути трансцендентним в сенсі,

насамперед, відкриття себе в іншому і наступного повернення до абсолютного заперечення в єдності я та іншого. Відповідно, «міжпокладеність» людини і людини має бути місцем для трансценденції. Тобто, міжпокладеність як основа для відкриття я та іншого має бути дійсно місцем «виходу за власні межі» (*ex-sistere*)» [2, р. 12]. На підставі аналізу цього твердження Вацудзі Тецуро дослідник його філософської творчості Г. П. Лідербах робить висновок про те, що поняття клімату у японського мислителя «може розглядатись як *локус* для саморозуміння, що є онтологічною метою і, водночас, може бути безпосередньо пов'язане з онтичним виміром людського існування» [14, р. 134]; клімат це місце, де наявні обмеження та екзистенційна творчість людини взаємодоповнюють і взаємопроникають одне одного. Клімат не нав'язує, а дає можливість бути і лише «пропонує шляхи цього буття» [15, р. 174], які людині в рамках спільноти потрібно проходити.

Саме особливості самовизначення особистості, що задаються «кліматом» як культурно-географічним контекстом людського існування, з точки зору Вацудзі, визначають історичний розвиток того чи іншого народу. У всіх його роботах уявлення про час формуються на основі уявлень про простір, точніше кажучи, «на основі того, як уявлення про простір проявляється в кліматі і в міжлюдських відносинах» [8]. Вацудзі визнавав, що не тільки клімат впливає на ту чи іншу культуру, а важливою є роль і історичного фактору в культурному процесі. «...Просторово-часова структура людського існування, – зазначає японський філософ, – розкривається як клімат та історія: нерозривна єдність часу і простору є основою нерозривної єдності історії й клімату» [2, р. 9]. Клімат також виражає структуру суспільного буття, і тому його не можна відокремити від історії; в єдності історичного і кліматичного історія й набуває свою повнокровність. «...Людство володіє не спільним минулим, а специфічним кліматичним минулим; загальна формальна історична структура обґрунтована конкретним змістом. Тільки таким шляхом історичне буття людства стає буттям людини в конкретний час в конкретній країні... Із самого початку клімат є історичним кліматом» [2, р. 10]. Вацудзі говорить про те, що «дуальність людського самоосягнення, людина в її подвійному існуванні індивідуальної та соціальної істоти, володіє також історичною природою. Таким чином, клімат не існує окремо від історії, а історія окремо від клімату» [2, р. 8].

Вацудзі розглядає клімат та історію як більш конкретні вираження просторовості та часовості нінген. Оскільки просторовість і часовість формують «взаємовідносини», те ж саме можна сказати і стосовно клімату та історії: «історія є кліматичною історією, а клімат є історичним кліматом» [2, р. 10]. Клімат та історія утворюють *локус* для людського саморозуміння. Перебуваючи в кліматі, нінген відкриває себе як буття-в-світі, і, водночас, він отримує розуміння свого тілесного існування, яке, в свою чергу, знаходить вираження в різноманітних «формах» і «стилях» (*ката*) культури, мови й свідомості. Надзвичайно важливо розуміти ці форми не як об'єкти, що є відомими суб'єкту, а як покликані до життя діяльністю нінген «вираження». Наголошуючи на історичному аспекті кліматичного розуміння, Вацудзі пише: «Різні засоби, що були відкриті, такі як одяг, жаровні, пристрої для спалювання вугілля, будинки, споглядання цвітіння, дамби, дренажні системи, антитайфунні споруди, тощо, є тим, що ми самі розробили на свій розсуд... Ми відкрили самих себе в кліматі, і на основі цього саморозуміння ми прямуємо до нашої вільної творчості. Далі, це стосується не тільки нас самих, що сьогодні об'єднуються для захисту себе та докладають зусиль, щоб уберегтись від холоду, спеки, штормів і повеней. Ми володіємо спадщиною саморозуміння, що була накопичена протягом багатьох років з часів наших предків» [2, р. 6].

Варто зазначити, що в концепції клімату Вацудзі, на наш погляд, не тільки була здійснена спроба подолання «темпорального» ухилу в осмисленні проблематики історії, властивого для М. Гайдегера та західної феноменології загалом, і здійснення просторового повороту в рамках феноменологічної традиції філософування, а й закладені підвалини ідеї культурного й цивілізаційного простору. За оцінкою А. Берка, праця Вацудзі є предтечею перспективної тенденції в області культурної географії, дослідженням географічної складової буття [Див.: 16]. «Шлях людського життя, – наголошує Вацудзі, – має свою

специфічну історичну й кліматичну структуру, особливість якої яскраво виявляється кліматичними моделями, що визначаються відповідними процесами в рамках клімату. Клімат, по суті, є історичним; тому кліматичні моделі є одночасно історичними» [2, р. 133-134]. Пропонуючи характеристику теорії фудо Вацудзі, Л. Фраттолільло зазначає, що «всі культури розвиваються у відповідності з кліматичними змінами та особливостями навколишнього середовища, що є характерними для тієї чи іншої місцевості. Але найважливішим є те, що в цій динаміці клімат не є «детермінантом», а... постає «культуроутворюючим» чинником. Культури, інтелектуальні традиції і навіть технології, є «кліматично особливими»... діалектика простору/суспільства розглядається не в детерміністському дусі, а з використанням конструктивних термінів, що дає підстави говорити про певну форму соціального конструктивізму, в широкому сенсі» [9].

Означена позиція японського мислителя деякими авторами була оцінена як форма географічного детермінізму. Зокрема французький дослідник спадщини Вацудзі Тецуро Огюстен Берк вважає, що у японського філософа клімат розглядається як безпосередня причина формування індивідуального і колективного характеру [Див.: 16]. Водночас сам Вацудзі Тецуро не визнає наявності такого ухилу в своїх працях, і акцентує увагу на тому, що розмаїття кліматичних умов існування не передбачає існування саме якоїсь однієї, єдиної, уніфікованої моделі міжлюдських взаємин та взаємин людини з природою, а, навпаки, є підґрунтям різноматнітних форм людських життєвиявів. Не врахування ж кліматичних чинників (в широкому їх розумінні) індивідуального та суспільного буття, на його думку, не дає можливості збагнути сутнісні характеристики людського існування загалом. На переконання Полін Кото, фокусуючи свою увагу на взаємозалежності між людськими індивідами та місцями їхнього проживання, Вацудзі тим самим «стверджує різноманітність, яку можна віднайти в світі, не дивлячись на уніфікуючі процеси глобалізації. У нього не йде мова про побудову світового співтовариства за рахунок індивідуальних відмінностей, а скоріше про світове товариство, яке може існувати в гармонії, не дивлячись на ці відмінності» [12, р. 274].

Клімат завжди є наявним підґрунтям людського існування, тому ця проблематика приваблює Вацудзі Тецуро ще й з етичної точки зору, з точки зору дослідження японської етики в її теоретичних та практичних вимірах. В цьому контексті етика постає як вчення про шляхи або способи, за допомогою яких індивіди мають взаємодіяти один з одним у відповідних кліматичних умовах. Як зазначає Ісаму Нагамі, Вацудзі розглядає існуючі просторово-кліматичні умови, зумовлені кліматом, як етику, «яка створює різні способи ставлення людей як до природних обставин, так і до людського існування... для Вацудзі японське слово *rinri* виражає насамперед просторові та часові обставини, базовані на соціальному та природному людському існуванні...» [17, р. 282]. В етиці Вацудзі як вченні про людину акцентується увага насамперед на відношеннях між індивідом і суспільством, між людьми та їхнім кліматом, які він вважав фундаментальними характеристиками людського існування.

Власне означена проблематика може розглядатись також як розвиток концепції взаємопокладеності (айдагара), коли робиться акцент на тому, що «простір між» виходить за межі власне соціальних зв'язків, і передбачає також «взаємопокладеність» соціальної групи і природи, де природа є чимось таким, що визначає людське існування. В новому баченні ідея «взаємопокладеності» як структури особистості, включає в себе і природно-географічне оточення. Як і Нісіда, Вацудзі стверджує, що «усвідомлення людиною себе як відособленої особистості відбувається не інакше як в процесі діалектичної взаємодії «я» і «не-я»» [18, с. 401]. Таким чином, людина не зводиться ні до її власних особистісних характеристик, ні до характеристик того суспільства, в якому вона проживає своє життя. «Людина формується і діє в просторі культури – як матеріальної, так і духовної, яка не в останню чергу зумовлюється особливостями середовища проживання, зокрема, клімату» [8].

Важливо зазначити, що відповідно до концепції фудо, підґрунтя саморозуміння нінген

має бути знайдене не в чистій фактичності розширеної міжпокладеності, а в кліматично-історичній структурі існування нінген. Буття-в-історії-кліматі означає, що клімат є локусом для розуміння людиною її онтологічної структури, де фактичність та існування доповнюють одне одного, й, водночас, «є локусом, де взаємовідносини між людиною і людиною, людиною та іншими людьми, та людиною і природою можуть знайти своє вираження» [14, р. 136]. На думку Т. Вацудзі, розгляд клімату як фізичного природного явища характерний насамперед для природничих наук. Проте окрема проблема, як її розуміє японський мислитель, полягає в тому, що самі ці явища по своїй суті є предметом вивчення не тільки природничих наук. Інший, не природничонауковий підхід обумовлюється подвійним характером клімату, як вважає японський дослідник, і пов'язаний із «суб'єктивністю людського існування». Для пояснення зв'язку між кліматом і цією суб'єктивністю він в якості прикладу звертається до інтерпретації холоду як однієї з характеристик клімату. Зазвичай вважається, відзначає Вацудзі, що холод є температурним явищем, що діє на наші органи відчуттів і тим самим викликає «відчуття холоду», тобто, згідно із загальноприйнятою точкою зору, «холод» і «ми» існують окремо, незалежно один від одного. І тільки тоді, коли холод діє на людину, виникає «інтенціональне», або направлене, відношення, в результаті чого «ми відчуваємо холод» [2, р. 3]. З феноменологічної точки зору, ми знаємо що таке холод тільки тоді, коли ми дійсно відчули його як холод. На думку Вацудзі, холодність не діє на нас ззовні, ми вже перебуваємо в холоді. Не холод знаходиться зовні нас, а ми знаходимося в холоді. В цьому плані показовим є висловлювання, зроблене в одній із його статей: «Природа (сідзен) знаходиться не зовні, а всередині того чи іншого індивіда» [19, р. 158]. Водночас, ми відчуваємо цей холод разом з іншими людьми, ми переживаємо його разом з іншими «Я», знаходимося «у відношенні до землі, топографічних та ландшафтних характеристик та всього іншого на цій землі» [2, р. 5]. Врешті, вся погода є настільки ж «суб'єктивною», наскільки й «об'єктивною». На думку Вацудзі, холодний вітер може сприйматись і як різкий гірський порив чи як сухий вітер, що віє містом в кінці зими, і як «весняний бриз, що... здуває цвіт сакури чи пестить хвилі» [2, р. 5].

Через холод ми маємо визначатись з джерелами тепла для наших домівок, розробляти і створювати відповідний одяг для кожного сезону, шукати необхідну вентиляцію, захищати себе і свої оселі від особливих обставин (повені, мусонні дощі, тайфуни, торнадо, землетруси, виверження вулканів, цунамі тощо), і ми повинні знати, яким чином збільшити наші запаси їжі й споживати її в спосіб, що узгоджується з відповідними кліматичними умовами та нашими можливостями вирощувати й збирати необхідні продукти. Ми сприймаємо себе в кліматі, відкриваючи себе собі як соціальні та історичні істоти. Таким чином, на прикладі з холодом Вацудзі обґрунтовує також існування колективного «ми», тобто великого числа суб'єктів, які зазнають одного й того ж відчуття холоду, оскільки «я» як «ми» і «ми» як «я» знаходимося зовні, на холоді. Сприйняття і переживання холоду сприяє розбудові соціальних зв'язків, адже ми переживаємо холодність вітру разом, навіть якщо індивідуальний досвід кожного й різниться. Ми не просто переживаємо «холодність», ми також переживаємо чи відкриваємо «нас» як певне соціальне ціле. Відповідно, переживання холоду не може бути незалежним чи ізольованим переживанням. Тільки у випадку взаємозв'язку нашого переживання з переживаннями інших «можна говорити, що ми дійсно «відчуваємо» холод» [12, р. 277]. Загалом, на думку Брюса Дженза, попри те, що теорія фудо Вацудзі стосується насамперед проблематики людського існування, все ж питання цінностей зміщується в ній «від індивіда до соціальної групи. Навколишнє середовище не має безпосередньої цінності, а представляє інтерес тільки тому, що його унікальність та мінливість викликає до життя різні види колективного людського існування» [15, р. 176]. Відповідно, клімат постає не тільки як фізичний простір, в якому живуть люди і насамперед «взаємодіють» між собою, а й як «метафізичний простір, який зумовлює а ргіогі самореалізацію людини в формі такої «взаємодії»» [10, р. 47]. І кліматичні феномени в цьому контексті є не чим іншим, як виявом людської самості у формі «ми». Наша суб'єктивно-колективна сутність знаходить своє вираження і в технічних вимірах наших життів, які

мають свої корені в кліматі.

Клімат у Вацудзі стає основною умовою саморозкриття людини, і саме в цьому сенсі він визначає, на переконання філософа, всі сфери людської діяльності і духовну творчість людини. Наслідки впливу клімату на життєдіяльність людини представлені японським мислителем зокрема наступним чином: «Стиль будинків є відпрацьованим видом конструкцій, і він не міг би бути «реалізований» поза певним зв'язком з кліматом. Архітектурний стиль повинен визначатись головним чином ступенем захисту від холоду або спеки. Більше того, будинки мають бути побудовані таким чином, щоб протистояти штормам, повеням, землетрусам, пожежам тощо. Важкий дах необхідний з розрахунку на шторми і повені, хоча він може бути і непридатний у випадку землетрусу. Будинок повинен бути пристосований до цих різних умов. Далі, вологість накладає певні вимоги на стиль будинків. Там, де висока вологість, необхідна вентиляція. Дерево, папір, глина є будівельними матеріалами, які забезпечують кращий захист від вологості, але вони не здатні захистити від вогню» [2, р. 6-7]. Таке важливе значення, якого японський мислитель надає клімату, служить для нього безумовною основою при здійсненні філософсько-культурологічного аналізу своєрідності запропонованих кліматом можливостей для життя і діяльності людини.

**Висновки.** Теорію фудо (клімату) Вацудзі Тецуру, в якій він прагне відновити статус просторовості людського існування, можна розглядати як альтернативу екзистенціальній концепції історичності Гайдеггера, який стверджував, що історичність людського існування коріниться в його часовості, і Гуссерля, який також вбачав в часовості основу історичності свідомості. Вацудзі поклав початок широкому розумінню клімату, яке мало на увазі не стільки природнокліматичні умови, скільки певний спосіб життя, сукупність традицій і звичаїв, а також певне світовідчуття, обумовлене географічними і кліматичними особливостями тієї чи іншої місцевості. Поняття клімату у японського дослідника має подвійний характер, оскільки ним позначаються як фізичні кліматичні умови, так і феномени культури, «друга природа», що характеризує той чи інший виділений японським мислителем ареал. Концепція фудо Вацудзі Тецуру пропонує бачення клімату не як зібрання об'єктивних природних феноменів, а як конкретної форми зв'язку, в якому суб'єктивний людський досвід нерозривно пов'язаний з природними феноменами. Філософ підкреслює міжособистісну природу кліматичного досвіду, відстоює думку про існування зв'язку між кліматом та етосом як вагому підставу для людських справ. Ця етична передумова клімату сягає горизонту сталості, що стосується не лише відносин солідарності індивідів з природними феноменами, а й відносин людини з людиною. Вацудзі вдається подолати кліматичний та регіональний детермінізм і поширити етику міжособистісного до того рівня, де ціле і окреме (одиничне) поєднані через діалектику взаємозаперечуючих протилежностей, а його праця «Клімат» поклала початок цілому напрямку (*фудо рон*) в японських культурфілософських дослідженнях, який вивчає вплив фізично-географічних факторів на національну культуру в її індивідуальних та соціальних виявах, виявляє принципову залежність форм культури, а також виявляє людської суб'єктивності та соціальності, від середовища проживання, насамперед, від клімату.

#### Список використаної літератури:

1. Марченко А. О. Діалектика індивідуального та соціального у філософській антропології Вацудзі Тецуру / А. О. Марченко // Гілея. – 2019. – Вип. 144 (№5). Ч. 2. Філософські науки. – С. 78-81.
2. Watsuji Tetsuro. A Climate: A Philosophical Study / Tetsuro Watsuji. – Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government, 1961. – 235 p.
3. Furukawa T. Watsuji Tetsurō, the Man and His Work / Tetsushi Furukawa // Watsuji Tetsurō. A Climate: A Philosophical Study. – Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government, 1961. – P. 209-235.
4. Карелова Л. Б. Философско-антропологические взгляды Вацудзи Тэцуру в контексте его полемики с западноевропейской мыслью первой половины XX в. / Л. Б. Карелова // Историко-философский ежегодник. – 2010. – С. 323-341.

5. McCarthy Erin. The Space of the Self: An analysis of the notion of subjective spatiality in the philosophy of Watsuji Tetsuro / Erin McCarthy // *Paideia*, 20th WCP. – 2014. – P. 1-8 [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/PPer/PPerMcca.htm>
6. Carter R. E. Interpretive essay: strands of influence / R. E. Carter // Watsuji Tetsuro. *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*. – Albany: State University of New York Press, 1996. – P. 325-354.
7. Дейкина А. Р. Пространство и время в философии фудо Вацудзи Тэцуро и представления о хронотопе / А. Р. Дейкина // *Russian Scientist. Электронный мультидисциплинарный рецензируемый научный журнал*. – 2017. – №1. – С. 13-19.
8. Скворцова Е. Л. Человек и общество в воззрениях японского философа Вацудзи Тэцуро / Е. Л. Скворцова // *Вопросы философии*. – 2015. – № 6. – С. 179-188 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1192](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1192)
9. Frattolillo Oliviero. A Standpoint in International History: South-East Asia's Fūdōsei in Watsuji Tetsurō's Geocultural Appraisal / Oliviero Frattolillo // *Dialegethai: Rivista telematica di filosofia*. – 2012 [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://mondodomani.org/dialegethai/of01.htm>
10. Mochizuki Taro. Climate and Ethics: Ethical Implications of Watsuji Tetsuro's Concepts: "Climate" and "Climaticity" / Taro Mochizuki // *Philosophia Osaka*. – 2006. – №1. – P. 43-55.
11. Baek J. Fudo: An East Asian Notion of Climate and Sustainability / Jin Baek // *Buildings*. – 2013. – No. 3. – P. 588-597.
12. Couteau P. Watsuji Tetsurō's Ethics of Milieu / Pauline Couteau // *Frontiers of Japanese Philosophy*. – Nagoya, Japan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2006. – P. 269-290.
13. Carter R. E. Watsuji Tetsurō / R. E. Carter // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)* [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/watsuji-tetsuro/>
14. Liederbach Hans Peter. Watsuji Tetsurō on Spatiality: Existence Within the Context of Climate and History / Hans Peter Liederbach // *社会学部紀要*. – 2012. – No 14. – P. 123-138.
15. Janz Bruce B. Watsuji Tetsuro, Fudo, and climate change / Bruce B. Janz // *Journal of Global Ethics*. – 2011. – Vol. 7, No. 2. – P. 173-184.
16. Berque A. Offspring of Watsuji's theory of milieu (fūdo) / A. Berque // *GeoJournal*. – 2004. – No. 60. – P. 389-396.
17. Nagami I. The Ontological Foundation in Tetsuro Watsuji's Philosophy: Ku and Human Existence / Isamu Nagami // *Philosophy East & West*. – 1981. – Vol. 31, No. 3. – P. 279-296.
18. Карелова Л. Б. Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» – «другой» / Л. Б. Карелова // *Историко-философский ежегодник*. – 2011. – С. 395-414.
19. Tellenbach H., Kimura B. The Japanese concept of Nature / H. Tellenbach, B. Kimura // *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. – Albany: State University of New York Press, 1989. – P. 153-162.

#### References:

1. Marchenko, A. O. (2019). Dialectics of individual and social in philosophical anthropology of Watsuji Tetsuro. *Hileya*, 144, 5, 2. *Philosophical Sciences*, 78-81.
2. Watsuji, Tetsuro (1961). *A Climate: A Philosophical Study*. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.
3. Furukawa, T. (1961). Watsuji Tetsurō, the Man and His Work. *Watsuji Tetsurō. A Climate: A Philosophical Study*, 209-235. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.
4. Karelova, L. B. (2010). Philosophical-anthropological ideas of Watsuji Tetsuro in the context of his polemic with the Western European thought of the first half of XX-th century. *Istoriko-filosofskii yezhegodnik (Historical and Philosophical Annual)*, 323-341 (in Russ.).
5. McCarthy, Erin (2014). The Space of the Self: An analysis of the notion of subjective spatiality in the philosophy of Watsuji Tetsuro. *Paideia*, 20th WCP, 1-8 Retrieved from <https://www.bu.edu/wcp/Papers/PPer/PPerMcca.htm>
6. Carter, R. E. (1996). Interpretive essay: strands of influence. *Watsuji Tetsuro. Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*, 325-354. Albany: State University of New York Press.
7. Dejkin, A. R. (2017). Space and Time in Watsuji Tetsuro's philosophy of fudo and the ideas about chronotope. *Russian Scientist*, 1, 13-19 (in Russ.).
8. Skvortsova, E. L. (2015). Man and society in the views of Japanese philosopher Watsuji Tetsuro. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*, 6, 179-188. Retrieved from [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1192](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1192)
9. Frattolillo, Oliviero (2012). A Standpoint in International History: South-East Asia's Fūdōsei in Watsuji Tetsurō's Geocultural Appraisal. *Dialegethai: Rivista telematica di filosofia*. Retrieved from <https://mondodomani.org/dialegethai/of01.htm>
10. Mochizuki, Taro (2006). Climate and Ethics: Ethical Implications of Watsuji Tetsuro's Concepts: "Climate" and "Climaticity". *Philosophia Osaka*, 1, 43-55.

11. Baek, J. (2013). Fudo: An East Asian Notion of Climate and Sustainability. *Buildings*, 3, 588-597.
12. Couteau, P. (2006). Watsuji Tetsurō's Ethics of Milieu. *Frontiers of Japanese Philosophy*, 269-290. Nagoya, Japan: Nanzan Institute for Religion and Culture.
13. Carter, R. E. (2008). Watsuji Tetsurō. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/watsuji-tetsuro/>
14. Liederbach, Hans Peter (2012). Watsuji Tetsurō on Spatiality: Existence Within the Context of Climate and History. *社会学部紀要*, 14, 123-138.
15. Janz, Bruce B. (2011). Watsuji Tetsuro, Fudo, and climate change. *Journal of Global Ethics*, 7, 2, 173-184.
16. Berque, A. (2004). Offspring of Watsuji's theory of milieu (fūdo). *GeoJournal*, 60, 389-396.
17. Nagami, I. (1981). The Ontological Foundation in Tetsuro Watsuji's Philosophy: Ku and Human Existence. *Philosophy East & West*, 31, 3, 279-296.
18. Karellova, L. B. (2011). Models of personality in the Japanese thought of XX-th century in the context of problem of correlation of "I" – "Other". *Istoriko-filosofskii yezhegodnik (Historical and Philosophical Annual)*, 395-414 (in Russ.).
19. Tellenbach, H., Kimura, B. (1989). The Japanese concept of Nature. *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, 153-162. Albany: State University of New York Press.

**MARCHENKO Andrii Oleksiiovych,**

Postgraduate student at the Faculty of Philosophy,

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

e-mail: march\_andre@ukr.net

### **SPATIAL DIMENSIONS OF HUMAN SUBJECTIVITY AND SOCIALITY IN WATSUJI TETSURO'S CONCEPT OF FUDO**

**Abstract. Introduction.** *The problem of understanding, mutual decision of problems, that touch both the fates of separate regions and world on the whole, acquires of the special value. The deep knowledge of historical, philosophical heritage of other country promotes the expansion of cultural dialogue, strengthening of amities, forming of tolerant attitude toward other way of life, world view and thinking style. The special interest is presented by East cultures and civilizations and their role in spiritual development of humanity and world civilization process, in particular philosophical-cultural paradigm that was formed on the walks of life of Japan. One of the known and most influential Japanese philosophers of XXth century is Warsuji Tetsuro which managed fruitfully to connect in his researchers of the specifics of mutual relations of individual and surrounding (both social and natural) space of his existence traditional philosophical ideas and spiritual practices and Western philosophical ideas.*

**Purpose** is to analyse essential descriptions of climate (fudo) in philosophy of Warsuji Tetsuro and their correlation with the process of forming of human subjectivity and sociality.

**Methods.** *In his research the author used coherent analytical tools, particularly the methods of hermeneutics, textual and comparative analysis.*

**Results.** *The analysis of essential features of climate (fudo) in philosophy of Warsuji Tetsuro and their correlation with the process of forming of human subjectivity and sociality is carried out. It is set that Warsuji Tetsuro in his philosophical search calls to the range of problems of sociocultural and natural, climatic factors of human existence, accenting attention on that man as ningen is formed not only in the process of cooperating with other people but also permanent contacts with an environment as Other.*

**Originality.** *The author substantiated the idea that the problem of climate in philosophy of Warsuji Tetsuro gives an original reference-point for any analysis of a structure of human existence.*

**Conclusion.** *In philosophy of Warsuji Tetsuro a climate is examined not simply as collection of natural descriptions of certain earth, but includes for itself also sociocultural surroundings, lifestyle and even technological tool that assists functioning and cooperation of human community. An attempt to educe deep essence of a concept of "human space" and his displays in a climate, landscape and in social relations is carried out in Warsuji Tetsuro's concept of fudo.*

**Key words:** *man, ningen, subjectivity, sociality, Warsuji Tetsuro, fudo, fudosei, climate, natural environment.*

*Одержано редакцією 10.10.2019*

*Прийнято до публікації 04.12.2019*

111.7: 101.9

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-48-54

**ВЕРЕМЕЙЧИК Сергій Володимирович**,  
здобувач кафедри філософії  
Національного університету водного господарства  
та природокористування,  
e-mail: s.v.veremeichyk@nuwm.edu.ua

### **СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ «ДУХ», «ДУША» І «ТІЛО» У КОНТЕКСТІ «ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ» П. ЮРКЕВИЧА**

*У статті розкрито співвідношення понять «дух», «душа» та «тіло» в контексті релігійно-антропологічних пошуків П. Юркевича. На основі досліджень висвітлено основні положення вчення філософа про «серце». Розкрито співвідношення між тілесним, душевним та духовним, розумом і серцем, визначено місце та роль духовності у житті людини. Встановлено, що буття людини в світі потребує таких феноменів як дух, душа, духовність, без яких суб'єкт втрачає свою цілісність та єдність. Проаналізовано особливість становлення сутнісного розуміння душі та серця на основі критичного переосмислення матеріалістичних тенденцій у філософії й заперечення поглядів щодо походження ідеальних процесів з матеріального. Визначено, що для переходу від ідеального буття до наявного потрібна не лише одна ідея, а й окрема діяльність особистості з серцем як центром її душевності й духовності. Встановлено, що концепція «філософії серця» П. Юркевича має глибокі витоки у вітчизняній духовній культурі, а його вчення є великою мірою відображенням духовних, ціннісних, культурних та моральних орієнтирів українського суспільства, які формувалися на основі християнської традиції. Обґрунтовано, що посилення інтересу до проблем душі обумовлює нові підходи до взаємодії науки та релігії, апеляції до багатовікового релігійно-морального досвіду.*

**Ключові слова:** дух, душа, тіло, розум, серце, філософія серця, духовність, психіка.

**Постановка проблеми.** Релігійно-антропологічна тематика є надзвичайно актуальною та невичерпною, оскільки у ній висвітлюються питання взаємозв'язку сенсу людського буття з такими феноменами як життя, свобода, вибір, відповідальність, душа, вічність. Антропологічні погляди видатного українського філософа і педагога ХІХ ст. П. Юркевича є безперечно визначною сторінкою в історії вітчизняної філософської думки. Творчий доробок філософа є досить різностороннім з обґрунтуванням оригінальних думок щодо дослідження окремих актуальних питань на основі поєднання концепцій філософської антропології, гносеології, етики, релігії, педагогіки, логіки, математики та інших наукових знань. Натомість, напрацювання філософа досі залишаються недостатньо вивченими і молозадіяними у вирішенні проблем духовно-морального порядку та визначенні ролі ціннісно-сміслових інтенцій у формуванні позитивних світоглядних орієнтирів. Особливої актуальності творча спадщина П. Юркевича набуває в сучасні періоди нестабільних соціокультурних ситуацій, ціннісно-сміслових зрушень та перехідних епох [1].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Філософську спадщину П. Юркевича вивчали як українські, так і зарубіжні дослідники. З матеріалістичних позицій П. Юркевича критикували представники російського революційного демократизму і народництва М. Чернишевський, П. Ткачов, П. Лавров. Більш об'єктивно писали про філософську спадщину мислителя такі радянські автори, як О. Абрамов і Р. Гальцева.

Вагомий внесок у вивчення ідейно-теоретичної спадщини П. Юркевича внесли представники філософської еміграції Ю. Дивнич, Д. Чижевський, С. Ярмусь, І. Мірчук, О. Кульчицький, В. Янів, Т. Закидальський та ін. Так, М. Лоський у короткій характеристиці творчості П. Юркевича високо оцінив його критику матеріалізму [2]. Так само оцінює цю дискусію і Г. Флоровський, вважаючи П. Юркевича оригінальним мислителем, який поєднував логічну послідовність із містичною допитливістю [3, с. 308].

Впродовж двох останніх десятиліть про філософську творчість П. Юркевича писали українські і російські автори: Д. Слободянюк, Т. Муравицька, Т. Нечипоренко, Н. Мозгова, А. Залужна, В. Горський, Н. Горбач, І. Лисий, М. Русин, Ю. Федів, М. Ткачук, О. Лосєв, В.



Рибачук та інші. Проте філософсько-антропологічне вчення П. Юркевича потребує подальшого дослідження. Це вчення є серцевиною всієї творчої спадщини мислителя та має прикладне значення в проблемному полі плюралістичної сегментації українського суспільства.

**Метою дослідження** є розкриття сутності взаємозв'язку між тілесним, душевним та духовним в контексті релігійно-антропологічних пошуків П. Юркевича, зокрема на основі досліджень основних положень вчення філософа про «серце». Для досягнення вищезазначеної мети поставимо завдання розкриття феномену «серця» як зосередження душевного і духовного життя людини в єдності її мисленнєвих, почуттєвих та вольових актів. Водночас проведемо аналіз становлення сутнісного розуміння душі та серця на основі критичного переосмислення матеріалістичних тенденцій у філософії.

**Виклад основного матеріалу.** Перша друкована праця П. Юркевича «Серце та його значення у духовному житті людини» здійснила визначний внесок у висвітлення філософсько-антропологічної концепції автора. На основі досліджень у сфері філософії, психології, а також вивчення Святого Письма Юркевич визначає серце як онтологічну основу буття людини, осереддя її душевного та духовного життя. Відповідно душу філософ розглядає як прояв всієї сутності людини, а дух – як джерело цих проявів, що знаходиться в серці людини, тобто у душі.

Релігійно-антропологічні пошуки П. Юркевича свідчать про те, що саме душа людини найбільш повноцінно поєднана з усією людською сутністю. До такого переконання філософ прийшов, зважаючи на те, що людина у процесі своєї діяльності здійснює осмислення пізнання навколишнього світу у взаємозв'язку з власними фізичними та душевними почуттями. Однак, мислення і головний мозок людини, згідно вчення П. Юркевича, не може вмістити усього людського ества та повноти духовного життя [4, с. 77]. Таким чином, П. Юркевич виступає проти тих позицій філософів, згідно вчень яких сутність людської душі проявляється перш за все у мисленні, яке обумовлене діяльністю головного мозку.

Автор акцентує увагу на тому, що з позицій матеріалізму залишаються без пояснень такі прояви як віра, любов, моральність, тобто те, що складає сутність духовного життя людини. Така однобічна позиція не вміщає у собі всіх багатогранних проявів внутрішнього життя людини і, відповідно, не може достовірно сприйняти та описати його. Відповідно до цього філософ припускає, що «діяльність людського духу має своїм безпосереднім органом в тілі не одну голову і головний мозок з нервами, які направляються до нього, але простягається набагато далі» [4, с. 78]. Продовжуючи цю думку, П. Юркевич підкреслює, що людська сутність – це єдність серця і розуму як відображення душевних та тілесних характеристик однієї конкретної сутності. Однак, серцю та розуму притаманні різні значення. Так, ще біблійні автори характеризували «голову» (розум, інтелект) як видиму вершину життя, корінь якого знаходиться саме в «серці» [4, с. 87]. В душі, відмічає філософ, є така глибина, яка не вичерпується одним мисленням. В підтвердження цієї думки П. Юркевич стверджує, що прояв вільної волі у людини, моральних вчинків народжується не з думки про виконання обов'язку, а викликане саме почуттями серця. Також любов, дружба, братерство не підпорядковані механічній дії людського розрахунку, в них «перемагається формальність та зовнішність людських союзів» [4, с. 86]. У виявленні цих вольових вчинків через серце людина виражає себе найбільш повно й глибоко. Духовне життя виникає раніше прояву розуму, зароджуючись у серці.

Втім, слід зазначити, що головний мозок і розумову діяльність людини П. Юркевич не відкидав у власних філософсько-антропологічних дослідженнях. Філософ взяв за основу наукові фізіологічні дослідження, що підтверджують факт приналежності душевних дій саме до головного мозку як органу свідомої діяльності душі. Так, П. Юркевич приходить до висновку, що саме процеси головного мозку є необхідною умовою для народження відчуттів у душі та уявлень у ній про навколишній світ. Однак, цей зв'язок між розумом і душею не є механічним. На думку вітчизняного філософа, цей зв'язок є «ідеальним та духовним» [4, с.

79]. Виходячи з цього, очевидним є виникнення питання про орган людини, який би відповідав за душевне і духовне життя людини, тобто за діяльність, яка відноситься за межі мислення, розуму та наділена особистісно-індивідуальними ознаками. Так, філософія, яка визнає основою душі мислення і розумову діяльність людини, вважає П. Юркевич, заперечує все ціннісно-сміслові та моральні у людини; любов можна підмінити звичайним почуттям обов'язку. А відтак відбувається заміна внутрішнього, душевного стремління до добра звичайним, іншими словами механічним і байдужим прийняттям рішень, тобто «холодним» сприйняттям явищ навколишнього світу. Таким чином, філософія раціоналізму призводить до абстрактного поняття про Бога, визнаючи все багатство божественного життя як ідею, мислення, як світ без волі, без любові, лише з однієї логічної необхідності.

Досліджуючи цю позицію, філософ стверджує, що навіть у звичайному уявленні, яке народжується мисленням на основі зовнішніх вражень, існує дві сторони. Перша сторона – це «знання зовнішніх предметів, які створюються в даній уяві, а друга – той душевний стан, який обумовлюється цією уявою та знанням» [4, с. 84]. І саме друга сторона, на думку П. Юркевича, «не піддається ніяким математичним розрахункам, виражає безпосередньо та своєрідно якість й гідність душевного настрою людини» та «має більше значення для цілісного життя духа» [4, с. 84]. Саме з цих позицій філософ доводить, що мислення не вичерпує всієї повноти духовного життя людини. В цьому і полягає недолік та однобічність раціоналізму, згідно якого мислення є сутністю душі й духовності людини, а волю та відчуття серця визнає лише як видозміну мислення.

Таким чином, мислення повинно вирішувати ті завдання, які походять від особливостей і потреб серця. І відповідно, абстрактне знання має звертатися до глибин серця для того, щоб стати внутрішнім станом і духовною силою людини. У цьому контексті П. Юркевич зауважує: «...якщо світло знання повинно стати теплотою і життям духу, то воно повинне проникнути до серця, де могло б увійти в цілісний настрій душі» [4, с. 85]. Іншими словами, якщо істина проходить через серце, то вона стає благом людини, її внутрішнім скарбом. Саме за «такий скарб, а не за абстрактну думку людина може вступати в боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самовідданість» [4, с. 85].

І оскільки людське серце є не лише біологічним органом людини, який виконує функції з'єднання, сполучення та живлення інших органів, а постає центром метафізичних сил людини, то саме з цих позицій воно визначається П. Юркевичем органом душі. У підтвердження цієї думки філософ зазначає, що серце об'єднує у собі не лише всі тілесні сили людини, є їх «хранитель і носій» [4, с. 69], але й мотивує людину на вчинки, надає їм рішучості у здійсненні вибору та вчиненні певних дій. Також, виходячи з того, що серце є «центром волі» та породжує «рішучість людини на різноманітні наміри та бажання» [4, с. 69], П. Юркевич розглядає серце саме як «осереддя душевного та духовного життя» [4, с. 69]. Водночас серце постає як місце «пізнавальних дій душі» [4, с. 70], зосередження різноманітних «душевних почуттів, переживань і пристрастей» [4, с. 71], моральних і ціннісних засад діяльності людини та всіх духовних основ її буття, тобто серце є «витоком життя». Отже, позиція П. Юркевича щодо ролі серця у процесі пізнання виражається у двох положеннях: 1) серце «своєрідно виражає, віднаходить та розуміє такі духовні стани, які в силу своєї духовності і життєвості недоступні для знання розуму», тобто переживання світу багатше від знання про нього; 2) щоб стати діяльною силою духовного життя, знання повинно проникнути до серця й увійти в цілісний стан душі [5, с. 171].

Підтверджуючи останнє, філософ зазначає, що «чітке знання розуму робиться душевним станом людини, оскільки воно не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів, а відкривається, відчувається та помічається не в голові, а в серці; в цю глибину воно повинно проникнути, щоб стати діяльною силою і двигуном нашого духовного життя» [4, с. 86]. Згідно наведених положень процес пізнання поєднує гносеологічний та аксіологічний підходи, адже передбачає і акт відношення до явищ пізнання.

Таким чином, душа отримує знання про зовнішній світ через тілесні органи почуттів, але ці дані є бідні й недосконалі. Можливість «судити і діяти на основі достатніх підстав» [4,

с. 63] є прерогатива розуму як здатності душі. Що стосується самої душі, то П. Юркевич зводить її природу до проявлення в трьох видах здібностей: уявленні (пізнання); відчутті (емоційна сфера); бажанні (вольова сфера) [6, с. 25-26]. Ці три здатності відповідають покликанню до істини, краси й добра. Юркевич називає їх Розум, Серце, Воля. Узгодженість цих сфер людської особистості вітчизняний філософ виражає формулою «знання розуму, натхнення серця й енергія волі». Отже, згідно вчення П. Юркевича, головному мозку (розуму) відводиться роль керування та планування, а серцю – породження. Саме серце підтверджує існування людського духу та містить у собі неусвідомлений досвід, позасвідоме. Так як серце є неосяжним та невичерпним джерелом, то його глибину не можна визначити. Саме воно містить у собі непідтверджений раціональним виміром досвід. Відповідно і глибиною серця є душа людини.

Втім, зауважимо, що фізичним органом душі є все тіло людини, і, як зазначалося вище, свідоме душевне життя пов'язане і з діяльністю головного мозку. А оскільки «серце поєднує в собі всі сили тіла, то воно і служить найближчим органом душевного життя» [4, с. 78]. Тіло ж є органом душі не по одній своїй частині, але по всьому своєму складу. Такі роздуми підвели філософа до дослідження фізіологічних і психічних процесів у людині. П. Юркевич приходить до висновку, що саме фізіологічні процеси, пов'язані з нервовою системою та її процесами, є матеріальні і є проявом людської тілесності [7].

Філософ відмічає, що ці нервові процеси не є психічними проявами, тобто не є почуттями, уявленнями, сутністю мислення, позаяк останні є зовсім не просторовим рухом, що відбувається в цілком матеріальних об'єктах, нервах. Таким чином, П. Юркевич наголошує на існуванні між фізіологічними та психічними процесами зв'язку, який не має причинного характеру. Адже те, що фізіологічні явища супроводжують психічні не підтверджує матеріалістичну думку походження перших від других. Всі спроби обґрунтування сутності психічних процесів з позицій матеріалізму не підтверджуються, так як вони є сутністю духовного життя. Зміст цих процесів виникає в результаті пізнання світу духом. На підтвердження цієї думки філософ стверджує, що всі якості природи, які дають їй красу живого гармонійного створення, існують в точці зустрічі матерії і духу та не є проявом мертвої і не мислячої матерії [4, с. 131]. Тобто існування психічного світу людини є існуванням духу як ідеальної субстанції, яка є смыслом природи та людини.

Отже, людина, окрім тіла та душі, має в собі «задушевні» виміри як вираз глибокої своєї сутності, глибокого серця, «таємниці якого знає лише розум Божественний» [4, с. 77]. І саме божественну природу людини проявляє існування в ній духу, тобто тієї духовної її сутності, яку не може обґрунтувати й пояснити наука та яка не зводиться до тілесної організації людини. Саме у прагненні людини до істини, краси та добра, до моральних вчинків, також у релігійній вірі проявляється дух людини. Не беручи до уваги пояснення містицизму, згідно якого є можливим занурення в темну, несвідому глибину духа без усвідомлення цього розумом та психологічного емпіризму, згідно якого відбувається наукове пізнання духу через фізіологічні процеси, П. Юркевич пов'язує трактування сутності духу саме через біблійське вчення про серце людини. І саме це вчення філософ вважає істинним у порівнянні з наведеними вище крайніми позиціями містицизму та емпіризму. П. Юркевич наголошує, що саме серце народжує всі форми душевного життя, однак назавжди не переносить в них всього свого духовного змісту. Адже у глибині серця, яка є недоступною для аналізу, завжди залишається джерело нового життя, нових рухів і прагнень, які переходять за межі кінцевих форм душі і роблять її здатною для вічності» [4, с. 91].

Варто відмітити, що почуття та вчинки духовно-тілесного характеру, які зароджуються саме у серці людини, надають їй тих індивідуальних і особливих ознак, які визначають її як особистість, а не як загального представника живої духовної істоти. Саме з цих позицій філософ заперечує науковий підхід у пізнанні сутності людини, її душі та духа, який зводиться до виявлення загальних закономірностей і властивостей внутрішнього світу людини. П. Юркевич не відкидає наявність загальних, родових форм душевного життя,

однак акцентує увагу на тому, що кожна людина індивідуальна, неповторна й особлива.

«В історії творення світу розповідається, що Бог створив безсловесні одухотворені істоти за родом їх (Бут. 1: 25), а людину по її приватній неподільній природі за образом Своїм (Бут. 1: 26). Цей образ творіння абсолютно відповідає призначенню людини, який, як істота безсмертна, не зникає в роді, а володіє власним особистим існуванням у часі і у вічності» [4, с. 8]. Саме тому внутрішній світ людини – це його власне надбання. Індивідуальність та унікальність духовного світу людини вимірюється глибиною серця. Ця глибина не піддається ніяким науковим вимірюванням. П. Юркевич відмічає, що для цієї особливості людського духу «наука не може віднайти загальних та назавжди визначених форм, які були б прив'язані до тієї чи іншої пари нервів і виникали б по необхідності з приводу їх руху» [4, с. 89]. Таким чином, дух можна представити як джерело всіх проявів людської сутності, що знаходиться в її серці. Тобто, під духом розуміється не результат взаємодії фізіологічно-психічних явищ, а джерело проявлення людської сутності, яка міститься у серці людини, тобто у душі. На підтвердження цієї думки мислитель пише: «Можна сказати, що в серці ми маємо такі витoki вод, які не утворюються з сукупності дрібних і окремих струмків, але виходять лише із загального і безмежного океану вод. Одкровення висловлює цю думку з глибокою істиною, коли говорить, що Бог безпосередньо вдихнув в людину дихання життя (Бут. 2: 7)» [4, с. 93].

**Висновки і перспективи подальших досліджень.** На основі досліджень релігійно-антропологічних засад філософських поглядів П. Юркевича, можна зробити висновок, що людина – це єдність духу, душі і тіла. І саме в серці людини відбувається зосередження всього її душевного та духовного життя. Проявом Бога, ідеального в людині є дух, який визначає фізичне існування людини й обумовлює її душевне життя, тобто існування психічного. Також, слід зазначити, що особистість людини, її моральні засади й пізнавальна діяльність, а також стремління до істини, добра і краси, тобто до Бога є свідченням існування у ній духу. При цьому, знання, які людина отримує у результаті своєї діяльності також мають тісний взаємозв'язок з морально-ціннісними прагненнями душі. Виходячи з цих аспектів, можна стверджувати, що знання можуть бути засвоєні лише пройшовши через всі глибини серця людини. І лише від серця рухається до головного мозку, від душі до розуму, до мислення. Так, продовжуючи цю думку П. Юркевич, на основі досліджень раціональних поглядів Канта та Фіхте, відкриває питання пізнання розумом істин духовного життя з метою виокремлення вищих рівнів метафізики на засадах моральності. Так, сповнене переживаннями та емоціями, мотивами вчинків і реакціями на події в житті, серце людини відображає її індивідуальну особливість та є коренем духовного життя, а розум лише його вершиною. З цих позицій, П. Юркевич виступає проти ідеї автономії людського розуму, проти інтелектуалізму нових часів, тобто раціональної основи сутності людини. Мислитель підкреслює, що розум виконує посередницьку функцію між цілісним єством душі та зовнішніми чинниками впливу на неї.

Підсумовуючи вищенаведене, відмітимо, що концепція «філософії серця» П. Юркевича має глибокі витoki у вітчизняній духовній культурі. І його вчення є великою мірою відображенням духовних, ціннісних, культурних та моральних орієнтирів українського суспільства, які формувалися на основі християнської традиції. На його думку, для переходу від ідеального буття до наявного потрібна не лише одна ідея, а й окрема діяльність особистості з її серцем як центром її душевності й духовності.

Таким чином, можна стверджувати, що людина втрачає свою єдність та цілісність без присутності таких феноменів як дух, душа і духовність. І саме завдяки феномену душі забезпечується існування цілісного особистісного існування. Відповідно посилення у філософсько-антропологічних пошуках інтересу до проблем душі визначає нові варіанти взаємодії науки і релігії, вивчення релігійно-морального досвіду. Це пояснює затребуваність подальшого дослідження філософської спадщини П. Юркевича у контексті поставлених ним питань душі, серця, духовності у взаємозв'язку та взаємообумовленості з метою подолання негативних тенденцій сучасного духовно-морального порядку та підвищенні ролі ціннісно-

сміслових інтенцій у формуванні позитивних світоглядних орієнтирів.

**Список використаної літератури:**

1. Залужна А. Душа в контексті релігійно-морального дискурсу української культури кінця XIX-першої половини XX ст. / А. Залужна // Філософсько-гуманітарні читання: Зб. наукових праць. – Дніпро: ДЗ «ДМА», 2017. – С. 201-208.
2. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
3. Лосский Н. История русской философии. [Электронный ресурс] / Н. Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/07.html>
4. Юркевич П. Философские произведения / П. Юркевич – М.: Правда, 1990. – 669 с.
5. Слободянюк Д. Ідеї православної антропології Памфіла Юркевича і актуальні проблеми формування моральної особистості / Д. Слободянюк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 4. – С. 168-173.
6. Муравицкая Т. А. Религиозно-философская антропология П. Д. Юркевича как основание педагогической концепции [Электронный ресурс] / Т. А. Муравицкая // Научный диалог. – 2010. – № 10. – С. 19-33. – Режим доступа: <http://nauka-dialog.ru/arxiv/2012/nauchnyj-dialog-2012-10/filosofiya-obrazovaniya-obrazovatel'naya-politika/religiozno-filosofskaya-antropologiya-p-d-yurkevicha-kak-osnovanie-pedagogicheskoy-koncepczii.html>
7. Слободянюк Д. «Філософія серця» як методологічне підґрунтя ідейно-теоретичної спадщини Памфіла Юркевича / Д. Слободянюк // Філософські обрії. – 2009. – № 22. – С. 30-44.
8. Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича / В. С. Соловьев // Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990. – С. 552-577.
9. Закидальський Т. Д. Поняття серця в українській філософській думці / Т. Д. Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №8. – С. 127-138.
10. Юркевич П. Вибране / П. Юркевич. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.

**References:**

1. Zaluzhna, A. (2017). Soul in the Context of Religious-Moral Discourse of Ukrainian Culture of the End of the Nineteenth-First Half of the Twentieth Century. *Filosofsko-humanitarni chytannia (Philosophical and humanitarian readings)*, 201-208 (in Ukr.)
2. Florovsky, G. V. (2009). *Ways of Russian theology*. Moscow: Institute of Russian Civilization (in Russ.)
3. Lossky, N. (1991). *History of Russian philosophy*. Moscow: Soviet writer. Retrieved from <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/07.html>
4. Yurkevich, P. (1990). *Philosophical works*. Moscow: Pravda (in Russ.)
5. Slobodyanyuk, D. (2009). Ideas of Orthodox Anthropology of Pamphil Yurkevich and Current Problems of Moral Personality Formation. *Nauka. Religia. Suspil'stvo (Science. Religion. Society)*, 4, 168-173 (in Ukr.)
6. Muravitskaya, T. A. (2010). Religious-philosophical anthropology of P. D. Yurkevich as the basis of the pedagogical concept. *Nauchnyi dialog (Scientific dialogue)*, 10, 19-33. Retrieved from <http://nauka-dialog.ru/arxiv/2012/nauchnyj-dialog-2012-10-10/filosofiya-obrazovaniya-obrazovatel'naya-politika/religiozno-filosofskaya-antropologiya-pd-yurkevicha-kak-osnovanie-pedagogicheskoy-koncepczii.html>
7. Slobodyanyuk, D. (2009). "Philosophy of the heart" as a methodological basis of the ideological and theoretical heritage of P. Yurkevich. *Filosofski obrii (Philosophical horizons)*, 22, 30-44 (in Ukr.)
8. Soloviov, V. (1990). On the philosophical works of P. D. Yurkevich. *Yurkevich, P. Philosophical works*, 552-577. Moscow: Pravda (in Russ.)
9. Zakidalsky, T. D. (1991). The concept of the heart in Ukrainian philosophical thought. *Filosofska i sociologichna dumka (Philosophical and sociological thought)*, 8, 127-138 (in Ukr.)
10. Yurkevych, P. (1993). *Selected works*. Kyiv: Abrys (in Ukr.)

**VEREMEYCHIK Serhiy Volodymyrovych,**

Applicant at the Department of Philosophy  
National University of Water and Environmental Engineering,  
e-mail: s.v.veremeichyk@nuwm.edu.ua

**"SPIRIT", "SOUL" AND "BODY" CONCEPTS IN THE CONTEXT  
OF P. YURKEVICH'S "PHILOSOPHY OF HEART"**

**Abstract. Introduction.** Religious and anthropological topics are extremely relevant and inexhaustible, because they cover the relationship of the meaning of human existence with such phenomena as life, freedom, choice, responsibility, soul, eternity. The anthropological views of the prominent Ukrainian

*philosopher and teacher of the 19th century P. Yurkevich are undoubtedly a significant page in the history of Ukrainian philosophical thought. Instead, the work of the philosopher is still insufficiently studied and less active in solving the problems of the spiritual and moral order and determining the role of value-meaning intentions in the formation of positive outlook.*

**The purpose** of the study is to uncover the essence of the relationship between the physical and the spiritual in the context of religious and anthropological research of P. Yurkevich, in particular on the basis of studies of the basic principles of the philosopher's teaching about the "heart".

The following **research methods** are used in the work: analytical, structural-semiotic, methods of synthesis and analogies, individualization and generalization.

**Results.** The article describes the "spirit", "soul" and "body" concepts relation in the context of religious and anthropological searches of P. Yurkevich. On the basis of researches, the basic principles of the doctrine of the philosopher about the "heart" are elucidated. The relation between the physical and the spiritual, the mind and the heart, the place and the role of spirituality in human life are revealed. It is established that the existence of human in the world requires such phenomena as spirit, soul, spirituality, without which the subject loses its integrity and unity.

**Originality.** The peculiarity of the soul and heart essential understanding is analyzed on the basis of the critical rethinking of materialistic tendencies in philosophy and the denial of views on the origin of the ideal processes from the material. It is determined that the transition from the ideal being to the existing requires not only one idea, but also a separate activity of the individual with his heart as the center of his spirituality.

**Conclusion.** It is established that the concept of "philosophy of the heart" by P. Yurkevich has deep origins in the national spiritual culture, and his teaching is largely a reflection of the spiritual, values, cultural and moral orientations of Ukrainian society, which were formed on the basis of the Christian tradition. It is substantiated that increasing interest in the problems of the soul causes new approaches to the interaction of science and religion, appeal to centuries-old religious and moral experience.

**Key words:** spirit, soul, body, mind, heart, philosophy of heart, spirituality, psyche.

Одержано редакцією 11.11.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 291.23

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-54-62

ІЩУК Наталія Василівна,

доктор філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії, біоетики  
та історії медицини,

Національного медичного університету

імені О. О. Богомольця,

e-mail: ishchuknb@gmail.com

## ПОНЯТТЯ ДІАЛОГУ В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

*Проаналізовано зміст і обсяг поняття «діалог» в сучасній християнській теології. Доведено, що під діалогом головні християнські конфесії мають на увазі широке коло явищ, які стосуються не тільки певного типу комунікацій, а й діяльності та відносин. Лідерство в розвитку теології діалогу належить Католицькій церкві. В документах християнських церков діалогічна взаємодія позначається семантично спорідненими, але не тотожними термінами спілкування, комунікація, койнонія (κοινωνία), співпричастя тощо. Діалогічними вважаються відносини, в основі яких покладені взаємність та, з певними пересторогами, рівність сторін. За цими критеріями, під характеристики діалогічних підпадають такі взаємини: спілкування та стосунки християн з Богом й один з одним у Бозі, внутрішньо церковне, а також спілкування і відносини між Церквами, особливо, екуменічний діалог. Екуменічний діалог є найзатребуванішим у полі діалогу християнських Церков. Це закономірно, адже в умовах плюрального суспільства та ринку різноманітних ідеологій християнські Церкви є природними діалогічними партнерами. Обґрунтовано, що розвиток*

*діалогічних стратегій Церков є наслідком плюралізації й урізноманітнення аксіосфери сучасного суспільства й водночас засобом їхньої адаптації до сучасності.*

**Ключові слова:** діалог, діалогізм, теологія діалогу, койнонія, екуменізм, комунікація, відносини.

**Постановка проблеми.** Теологія діалогу все частіше стає предметом не тільки теологічних, а й філософсько-релігієзнавчих досліджень. Це закономірно, адже для сучасних християн воно пов'язане з переживанням та осмисленням вічних істин, традиційно трансльованих християнськими Церквами світові. Сакраментальний «зміст» християнської релігії – релігії Трійці в передвічному й невинному спілкуванні Іпостасей та відкритості до кожної людини й усього людства – повинен кореспондуватися з діалогічною формою донесення істин віри. Звідси випливає нагальне завдання філософсько-релігієзнавчого осмислення теологічного дискурсу поняття «діалог» як воно розуміється сучасним християнським богослов'ям.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Серед наукових робіт, присвячених різним аспектам релігійного діалогізму, відзначимо розвідки вітчизняних та зарубіжних науковців І. Богачевської, І. Богдановського, І. Васильєвої, Т. Гаврилук, В. Докаша, В. Єленського, Р. Завійського, С. Здіорука, А. Колодного, І. Кондратьєвої, Г. Панкова, Р. Рупової, О. Сагана, Р. Соловія, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, С. Чурсанова, З. Швед, В. Шевченка, Л. Шугаєвої, О. Возняк, Д. Калача.

**Мета статті** – обґрунтувати зміст та обсяг поняття «діалог» у сучасній християнській теології з урахуванням конфесійних особливостей його застосування.

**Виклад основного матеріалу.** Термін «діалог» у якості референта для позначення діалогічної форми комунікативної взаємодії з'явився в християнській теології нещодавно, у другій половині ХХ століття. Поняття «діалог» є певною мірою новим для християнської теології. Як зауважує Л. Филипович, саме слово «діалог» у християнському дискурсі популяризується з 1960 р. у зв'язку з релігійними відносинами в середовищі ліберального крила католиків і протестантів та серед християн «третього світу» й однозначно легітимізується документами Другого Ватиканського Собору (1962–1965) [1, с. 229]. Безперечно, відсутність слова «діалог» у риторичі представників християнських церков не рівноцінна відсутності реального діалогічного спілкування в релігійному середовищі в попередні часи. Водночас його поява є свідченням певних якісних змін і готовності Церкви до діалогу; визнання за ним комунікативної перспективи, адекватної актуальним цілям і «викликам» постмодерного світу. В будь-якому разі до цього часу християнська теологія послуговувалася більш широким за обсягом і змістом поняттям «спілкування». Що ж сприяло становленню діалогу як повноцінної форми релігійної комунікації? Л. Филипович, розмірковуючи про специфіку міжрелігійного діалогу, відзначає, що він «до ХХ століття не міг бути рівноправним, оскільки в країнах існувала віросповідальна більшість, панівна Церква, яка визначала, диктувала правила спілкування із іншими релігіями. Її згода вести діалог з меншістю містила ризики перенавернення (прозелітизму) її послідовників» [1, с. 229]. Як відомо, діалогічна взаємодія передбачає якщо не онтологічну, то конвенційну рівність учасників діалогу, готовність сильнішого йти на компроміс. Однак, із зрозумілих причин, «сильніший» може бути не зацікавленим у діалозі, а «слабкий», не маючи поля для маневрів, може виявити неспроможність стати суб'єктом ініціативи. Ідеальною ж передумовою діалогу вважається не лише конвенційна, а й онтологічна рівність його сторін, їхня зацікавленість у співпраці. Найоптимальнішими для цього є умови плюрального суспільства з його ринком різноманітних ідеологій, коли релігійні конфесії перебувають перед необхідністю виживання у секуляризованому суспільстві, виступаючи природними партнерами одна для одної в реалізації цієї мети.

Наразі лідерство в розвитку теології діалогу належить католицькій церкві. У документах Другого Ватиканського Собору (1962–1965) та інших документах цієї церкви

термін «діалог» застосовується, коли йдеться про екуменічну співпрацю, співпрацю церкви та держави задля спільного блага суспільства, співпрацю церкви й громадянського суспільства задля евангелізації суспільства та його розвитку; братерства і солідарності людей та необхідності взаємодії між народами і країнами для усунення глобальних загроз тощо. У ХХ столітті Католицька Церква, закликаючи до розв'язання найбільш болючих суспільних проблем, наполягала на необхідності тривання «міжрелігійного діалогу», «публічного діалогу», «діалогу-співпричастя» тощо. Сьогодні еклезіологія спілкування є переважною богословською мовою Католицької Церкви, що схвалено в 1985 р. Надзвичайним синодом єпископів та відображено в 1992 р. у листі Конгрегації доктрини віри до єпископів Католицької Церкви «Про деякі аспекти Церкви, досягнутої як спілкування». У цьому листі артикульовано, що «поняття спілкування (κοινωνία)... добре пасує для вираження суті Таїнства Церкви, може відігравати ключову роль у відновленні католицької еклезіології» [2]. Найзатребуванішим у полі її публічної риторики є екуменічний дискурс діалогу, пов'язаний із переходом Ватикану з другої половини ХХ століття до стратегії толерантності, орієнтації на примирення, єднання та діяльнісне «зближення», чому й відповідає комунікативна практика діалогу. Підтвердженням цього став «Декрет про екуменізм» («Unitatis redintegratio»), прийнятий на II Ватиканському Соборі, який подає функціональне визначення діалогу, підпорядкованого завданням екуменічного руху. З-поміж завдань, які корелюються з діалогічною методологією Церкви, називаються такі: сприяння християнській єдності, зусилля зі скасування різних висловів, суджень і справ, що віддаляють братів один від одного; визнання Церквою важливості діалогу між «знаючими людьми»; призначення діалогу більш повно «пояснити віровчення своєї громади та чітко висловити її характерні риси», що сприяє її кращому розумінню й оцінці, а також «більш широкому співробітництву у всіх справах та сприяє загальному благу» [3].

Загальні принципи конкретизуються у розділі «Про Церкви і церковні громади, відділені від Римського Апостольського Престолу». Ці церковні організації вважаються виявами «незшитого хітону Христового» і стають на заваді поновленню кафолічності Церкви-Христа. Тональність цієї риторики засвідчує орієнтацію Ватикану на «партнерський діалог у душі аджорнаменто» [4, с. 296], намагання зближення з іншим християнським світом. Змістовно ж це виражається кількома основними нарративами: ретроспективно – акцентом на спільній історії та констатацією, але не засудженням факту розділення Церков через догматичні й історичні обставини; актуально – через визнання права кожної з Церков на власне розуміння шляху до Бога; перспективно – в надії на прийдешнє возз'єднання, що спостерігаємо у висловленні Ватиканом «особливої поваги до Східних Церков» та у визнанні «особливої родинної близькості» внаслідок спільної історії із «віддаленими Церквами і церковними громадами на Заході» [3] та у свідченні щодо присутності Церкви в інших християнських спільнотах [5, с. 84]. Головним у цьому разі виступають концептуальні настрої не лише «визнання» і «толєрування», а й «сподівання» на подолання фатальних помилок розділення, що виражається у відмові від конфесійних упереджень, готовності Ватикану переглянути один із міжконфесійних «подразників» у стосунках між Східною та Західною (Католицькою) церквами – вчення про *filioque*. Наприклад, в енцикліці «*Pax in terris*» («Мир на землі», 1963 р.), адресованій Іваном ХХІІІ і християнським, і нехристиянським релігійним спільнотам, «усім людям доброї волі». На діалозі як формі евангелізації світу наполягав Павло VI в енцикліці «*Ecclesiam suam*», знову-таки вважаючи «євангелізацією» розповсюдження досить широкого кола трансцивілізаційних цінностей, зокрема прагнення людства до миру, свободи, справедливості, культурного розвитку тощо та ранжуючи обшир діалогу суб'єктно – за принципом віддаленості від Католицької Церкви та відмінності цілей, які з цього випливають. З-посеред потенційних комунікативних партнерів він називав найбільш віддалених, але не недоступних для діалогу – атеїстів, щодо яких метою Церкви є їхнє навернення до віри; далі – монотейстів, але не християн; християн, але не католиків, щодо яких адекватною формою взаємодії виступає екуменізм, що поновлює християнську єдність. Насамкінець, не залишаються поза увагою й відносини всередині



Католицької Церкви, які на всіх її рівнях мають бути діалогічними [6, с. 88], утілюючи парадигмальний еклесіальний діалог.

Католицька Церква окреслює такі моменти щодо діалогізму: необхідність повсюдного застосування стратегії діалогізму, від рівня релігійної громади до відносин із зовнішнім секулярним світом, що рівноцінно визнанню Церквою відповідності діалогічної парадигми власним цілям і викликам сучасності, коли навернення до віри можливе не через учительство, а через свідчення.

Протягом останніх десятиліть очільники Католицької Церкви неодноразово підкреслювали значущість і внутрішньоцерковного діалогу: між священником та парафіянами, парафіян між собою; священниками і єпископами. Не менш важливою для здорового зростання Церкви визнається узгоджена взаємодія кліру: єпископів, священників та ченців. У цьому річизі особливого значення набуває вміння єпископа дослухатися до думки священників, чернецтва та мирян. З-поміж позитивних результатів діалогічної взаємодії варто згадати її спроможність каталізувати «добру волю й діяльне милосердя, взаємодопомогу й любов і, нарешті, сопричастя в порозумінні та спільних прагненнях», тобто «сопричастя-діалог» [7, с. 362].

Щодо окремих персоналій, то досить відомою є діалогічна концепція сучасного католицького теолога Р. Паніккара. Випрацьовуючи концепцію первинності Отця стосовно Трійці, він наполягає на відсутності в Отця самостійного буття, коли його батьківство стає актуальним із народженням Сина. На погляд Р. Паніккара, народжуючи Сина, Отець, з одного боку, переступає власну абсолютність, а з іншого, – стає тим, ким Він є, набуваючи властивості батьківства. У такий спосіб «хрест Отця» передує «хресту Христа», а абсолютність буття Отця набуває діалогічного звучання, коли Христос вважається «Синоном, Образом, Словом, Славою і самим буттям Отця» [8, р. 55]. Згадує теолог і про діалогічну сутність третьої іпостасі Трійці – Святого Духа, який є «не тільки Я (ego), але й Ти (te), тобто існує, оскільки друге Я говорить йому Ти» [8, р. 66]. Особливим є і його призначення – бути посередником у спілкуванні людини і Бога, адже «тільки в Дусі передбачається міжособистісне спілкування – діалог на рівних між мною, людиною, та Ним, Богом» [8, р. 54]. Бачимо, що Р. Паніккар творчо переосмислює католицьке вчення про Трійцю й відтворює модель тринітарної єдності в діалозі.

Досить помітною є увага до питання еклесіального спілкування інших впливових представників сучасної Католицької Церкви. Скажімо, Ів Конгар, убачаючи в спілкуванні саму природу Церкви, виокремлює не тільки спілкування людей з Богом та один з одним у Христі, а й комплекс структур, що підтримують це спілкування. У конвергенційному ключі, як спілкування-примирення видимих та невидимих, спільнотних і персональних аспектів у Церкві, розмірковує про койнонічну компоненту еклесії Роже Тілляр [9].

Схожий підхід щодо значення діалогічного спілкування простежуємо у вченні Православної Церкви, яка, не оминаючи увагою парафіяльного виміру, так само, як і Католицька Церква, перевагу надає всецерковному (всеправославному) та екуменічному векторам діалогічної взаємодії, що бачимо, починаючи з Окружного послання Константинопольського Патріарха Іоакима від 12 червня 1902 р. [10] та Окружного послання «Церквам Христа, скрізь сушим» [11, с. 37] до документів Святого і Великого Собору Православної Церкви (2016 р.) [12]. Досить показовою є подібність риторики, яку спостерігаємо в Посланні Всеpravославного собору та в згаданих вище документах Другого Ватиканського собору. В обох випадках ідеться про звернення не тільки до представників власної Церкви, але й «до кожної людини доброї волі» [12, с. 11]. Хоча увага й зацентрована на потребі поновлення єдності «Єдиної Святої Соборної і Апостольської Церкви як Божественно-людської спільноти», уже в «Посланні» міститься згадка й про міжрелігійний діалог, який Церква підтримує з міркувань обов'язку свідчити істину і свою апостольську віру, насамперед, з неправославними християнами, завдяки чому рештою християнського світу точніше пізнаватиметься істинність Православного передання [12, с. 11]. У розділі

«Стосунки з іншим християнським світом» провідне місце в сприянні відновленню єдності християнства відводиться саме Православній Церкві, чому й мають допомагати «сучасні двосторонні богословські діалоги Православної Церкви та її участь в екуменічному русі» [12, с. 17-18].

Досить чітко визначено кінцеву мету офіційних богословських діалогів, які, хоча й мають певні труднощі, але покладаючись насамперед на провід Святого Духу, за благодаттю Господа, Який молився, «щоб усі були одно» (Ів. 17:21)» [12, с. 19], мають сприяти християнській єдності. Далі, обговорюючи процедурні засади ведення двостороннього діалогу, наголошується на необхідності уникнення виходу будь-якої Церкви з діалогового процесу, та, якщо це все-таки трапилося, на важливості його відновлення. У цьому аспекті згадуються богословські дискусії в Об'єднаних богословських комісіях, які не можна вважати достатньою підставою для одностороннього відкликання будь-якою помісною Православною Церквою своїх представників або остаточного припинення нею участі в діалозі. Справжньою ж причиною такого припинення можуть стати «серйозні еклезіологічні, канонічні, пастирські і моральні підстави» [12, с. 20], що знову-таки тотожне цілковитому розриву стосунків, але потребує обов'язкової фіксації розбіжностей з метою їх подальшого подолання. Плідний богословський діалог на всеправославному рівні повинен завершуватися ухваленням рішення про відновлення церковного сопричастя, яке має ґрунтуватися на однакості всіх помісних Православних Церков.

Що ж до екуменічного діалогу, то готовність Православної Церкви до діалогу з рештою християнського світу підтверджується з опертям на основи православної еклезіології та канонічні критерії вже сформованого церковного передання [12, с. 24], які за будь-яких обставин не можуть бути предметом дискусій. Згадується Всесвітня Рада Церков, яка виступає не інструментарієм для утворення міжцерковних союзів, а осередком встановлення «живих контактів» на основі духу християнської любові, чужого «практикам прозелітизму, уніатизму чи інших провокаційних виявів міжконфесійного антагонізму» [12, с. 24]. У цьому зв'язку підкреслюється важливість солідарної готовності усіх християн розв'язувати гострі проблеми сучасності, «спираючись на прообраз нової у Христі людини» [12, с. 25].

У цьому річищі досить показовою для нас є позиція Й. Зізіуласа, який ключ до розв'язання майже всіх внутрішньоцерковних та екуменічних питань убачає в койнонії, стверджуючи, що засноване на спільній вірі в Святу Трійцю вчення про койнонію, не загрожуючи православної тринітарній і христологічній вірі, сприятиме органічному поєднанню христології, пневматології, антропології, еклезіології. Завдяки ньому можливе звільнення від тенет надто інтелектуалізованого й клірикалізованого богослов'я, відстороненого та нечуттєвого до проблем звичайної людини, її екзистенційних потреб і пертурбацій повсякденності, натомість пропонуючи відкритість до проблем людей у їхньому суспільному та щоденному житті [Цит. за: 13, с. 218].

Щодо антропологічного дискурсу койнонії, то наведемо позицію Вселенського Патріарха Варфоломія, який наполягає на тому, що вираз «за образом Божим», означає також «за образом Бога-Трійці» [14, с. 226]. Інший знаний православний теолог Калліст (Уер), звертаючись до духовної спадщини св. Василя Великого, наголошує: «Бог є спілкування або спільність. Бог – соціальний або соборний; у ньому є дещо, що відповідає – хоча й на безкінечно більш високому рівню – нашому, людському досвіду соборності» [15, с. 277]. Досить активно з цього приводу висловлюються й інші представники Константинопольської Патріархії, зокрема Хр. Яннарас, Д. Станілоє, А. Папаніколау; а також російський теолог Г. Завершинський та ін.

Загалом, Православна Церква, виявляючи меншу гнучкість і готовність поступатися в питаннях догматичної традиції та вибірковості щодо партнерства у діалозі, порівняно з Католицькою Церквою, нині визнає його необхідність і відповідність запитам часу.

Щодо протестантської рецепції діалогу, то простежуємо досить широкий діапазон поглядів, детермінований різноманіттям його течій. Крім уже екуменічного контексту та досить чіткої схвальної позиції щодо співпраці з іншими християнськими і

нехристиянськими конфесіями, помітно увиразнюються практичні аспекти діалогу. Маємо на увазі те, що протестантизм унаслідок власної культурно-історичної й ідейної специфіки з самого початку розвивався як опозиція до монологізму. Варто згадати запропонований лідером протестантського руху Мартіном Лютером концепт «трьох стін», що мають бути зруйнованими для побудування Церкви Божої волі. Так, «першою стіною» він уважав деструктивну перепону між кліром та мирянами; другою – стіну розділення між секулярною і церковною владою, яка робила церковну владу вищою за світську; третьою – відокремлення мирян від Писання. Звідси й орієнтація протестантизму на спрощення церковної ієрархії й демократизацію взаємин усередині громади; діалог світського та еклезіального щодо різноманітних проблем церковного й суспільного життя; легітимізоване право «голосу», яке надається кожному з членів пастви щодо тлумачення Писання. Відтак протестантизм із моменту виникнення ідейно, структурно й процедурно намагався відтворити не церкву-ієрархію, а церкву-громаду, члени якої рівні між собою, перебувають у взаємній інтеракції та готові дослухатися до думки іншого, чому й сприяють герменевтична поліфонія та відсутність чітко виражених ієрархічних «щаблів» всередині громади.

Спільним знаменником стосовно тлумачення діалогу протестантськими конфесіями є те, що бажаним зразком спілкування християн між собою і світом «поза межами церковної огорожі» є живе спілкування. Не наставництва та повчання, а обмін досвідом і обопільне розмірковування. Підтвердженням цього є концепція Церкви як «спілкування святих», тобто «спілкування, створеного Духом», у якому «співтовариство вірян свідчить про свою єдність за допомогою чистої проповіді Слова та завдяки здійсненню Таїнств» [Цит. за: 16, р. 246], запропонована Дітріхом Бонгьоффером.

Добре відомо, що адаптаційний вектор сучасного протестантизму орієнтований на посилення цих якостей, через парадигми «прогресивного діалогу» та «модель посередника» (С. Берк, Б. Макларен, Д. Паджитт та ін.), коли у церковному спілкуванні «відводиться мало часу на проповіді, але багато на розмови, мало – на відповіді, багато – на запитання, мало на абстракції та висловлювання, багато – на оповіді та притчі, мало – щоб сказати, про що необхідно думати, багато – щоб кинути вам виклик думати самим, мало – на засудження нерелігійного, багато – на сприяння релігійному» [17, с. 279] тощо. Важливо, що ці постулати поширюються не тільки на проповідь, а й на навчання, що повинно набувати не форми наставництва, а співробітництва та навіть дискусії, коли висловлюються незгода, сумніви й припущення, але на засадах взаємного толерування; неможливості будь-якого насильства щодо особистої позиції іншої людини. Метою ж такої діалогічної проповіді стає зміщення уваги від проповідника до історії Писання [17, с. 285]. Важливо й те, що звернення до трансцендентних трансісторичних цінностей не суперечить оновленим формам їхнього донесення до пастви, які звернені не лише до розуму й серця, а й до відчуттів людини; не лише через слово, а й із залученням мистецтва і навіть мультимедіа, мультисенсорного досвіду, що чи не найповніше відтворює атмосферу зустрічі з Богом та з братами у вірі.

**Висновки.** Отже, сучасні християнські Церкви, висловлюючи концептуальні позиції щодо перспектив діалогічної взаємодії, переймаються праксисом діалогу, а не вивіреністю термінології. Феномен діалогічної взаємодії в сучасній християнській теології позначається семантично спорідненими, але не тотожними термінами спілкування, комунікація, койнонія (κοινωνία), співпричастя тощо. Під діалогічною взаємодією представники Церков розуміють широке коло явищ, атрибутами яких виступають взаємність і рівноправність. Окремий випадок – відносна рівноправність, коли йдеться про спілкування людини з Богом. За цими критеріями під характеристики діалогічних взаємин підпадають спілкування й стосунки християн з Богом та один з одним у Бозі; літургійне та позалітургійне спілкування; внутрішньо церковне й спілкування між Церквами та, особливо, екуменічний діалог. Феномен діалогу в тому вигляді, в якому він представлений у християнській традиції, не редукується тільки до спілкування навіть на рівні систематизації наративів щодо комунікативних універсалій. З огляду на це, християнський діалогізм визначаємо не лише

через примат спілкування, а й через домінування відносин, акцентуючи увагу на їхній універсальності – можливості феномену відносин, залучаючи в себе все, нічого не виключати натомість, не розкладаючись на окремі «атоми» віри, емоцій, спілкування, моральності, діяльності тощо, не бути редукованими до жодного з цих феноменів.

Безсумнівне лідерство в розробці християнської теології діалогу належить Католицькій церкві. Утім, кожна з християнських конфесій намагається розв'язати схожі проблеми, демонструючи відкритість до світу та послуговуючись принципами діалогізму й водночас намагаючись адаптуватися до нього за допомогою діалогічних стратегій.

#### Список використаної літератури:

1. Филипович Л. О. Українське православ'я та діалог релігій: сучасні реалії і майбутні перспективи / Л. О. Филипович // Університетські наукові записки. – 2007. – № 3. (23). – С. 324-339.
2. Письмо епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/164/354/index.htm>.
3. Декрет про екуменізм («Unitatis redintegratio») [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm#5>.
4. Кияк С. Другий Ватиканський Собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник / С. Кияк. – Жовква: Місіонер, 2011. – 304 с.
5. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву «Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Декрети, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 75-170.
6. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / О. Кисельов. – К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2009. – 133 с.
7. Місцева Церква і комунікація – Прикінцевий документ Четвертого Синоду архидієцезії Маніли (Маніла, Філіппіни, 1979) // Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упоряд. і наук. ред. М. Перун. – Л.: Вид-во Українського Католицького Університету, 2004. – С. 359-366.
8. Panikkar Raimundo. The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon-Person-Mystery / Raimundo Panikkar. – New York: Orbis Books; London: Darton, Longman & Todd, 1973. – 82 p.
9. Congar Yves. I Believe in the Holy Spirit / Yves Congar. – New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.
10. Православие и экуменизм: документы и материалы 1902-1998. – 2-е изд., перераб. – М.: ОВЦС Московского Патриархата, 1999. – 495 с.
11. Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа) / А. Доброер. – Одесса: АО БАХВА, 2003. – 144 с.
12. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. – К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 112 с.
13. Кирило (Говорун). Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви / архимандрит Кирило (Говорун) [пер. з англ. Олексія Панича]. – К.: Дух і Літера, 2018. – 328 с.
14. Варфоломій, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі / Вселенський Патріарх Варфоломій [пер. з англ.]. – К.: Дух і Літера, 2011. – 360 с.
15. Каллист Уэр. Троица-парадигма человеческой личности / Уэр Каллист, епископ [пер. с англ. А. Кырлежев] // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (Москва, 6–9 июня 2001 г.): материалы. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2002. – С. 275-288.
16. Elert Werner. Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens / Werner Elert. – Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954. – 181 s.
17. Соловий Р. Проявляющаяся Церковь. Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма / Р. Соловий. – Черкассы: Коллоквиум, 2014. – 352 с.

#### References:

1. Fylypovych, L. O. (2007). Ukrainian Orthodoxy and the Dialogue of Religions: Current Realities and Future Perspectives. *Universitetski naukovy zapysky (University scientific notes)*, 3, 23, 324-339 (in Ukr.)
2. Letter to Bishops of Catholic Church on Certain Aspects of the Idea of the Church as Communion. *Retrieved from* <http://agnuz.info/app/webroot/library/164/354/index.htm> (in Russ.)
3. The Decree on Ecumenism ("Unitatis redintegratio"). *Retrieved from* <http://agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm#5> (in Ukr.)
4. Kiyak, S. (2011). *The Second Vatican Council and the Religious and Social Problems of Modernity: A Textbook*. Zhovkva: Missionary (in Ukr.)
5. Dogmatic Constitution of the Second Vatican Council on the Church "Lumen Gentium" (1996). *Documents of the Second Vatican Council: Constitutions, Decrees, Declarations*, 75-170. Lviv: Svichado (in Ukr.)
6. Kiselev, O. (2009). *The Phenomenon of Ecumenism in Modern Christianity*. K.: M.P. Drahomanov National Pedagogical University (in Ukr.)

7. Local Church and Communication (2004). *Church and Social Communication*, 359-366. Lviv: Ukrainian Catholic University Publishing (in Ukr.)
8. Panikkar, Raimundo (1973). *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon-Person-Mystery*. New York: Orbis Books; London: Darton, Longman & Todd
9. Congar, Yves (2003). *I Believe in the Holy Spirit*. New York: The Crossroad Publishing Company
10. *Orthodoxy and Ecumenism: Documents and Materials 1902-1998* (1999). Moscow: OVCS Moscow Patriarchate (in Russ.)
11. Dobroer, A. (2003). *Inter-confessional Dialogue in Modern Ukraine (experience of theological analysis)*. Odessa: SA BAHVA (in Russ.)
12. *Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Crete, 2016*. (2016). Kyiv: Open Orthodox University of St. Sophia of Wisdom, SPIRIT AND LETTER (in Ukr.)
13. Cyril (Govorun) (2018). *Meta-ecclesiology: Chronicles of the Church's Self-awareness*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
14. Bartholomew, the Ecumenical Patriarch (2011). *Face to Face with the Mystery. Orthodox Christianity in the Modern World*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
15. Callistos, Ware (2002). The Trinity-Paradigm of the Human Person. *International Theological-Philosophical Conference "Holy Trinity" (Moscow, June 6-9, 2001): materials*, 275-288. Moscow: Synodal Theological Commission (in Russ.)
16. Elert, Werner (1954). *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.
17. Soloviy, R. (2014). *The Emerging Church. Evangelical Christianity before the Challenge of Postmodernism*. Cherkasy: Colloquium (in Ukr.)

**ISHCHUK Natalia Vasylivna,**

Doctor of Philosophical Sciences,  
Associate Professor at the Department of Philosophy,  
Bioethics and History of Medicine,  
Bogomolets National Medical University,  
e-mail: ishchuknb@gmail.com

**THE CONCEPT OF A DIALOGUE IN MODERN CHRISTIAN THEOLOGY**

**Abstract. Introduction.** *Theology of dialogue is increasingly becoming the subject not only of theological, but also of philosophical and religious studies. This is natural, because for modern Christians it has to do with the experience and comprehension of eternal truths traditionally relayed to the world by the Christian Churches. Hence there appears the urgent task to comprehend from the philosophical and religious points of view the theological discourse of the concept of "dialogue" as it is understood by modern Christian theology.*

**Purpose** is to substantiate the content and scope of the concept of "dialogue" in contemporary Christian theology, taking into account the confessional features of its application.

**Methods.** *The interdisciplinary nature of our research requires an appropriate methodology that combines the achievements philosophy of dialogue, communicative philosophy, hermeneutics and, of course, theology.*

**Results.** *Modern Christian Churches, expressing conceptual positions on the prospects of dialogical interaction, are imbued with the praxis of dialogue, not with the clarity of terminology. The phenomenon of dialogue, as it is presented in the Christian tradition, is not reduced only to communication, even at the level of systematization of narratives concerning communicative universals. In this regard, Christian dialogism is defined not only by the primacy of communication, but also by the dominance of relations, focusing on their universality – the possibility of the phenomenon of relations, involving everything, not excluding anything instead of decomposing into separate "atoms" of faith, emotions, communication, morals, activities, etc., not being reduced to any of these phenomena. We consider as dialogical those relationships that underlie reciprocity and, with some caution, the equality of the parties. According to these criteria, the characteristics of dialogues belong to the following relationships: communication and relationship of Christians with God and with one another in God, within the church, as well as communication and relations between the Churches, especially an ecumenical dialogue.*

**Originality.** *The content and scope of the concept of "dialogue" in modern Christian theology have been analyzed. It has been proved that the main Christian denominations understand dialogue as a wide range of phenomena that relate not only to a certain type of communication, but also to activities and*

*relationships. In the documents of Christian churches, a dialogic interaction is denoted by semantically related, but not identical terms of intercourse, communication, koinonia, communion, and the like.*

**Conclusions.** *It is substantiated that the development of the dialogical strategies of the Churches is a consequence of pluralization and diversification of the axiosphere of modern society and at the same time it is a means of their adaptation to the present time. The prospects for a further research of the problem are related to the substantiation of the specific paradigm of Christian dialogical sociality.*

**Key words:** *dialogue, dialogism, theology of dialogue, koinonia, ecumenism, communication, relations.*

Одержано редакцією 03.10.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 141.5 (045)

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-62-70

**ВРАНА Анна Олександрівна,**

аспірант кафедри філософії та релігієзнавства

Черкаського національного університету

імені Богдана Хмельницького,

e-mail: anna.vrana@ukr.net

## **ПАРАДИГМАЛЬНІ МОДЕЛІ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВОЛІ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ**

*У статті представлена спроба описати контури дебатів про свободу волі. Розглянуто такі питання: суперечливі погляди щодо варіантів вирішення проблеми сумісності детермінізму та свободи волі, а також аргументи несумісності; питання детермінізму та сучасної науки; моральної відповідальності й альтернативних можливостей; підходи до свободи та відповідальності; теорії компатибілізму та інкомпатибілізму, який включає жорсткий детермінізм та лібертаріанство, дослідження свободи волі в нейронауці; теологічний детермінізм, фаталізм та деякі нестандартні теорії. Розглянуто феномен людської свідомості як унікальну характеристику людини та її вплив на свідомий вибір. Запропоновано огляд конкуруючих точок зору стосовно сутності й ролі свідомості щодо свободи волі. Визначено проблему вибору як внутрішню передумову свободи. Наведено позиції окремих нейрофізіологів та філософів стосовно природи людської свідомості та суб'єктивності. Висвітлюються ідеї Д. Деннета, П. ван Інвагена, Р. Кейна, Дж. Кіма, Д. Перебума, Дж. Фішера та Г. Франкфурта в рамках аналітичної філософії. Стаття не містить остаточних вирішень проблеми, автор пропонує до знайомства лише аргументи на користь різних існуючих позицій прихильників чи противників свободи волі. Протиставлення та аналіз різних варіантів розгляду проблеми сприяє більш широкому її розумінню. В статті також уточнюється ряд моментів стосовно метафізичних апорій, до яких призводить розгляд проблеми свободи волі. В кінці статті автор окреслює практичні наслідки вирішення проблеми свободи волі.*

**Ключові слова:** *свобода волі, моральна відповідальність, детермінізм, каузальність, індетермінізм, компатибілізм, інкомпатибілізм.*

**Постановка проблеми.** Проблематика свободи волі, вільного волевияву людини, а також пов'язаний з ним комплекс світоглядних орієнтацій людини (зокрема концепції фаталізму, предестинації, волюнтаризму тощо) пронизує всю світову філософію від античності до наших днів. Дана проблема розглядається зазвичай в онтологічному, гносеологічному, психологічному та етичному аспектах. Але вона завжди залишається проблемою людини, оскільки саме людина – спосіб (модус) і місце, простір (топос) існування свободи, в яких вона лише і може бути мислена та отримує свою завершеність. Свідомість і свобода волі, яка є похідною або епіфеноменом нашої свідомості, формується й мислиться в її межах, перестала бути предметом дослідження виключно біхевіористської психології або соціальної філософії. Є спроби поглянути на проблему більш широко. Так, нині у вирішенні питань зв'язку свідомості й мозку домінує умовно матеріалістична позиція,

яка спирається на досягнення нейронаук, і виходить з того, що мозок структурно і як матеріальний субстрат думки детермінує зміст та ознаки феномену свідомості. При цьому ця позиція неспроможна дати об'єктивне знання в даному питанні інакше, як відсікаючи ментальну активність людини від її найбільш очевидних характеристик. Таким чином, досягнення в галузі досліджень мозку ще більше загострили проблему суб'єктивності, але не вирішили її. Водночас, філософські розвідки представників аналітичної течії представляють особливий інтерес через їх самобутність і відповідність сучасним реаліям в царині наукового та філософського дискурсів. В другій половині ХХ століття відбувся новий поворот в традиційних дискусіях щодо свободи волі. Значний вплив на цей поворот здійснили Гаррі Франкфурт в своїй статті «Альтернативні можливості та моральна відповідальність» (1969) разом з Пітером ван Інвангенем в «Нарисі про свободу волі» (1983).

Свобода волі є необхідною умовою моральної відповідальності за свій вибір та його наслідки. Наявність моральної відповідальності важлива також і в міжособистісних стосунках. Прийняття тези про те, що саме людина є причиною своїх дій викликає диспозицію з боку інших, що проявляється у відповідних реакціях на вчинок: вдячності, повазі, образі, гніві. Але чи є раціональні підстави вважати моральну відповідальність та свободу волі можливими?

Також слід вказати на проблеми філософської антропології, які постають в контексті стрімкої соціокультурної динаміки людства ХХІ століття та розвитку інформаційно-комунікаційних технологій. Маємо на увазі проблематику постання сильного штучного інтелекту (Дж. Сьорль) та кореляцію між парадигмою філософії інформації (Л. Флоріді) і різноманітними версіями трансгуманізму в етиці [1].

У якій якості свобода як центральна філософема ціннісно-орієнтаційних установок людини могла б набути більш змістовного характеру: як складова фізичної реальності чи як продукт людської свідомості? Ця проблема є без перебільшення смислоутворюючою в фундуванні нової картини світу. Ці міркування обумовили актуальність теми дослідження.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Унікальною й самобутньою є дискусія щодо свободи волі в англomовному середовищі, яке представлено дослідженнями Д. Деннета (Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting, 1984; Freedom Evolves, 2003), П. ван Інвагена (Thinking about Free Will, 2017; An Essay on Free Will, 1983), Р. Кейна (Oxford Handbook on Free Will, 2005; Four Views on Free Will, 2007 – у співавторстві з Дж. Фішером, Д. Перебумом та М. Варгасом), Дж. Кіма (Epiphenomenal and Supervenient Causation, 1984), Д. Перебума (Free Will (Hackett Readings in Philosophy), 1997; Living Without Free Will, 2001; Basic Desert, Reactive Attitudes and Free Will, 2017), Дж. Фішера (Deep Control: Essays on Free Will and Value, 2012; Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism, 2005; My Way: Essays on Moral Responsibility, 2006), Г. Франкфурта (Alternative possibilities and moral responsibility, 2003).

На пострадянському просторі дослідженням свободи у волі здебільшого в історико-філософському вимірі займаються Д. Сепетий (Проблеми свободи та відповідальності в контексті сучасної філософії свідомості, 2014), А. Синиця (Еволюція уявлень про психофізичну проблему в аналітичній філософії свідомості, 2013), А. Серіков (Емоції и свобода воли в контексте нейрофизиологии, 2012), Д. Дубровський (Сознание, мозг, искусственный интеллект, 2007), М. Видриган (Воля, свобода і сваволя як системний, цілісний об'єкт, 2010), Н. Юліна (Дэниел Деннет о снятии оппозиции детерминизма и свобода воли, 2007; Д. Деннет о проблеме ответственности в свете механицистского объяснения человека, 2001), В. Васильев (В защиту классического компатибилизма. Эссе о свободе воли, 2017; Как концептуально защитить свободу воли, 2017), Д. Волков (Проблема свободы воли. Обзор ключевых исследований конца ХХ – начала ХХІ вв. в аналитической философии, 2016; Свобода воли: Новые повороты старых дискуссий, 2017; Свобода воли: иллюзия или возможность, 2018), О. Хома (Пізнавальні інстанції в Декартовій термінології, 2011) та деякі інші дослідники.

Незважаючи на численну бібліографію, порушений нами аспект донині залишається висвітленим недостатньо повно і потребує подальшого осмислення.

**Метою статті** є різнобічний розгляд наявних позицій стосовно свободи волі в сучасному філософському дискурсі.

**Виклад основного матеріалу.** Р. Кейн в передмові до «Оксфордського довідника зі свободи волі» зазначає, що «те, що часто називають «проблемою свободи волі»... пов'язане з групою філософських питань про: (1) моральну настанову та відповідальність; (2) природу та межі людської свободи, самостійності, примусу (coercion) та контролю в соціальній та політичній теорії; питання щодо (3) примусу (compulsion), злежності, самоконтролю, самообману та слабкої волі в філософській психології; (4) кримінальної відповідальності (liability – в правовому аспекті. – А. В.), відповідальності (responsibility – більш широке розуміння відповідальності як категорії. – А. В.) та покарання в юридичній теорії; (5) відношення розуму та свідомості до тіла, природи дій та особистості в філософії свідомості, когнітивних та нейронауках; (6) природи раціональності та раціонального вибору в філософії і соціальній теорії; (7) питання про божественне передбачення, зумовленість, зло та людську свободу в теорії та філософії релігії; та (8) загальні метафізичні питання щодо необхідності й можливості, детермінізму, часу і можливості, квантової реальності, законів природи, каузальності та пояснення у філософії і науках» [2].

Таке об'ємне визначення свободи волі окреслює проблемне поле не лише філософії, а й ряду інших наук, зокрема, психології, права, фізіології, нейрофілософії та когнітивних наук. В межах цієї публікації зосередимось на свободі волі як передумові моральної відповідальності. «Поняття відповідальності споріднене з поняттям причини... з точки зору сучасної юридичної практики та більшості етичних теорій – це дещо більше. Вона передбачає виконання особливих умов для агента і вчинку. Цими умовами є залежність дій від намірів, наявність свободи волі та якогось особливого зв'язку, пов'язаного в часі між агентом та вчиненою дією» [3, с. 16-17], – пише сучасний дослідник. Таким чином, йдеться не про просте роз'яснення зв'язку між концептами моральної відповідальності та свободи волі, а про те, що в межах сучасної культури, соціальної структури цивілізації, утворилися складні структури, які забезпечують функціонування, осмисленість та цілевідповідність етосу людини нормам і практикам міжособистісної комунікації в юридичному, психологічному та, насамперед, практично-філософському аспектах. Можна сказати, що подолання новочасового логоцентризму та ньютонівсько-картезіанської екстраполяції концепції детермінізму на сферу етики і соціальних стосунків обумовило формування нового модусу спричинення моральної відповідальності, а отже – реінтерпретацію концепту свободи.

У західній філософії дослідники свободи волі розділилися на чотири напрямки у відповіді на питання щодо співвідношення свободи волі та детермінізму (сучасні дискусії стосуються також і сумісності свободи волі та індетермінізму): детермінізм (прибічники якого вважають, що всі події необхідно обумовлені) та індетермінізм (послідовники якого не згодні з постулатами детерміністів), компатибілізм (допускає сумісність свободи волі та моральної відповідальності з детермінізмом) та інкомпатибілізм (визнає несумісність детермінізму і свободи волі). Розглянемо детальніше кожен з них.

Теорії *детермінізму* передбачають, що кожна подія та людський вчинок мають визначальні причини. Початково мова йшла про міфологічний фаталізм, і лише в XVII столітті проблема набула сучасного вигляду: чи існує свобода волі, якщо існує фізичний детермінізм? Вчені розглядають різний детермінізм: каузальний, логічний, теологічний, але всі вони мають наслідком відсутність свободи волі у людини. «Зокрема, Фішер схильний сприймати обґрунтованість аргументу наслідків, який стверджує, що якщо детермінізм є істинним, ніхто ніколи не має свободи вибирати інше»[4]. Каузальний детермінізм стверджує, що будь-яка подія обумовлена законами природи, минулими та теперішніми подіями настільки, що дійсно, може відбутись лише ця подія і за таких же обставин, жодна інша подія неможлива. Для ілюстрації тези щодо фізикалізму Дж. Кім приводить «аргумент



виключення», який стверджує, що всі події в якості своїх причин мають лише інші фізичні події, та виключає можливість ментальної каузальності. Неможливість ментальної каузальності означає можливість свободи дії, а відтак і волі.

Пітер ван Інваген переконаний, що детермінізм зумовлює принцип універсальної каузальності, але каузальна необхідність не може зумовлювати детермінізм. Сам детермінізм він визначає через визначення закону природи. «Якщо детермінізм істинний, то наші дії є наслідками законів природи і подій у далекому минулому. Але ми не впливаємо ані на те, що відбулося до нашого народження, ані на те, якими є закони природи. Отже, ми не впливаємо й на наслідки того й іншого, включно з нашими теперішніми діями» [5, с. 31-32].

Часто детермінізм унаочнюють уявним експериментом під назвою «Демон Лапласа» – істоти, здатної передбачити майбутнє до найменшої подробиці, оскільки їй відомі всі факти минулого та всі закони природи.

Постановка під сумнів основного положення детермінізму щодо необхідної причини будь-яких дій і подій відкриває можливості для аргументації *індетерміністів*, яка базується на розмежуванні понять причини та наслідку. Баденська школа неокантіанців (зокрема, В. Віндельбанд та Г. Ріккерт) обмежила принцип детермінізму лише сферою природничих наук, і заперечувала його правомірність у відношенні до «наук про дух». Природно, що кантівська теза про свободу людини, як лише частково обумовленої у своїх діях істоти, яка може починати причинний ряд, лягла в основу розподілу наук на природничі та науки про дух з точки зору людської свободи. Звідси – ідеографічний метод дослідження гуманітарної сфери у неокантіанців, який є квінтесенцією індетермінізму в класичних науці та філософії. Якщо людина вільна через те, що може діяти не обумовлено – то в такому разі йдеться про вододіл між детермінізмом та індетермінізмом на рівні об'єктності матеріального субстрату, на рівні тілесності та законів природи, які цю тілесність обумовлюють. Йдеться наразі про те, що людина може не прийняти необхідність цих законів і їх цільовідповідність, інакше кажучи, діяти нерозумно. Аргументація такого роду в епоху некласичної науки втрачає свою евристичну силу, але в епоху постнекласичної науки знову набуває актуальності. Відомо, що квантові взаємодії, наприклад, в межах квантової хромодинаміки практично неможливо звести до схем класичного детермінізму. Інша справа, що індетермінізм також є раціональним абстрактом і схемою, яка не цілком чинна в царині складних систем та сучасної ускладненої наукової картини світу, тому індетермінізм «в чистому вигляді» функціонує як постулат чи навіть як догмат, що є для контексту сучасних наук про складність неприпустимим. Апелюючи до поняття впливу, індетерміністи стверджують, що дія може бути вільною, якщо не має причин. Заперечення об'єктивної причинності та причинності як такої не відкриває можливостей для свободи людської волі, адже в такій ситуації людина опиняється у світі випадковостей, на який вона теж не здатна впливати відповідно до своєї волі. Сучасна філософія не може дозволити собі заперечувати принципи причинності як об'єктивної, так і суб'єктивної, оскільки це фіксувало б людину в «пласкому» двовимірному світі класичних схем і логічних дилем свободи та необхідності. Наразі йдеться про постання своєрідної «алгебри свободи» (за аналогією до етичного змісту теорії рефлексивних ігор В. Лефевра, його «Алгебри совісті»), тобто спроб сучасної науки завдяки інструментам нейронаук та когнітивних наук побудувати нові відкриті моделі людської поведінки і мислення [6].

Альтернативна парадигма свободи волі та моральної відповідальності представлена *компатибілізмом*, послідовники якого приймають тезу щодо сумісності детермінізму і свободи волі. Позиція класичного компатибілізму: людина діє вільно тільки тоді, коли дія є результатом її волі, й вона могла б вчинити інакше, *якби вона так вирішила* (Т. Гоббс). Гаррі Франкфурт в статті «Альтернативні можливості та моральна відповідальність» розглядає ряд прикладів коли людина вчиняє дію, необхідну з огляду на наявні обставини, не знаючи про таку необхідність. Він зазначає: «навіть якщо людина не могла вчинити інакше, вона може здійснити цей вчинок зовсім *не тому*, що не може вчинити інакше. Тоді якщо у людини

немає альтернатив певної дії, але вона її здійснює не тому, що не могла вчинити інакше, то вона вчинила б так само і якби *могла* вчинити інакше» [7, с. 137]. Це важливе зауваження повертає людині моральну відповідальність за свої вчинки незалежно від того чи існують об'єктивні причини таких вчинків. Якщо примус співпадає з особистим рішенням суб'єкта, то ми можемо стверджувати, що він діє з власної волі, якщо ж не співпадає – то він позбавлений цієї волі, але саме рішення суб'єкта є, на нашу думку, достатнім критерієм для моральної оцінки його дій.

Близькою до позиції цього автора є теза, сформульована Д. Волковим стосовно формулювання відповідальності. Крім можливості діяти інакше, російський дослідник виділяє ще одну важливу основу – «важливо, щоб агент самостійно здійснював вибір і щоб вибір альтернативи відповідав його бажанням. Цю ідею можна розвинути в принцип остаточної відповідальності. Агент є вільним і, відповідно, морально відповідальним, тільки якщо причиною його дій «зрештою» є він сам» [8, с. 177].

Деніел Деннет вважає, що «альтернативні можливості існують навіть в детермінованому світі. Суперечку між прихильниками і критиками альтернативних можливостей в детермінованому світі він вбачає в розрізненні аналізу терміну «можливість»» [8, с. 183]. В самому детермінізмі філософ не бачить небезпеки для свободи волі. «Детермінізм – це вчення про достатність: Якщо  $S_0$  – це (розумно складне) речення, яке вказує на детальний опис стану Всесвіту при  $t_0$ , а  $S_t$  аналогічно визначає опис стану Всесвіту пізніше в  $t_t$ , то детермінізм диктує, що  $S_0$  є достатнім для  $S_t$  у всіх фізично можливих світах. Але детермінізм нічого не говорить про те, які попередні умови *необхідні* для створення  $S_t$  або будь-якого іншого твердження з цього приводу. Отже, оскільки причинно-наслідковий зв'язок загалом передбачає необхідність, правда детермінізму повинна б бути незначною, залежна від обґрунтованості наших причинних суджень» [9, с. 83-84]. Наведене формулювання можна проінтерпретувати як «шлях від зворотного» – адже людина формулює причинні судження стосовно події, *обираючи* її каузальні підстави серед відомих. В цьому контексті варто відзначити, що в судженнях щодо майбутнього людина так само *обирає* підстави, відповідні до можливих наслідків, які є недостатньо повними для формування цілісної картини ситуації, що передує події. Свобода волі розглядається Деннетом з еволюційної точки зору. Ця свобода пов'язується ним із здатністю людини приймати ті чи інші рішення в залежності від обставин. Людина може будувати прогнози на майбутнє, уникати тих речей, які здаються їй небажаними, і прагне до досягнення тих речей, які вона бажає. У свідомому уникненні зла й здобутті блага Деннет і бачить свободу волі. Філософ визнає, що це не абсолютна свобода, але її достатньо, щоб нести моральну відповідальність за свої вчинки. Неважко помітити, що позиція аналітичного філософа парадоксальним чином зближується з класичним новочасовим розумінням свободи у Б. Спінози.

«Відповідно до позиції Джона Мартіна Фішера, яку він сам називає «напівсумісністю», істина причинного детермінізму сумісна з моральною відповідальністю, навіть якщо причинний детермінізм виявляється несумісним з певним видом свободи» [4]. Досліджуючи публікації Фішера, Кевін Таймс зазначає, що «умовою свободи, необхідної для моральної відповідальності, є контроль управління, і такий контроль сумісний з детермінізмом» [4]. Фішер переконаний, що людська поведінка повинна ґрунтуватись на власному механізмові, який продукує реакції у відповідь на моральні причини. Водночас, суб'єкт повинен взяти на себе відповідальність за *цей* механізм, який здійснює вибір, оскільки останній іманентний самому суб'єкту. Таймс узагальнює позицію Фішера: «щоб агент був морально відповідальним, він повинен взяти на себе відповідальність за свою вольову структуру» [4].

З компатибілістами активно полемізують *інкомпатибілісти*, які заперечують можливість сумісності свободи волі та детермінізму. «Важливо визнати, що питання сумісності відрізняється від питання про те, чи маємо ми свободу волі» [10, с. 3]. Для цього напрямку не характерна єдність: представники можуть визнавати свободу волі й

заперечувати детермінізм (лібертаріанці), як і навпаки: заперечувати свободу волі й визнавати детермінізм (жорсткий детермінізм).

Найбільш впливову *лібертаріанську* теорію висунув Роберт Кейн, який «пропонує відмовитись від популярної в сучасній філософії тенденції зводити проблему свободи волі до проблеми свободи дії. Теорія «початкової відповідальності» Кейна ставить питання щодо можливості вільного формування самої волі, яка ним розуміється як характер агента, його цінності, погляди та мотиви» [11]. Американський філософ розглядає можливість самоконструювання волі й переосмислення свободи волі з антропологічної позиції. Початкова відповідальність за вчинки, які впливають на формування характеру, на думку Кейна, має визначальне значення в переосмисленні розуміння ментальної каузальності. Маємо на увазі, що детермінований світ епізодично допускає ситуації, в яких агент має можливість обирати один з варіантів дії і цей вибір обумовлює формування характеру, який в подальшому детермінує наступні рішення без альтернативних можливостей, або сам виступає причиною відсутності альтернативних можливостей.

На протигагу Кейну, Дерк Перебум вважає, що людина не може починати причинний ряд, а тому не має волі до прояву свободи у внутрішніх чи зовнішніх діях. Така позиція не має на меті скомпрометувати систему правосуддя і моральної оцінки людських вчинків, які варто визначати виходячи з принципу *базової заслуги* (basic desert). Базова заслуга породжує відповідальність, яка може бути перспективною (коли ми раціоналізуємо дії з метою покращити майбутнє) та ретроспективною (коли суб'єкт дає моральну оцінку вчиненій дії: схвалення, засудження). Таке формулювання вказує на підміну предмета оцінки: якщо Кейн вважає, що оцінювати потрібно дію, оскільки вона є проявом свободи волі особистості, то Перебум змінює вектор на оцінку емоцій, які дія викликає у агента дії, а відтак, якщо він [агент дії] незадоволений вчиненою негативною дією – доцільно пом'якшити відповідну реакцію гніву на більш «конструктивну» (розчарування, невдоволення). Впевненість у відсутності морального передвизначення дії Перебум вбачає не лише у детермінованості світу, а й у випадковості недетермінованого вибору. «Він доводить це за допомогою власного аргументу, Аргументу маніпуляцій з чотирьох стадій. Цей аргумент полягає в проведенні аналогії між каузальним детермінізмом та маніпуляцією. Він демонструє, що дії, здійснені в детермінованому світі й визначені неконтрольованими агентом факторами, нічим не відрізняються від дій, в яких агентом маніпулюють. Маніпуляції позбавляють агента свободи та відповідальності» [8, с. 182]. В такий спосіб демонструється несумісність свободи волі з детермінізмом та індетермінізмом, що частково заперечує можливість свободи волі як активного агента, але визнає її в якості морального арбітра.

Вирішення питання стосовно каузальності (ментальних та специфічних причин) в рамках сучасної аналітичної філософії тісно пов'язане з положеннями щодо психофізичної проблеми. На філософському обрії це не нова проблема, але зараз вона розглядається в принципово інших аспектах, пов'язаних зі співвідношенням ментальних станів та фізичних станів мозку.

Дієвість ментальних станів є необхідною умовою для можливості свободи волі. Дж. Кім критикує цю тезу з позицій *фізикалізму* (визнання лише фізичних подій в якості причин; в рамках якого ментальні стани є тотожними стану мозку), заперечуючи можливість свободи волі. Теорія тотожності ментальних станів станам мозку не лише контрінтуїтивна, але й не знаходить емпіричного підтвердження. Д. Чалмерс рухається далі в міркуваннях і розвиває теорію виникнення ментальних властивостей зі специфічно організованого людського тіла (позиція *дуалізму властивостей*). Поширеною є позиція *функціоналізму*, який зазначає, що функціональний стан свідомості визначається вхідними чуттєвими даними «на вході» та дією «на виході». Такий підхід скасовує уявлення про унікальність особистості, адже з розвитком ІТ-індустрії комп'ютери вдосконалюються все ближче наближаючись до людського інтелекту. Вирішення психофізичної проблеми сприяє ІТ-прогресу, який вже ставить питання стосовно «слабкого» та «сильного» штучного інтелекту й призводить до

переосмислення і свободи волі: чи є вона унікальним атрибутом людської особистості чи Кейнове самоконструювання здатне призвести до появи волі у самонавчальних програм.

Розуміння природи свідомості тяжіє до виокремлення її базових функціональних складових та атрибутів. Спроба аналітичної філософії розвинути найширший діапазон проблем свідомості та суб'єкта дозволяє виокремити сутнісні параметри свободи, її умови та можливість.

**Висновки і перспективи подальших досліджень.** Таким чином, сучасні дослідження свободи волі наближують людину до розуміння власної сутності, та процесів, що впливають на прийняття рішень, а, можливо, й на самі рішення. Різноманітність підходів дослідження аналітичної філософії свідомості до розгляду піднятих проблем не є недоліком, адже відкриває шлях до переосмислення процесів вільного волевияву, умов людської свободи, хоча й не вичерпує її суті. Розуміння природи волі людини й визначення умов її існування важливі для реалізації психофізичної проблеми і можуть бути корисними при обговоренні «сильного» та «слабкого» штучного інтелекту. В результаті здійсненого дослідження можуть бути сформульовані наступні висновки:

1. Проблема свободи волі в умовах постнекласичної науки не може бути інтерпретована як вузько філософська, дотична лише до етики чи філософської антропології. Вона набуває рис універсальності, оскільки є ключем до ряду проблем, що їх ставить соціокультурна динаміка та науково-технічний прогрес, проблем соціальної філософії, філософії права, філософії науки, а також теоретичної фізики, психології, нейрофізіології.

2. Сучасна філософія свідомості та парадигма аналітичної філософії утворюють проблемне поле і горизонт смислів для проблематики свободи волі. Їх кореляція настільки значна, що не може бути перебільшена – вони утворюють не лише поняттєві фрейми та концептуальний інструментарій, а й окреслюють когнітивні підстави філософського запитування про свободу людини.

3. Усвідомлення свідомого стану, сам факт мислення і запитування про свідомість та свободу підважують підстави фізикалізму та жорсткого розмежування фізично обумовленої тілесності як об'єктності людини та царини її когнітивних налаштувань, її суб'єктивності. Власне, проблематизується не лише поняття реальності, але й концептуальний інструмент його утворення, бінарна опозиція суб'єкта і об'єкта, наявного як мисленого та наявного як сприйманого. В цілому, з огляду на наведені факти, представникам аналітичної філософії вдається відшукати раціональну основу проблематизації моральної відповідальності та можливість свободи волі.

#### Список використаної літератури:

1. Marchenko O. V., Kretov P. V. Philosophy of information and transhumanism: Explications of philosophical anthropology / O. V. Marchenko, P. V. Kretov // *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. – 2019. – № 16. – P. 102-115.
2. Kane, R. The Oxford handbook on free will [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195178548.001.0001/oxfordhb-9780195178548-e-1>
3. Волков Д. Б. Свобода воли: иллюзия или возможность / Д. Б. Волков. – М.: Карьера-Пресс, 2016. – 368 с.
4. Timple K. Demotivating Semi-Compatibilism / K. Timple // *Ideas y Valores*. – 2009. – Vol. 58, № 141. – P. 109-124 [Electronic resource]. – Accessed mode: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-00622009000300007](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622009000300007)
5. Инваген Питер ван. Нарис про свободу волі / Питер ван Инваген; пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 344 с.
6. Лефевр В. Алгебра совести / В. Лефевр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://padaread.com/?book=4652&pg=1>
7. Франкфурт Г. Альтернативные возможности и моральная ответственность / Г. Франкфурт; пер. с англ. А. С. Мишуры // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. – 2017. – Т. 1, № 4. – С. 129-140.
8. Волков Д. Б. Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии / Д. Б. Волков // *Философский журнал*. – 2016. – Т. 9, № 3. – С. 175-189.
9. Dennett D. Freedom evolves / D. Dennett. – N.Y.: Penguin Books, 2003. – 347 p.
10. Fischer J., Kane R., Pereboom D., Vargas M. Four views on free will / J. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M.

- Vargas. – Malden (MA): Blackwell, 2007. – 240 p.
11. Кейн Р. Поступать «по своей собственной свободной воле»: современные размышления о древней философской проблеме / Р. Кейн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/postupat-po-svoey-sobstvennoy-svobodnoy-vole-sovremennye-razmyshleniya-o-drevney-filosofskoy-probleme/viewer>

#### References:

1. Marchenko, O. V., Kretov, P. V. (2019). Philosophy of information and transhumanism: Explications of philosophical anthropology. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 102-115.
2. Kane, R. *The Oxford handbook on free will*. Retrieved from <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195178548.001.0001/oxfordhb-9780195178548-e-1>
3. Volkov, D. (2016). *Free will: illusion or opportunity*. Moscow: Career-Press (in Russ.)
4. Timple, K. (2009). Demotivating Semi-Compatibilism. *Ideas y Valores*, 58, 141, 109-124. Retrieved from [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-00622009000300007](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622009000300007)
5. Inwagen, Piter van (2016). *An Essay on Free Will*. Kyiv: Duh i Litera (in Ukr.)
6. Lefebvre, V. A. *Algebra of Conscience*. Retrieved from <http://padaread.com/?book=4652&pg=1>
7. Frankfurt, H. (2017). Alternative possibilities and moral responsibility. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki (Philosophy. Journal of Higher School of Economics)*, 1, 4, 129-140 (in Russ.)
8. Volkov, D. B. (2016). The problem of free will: an overview of major studies by analytical philosophers in late 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> centuries. *Filosofskii zhurnal (The Philosophy Journal)*, 9, 3, 175-189 (in Russ.)
9. Dennett, D. (2003). *Freedom evolves*. N.Y.: Penguin Books.
10. Fischer, J., Kane, R., Pereboom, D., Vargas, M. (2007). *Four views on free will*. Malden (MA): Blackwell.
11. Kane, R. *Doing «Of Their Own Free Will»: Modern Reflections on an Ancient Philosophical Problem*. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/postupat-po-svoey-sobstvennoy-svobodnoy-vole-sovremennye-razmyshleniya-o-drevney-filosofskoy-probleme/viewer>

#### VRANA Anna Oleksandrivna,

Post-graduate student of the Department  
of Philosophy and Religious Studies,  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,  
e-mail: anna.vrana@ukr.net

### PARADIGMAL MODELS FOR SOLVING THE PROBLEM OF FREE WILL IN MODERN PHILOSOPHICAL DISCOURSE

**Abstract. Introduction.** *The article presents an attempt to describe the contours of the debate on free will. An overview of competing points of view regarding the nature and role of free will consciousness is offered. The problem of choice is determined as an internal precondition for freedom. The ideas of D. Dennett, P. van Inwagen, R. Kane, J. Kim, D. Pereboom, J. Fischer and G. Frankfurt are described in the framework of analytical philosophy. The article does not provide definitive solutions to the problem; the author offers the arguments in favour of different existing positions of supporters or opponents of free will. Confronting and analyzing different options for considering a problem contributes to a broader understanding of the problem. The article clarifies a number of points regarding the metaphysical strongholds that lead to the consideration of the problem of free will.*

**The purpose** of this article is to give a comprehensive account of the existing positions regarding free will in contemporary philosophical discourse.

**Research methods:** *textual analysis of sources, abstraction, theoretical construction, the method of comparative studies.*

**Results.** *Modern studies of free will bring people closer to understanding their own essence and the processes that influence decision-making and, possibly, decision-making. The variety of approaches offered by the analytic philosophy of the late 20<sup>th</sup> - early 21<sup>st</sup> centuries to solve the problem of freedom allows to determine the nature of free will, personality, and anthropological implications for ethical theory. The study of the analytical philosophy of consciousness opens the way to rethinking the processes of free will.*

**Originality.** *This article is an element of the complex puzzle of contemporary discussions about free will, which is especially popular in the English-speaking environment of analytical philosophers. The systematization and comparative review of available paradigms of free will introduces the reader to the most common approaches to understanding the problem.*

**Conclusions.** *Understanding the human will nature and determining the conditions for its existence*

are important for realizing the psycho-physical problem and may be useful in discussions of “strong” and “weak” artificial intelligence.

**Key words:** free will, moral responsibility, determinism, causality, indeterminism, compatibilism, incompatibilism.

Одержано редакцією 18.10.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК: 1:316.3-052:130.123.1

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-70-76

**ДОБРИДЕНЬ Оксана Володимирівна,**

кандидат філософських наук, доцент

кафедри гуманітарних наук

Державного закладу «Дніпропетровська

медична академія Міністерства охорони

здоров'я України»,

e-mail: o.v.dobryj@gmail.com

### **ЗДОРОВ'ЯЗБЕРЕЖЕННЯ В УМОВАХ СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ У СВІТЛІ ДІАЛЕКТИЧНИХ КАТЕГОРІЙ «СВОБОДА» І «НЕОБХІДНІСТЬ»**

*В статті аналізується специфіка здоров'язбережувальної діяльності особистості у світлі діалектичних категорій свободи і необхідності. Зазначається, що зазвичай у повсякденному житті свобода уподібнюється з можливістю здійснити вибір. В той же час слід пам'ятати, що наявність вибору – лише зовнішня ознака свободи. Якісні характеристики вибору, а отже і свободи дій у здоров'язбереженні, завжди визначатимуться низкою існуючих можливостей і умовностей, які групуються навколо знань про здоров'я, ціннісних вподобань і грошових ресурсів конкретного соціального суб'єкта. Звертається увага на той важливий факт, що у просторі суспільства споживання свобода вибору у здоров'язбережувальній діяльності часто супроводжується симулятивними практиками з боку виробників та постачальників і, як наслідок, формальною здоров'язбережувальною дією з боку споживачів. Автор статті доходить висновку, що наразі в Україні здоров'язбережувальна діяльність пересічних споживачів здійснюється у форматі ілюзорної свободи, що забезпечується завдяки широкому вибору товарів і послуг. Некомпетентність, недобросовісність, безконтрольність у сфері виробництва і якості товарів та послуг (враховуючи, що всі сегменти ринку прямо чи опосередковано впливають на стан здоров'я) демонструють уявність свободи у всіх питаннях, що мають відношення до здоров'я людини. В той же час об'єктивно постає необхідність бути здоровим, аби прожити гідне життя з творчою наснагою і достойно виховати своїх дітей. В статті відзначається, що сьогодні якість здоров'язбережувальної діяльності українців знаходиться виключно у просторі їх власних дій і їх особистої відповідальності.*

**Ключові слова:** здоров'язбереження, діалектика, особистість, свобода, необхідність, суспільство споживання, здорове споживання.

**Постановка проблеми.** Якби кожній людині, навіть не надто досвідченій у питаннях здорового способу життя, запропонувати навести асоціативний ряд, який виникає у разі обговорення категорії «здоров'язбереження», то навряд чи доведеться почути щось нове окрім звичних образів: рухова активність, прогулянки на свіжому повітрі, здорове і помірне харчування, життєрадісність і психічна урівноваженість. Якщо ж не брати до уваги сучасні стандарти здоров'язбереження, що передбачають обов'язкові регулярні профілактичні медичні огляди і вживання запобіжних фармацевтичних препаратів, то, у цілому, природа класичних канонів здоров'язбереження здавна залишається незмінною. І начебто все логічно й зрозуміло: у разі, коли мова не йде про генетично успадковані недуги, достатньо дотримуватися традиційних стандартів здоров'язбереження, аби натомість гарантовано бути здоровим. Чому ж тоді офіційні результати статистичних звітів щодо стану здоров'я і рівня

захворюваності українців викликають лише занепокоєння, бо з року в рік вони не демонструють оптимістичної зміни показників? Ба більше, все це відбувається на фоні використання високих технологій у медицині, необмеженого доступу до інформації про здоров'я, широкого спектру пропонованих продуктів харчування натурального походження, оздоровчих товарів і послуг, зростання моди на здоровий спосіб життя серед населення. Чому логічний послідовний розвиток сюжету, починаючи від наявності свободи вибору і бажання бути здоровим з подальшим здійсненням здоров'язбережувальної діяльності, часто не призводить до бажаного результату? Де розірвався ланцюжок подій, у якому місці припускається помилка? Спробуємо проаналізувати проблему здоров'язбереження в умовах суспільства споживання у вимірі категорій «свобода» і «необхідність».

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема збереження здоров'я українців в умовах сучасних ризиків неодноразово ставала темою багатьох науково-практичних конференцій і предметом численних аналітичних досліджень.

Різносторонні проблеми здоров'язбережувального простору і суспільства споживання стали предметом наукових розвідок в працях таких сучасних дослідників: О. Башмакова, І. Бех, А. Бойко, Ю. Бойчук, С. Горова, Н. Доній, Н. Зленко, О. Золотар, М. Калина, І. Коцан, Г. Ложкін, В. Мельник, С. Мельниченко, М. Мушкевич, О. Овчар, Ю. Романенко, Т. Сальтєвська, О. Сінькевич, В. Торяник, Л. Швидка, Д. Шушпанов, О. Цинтила, О. Федько.

**Мета статті** – дослідити специфіку здоров'язбережувальної діяльності особистості у світлі діалектичних категорій «свобода» і «необхідність».

**Виклад основного матеріалу.** Свобода, з якого б боку вона не досліджувалась, завжди активізувала палкі дебати у філософському просторі. Коли ж до екзистенціальних, когнітивних, праксеологічних вимірів свободи включається здоров'язбережувальний аспект, проблема набуває особливої гостроти з огляду на самоочевидну значущість здоров'я для біологічної життєздатності людини.

Сучасна цивілізація і в науково-теоретичному дискурсі, і в оцінці з боку осіб, непричетних до науки, але з активною громадською позицією, наділяється такими характеристиками як кризова, ризикова, небезпечна. При цьому у якості причини всієї безлічі кризових процесів і явищ сучасного суспільства споживання, як продукту індустріальної епохи, зазначається збанкрутування передусім у сфері ціннісних і мотиваційно-вольових аспектів діяльності людини. З цим складно не погодитись, оскільки наразі цільові орієнтири всіх різновидів діяльності людини, в тому числі й здоров'язбережувальної, перебувають у перманентній залежності від імперативів споживчої рентабельності. Як слушно зауважує В. Мельник, «створені суспільні відносини – це відносини маніпулювання інструментально-одномірними істотами, які покликані виконати певні соціально-технологічні функції, отримуючи за це на самовідтворення елементи масової культури та споживчий, матеріальний, технологічно створений продукт... Домінування техніко-технологічних чинників у суспільному житті приводить до того, що на певному етапі виробничо-економічна, суто технологічна функція суспільного буття набуває значення мети та видимості самостійності» [1, с. 19].

Зазвичай у повсякденному житті свобода уподібнюється з можливістю здійснити вибір. В той же час слід пам'ятати, що наявність вибору – лише зовнішня ознака свободи. Якісні характеристики вибору, а отже і свободи дій у здоров'язбереженні, завжди визначатимуться низкою існуючих можливостей та умовностей, які групуються навколо знань про здоров'я, ціннісних вподобань і грошових ресурсів конкретного соціального суб'єкта. Досліджуючи взаємозв'язки між матеріальною забезпеченістю та самореалізацією особистості, А. Клименко недаремно стверджує: «Отримуючи гідну або достатню для задоволення потреб оплату за працю, особа намагатиметься добре виконувати обов'язки, не буде пригніченою, а зубожіла людина (особливо за своїми моральними переконаннями) не може бути корисною ні собі, ні оточуючим, ні суспільству» [2, с. 130]. Однак, варто зауважити, що при всій значущості фінансової сторони питання, воно не є вирішальним у

здійсненні вибору дії, що може призвести до негативного впливу на здоров'я.

Так само необхідно брати до уваги той важливий факт, що у просторі суспільства споживання свобода вибору у здоров'язбережувальній діяльності нерідко супроводжується безвідповідальними діями з боку виробників і постачальників з єдиною метою – отримання прибутків – і, як наслідок, формальною здоров'язбережувальною практикою з боку споживачів. При цьому формальна здоров'язбережувальна діяльність завжди пов'язана з ризиком. Як слушно відзначає І. Рішняк, «ризик існує в тих випадках, коли необхідно приймати рішення (якщо необхідності немає, то немає сенсу ризикувати). Іншими словами, необхідність приймати рішення в умовах невизначеності спричиняє ризик, при відсутності такої необхідності немає ризику. Отже, необхідність прийняття рішення є суб'єктивною причиною появи ризику» [3, с. 267]. Таким чином, здійснення вибору в умовах нестачі достовірної інформації про походження товару чи послуги перетворює формальну здоров'язбережувальну діяльність на діяльність із небезпечними наслідками для здоров'я. Саме тому навіть за обставин, коли здоров'язбережувальна діяльність не є демонстративно-симулятивною і споживач дійсно має намір дотримуватися норм здорового способу життя, він все одно лишатиметься беззахисним й невірним. Звичайний приклад з буденної здоров'язбережувальної діяльності дуже наочно розкриває це твердження. Уявімо собі пересічного споживача з класичним спектром знань про здорове харчування, зокрема про корисність вживання овочів і фруктів. Утім, вибір на користь придбання та споживання овочів і фруктів не гарантує, що споживач отримає від цього користь для здоров'я. Це зумовлюється тим, що допустимий рівень солей азотної кислоти, які більш відомі як нітрати, навіть у мережах відомих супермаркетів перевищується у рази, про що свідчать сюжети у ЗМІ. І лабораторні центри МОЗ України, які серед іншого скеровуються у своїх контролюючих акціях Регламентом про максимальний рівень забруднюючих речовин в продуктах харчування від 13 травня 2013 року, навряд чи зможуть охопити перевіркою весь продовольчий ринок України. Це неможливо з огляду на обмеженість кількості спеціалістів в установі. Отже, споживач, купуючи таку продукцію з метою піклування про власне здоров'я, опиняється в ситуації формального здоров'язбереження на підставі власного вільного вибору й з отрутою на столі.

Позаяк, а вирішальним фактором, що визначатиме внутрішній зміст вибору і якість здоров'язбережувальної діяльності, залишатиметься не фінансова забезпеченість, а володіння актуальною інформацією про походження й потенційні ризики від споживання тих чи інших товарів і послуг. В іншому разі свобода в умовах суспільства споживання завжди набуватиме рис когнітивної ілюзії. Завдяки широкому вибору товарів і послуг відбувається імітація свободи в оцінці споживачів. Має місце викривлення внутрішньої сутності та призначення свободи. Т. Крамар так формулює призначення свободи: «Соціальна свобода виконує конструктивну роль, якщо дозволяє реалізувати внутрішню сутність особистості, розкрити її індивідуальність. За інших умов соціальна свобода має деструктивний характер, оскільки пристосування особистості до соціальних умов, слідування потребам соціальної системи призводить до втрати цілісності процесу самореалізації, ігнорує зміст індивідуального» [4, с. 111].

За існуючих обставин постає гостра необхідність у розширенні здоров'язбережувальної грамотності споживачів. Але слід розуміти, що швидко зробити здоров'язбережувальну грамотність надбанням широких мас не вийде. Це – тривалий процес. Враховуючи тривалість процесу, на превеликий жаль, не вдасться уникнути інших негативних впливів на здоров'я людини на кшталт постійної тривоги щодо потенційних ризиків і наслідків від споживання. Як справедливо вказує В. Грубов, «у гносеології інформація пов'язана з генезою предметно-практичної діяльності людини і спроможністю людської психіки не тільки операціоналізувати світ у певних абстракціях (поняттях, символах, знаках), але й реагувати на прояви зовнішнього світу через емоційні стани, вчинки, практику і поведінку» [5, с. 18]. Знання про потенційні можливі небезпеки і відсутність інформації щодо кожного конкретного випадку споживання однозначно



держатиме споживачів, які дотримуються норм здорового споживання, у тривожному стані.

У колективній монографії «Психологія здоров'я людини» І. Коцан, Г. Ложкін і М. Мушкевич зазначають: «Тривога – це психічний стан, що виникає в умовах невизначеності. У таких ситуаціях за дефіциту інформації за допомогою індивідуальних механізмів антиципації (передбачення) виникає генералізований страх незадоволення певної потреби. Інтенсивність тривоги залежить багато в чому від рівня особистісної визначеності – Я. Людина в стані тривоги живе з незрозумілим відчуттям того, що з нею повинне відбутися щось небажане. Тривога зв'язана зі страхом, але й відрізняється від нього. Страх – це відповідь на близьку, реальну небезпеку, а тривога – це реакція людини на невизначену, приховану або уявлювану небезпеку [6, с. 134]. Якщо до побутових тривог додати страхи перед невідомістю про тривалість життя, то стає зрозумілим певною мірою несвідоме бажання людини позбутися своєї свободи. Є. Садовников, приміром, вважає, що «знання про те, що смерть неминуча, але відсутність інформації про її появу, час і місце, безсилля перед неминучістю й невідомістю – один з найсильніших страхів людських. Саме він провокує розвиток невпевненості, параноїдальної тривожності, прагнення отримувати тут і зараз, уявних орієнтирів і благ, гедонізму, а разом з тим і всіляких девіацій» [7, с. 183]. Звідси стає зрозумілим поблажливе некритичне ставлення більшості пересічних споживачів до масової культури споживання в цілому і навіть задоволення від представлених стереотипів поведінки. Адже це полегшує роздуми про здійснення вибору, спрощує саму процедуру споживання, наділяє впевненістю, тому що хтось вже дістав позитивного досвіду від певного формату поведінки. Е. Фромм роз'яснює такий перебіг подій наступним чином: «Поки людина була невіддільною частиною світу, поки не усвідомлювала ні можливостей, ні наслідків індивідуальних дій, їй не доводилося і боятися його. Але, перетворившись в індивіда, вона залишається один на один з цим світом, приголомшуючим і грізним. Виникає прагнення відмовитися від своєї індивідуальності, побороти почуття самотності і безпорадності, а для цього – злитися з навколишнім світом, розчинитися в ньому» [8, с. 43].

Отож, спостерігаємо низку парадоксальних ситуацій. По-перше, факт присутності можливості вільного вибору товарів і послуг не дорівнюється конструктивному значенню категорії «свобода». По-друге, свобода, якої прагнула людина протягом всієї історії свого існування, згодом поставила її перед необхідністю нести відповідальність за свої вчинки, що тяготить і породжує потребу позбавитися від неї, перекласти на інших. На думку Л. Бабахової, «індивід більше не йде успадкованим шляхом, постійно стикаючись з проблемами вибору (можливість вибору кар'єри, стилю життя, друзів, переконань і уподобань)» [9, с. 21]. Побожання помилкового вибору мимоволі підштовхує до дій, перевічених іншими споживачами. Таким чином, окрім бажання бути не гіршими за інших, долучаючись до статусно-демонстративної здоров'язбережувальної діяльності, існує потреба не стикатися з невдачами і помилками. Саме з цих причин масова культура має таке масштабне розповсюдження і попит. Вивчаючи роль свободи в культурній самореалізації особистості, В. Слюсар підкреслює «здатність соціуму нав'язувати свої стереотипні уявлення про ідеального стандартизованого індивіда. Масова культура пропагує уніфікований набір індивідуальних тілесних якостей, котрі виражені в образах топ-моделей, силіконових моделей «Плейбоя», мачо, метросексуалів тощо» [10, с. 202].

Суспільство споживання і масова культура – суперечливі явища. З одного боку, вони відкривають споживачам нові можливості у доступі до товарів і послуг. Що, варто зайвий раз наголосити, у порівнянні з бідністю й відсутністю навіть такої викривленої свободи вибору в країнах третього світу виявляється навіть заспокійливим фактом для споживачів з країн із більш вдалою економікою. Разом з тим суспільство споживання з його знеціненням духовної складової людської природи і в умовах глобальних викликів спричиняє нові загрози для здоров'я людини. Група українських дослідників, вивчаючи суспільство споживання в епоху глобалізації, дійшла висновку, що «нові технології різко скоротили дистанцію між інтимним і публічним світом людини. Сучасна людина, «декларуючи» дані про себе, стає

відкритою за допомогою інформаційних пристроїв і поза її волею, а це обумовлює її психічну напруженість. Людині важко зберегти особисту позицію, вона змушена підлаштовуватися під далеко не оптимальні конструкції поведінки. А оскільки самостійно мисляча людина, здатна до критичного аналізу, критичного сприйняття дійсності суспільству споживання не потрібна і ворожа, на її «обробку» кинута величезна індустрія. Звідси використання всіх засобів (ЗМІ, масова культура, інтернет тощо) для маніпулювання, для формування «належних» потреб і бажань» [11, с. 152].

Такий розвиток подій суперечить сьогоdnішнім уявленням про свободу і права людини. Ба більше, в умовах застосування новітніх технологій мова йде вже не про свободу вибору, а про збереження життя. Оскільки споживання оздоровчих препаратів і послуг із використанням сучасних біотехнологій залишається дискусійним серед сучасних вчених. Н. Ніколаєнко так обґрунтовує суперечливу аксіологічну сутність сучасних біотехнологій: «Сучасні біотехнологічні практики направлені на вирішення багатьох проблем людства, зокрема, на зменшення страждань та болю людини, до мінімізації генетичних та патологічних помилок. Але, разом з тим, виникає проблема чіткого розмежування між дійсно потрібним лікуванням, тобто звільненням від фізичних недуг від навмисного удосконалення себе» [12, с. 46].

В науково-теоретичних дискурсах свободу традиційно пов'язують з необхідністю. В умовах суспільства споживання здійснення здоров'язбережувальної діяльності протікає за обставин, які пересічний споживач не здатний контролювати, впливати або глобально змінювати. Таким чином, необхідність участі у пропонуваніх суспільством споживання схемах здоров'язбереження є вимушеною. Завдяки власним зусиллям можна лише зменшити негативний вплив на здоров'я, але позбавитися від ризиків назавжди наразі є неможливим. Хай би і довелось вирощувати екологічно чисту городину без нітратів, існуватиме ризик придбання ГМО-насіння з нез'ясованим подальшим впливом на організм людини.

Варто погодитись з Т. Гавронською, яка, досліджуючи механізми конструювання свободи особистості, доходить висновку, що самовиховання особистості є «універсальним засобом розв'язання протиріч між бажаним і наявним, належним і суцям, ідеальним і реальним, між необхідністю діяльності для задоволення потреб людини і здатністю її здійснювати, між громадською думкою і самооцінкою, між ціннісними уявленнями суспільства й настановами особистості» [13, с. 189].

**Висновки і перспективи подальших досліджень.** Занадто наївним було б думати про найближче усвідомлення людством необхідності створення глобальної здоров'язбережувальної парадигми на засадах здорового споживання. Для такого оптимістичного розвитку подій сучасна цивілізація надто вже розбіжна за своїми соціально-економічними, географічними, політичними складовими. Наразі в Україні здоров'язбережувальна діяльність пересічних споживачів здійснюється у форматі ілюзорної свободи, що забезпечується завдяки широкому вибору товарів і послуг. Некомпетентність, недобросовісність, безконтрольність у сфері виробництва і якості товарів та послуг (враховуючи, що всі сегменти ринку прямо чи опосередковано впливають на стан здоров'я) демонструють уявність свободи у всіх питаннях, що мають відношення до здоров'я людини. В той же час об'єктивно постає необхідність бути здоровим, аби прожити гідне життя з творчою наснагою й достойно виховати своїх дітей. На превеликий жаль, сьогодні якість здоров'язбережувальної діяльності українців знаходиться виключно у просторі їх власних дій та їх особистої відповідальності. Б. Акчурін цілком справедливо пише з цього приводу: «Принципова особливість духовного життя полягає в тому, що воно поступово переносить акцент у вирішенні основних проблем здоров'я з чисто медичних підходів, при яких людина виступає пасивним споживачем медичних послуг, на саму людину, її моральну відповідальність за своє здоров'я в світі» [14, с. 105].

Сучасне соціоприродне середовище постійно трансформується, тому практична філософія здорового споживання потребує постійного оновлення знань про причинно-наслідкові зв'язки здоров'язбережувальної активності особистості в суспільстві надмірного

споживання, а також подальшого аналізу здоров'язбереження крізь призму діалектичних категорій «сутність» і «явище», «форма» і «зміст», «традиції» та «новації».

#### Список використаної літератури:

1. Мельник В. П. Наука – мутагенний фактор чи системотворчий гуманістичний чинник цивілізації? / В. П. Мельник // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей: зб. наук. пр. / редколегія; відп. секретар З. С. Скринник. – К.: УБС НБУ, 2015. – С. 13-27.
2. Клименко А. Л. Зубожіння населення України: причини, наслідки і шляхи його подолання / А. Л. Клименко // Проблеми законності (Problems of legality). – 2018. – Вип. 143. – С. 127-139.
3. Рішняк І. В. Системний аналіз категорій ризику та невизначеності / І. В. Рішняк // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». – 2003. – № 489. – С. 263-275.
4. Крамар Т. Соціальна свобода як прояв індивідуального в особистості / Т. Крамар // Вісник КНТЕУ. – 2016. – № 2. – С. 108-119.
5. Грубов В. Філософія інформації: у пошуках нової онтології / В. Грубов // Вісник КНТЕУ. – 2016. – № 2. – С. 16-29.
6. Коцан І. Я., Ложкін Г. В., Мушкевич М. І. Психологія здоров'я людини / І. Я. Коцан, Г. В. Ложкін, М. І. Мушкевич. – Луцьк, 2011. – 430 с.
7. Садовников Е. С. Здоровый образ жизни: мудрость в заботе о себе / Е. С. Садовников // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. – 2011. – № 3. – С. 181-185.
8. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – М.: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.
9. Бабахова Л. Г. О некоторых аспектах формирования идентичности в условиях общества потребления / Л. Г. Бабахова // Научная мысль Кавказа. – 2019. – № 1. – С. 20-24.
10. Слюсар В. М. Феномен свободи в культурній самореалізації особистості: монографія / В. М. Слюсар. – Житомир, 2012. – 256 с.
11. Общество потребления в эпоху глобализации: социально-политические аспекты / А. В. Музыченко, Н. С. Назарова, И. А. Стрижова. – Одесса: Печатный дом, 2014. – 196 с.
12. Ніколаєнко Н. В. Аксиологічний вимір новітніх біотехнологічних практик / Н. В. Ніколаєнко // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2012. – № 3. – С. 42-48.
13. Гавронська Т. В. Свобода як самореалізація і самовиховання особистості в контексті її власного конструювання / Т. В. Гавронська // Гілея: науковий вісник. – 2010. – Вип. 32. – С. 184-191.
14. Акчурин Б. Г. Социально-философское осмысление культуры здоровья / Б. Г. Акчурин // Философия и общество. – 2012. – № 4. – С. 90-105.

#### References:

1. Melnyk, V. P. (2015). Science is a mutagenic factor or system-creating humanistic factor of civilization? *The philosophy of financial civilization: the person in the world of money*, S. Skrinnik (Ed.), 13-27. Kyiv: NBU (in Ukr.)
2. Klimenko, A. L. (2018). The impoverishment of the Ukrainian population: causes, consequences and ways of overcoming it. *Problemy zakonnosti (Problems of legality)*, 143, 127-139 (in Ukr.)
3. Rishnyak, I. V. (2003). Systematic analysis of risk and uncertainty categories. *Visnyk Natsionalnoho universytetu Lvivska politehnika (Bulletin of the National University Lviv Polytechnic)*, 489, 263-275 (in Ukr.)
4. Kramar, T. (2016). Social freedom as a manifestation of the individual in the individual. *Visnyk KNTEU (KNTEU Bulletin)*, 2, 108-119 (in Ukr.)
5. Grubov, V. (2016). Philosophy of information: in search of a new ontology. *Visnyk KNTEU (KNTEU Bulletin)*, 2, 16-29 (in Ukr.)
6. Kotsan, I. Y., Lozhkin, G. V., Mushkevich, M. I. (2011). *Psychology of human health*. Lutsk (in Ukr.)
7. Sadovnikov, E. S. (2011). Healthy lifestyle: wisdom in taking care of yourself. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. Sociologiya i social'ny'e tekhnologii (Bulletin of Volgograd State University. Series 7: Philosophy. Sociology and social technology)*, 3, 181-185 (in Russ.)
8. Fromm, E. (2006). *Escape from freedom. Man for himself*. M.: ACT MOSCOW (in Russ.)
9. Babakhova, L. G. (2019). On some aspects of the formation of identity in a consumer society. *Nauchnaya mysl' Kavkaza (Scientific thought of the Caucasus)*, 1, 20-24 (in Russ.)
10. Slusar, V. M. (2012). *The phenomenon of freedom in the cultural self-realization of the individual: a monograph*. Zhytomyr (in Ukr.)
11. Muzychenko, A. V. (Ed.) (2014). *Consumer society in the era of globalization: socio-political aspects*. Odessa: Printing House (in Russ.)
12. Nikolaenko, N. V. (2012). Axiological measurement of the latest biotechnological practices. *Visnyk NTUU KPI. Filosofii. Psykholohiia. Pedagogika (Bulletin of NTUU KPI. Philosophy. Psychology. Pedagogy)*, 3, 42-48 (in Ukr.)

13. Gavronskaya, T. V. (2010). Freedom as self-realization and self-education of personality in the context of its own construction. *Hileia: naukovyi visnyk (Gilea: a scientific bulletin)*, 32, 184-191 (in Ukr.)
14. Akchurin, B. G. (2012). Socio-philosophical understanding of the culture of health. *Filosofiya i obshchestvo (Philosophy and society)*, 4, 90-105 (in Russ.)

**DOBRYDEN Oksana Volodymyrivna,**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Head of the Department of Human Studies  
Dnipropetrovsk Medical Academy  
of the Ministry of Health of Ukraine,  
e-mail: o.v.dobryj@gmail.com

### **HEALTH PRESERVATION IN CONSUMER SOCIETY IN THE LIGHT OF DIALECTICAL CATEGORIES OF «FREEDOM» AND «NECESSITY»**

**Abstract. Introduction.** *Modern civilization both in a scientific-theoretical discourse and in an assessment by the persons not involved in science but with an active public position is endowed with such characteristics as crises, risks, dangers. At the same time, the cause of all the many crisis processes and phenomena in the modern consumer society as a product of the industrial era is bankrupting, first of all, in the field of value and motivational and volitional aspects of human activity. Now targets of all types of human activities, including health preservation, are permanently dependent on the imperatives of consumer profitability.*

**Purpose:** *to investigate the specifics of the individual's health-preservation activity in a light of the dialectical categories of "freedom" and "necessity".*

**Methods.** *Health is a complicated and multifaceted phenomenon the study of which requires a complex methodology that integrates the techniques of classical and non-classical philosophy. The methodological basis of this article is a comparative approach which made it possible to analyze the interaction of the dialectical categories "freedom" and "necessity" in health preservation in today's consumption society.*

**Results.** *In everyday life, freedom is likened to being able to make a choice. At the same time, it should be remembered that having a choice is only an outward sign of freedom. The qualitative characteristics of choice and therefore of the freedom of action in health preservation will always be determined by a number of existing opportunities and conventionalities that are grouped around knowledge about health, values, and money of a certain social entity. It is also important to take into account the important fact that in the space of consumption the freedom of choice in health-preserving activity often goes with stimulative practices on the part of manufacturers and suppliers and, as a consequence, formal health-preserving action on the part of a consumer.*

**Conclusions.** *It would be too naive to think about humankind's immediate awareness of the need to create a global health-preserving paradigm based on healthy consumption. For such an optimistic development of events, modern civilization is too divergent in its socio-economic, geographical, political components. Now in Ukraine, the health-preserving activity of average consumers is carried out in the illusory freedom format provided by a wide variety of goods and services. Incompetence, dishonesty, uncontrollability in the production and quality of goods and services demonstrate the imaginableness of freedom on all matters pertaining to human health. At the same time, an objective need arises to be healthy in order to live a dignified life with creative inspiration and to raise our children with dignity. Unfortunately, today the quality of health-preserving activity of Ukrainians is exclusively in the space of their own actions and their personal responsibility.*

**Key words:** *health preservation, dialectic, personality, freedom, necessity, consumer society, healthy consumption,*

*Одержано редакцією      19.11.2019  
Прийнято до публікації      04.12.2019*

# ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 130.2:791.4  
DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-77-85

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

## ЕСТЕТИЧНІ ПРАКТИКИ У СУЧАСНОМУ ВІЗАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

*У зв'язку з розширенням уявлень про візуальне і візуальність у сучасних міждисциплінарних культурфілософських дослідженнях постає необхідність більш глибокої рефлексії естетичних практик у візуально-антропологічному дискурсі, що дозволяє проблематизувати підґрунтя сучасних режимів бачення. Їх вивчення виходить за межі мистецтвознавчого дискурсу в умовах засилля повсякденності та «прозорих кордонів» медіакультури, вони синергійно взаємодіють за принципами повторення, синхронії, пластичного взаємодоповнення у гомогенному просторі культури на кшталт мережі. В ситуації медійної візуалізації культури, що спричиняє надмірну візуальну активність, досліджено зміну умов бачення, вибіркової візуального сприймання та ігнорування, їх зв'язок з феноменами «візуального насильства» і «вивченої сліпоти». Встановлено характерні особливості режимів бачення межових феноменів з невизначеним статусом. Окреслено ознаки постсучасної архайзації візуальності, що знаходить оперття у синкретизмі первісності. Розкрито необхідність осмислення засад нової методології для системи режимів бачення, у яких закладено різні світоглядні настанови, антропотехніки й стратегії культуротворчості.*

**Ключові слова:** культурні практики, естетичні практики, сучасна естетика, візуальна культура, візуальні дослідження, архайзація візуальності, режими бачення.

**Постановка проблеми.** В сучасних візуальних дослідженнях інтерес викликає не стільки динамічне мінливе поле нових візуальних образів, скільки візуальні практики. Внаслідок певного контекстуального розширення мистецтвознавчого дискурсу загострюється проблема естетичного. У зв'язку з розширенням уявлень про візуальне й візуальність у сучасних міждисциплінарних культурфілософських дослідженнях постає необхідність більш глибокої рефлексії естетичних практик у візуально-антропологічному дискурсі.

Візуальні дослідження неможливо уявити без взаємодії двох напрямів – мистецтвознавчого та антропологічного. Акцентування уваги на культур-антропологічному аспекті пов'язано, перш за все, з необхідністю вивчення повсякденної культури, з польовими дослідженнями пізнавальних процесів кінця ХІХ – початку ХХ ст., з розширенням уявлень про візуальне й візуальність, з появою нових медійних посередників, що змінили уявлення людини про реальність, а відповідно й саму людину. Культур-антропологи, медіа-археологи, соціологи створюють міждисциплінарний дискурс та сприяють оформленню напряму досліджень «візуальна антропологія».

Візуальні дослідження почалися з пошуку методології аналізу мистецтва (А. Рігль, Е. Пановський, Д. Преціозі та ін.), але протягом ХХ ст. невірною інтерпретована ідея практики стала обмеженням цих досліджень, що спонукало до їх методологічного розширення. Візуальні розвідки поступово втрачають самоцінність та набувають злиття з культуральними дослідженнями, у яких сфера візуального є виявом почуттєвої культури, яка формується

лише у певному контексті.

У європейській традиції важливості набуло потужне антропологічне, психологічне, історико-культурне підґрунтя вивчення практик, тому цей плідний полілог уможлиблює дослідження режимів бачення як у вузьких культурних контекстах, так і у вимірах медіа-археології.

У візуальних дослідженнях перехід до антропологічної проблематики відбувався поступово, через зв'язок з філософією, культурологією, етнографією, нейробіологією. Все більш очевидним стає те, що нова філософія візуального потребує вивчення історії самої візуальності, форм сприйняття, а не лише образного поля культури.

Вивчення естетичних параметрів візуальних практик стає необхідною умовою дослідження універсалізації візуального та визначення підґрунтя режимів бачення у різних культурних контекстах, дозволяє вивчати культурні умови видимого й невидимого.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Міждисциплінарний дискурс Cultural Studies поєднує культурну антропологію і візуальні дослідження, відповідно, зосереджений на відносинах між культурними формами і практикою. Предметом дослідження все частіше стає психологія сприймання образу (Д. Фрідберг, Х. Белтінг, Н. Брайсон, К. Моксі, М. Джей), його розуміння як єдності певних соціальних візуальностей (Х. Фостер, П. Штомпка, М. Баксандалл, К. Батаєва та ін.), естетизація сучасної свідомості у контекстах повсякденності та мистецтва (В. Велш, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Рансьєр, Б. Хюбнер, В. Бичков), естетика енвайроменту (А. Берлеант, Т. Орлова, З. Алфьорова та ін.).

Теоретики візуальних досліджень Д. Елкінс, М. Баль, Т. Мітчелл, В. Флюссер, С. Холл поширили поняття візуальності на семантику культури в цілому та включили її в повсякденні практики.

Протягом ХХ ст. відбувається антропологізація візуального дискурсу. Ж. Лакан, С. Жижек, М. Фуко знайомлять з психоаналітичною інтерпретацією візуального; П. Штомпка, Н. Мірзоєфф, К. Батаєва – з соціо-комунікативною, Ж. Діді-Юберман, Ж.-Л. Марйон, Х.-У. Гумбрехт, Д. Мануссакіс – з феноменолого-герменевтичною проблематизацією бачення у культуротворчості.

Плідними у контексті досліджуваної проблеми є ідеї О. Павлової, А. Тормахової, Т. Орлової, З. Алфьорової, В. Панченко, Ю. Легенького, Г. Чміль у дослідженні різних «оптик» картини світу та їх єдності з художніми й повсякденними практиками.

**Метою статті** є дослідження естетичних параметрів візуальних практик у контексті сучасного візуально-антропологічного дискурсу.

**Виклад основного матеріалу.** Чому естетичні параметри візуальних практик набувають актуальності? В останніх наукових розвідках важливості набуває дослідження еволюції художнього бачення, яке є невід'ємним від змін у повсякденних практиках людей та появи нових медіа-посередників. Цей напрям розроблено зокрема у сучасній медіа-археології (Ф. Кіттлер, Р. Дебре) та теорії дизайну (В. Сидоренко, О. Боднар, В. Власов). Увага до історичних аспектів бачення об'єднує соціологів (П. Штомпка), естетиків (Р. Арнхейм), культурологів (В. Розін). Усі вони наголошують на необхідності культур-антропологічного підходу, вивченні локальних культурних практик у зв'язку з людиною та її духовними потребами. Синкретизм художнього бачення відмічається усіма дослідниками й потребує нових методологічних підходів.

В традиції культурне поле обумовлювало бачення, задавало його скопічні режими. У ХХ ст. принцип вибірковості змінюється, а в медійному просторі постійно відбувається візуальне переструктурування. Поняття візуального й візуальності потребують уточнення. За К. Батаєвою, візуальне – «це обширне поле зримого, спостереженого, оче-видного» [1, с. 41], а візуальність розуміється вже як «конкретно-історичні заломлення візуального, його специфічні модифікації» [1, с. 41]. Акценти зміщуються на значущість не стільки видимого поля, скільки тих унікальних режимів бачення, що характерні для тієї або іншої епохи, обумовлені світоглядом та міфо-ритуальними практиками з системою заборон і дозволів.

Традиційні візуальні практики мають в основі ідею готового візуального образу як

певної усталеної присутності, що може бути сформована як у віддаленому минулому (архетипна основа), так і у презентизмі теперішнього (стереотипна основа).

В естетичних практиках актуалізовано передусім чуттєвий досвід. Їх концептуальне обґрунтування у ХХ ст. викликано естетикою спонтанності, мімікрії, взаємодії, енвайроента, фрагмента еко- та етноестетикою. Поява постмодерністських концепцій «глобальної естетизації» (В. Велш, Ж.-Ф. Ліотар), «відкритої естетики» (М. Валліс), «відкритого твору» (У. Еко) тощо призвело до ситуації «розімкнення» форми, або її своєрідного «звільнення». Дослідження сучасних художніх текстів, їх взаємонашарування й динаміки можливе виходячи з нових методологічних настанов, адже сучасна естетика трансформується у зв'язку зі змінами у чуттєвому досвіді людини.

Так, українська дослідниця Т. Орлова пропонує синтезуючий підхід (естетика синтезу) для осмислення естетичної практики, спираючись на ідеї М. Фуко, У. Еко, Р. Барта, та робить спробу дослідити через поняття «відкритого твору» явище семантичного синкретизму художньої мови. За умов синтезуючого підходу «на зміну традиційній для філософської естетики методології абстрактної дедукції приходять різноманітні форми освоєння, моделювання, перетворень об'єктних мов мистецтв і культур, методики деконструкції і реконструкції» [2, с. 22]. На думку Т. Орлової саме теорія діяльності задає нову організацію предметів і дисциплін. Дослідниця констатує посилення уваги до мистецького менеджменту, соціально-регулятивних функцій влаштування предметного середовища, різних вимірів організації мистецтва.

Естетична практика у взаємовпливах текстів і контекстів відкриває можливості створення нового середовища буття. Якщо синтезуючий підхід поширити на культуру в цілому, то «відкриється багатомірність не тільки художніх, а й позахудожніх естетичних практик, взагалі – різноманітних проявів культури, в тому числі й невербальних форм її буття» [2, с. 24]. Результатом цього є оволодіння різними видами художнього мислення.

Звісно, змінюється уявлення про художню мову, яка звертається до різних перцептивних заснувань, а також про художні образи, які вже «не копіюють, а творчо моделюють буття» [2, с. 96]. Тобто увага зміщується з тотожності реальності на трансформацію, «розгортання» художніх образів (М. Юрій, Л. Іонін). У зв'язку з цим дослідниця звертається до практик первісного мислення (яке визначає як різоморфне), та до етноестетики, як феноменів колективної психіки та «потужного онтологічного фактору художньої культури» [2, с. 110], адже здавна «висока онтологічність культури була пов'язана з прадавньою вірою у магічну силу дії зі священним предметом» [2, с. 137], що підтверджує подальша трансляція художніх творів зі сфери не-мистецтва у художню сферу. Увага до сприймання як процесу стає необхідною в умовах домінування рухливих та мінливих образів.

Українська дослідниця, мистецтвознавець і культуролог З. Алфьорова розглядає феномен бачення від архаїки до постмодерну. Вона наголошує на еволюції візуальності, привертаючи увагу саме до первісного етапу, у якому «зображення і видовища є частиною практики людської діяльності, виражають її рух і динаміку» [3, с. 27].

Енвайроментальна естетика сягає корінням у сиву давнину, в естетичні практики первісності, які носять підкреслено синкретичний характер, коли людина лише «навчалася користуватися власною природною оптичною системою і розвивати її» [3, с. 23]. Людина з ще нерозвинутою оптичністю лише вчилася накопичувати образи у пам'яті. Саме тому реальність відкривалася у миттєвому схопленні, кайросі, виявляючи її потаємну суть. Візуальної системи ще не було сформовано, тому, на думку З. Алфьорової, первісній людині найважче давалося «переглядання», що потребувало складніших інтелектуальних зусиль, адже повторення є основою формування репрезентаційної культури.

З. Алфьорова виявляє різні історичні модальності візуальної мови. Первинна креолізація, як необхідність вербального супроводу візуальних образів, спостерігалася ще в неоліті, у той же час «доісторичні видовища (мисливські та тотемні танці) формують паттерн

діарамного середовищного бачення первісної людини» [3, с. 32], коли «рух по колу став типовою «замкненою» композицією, яка втілювала циклічність часу і природний для первісної людини історизм» [3, с. 32]. У добу стародавніх цивілізацій ми спостерігаємо феномен «оживлення» нерухомих зображень, їхнє, дещо схоже на анімацію, покадрове розташування за принципом повтору (наприклад, обличчя фараонів у храмі Абу-Сімбел, алея Сфінксів у Карнаці тощо). В античності народжується видовище – проте сферичність зору залишається, а пластичне, скульптурне мислення доповнюється ракурсами бачення. Зображення здавна було включене у динамічні ситуації, визначальну дію, яка лежить в основі цих ситуацій. З. Альфьорова називає подібні ситуації «атракціями», посиляючись на концепцію С. Ейзенштейна [3, с. 31].

У давньоримській мистецькій практиці спостерігаємо «відмову від «реалізму участі», виникнення «візуального контуру» або рамки» [3, с. 53]. Парадигма «оптичного бачення» «формується у візантійській та середньовічній естетиці, де спостерігаємо відхід від реалізму подібності» [3, с. 53]. При цьому у середньовіччі зберігається «натуральне об'єктне-речове розуміння зображальної площини» [3, с. 53], хоча вже з'являється зовсім нова модальність візуальної мови, коли ікона виступає як «інструмент духовного зору» [3, с. 57]. Основний паттерн бачення у середньовічному пластичному мисленні З. Альфьорова визначає як «споглядання-розглядання».

Стереоскопічність, або нова ілюзорність доби Відродження – розподіл зображення на фрагменти – стає зоною експериментів та умовою появи анаморфічної перспективи. Новочасна суб'єктивність породжує паноптичну систему бачення, засновану на метафорі дзеркала та фіксованому погляді. Але водночас відбувається пошук несподіваних ракурсів і розквіт індивідуальних практик. З. Альфьорова зазначає, що «якщо експерименти з візуальною деформацією простору проводилися й раніше, то саме в Новий час ці експерименти отримали науково-технічне підґрунтя» [3, с. 67].

З появою у ХХ ст. естетичної цінності повсякденності формуються практики рефлексивного зору, відбувається перенесення речей з середовища повсякдення в естетичне середовище. З'являється буквальність реді-мейд, «ротаційне» бачення кубістів, фотографія та практики «розглядання».

Проте технічні медіа поступово змінюють принцип наслідування. Досвід став катастрофічно не співпадати зі сприйняттям. Наявно це видно в експериментальних практиках мистецтва сюрреалізму, кубізму, експресіонізму тощо. Ж. Рансьєр означив перехід від «міметичної» до «експресивної» художньої системи, в основі якої «не відтворення реальності мистецькими засобами і кодами, а творення самої реальності» [4, с. 83]. З. Альфьорова констатує появу нової форми ілюзійності, який раніше був побудований на уяві, а тепер – на основі оптичних ілюзій.

Формується критичний дискурс уніфікації уяви, її підміни, проте утворюється й нове середовище перебування людини, де ідея штучності поступово втрачає ознаки деонтологізації культури. Ще з появою фоторепрезентації, на думку Р. Краусс, відбувається заміщення реальності її надлишком та додатковою репрезентацією у фотографіях. Про надлишок матеріального субстрату культури писав ще Г. Зіммель, що знайшло відображення у концепції «поглинання» речами Ж. Бодрійєра. У культурі суцільних копій проблемою стає визначення естетичного оригіналу. За Р. Краусс, ми стаємо свідками божевільних спроб повернутися до нього, «не дивлячись навіть на те, що увесь пізній модернізм заснований на драматичному досвіді розпаду художнього твору як модусу естетичного досвіду» [5, с. 197].

Надмір речей та образів стає ознакою візуального поля культури. З другої половини ХХ ст. формується дискурс розуміння візуального у зв'язку з практиками насильства. Паноптикон (М. Фуко) та синоптикон (З. Баумана) визначають «примус» і «спокусу» як способи невидимого нав'язування, що поступово призводить до втрати безпосередності буття людини у культурі. З іншого боку, візуальна агресія культури виконує певні конструктивні завдання.

Актуальним у сучасній культурфілософії постає питання рецепції негативних



візуальних образів, що нас оточують та руйнують психіку, від анімації до комп'ютерних ігор, проте ми мало замислюємось над тим, що візуальне насильство полягає не лише у художній легалізації насильства, а у самому факті надлишку інформації, у неспроможності людини захистити себе від нефільтрованих потоків і чинити вільний вибір.

Б. Коуп, один з небагатьох дослідників, хто звернув на це увагу, зазначає, що ми опинилися у світі рухливих картинок, у якому нерухомість речі сприймається як смерть. Він актуалізує необхідність дослідити, «які зміни відбулися при включенні руху у візуальне мистецтво і як ці зміни вплинули на образ нашого мислення» [6, с. 39]. Посилаючись на А. Арто, Б. Коуп зауважує, що перцептивне насильство створює конфлікт, адже руйнує усталену концепцію світу, «спонукає людську уяву вийти за власні межі» [6, с. 59]. Але парадоксальним є те, що активна механіка сприйняття дозволяє знайти таку мову, «яка могла б виразити те безмовне, яке зір дозволяє нам бачити» [6, с. 54].

Сьогодні дійсно кордони видимого відсутні. Але вони мають бути. Рефлексія смислів візуалізації – це проблема меж зримого. В умовах прозорості оптично недоступне, невидиме актуалізується. Відношення видимого і невидимого в історії культури, де невидиме – це заборонене або недоступне, є визначальним у вивченні візуальних практик (К. Гінзбург). Культурний припис бути невидимим традиційно окреслює поле видимого.

На особистісному рівні тотальна видимість і прозорість створює проблему неможливості утаювання, формує «глядацький вуайеризм» (К. Батаєва, Г. Чміль). В умовах паноптизму тотального відеоспостереження та прозорості синоптикону губляться палімпсести невидимого. Поняття «вивченої безпорадності» стає визначальним в ситуації, де людина втрачає вибір. Стосовно візуальної культури має бути усвідомлено аналог «вивченої безпорадності» – «вивчена сліпота», тобто ситуація, в якій людина свідомо обирає ігнорування, коли припис «не бачити» набуває тотальності. Ідея прозорості фіксується багатьма дослідниками. Але подібна трансвидимість є культурною травмою, адже має «велику оптичну щільність» [3, с. 22]. Проблема знищення демаркації між режимами бачення й сліпоти, претензії озирнути «все й одразу» є актуальною також у дослідженнях О. Павлової і А. Тормахової [Див.: 7].

Ігнорування виступає захисною реакцією на надмір інформації, проте це також має свої плюси, адже дозволяє людині залишатися в одному з обраних режимів. При цьому, зміна умов бачення може бути умовою нового бачення на основі освоєння скопичних режимів, що мають проєкції у новітні медіа. У ситуації їх тотального впливу та утворення межових феноменів на стиках різних форматів реальностей ці режими діють одночасно, що потребує високого рівня гнучкості візуального мислення. Різноструктурні утворення мають поєднуватися спільною логікою, результатом чого є поєднання двох або кількох паттернів бачення «в пошуках новітньої ілюзорності зображення» [3, с. 166]. Проте простір культури з фрагментарного невпинно перетворюється у гомогенний, й мета гібридизації, якій останнім часом приділено багато уваги, відтоді – не просто поєднання реального і віртуального, а творення компромісного світу між реальністю та віртуальністю, нової адаптивної структури, але не реальності до віртуальності, а вже навпаки. Прикладом може бути феномен доповненої реальності.

Противагою режиму ігнорування стає творчість. Усе сьогодні створюється під гаслом «авторський проєкт», починаючи зі сторінки в мережі, до вибору тем переглядання. Мірилом достовірності стає вже не відповідність фактичним даним тих або інших репрезентованих ситуацій, а сама людина – яка у дієвих соціально-організованих формах проявляє творчість – добудування інтеракції, усвідомлений вибір стратегії візуалізації, авторське проєктування. На думку З. Алфьорової, це «надає можливість оновити референтність одночасно з кількома реальностями різного типу та різних рівнів» [3, с. 225]. Як зазначає О. Павлова, відхід від режиму «світ-як-картина» зумовив появу нового режиму бачення – «світ-як-текст» [7, с. 70], а водночас, «у цей період метафори гри вводять у культуру ока режим темпоральності» [7, с. 71].

На цьому тлі «відбувається поєднання кількох образних і статичних систем; «образу-руху» та «образу-часу» [3, с. 225]. Проте це поєднання потребує залучення нових чуттєвих модальностей з метою подальшої гомогенізації простору, передусім йдеться про досвід дотичності та феномен «утробного» бачення. Відтак, це призводить до посилення інтересу до емпіричної реальності та усього, що з нею пов'язано. Це є спробою зняти небезпеки візуального насильства надлишками образів як за змістом, так і за формою – людина може контролювати як самі потоки інформації, так і їхню інтенсивність. Проблема онтології образу тут є вторинною. Більш важливим є включення цих образів у досвід як певних агентів комунікації, спроможність бачити їх різні контексти, розуміти їх походження на рівні творчого процесу. В умовах пост-постмодернізму ми зіштовхуємось з необхідністю опанування різних візуальних систем.

Один з провідних аналітиків візуальної культури М. Джей, пропонуючи до розгляду три «конкуруючі візуальні субкультури», не претендує на їх вичерпність у добу, яку ми називаємо Постсучасністю. Перша – «картезіанський перспективізм», який він пов'язує з ренесансною довершеністю й чітким математичним простором. Друга – «мистецтво опису» «передбачає візуальний досвід, що створено винаходом фотографії XIX століття» [8, с. 15] та зосереджене на вивченні фрагментів реальності. Третя – «барокове безумство», долає монофокусність першого режиму й прискіпливість другого, це скоріш «анаморфозне дзеркало, увігнуте чи опукле, що спотворює візуальне зображення» [8, с. 17]. Важливим висновком М. Джей є те, що візуальний досвід у стилі бароко набуває тактильних якостей, внаслідок чого це «запобігає його перетворенню в абсолютний окулярцентризм його суперника за картезіанським перспективізмом» [8, с. 17], адже «тіло повертається, щоб повалити безкорисливий погляд декартового глядача» [8, с. 18].

Формується нове естетичне поле, в якому процесуальність та перформативність стають основою візуальної події, яка вже сприймається як частина певного комунікативного процесу. В умовах швидкої зміни поля культури, появи тотальних медіа й невинного оновлення технологічних винаходів згадаймо думку Л. Мамфорда, для якого техніка безперечно є активним суб'єктом реальності, проте погодимось з ним, що «естетичні винаходи грали у спробах людини створити осмислений світ не меншу роль, ніж практичні потреби, а із-за своїх вимог вони служили значним стимулом до розвитку техніки» [9, с. 330]. Автор естетики взаємодії А. Берлеант стверджує, що «естетика дає нам найкращу модель для стандарту досягнення у досвіді» [10, с. 190], «естетика має служити спробам формувати кращий світ» [10, с. 190]. Тобто естетика виступає мірилом екологічного бачення, коли порушення відомого порядку візуальних фактів призводить до можливості бачення умовних нашарувань. При цьому, не випадково, в сучасній культурфілософії «всевидячому оку» протиставлена ідея «атмосфери», у якій актуалізовано присутність, відчуття, передчуття появи образу. Це знов нас повертає до архаїчної первісності, коли «в самому ритуалі «злиття» сприймання об'єктів призводило до синестезії, тобто «пучків» сприймань, у створенні яких були задіяні всі органи людського чуття» [3, с. 32]. Значення набуває тіло, естезис – як оформлення чуттєвості, основа візуального моделювання, динамічний діалог з поліваріантною структурою, відкритою системою на кшталт мережі.

Новий підхід виникає в умовах, коли «розуміння свідомості людини розширилося, воно трактується як спосіб сприйняття світу й поступу внутрішнього життя, системи значень, в яких протікає не лише мислення, а й бачення» [11, с. 7]. Подолання розщеплення у зорі відбувається за принципом енантіодромії (юнгівський термін), як прийняття амбівалентності, що уможливорює необтяжений репрезентацією погляд на світ, який не виключає саму репрезентацію.

Увага до енвайронментальної естетики стає свідченням порушення зв'язку між внутрішнім і зовнішнім. Т. Орлова та З. Алфьорова наголошують на синкретизмі первісних практик, що вони вбачають у сучасних енвайронментах. Проте модель світосприйняття є іншою. Відбувається не стільки заміна оптичної й оптико-тактильної парадигми концепцією тілесності як осереддя сприйняття, скільки їх пластичне взаємодоповнення. Подібний

«реалізм участі» ми спостерігаємо в сучасних культурних практиках, що спонукає до вивчення феномену візуального мислення у його тактильно-тілесній основі в сакралізованій повсякденності.

Виникають нові ефекти медіамистецтва: повторення (GIF-арт), переглядання, прискорення або гальмування зображення, що часто виходять за поріг звичайного сприймання, занурюють у саму матерію, її мікро- та макрорівні (наприклад, у глітч-арті). Відбувається одночасне, паралельне дублювання візуальних текстів, прикладом чого є меми – креолізовані тексти, які у медіапросторі розповсюджуються від однієї свідомості до іншої на основі певних універсалій візуальної мови. Зауважимо, що в архаїці специфічна темпоральність первісного середовища також вимагала паралельного перенесення образів на різні площини однакових зображень. Ми їх спостерігаємо на архаїчних артефактах: керамічних виробих, оберегах, зброї; у наскельних та печерних зображеннях.

Характерним для візуальних режимів Пост-постмодернізму є прагнення до «обнуління» як відтворення початкового стану світу, винайдення способу прориву сакрального часу у теперішній, шляхів проникнення метафізики у повсякденність. Відповідно зберігаються дві протилежні тенденції: до подальшого ускладнення та до спрощення й обнуління. Постсучасність виступає в своїй «первозданності», адже розширення медіаформатів і різноманіття візуальних режимів створюють загальну атмосферу тотальної невизначеності, а отож – і поле можливостей для нової моделі культуротворчості. Проте не так проблема вибору, як коливання між різними режимами бачення стає ознакою естетичних практик доби Постсучасності.

**Висновки.** В сучасних візуальних дослідженнях інтерес викликає не стільки динамічне мінливе поле нових візуальних образів, скільки візуальні практики. Внаслідок певного контекстуального розширення мистецтвознавчого дискурсу загострюється проблема естетичного, актуалізуються естетичні практики в культурно-антропологічному дискурсі.

Вивчення потребують динаміка почуттєвого, різні модальності естетичного досвіду в умовах інтенсивності візуальних повідомлень, межові феномени на стиках різних реальностей та шляхи гомогенізації культури. Поворот естетики до практики акцентує увагу на витках пізнавального досвіду, практиках первісності як первинних схемах формування у сакралізованій повсякденності, коли утилітарне й естетичне було єдиним цілим. Внаслідок цього у сучасному полімедійному середовищі формується нова система адаптації в умовах прозорості й відсутності припису «не бачити». Режим ігнорування складності як «вивчена сліпота» призводить до використання одного з попередніх режимів бачення. Інший шлях – покроковий рух від більш спрощених візуальних схем до більш складних, перехід від візуальної ситуації до формування образу, від відчуття атмосфери до освоєння нової образності. Подібна перетворена чуттєвість актуалізує досвід присутності в умовах тотального незбігу досвіду і сприйняття, виступає основою опанування нових режимів бачення, прийняття їх амбівалентності в новій лабораторії образотворення.

Творчість стає центральним концептом, адже інтерес викликає перманентний процес творення, творча стратегія як предмет рефлексії, форма інтерактивності, що дозволяє одразу включитися в акт комунікації, позбавленої естетичної дистанції. Відбувається не стільки заміна оптичної і оптико-тактильної парадигми концепцією тілесності як осереддя сприйняття, скільки їх пластичне взаємодоповнення в мімікрійному середовищі на кшталт мережі. Розуміння культури через ідею енвайроменту поєднує дослідників візуальності у культурно-антропологічному дискурсі.

#### Список використаної літератури:

1. Батаєва Е. В. Феномен медиа-візуальності: опыт социокультурного анализа: дис. ...д-ра филос. наук: 09.00.04 – философская антропология и философия культуры / Екатерина Викторовна Батаева; Харьк. нац. ун-т им. В. Н. Каразина. – Харьков, 2014. – 465 с.
2. Орлова Т. І. Естетика синтезу: категорії, універсалії, парадигми: (В контексті художньої творчості) / Т. І. Павлова; Національна академія образотворчого мистецтва і архітектури. – К.: Абрис, 2002. – 159 с.

3. Алфьорова З. І. Межі видимого. Становлення візуального мистецтва: монографія / З. І. Алфьорова; Харківська державна академія культури. – Х.: [б. в.], 2008. – 268 с.
4. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / Ж. Рансьер; сост., пер. с франц. и послесл. В. Е. Лапицкого. – СПб.; Москва: Machina, 2004. – 128 с.
5. Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы / Р. Краусс; пер. с англ. – М.: Художественный журнал, 2003. – 320 с.
6. Визуальное (как) насилие. Сборник научных трудов / отв. ред. А. Р. Усманова. – Вильнюс: ЕГУ, 2007. – 380 с.
7. Павлова О., Тормахова А. Візуальні практики та комунікація / О. Павлова, А. Тормахова. – К.: ВПИ «Київський університет», 2018. – 223 с.
8. Jay M. Scopic Regimes of Modernity / M. Jay // *Vision and Visuality*; H. Foster (Ed.). – Seattle: Bay Press, 1988. – P. 3-23.
9. Berleant A. *Aesthetics beyond the Arts: New and Recent Essays* / A. Berleant. – Burlington, VT: Ashgate, 2012 – 222 p.
10. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд; перевод Т. Азаркович, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001. – 416 с.
11. Белоусова Ю. Генезис образа его функционирование в медиапространстве / Ю. Белоусова. – СПб.: Алетейя, 2015. – 186 с.

#### References:

1. Bataeva, K. V. (2009). *Phenomenon of media visuality: the experience of sociocultural analysis*. Harkov (in Russ.).
2. Orlova, T. I. (2002). *Aesthetics of synthesis: categories, universals, paradigms: (In the context of art creativity)*, 144-156. Kyiv: Abris (in Ukr.).
3. Alforova, Z. I. (2008). *Boundaries of the visible. The formation of visual art*. Harkiv (in Ukr.).
4. Ranser, Zh. (2004). *Aesthetic unconscious*. SPb.; Moskva: Machina (in Russ.).
5. Krauss, R. (2003). *Vanguard Authenticity and Other Modernist Myths*. Moscow: Hudozhestvennyi zhurnal (in Russ.).
6. *Visual (as) violence* (2007), A. R. Usmanova (Ed.). Vilnyus: EGU (in Russ.).
7. Pavlova, O., Tormahova, A. (2018). *Visual practices and communication*. Kyiv: VPI «Kyiv University» (in Ukr.).
8. Jay, M. (1988). *Scopic Regimes of Modernity. Vision and Visuality*, H. Foster (Ed.), 3-23. Seattle: Bay Press.
9. Berleant, A. (2012). *Aesthetics beyond the Arts: New and Recent Essays*. Burlington, VT: Ashgate.
10. Mamford, L. (2001). *The myth of the machine. Technology and human development*. Moscow: Logos (in Russ.).
11. Belousova, Yu. (2015). *The genesis of the image of its functioning in the media*. SPb.: Aleteyya (in Russ.).

#### **PUSHONKOVA Oksana Anatoliivna,**

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

### **AESTHETIC PRACTICES IN CONTEMPORARY VISUAL ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE**

**Abstract. Introduction.** *In contemporary visual studies, not so much dynamic changing field of new visual images as visual practices are of interest. As a result of some contextual expansion of the art discourse, the problem of the aesthetic is exacerbated. With the expansion of ideas of visual and the visibility in contemporary interdisciplinary cultural and philosophical studies, there is a need for a deeper reflection of aesthetic practices in visual-anthropological discourse. The subject of research is increasingly becoming the psychology of image perception, its understanding as the unity of certain social visualities, the aesthetization of contemporary consciousness in the contexts of everyday life and art, aesthetics of the environment.*

**Purpose.** *The purpose of the article is to investing ate the aesthetic parameters of visual practices in the context of contemporary visual anthropological discourse.*

**Methods.** *The general scientific and interdisciplinary methods of research are used: analysis and synthesis, induction and deduction, comparison, generalization, formalization and cultural-theoretical approach.*

**Results.** *Aesthetic practices are considered in the context of modes of vision, whose history of study goes beyond the boundaries of art discourse, and which, in terms of total media and "transparent borders,"*

*operate on the principles of repetition and synchrony. In a situation of media visualization of the culture that causes excessive visual activity, the conditions of vision, selectivity of visual perception and specificity of ignoring are changing, and their connection with the phenomena of "visual violence" and "learned blindness" is updated. The characteristic features of the modes of seeing boundary phenomena with uncertain status are rooted in the syncretism of primality, which has a manifestation in the modern aesthetics of the environment. There is a need for comprehension of a new methodology for the model of culture creation, which operates a system of vision modes, which contains different worldviews and anthropotechnics. The dynamics of sensual, different modalities of aesthetic experience in terms of intensity of visual messages, boundary phenomena at the junctions of different realities and ways of homogenization of culture require studies.*

**Originality.** *Turning of aesthetics to practice focuses on the origins of cognitive experience, the practices of primality as primary forms of formation in sacralized everyday life, when the utilitarian and the aesthetic were one. As a result, in a modern multimedia environment, a new system of adaptation is formed in the conditions of transparency and lack of prescription "not to see". The mode of ignoring complexity as "learned blindness" leads to the use of one of the previous modes of vision. Another way is a step-by-step movement from simpler visual schemes to more complex ones, the transition from the visual situation to the formation of the image, from the feeling of the atmosphere to the development of a new imagery. Such transformed sensuality actualizes the experience of presence in the conditions of total mismatch of experience and perception, serves as a basis for mastering new modes of vision, accepting their ambivalence in the new creative laboratory of image creation.*

**Conclusions.** *There is not so much a replacement of the optical and opto-tactile paradigm with the concept of corporeality as the center of perception, but rather their ductile complementarity in a network-like mimicry environment. Understanding the culture through the idea of the environment brings together researchers of visual in cultural and anthropological discourse.*

**Key words:** *cultural practices, modern aesthetics, visual culture, visual studies, archaizing of visuals, modes of vision.*

Одержано редакцією 19.11.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 111.1 (09)

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-85-91

**БОРИСОВА Татьяна Викторовна,**

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

## В ПОИСКАХ МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИХ ГЛУБИН ФИЛОСОФИИ

*Вопросы морально-этического компонента философской культуры мышления определены и сформулированы как приоритетные и социально значимые для человека и культуры общества в целом. Поднимаются вопросы самоценности и культурологического значения философии в контексте формирования мировоззренческих позиций личности и духовного вектора роста общества. Критически осмыслены попытки лишить философию определяющей роли в конструировании культурного поля общества и мировоззрения личности. Указывается на негативное влияние современного подхода относительно изъятия морально-этической составляющей даже с академического курса преподавания философии. Осуществляется поиск причин в такой либерализации ценностной иерархии в культурном пространстве предыдущих эпох Нового времени и Просвещения. Анализируется проблема эклектического философского мышления в сфере морально-этических учений на фоне атеистических настроений в философских течениях XX века. Акцентируется внимание на вопросе сохранения смысловой и функциональной связи философии с другими гуманитарными дисциплинами, без уравнивания их в правах между собой. Сохранение*

*особенного статуса философии как этического проекта рассматривается как приоритетное направление развития современной философской мысли.*

**Ключевые слова:** философия, мораль, этика, нигилизм, культура, философский либерализм, Бог, личность.

**Постановка проблемы.** В наше время довольно модным и актуальным стало говорить о необходимости повышения значимости философских исследований в области общественной жизни и этико-социальной практики. Тем более, когда вопросы о человеке приумножаются в связи с бурным ростом технологий, что требует их глубокого осмысления как вызова для морали и этики. Проблема этической составляющей в философской картине мира сегодня становится все более рельефной и отчетливой. Думается нам, что многие из философов, а также людей, увлеченных философской культурой мышления задавались вопросом: должна ли философия нести морализаторский и поучающий характер? Оправдана ли ее этическая доминанта, как один из главных векторов социальной и культурной значимости? Или объективация философского знания должна носить максимально удаленный от этики характер? Все эти вопросы будоражат мыслителей на протяжении всей истории развития философской мысли.

Отчасти ответы на эти и подобные им вопросы можно искать в плоскости взаимосвязи самой философии и этики, выявлять их органическую связь и взаимообусловленность. Не менее интересным будет поиск ответов на эти вопросы в контексте исследования основ и традиции европейской религиозной философии. В этом случае нам будет близка именно христианская философская культура мышления.

**Анализ последних исследований и публикаций.** В пространстве философского дискурса тема морально-этического компонента философии остается актуальной и в наши дни. Так, этот проблемный вопрос обсуждается и анализируется сегодня в работах А. Гусейнова [1], О. Седаковой [2], А. Баумейстера [3], А. Богачова [4], Г. Федотова [5], С. Хоружого, И. Ильина [6], С. Аверинцева [7], О. Поповой, С. Рюмина, С. Голубевой, Д. Котусова, Е. Большакова, С. Соломатина, В. Кутырева и других исследователей этого направления. В ходе работы был использован философский методологический подход с использованием таких *методов* как: метод анализа и синтеза, метод исторической реконструкции, компаративистский и метод сравнительного анализа.

**Цель исследования** – попытаться объединить эти поиски и очертить круг основных проблемных точек и зон критического анализа философии как этического проекта.

**Изложение основного материала.** Поводом к размышлениям послужила статья А. Гусейнова «Философия как этический проект», которая была опубликована в журнале «Вопросы философии». Упомянутое определение встречается в этой работе А. Гусейнова, который уже долгое время занимается вопросами этики, эстетики и философии. Посвятив этой теме целую статью, российский мыслитель подвел читателя к довольно важным и серьезным темам. Но главное, что он обратил внимание на тот факт, что далеко не все и всегда, даже в кругу научного сообщества готовы разделять идеи о том, что сама этика выступает не просто составляющей корпуса философского знания, но и способна явить собой сам внутренний пафос философии. Иными словами, *предметом* исследования будет разговор о том, что философия представляет собой способ формирования в познающей личности (и обществе) нравственно достойный образ жизни. В этом, на наш взгляд, кроется ключ к актуальности самой философии вот уже более двух тысяч лет.

А. Гусейнов в своей статье размышляет над причиной и природой возникшего вопроса: «Зачем нужна философия?». А мы в нашей статье попытаемся сформулировать проблему иначе. Речь пойдет о воспитательном характере философии, что способна украсить образованную личность не только знанием историко-философского наследия, но и морально-этическим компонентом. Об этом упоминает и сам А. Гусейнов в своей работе. К примеру, он подмечает: «Философия соединяет в себе ценностное и теоретическое (познавательное) отношение к миру. За последнее столетие философами потрачено много усилий, чтобы

развести познание и ценности, но это лишь доказывает, что и то, и другое находится в сфере их компетенции. Двудеятельная задача философии состоит в том, чтобы удерживать познание в поле ценностных устремлений человека, а ценностным устремлениям человека придавать теоретически осмысленный вид. Этим в решающей мере определяется её роль в жизни человека и общества. Эта роль не ограничивается тем, что философия исследует понятия ценности и познания, раскрывает их связь. Философия сама представляет собой единство ценностного и познавательного отношения к миру. Именно этим определяется место и роль философии в рамках общества в целом, среди других форм культуры, а также место и роль философской этики в сознательной жизнедеятельности человека, среди других ее целей и мотивов. Одна из важнейших проблем, стоящих сегодня перед философией и объясняющей происходящие в ней кризисные процессы и принципиальные споры, связана с необходимостью поиска новых, соответствующих современному уровню развития человека и общества форм соединения эпистемологии с аксиологией, познания с ценностями жизни» [1, с. 19].

Вызовы современной культуры служат подтверждением этих слов. Невозможно, а по нашему глубокому утверждению, даже кощунственно, искусственно отделять и разводить проблему духовного (нравственного) и этического, без понимания их онтогенетической смысловой связи. Важным и ответственным моментом можно считать необходимость формировать запрос в обществе (также в части научного сообщества) на разрешение этого вопроса. Целью которого будет повышение роли социального и культурологического статуса философии не просто как академической дисциплины. Философия в праве претендовать на куда больший спектр своего влияния на культуру.

Вместе с тем, отметим, что мы далеки от идеи абсолютизации роли философии в системе гуманитарного знания и в культурном пространстве в целом. Философское мировоззрение не безальтернативно в вопросах формирования духовно-этического профиля личности и социального портрета общества. Доказательством тому служит богословское и религиозно-философское наследие культуры.

Следует признать, что в научной и публицистической литературе не существует единства мнений по поводу соотношения философии и других сфер как гуманитарного, так и естественно-научного знания. Важнее иное. Вернуть былой авторитет и статус философии, статус царицы наук, что сама наукой не является. Однако, при этом философия при верном ее понимании, дает гуманитарное в фундаментальном смысле этого слова представление о значимости для человека окружающего его мира физических, социальных и культурно-этических явлений и процессов, в особенности в сфере моральных и духовных ценностей.

Безусловно, этика как самостоятельная наука, отделившись от философии в особый научно-дисциплинарный комплекс, имеет право на самостоятельность развития. При этом вопрос об ее автономности от философии, равно как и от этики – это вопрос принципиально важный. На наш взгляд, такая автономность – безосновательна и несостоятельна. Уход в «самостоятельное плавание» этики без философии и эстетики негативно скажется и уже отчасти сказался на саморазвитии каждой из этих сфер знания.

Проблема этической смысловой нагрузки философии выходит за пределы чисто академического интереса и пересекается с вечными актуальными духовными запросами человечества. А. Гусейнов в отстаивании самой идеи философии как этического проекта пытается доказать необходимость и привлекательность философии для широкой общественности через осмысление ее самоценности, полезности. Не станем отрицать содержательную ценность такой дискуссии, однако в рамках нашей темы исследования она выглядит как избыточная, поскольку отвлекает от основного в разговоре о смысловой нагрузке философии этическим компонентом. Нам очевидно, что для философов ценность философии неоспорима.

Культурно-этическая самодостаточность философского измерения мира может быть неким образом доказана тем безусловным фактом, что философия выступает как одна из

важнейших форм самосознания исторических эпох. Скажем больше – самосознания культуры в ее различные социально-исторические периоды.

Возможно рассмотрение философии вне учета роли человека, как ее субъекта, но подобное ограничение не даст возможность во всей полноте осмысливать ее бытийную основу и предназначение. В свое время один из украинских мыслителей В. Горский указывал на тот факт, что в самой культуре заложена высокоморальная антииндивидуалистическая направленность. Мы бы дополнили этот тезис идеей о яркой внутрииндивидуалистической направленности культуры личности в ее философских воззрениях. А там, где идет речь о человеке и о его личности, без этико-эстетического и аксиологического измерения не обойтись. Иначе это уже не будет серьезным и содержательным дискурсом о человеке в философской культуре мышления.

Особым местом анализа должны стать размышления о критериях реально этических компонентах, что именно можно и должно считать такими компонентами. После эпохи Возрождения, что еще была удерживаема в корпусе основных христианских традиций европейской культуры (в том числе и философской), понятие духовности и морально-этическая сфера претерпевали многочисленные изменения. Эти изменения не однозначны, а иногда и деструктивны для самой культуры. То, что безобразно, противоестественно, антигуманно, нигилистично по сути проникает во все сферы и поры духовно-практической жизни современного нам общества, уже не распознается как нечто противоположное добруму, прекрасному, высокому и возвышенному. И это ужасная трагедия наших дней.

Стоит обратить внимание и на такие слова А. Гусейнова, как: «Издравле сложилось, в платоновской Академии возникло, стараниями стойков закрепилось деление философии на логику, физику и этику. И хотя дифференциация философии продолжалась на протяжении всей её длинной истории, и на сегодняшний день она представлена десятками специализированных областей знания, эти три её части остаются основополагающими. Таким пониманием своего предмета философия исчерпывающим образом охватывает человеческое существование, выделив в нём три важнейших аспекта: интеллектуальный, природный и моральный. Она тем самым взяла на себя ответственность за человеческий мир – не за универсальное знание о нем, а именно за выявление его целостности, за понимание того, как внутренне соединены между собой способность мышления, необходимость природы и свобода действия. Поэтому, когда, отвечая на вопрос: «Зачем нужна философия?», говорят, что она учит правильно мыслить, учит правильно понимать мир и учит правильно себя вести, то это, конечно, отчасти верно, но совсем не специфично, не выражает своеобразия философии. Существует много учителей, которые так или иначе говорят о том, как надо мыслить и как надо понимать мир, и как надо вести себя. Этому учат и традиции, и повседневный опыт, каждая наука, каждая форма культуры также является учителем в своей области. Своеобразие и особое предназначение философии состоит в том, что она стремится схватить человеческое существование в его тотальности, выявить единство всех трех канонов: канона мысли (логики), канона знания (физики) и канона действия (этики). Ее можно представить в качестве трехгранного кристалла: повернутая одной стороной, она предстает каноном мысли, повернутая другой стороной – определенного рода знанием о мире, а повернутая третьей – этикой, определенным образом жизни» [1; с. 16].

Довольно взвешенное, продуманное размышление, с широким охватом внутри философской проблематики, содержательное и конструктивное на наш взгляд. Но вместе с тем, есть некоторые болевые точки в этой цитате, от которых с легкостью отмахнулся ее автор. Словно пренебрег ее важностью и возможно не очень очевидной ему их проблематичностью. Что мы имеем в виду. Прежде всего, слова российского мыслителя о том, что специфика философии не в том, что она учит правильно мыслить, учит правильно понимать мир и учит правильно вести себя, ссылаясь на то, что этому учат множество учителей, традиций и т.д. С этим утверждением мы согласиться не можем. Убеденность А. Гусейнова в том, что в сфере специфических функций философии доминирует стремление



схватить человеческую природу в ее тотальности и выявить единство мыслей, знания и действий. На наш взгляд, такое смещение акцента в сторону выделенной специфической функции не совсем правомерно. Поясним свою точку зрения. Дело в том, что в истории человечества всегда было, есть и будет большое количество учителей, учений, их опыта и историй, что способны перерасти в традиции (как локальные, так и широкого распространения). Считать их равнозначными между собой, доброправными и равноценными довольно трудно и не следует этого делать вообще. Потому, находим тезис о том, что философия, прежде всего, должна учить правильному, воспитывать добрый нрав и вдумчивое отношение к себе, к миру природы, обществу и Богу – должен остаться ведущим. Так, учения Аристиппа, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Ж.-П. Сартра, вся философская традиция нигилизма и релятивизма при всей их пафосной бунтарской составляющей не учат целостности мира, не учат позитивному отношению к жизни, там нет уважения и боговдохновенной любви к человеку, как образу и подобию Бога. Если корень отравлен, то дерево не даст доброго плода. Если фундаментально философия не исповедует принципа Добра-Красоты-Любви, то содержание ее знаний уже значительно скомпрометировано, как объективно, так и субъективно, как по содержанию, так и по форме.

Нередко человеконенавистнические, богохульные, аморальные и жизнеотрицающие философские учения, находя свое оправдание в культуре, в не отрицаемом нами и А. Гусейновым факте того, что в секулярном мире философия плюралистична. Ее многоголосие и либерализм – важный принцип сегодня. Сам же Гусейнов отмечает в своей статье: «Философия заключает в себе идею суверенности человека как мыслящего существа. Это, среди прочего, выражается в том, что каждый из философских образов мира претендует на единственность. Философия принципиально плюралистична» [1, с. 18].

Мы согласны с этим высказыванием господина А. Гусейнова. Хорошо ли это? Вопрос не однозначный. По мнению самого А. Гусейнова, это позволит ей (самой философии) стоять в позе «критического мышления». Проблема самого критического мышления в философии тоже может и должна выступать предметом философского дискурса в рамках этой темы. За такой формулировкой может стоять многое и по разному понятое многое: процесс обновления, процесс отрицания, процесс нивелирования доминирующих принципов, процесс либерализации самого мышления по отношению к фундаментальным законам духовного и этического. В этом заключается кризис ценностного отношения к миру в наши дни.

Критично мыслить – это не всегда означает «плыть против течения». Философское сомнение Р. Декарта тому служит примером. Но даже Р. Декарту было бы сверх позволенного заполнить место высших ценностей – ценностями низшего порядка. В рационалистической картине мира французского философа всегда оставался Творец (Бог как Создатель всего), как высшая и последняя истина, к которой апеллирует человеческое сознание. С сомнения Р. Декарта в истинности чувственного эпоха Нового времени «проторила дорогу» сомнению и в религиозном опыте, что переживается человеком на уровне духа, души и тела.

Невыразимость Бога в апофатическом богословии была понята как законное основание поставить все из этой сферы под сомнение, а в дальнейшие эпохи отречься от этого практически полностью. Общеизвестный факт – теоцентризм сменен был антропоцентризмом, не Бог, а человек (умышленно предано забвению человеческое несовершенство) признается новоевропейским гуманизмом высшей ценностью. Этика эпохи модернизма и постмодернизма внесли коррективы в эти мировоззренческие трансформации, от чего, на наш взгляд, пострадали все – этика и культурологическая ценность самой эпохи.

Многие исследователи напрямую связывают эти события с этической катастрофой в философской антропологии. Эпоха Просвещения, отменившая память о первобытном грехе и падении человека – мина замедленного действия, что была подложена под историческое тело культуры. В чем мы видим опасность такой ситуации? В сфере морально-духовного и этико-

философского происходит вечное сопоставление возрожденческого антропоцентризма со всем, что отлично от его принципов. Рядом с тоталитаризмом любые формы либерализма в этической и философских системах – добром называются. В результате такой тенденции плюрализм в философии выродился в этическом пространстве в форму пагубного для всей культуры аксиологического либерализма.

Так в своих воспоминаниях о творчестве философа нашего времени С. Аверинцева О. Седакова комментирует такое состояние культурного пространства как состояние «подросткового бунта», бунта против самой правды и разумного, доброго и прекрасного. Исследовательница отмечает: «Подростковый бунт модерна переходит в постмодерне к идиотским выходкам избалованного ребенка. Наступает маразматическое детство. Ведь ни взрослый, ни юный человек, ни сердитый подросток не будет делать того, что показывают нам теперь на акциях и перформансах: кусаться, портить готовые вещи, вываливать кучи мусора в виде экспоната и т. п. Творческие идеи актуального искусства – делать все из туалетной бумаги или скотча и т. п. – предполагают очень ранний этап развития интеллекта. Так, на мой взгляд, этот все молодеющий, все дальше уходящий от разума творческий эон исчерпал себя. Уходящий от разума – куда? Открытие бессознательного представлялось в XX веке открытием нового материка – но оказалось, что эта новая земля не так-то богата... Вывернутая наружу «бессознанка» поражает своей монотонностью. И что же теперь? Об этом тупике и говорят те, кто называет этот конец эона «концом истории». Аверинцев – с его умом, которого как раз у этого эона трагически не хватало, – знал и говорил, что мир кончался уже много раз. Пора подумать о том, что начинается» [2, с. 91].

**Выводы.** Подведем итоги под всем выше изложенным.

1. Постоянная актуализация и усиление этического компонента в верном его понимании всегда будет сопровождаться формированием в историко-философском процессе нового культурного пространства. Более того, философско-социальный диагноз бытия человека и общества становится основой их морально-философских оценок.

2. Морально-этическое измерение реальности обладает особым статусом причастности к философскому взгляду на человека, его внутренний мир и мир объективной реальности, равно как и философия должна отражать это измерение в своей философской картине мира.

3. Конструирование историко-философского процесса, как и развитие культуры в целом должно идти по особому продуманному пути. На котором этика, эстетика, религиоведение, философия культуры и культурология не навешиваются как тяжкое бремя на развитие философской мысли, тормозя и негативно утяжеляя ее своими сложностями и внутренними противоречиями, а выстраивая к самой философии все новые и новые пути, обрастая крепкими связями и общим предметным полем.

4. Либеральные философско-этические течения XIX-XX столетий, увлекшись свободой выражения своей мысли, пошли по пути смещения абсолютного знания со знанием об Абсолюте. В результате этих процессов актуализируется в негативном свете вопрос об этической составляющей самой философии.

#### Список использованной литературы:

1. Гусейнов А. А. Философия как этический проект / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2014. – № 5. – С. 16-23.
2. Седакова О. А. Сергей Сергеевич Аверинцев. Апология рационального / О. Седакова // Континент. – 2008. – № 138. – С. 86-93.
3. Баумейстер А. Буття і благо / А. Баумейстер. – Вінниця: Т. П. Барановська, 2014. – 418 с.
4. Богачов А. Досвід і сенс. Монографія / А. Богачов. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.
5. Федотов Г. П. Эсхатология и культура / Г. П. Федотов // Новый Град. – 1938. – №13. – С. 45-55.
6. Ильин И. Я глядываюсь в жизнь. Книга раздумий / И. Ильин // Ильин И. Собрание сочинений в 10 т. – Т.3. – М.: Русская книга, 1994. – С. 89-226.
7. Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. 2-е вид. / С. С. Аверинцев. – К.: Дух і літера, 2004. – 258 с.
8. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Ф. Ницше // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. – М.: REFL-book, 1994. – С. 254-266.

9. Августин Блаженный. О граде Божием (кн. I-XIII) / Блаженный Августин. Творения. – Т.3. Сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. – СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. – 595 с.
10. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью; сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.

#### References:

1. Gusejnov, A. A. (2014). Philosophy as an ethical project. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*, 5, 16-23 (in Russ.)
2. Sedakova, O. A. (2008). Apologia of rational. *Kontinent (Continent)*, 138, 86-93 (in Russ.)
3. Baumeister, A. (2014). *Being and Good*. Vinnytsia: T. P. Baranovska (in Ukr.)
4. Bogachov, A. (2011). *Experience and meaning*. Kyiv: Duch i Litera (in Ukr.)
5. Fedotov, G. P. (1938). Eschatology and culture. *Novyi Grad (New Hail)*, 13, 45-55 (in Russ.)
6. Ilyin, I. A. (1994). I look intently into life. Book of meditations. *Collected Works*, 3, 89-226. Moscow: RussianBook (in Russ.)
7. Averincev, S. S. (2004). *Sofia-Logos. Dictionary*. Kyiv: Duch i Litera (in Ukr.)
8. Nietzsche, F. (1994). About truth and lie in non-moral sense. *Philosophy in a tragic epoch*, 254-266. Moscow: REFL-book (in Russ.)
9. St. Augustine (1998). *On the City of God*, 3. St. Petersburg: Aletheia; Kyiv: UTSIMM-Press (in Russ.)
10. Badiu, A. (2003). *Philosophy Manifesto*. SPb.: Machina (in Russ.)

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

### IN SEARCH OF THE MORAL AND ETHICAL DEPTHS OF PHILOSOPHY

**Abstract. Introduction.** *Underestimating the importance of the philosophical culture of thinking in the construction of worldviews of the individual and the ethical component of society, the abolition of the role of philosophy in the system of humanitarian knowledge, the loss by the philosophy of connection with ethics and aesthetics as a socially significant spiritual practice of the individual and his contemporary society are the realities of our days.*

**Purpose.** *The main goal of the work is to reveal the functional role of philosophy in the formation of moral and ethical laws of society, the importance of philosophy as an ethical component of society. the cultural foundations of philosophy in its leading role in the system of humanitarian knowledge.*

**Methods.** *The list of the main methods that were used in our work should include the method of analysis and synthesis, historical reconstruction, comparative and comparative analysis.*

**Results.** *Philosophy is understood as a fundamental ethical project, which is capable and should form a system of values and value orientations in the fields of culture and science. The importance of maintaining the ontological connection of philosophy with ethics is the main task for philosophy itself today.*

**Originality.** *The philosophical dimension of reality has a special ethical and moral disciplinary status. The significance of this status must be strengthened from the negative impact and destructive influence of nihilism and philosophical pluralism. A key aspect of strengthening the status of philosophy as a cultural value is the need to form a public request for such an understanding of the function of philosophical reflection.*

**Conclusion.** *Philosophy as an ethical project opens up new perspectives in its historical development, forms a special cultural space, states a philosophical and social diagnosis of human being and modern society. Refusal to accept the concept of philosophical liberalism in the field of ethics as a condition for the historical and cultural self-development of philosophical thought. A critical assessment of the negative assumptions and consequences of the eclectic approach in matters of spirituality and its moral dimension.*

**Key words:** *philosophy, morality, ethics, nihilism, culture, philosophical liberalism, God, personality.*

Одержано редакцією 10.10.2019  
Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 1:316.723-053.81  
DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-92-99

**ВАСЮК Ірина Василівна,**  
пошукач кафедри філософії, біоетики  
та історії медицини  
Національного медичного університету  
імені О. О. Богомольця,  
e-mail: irina\_nina@ukr.net

## МОЛОДІЖНІ СУБКУЛЬТУРИ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

*Проаналізовано проблеми духовного самовизначення молоді в контексті «викликів» сучасного суспільства. Серед основних викликів нами систематизовані такі: індивідуалізація і атомізація суспільства; поширення симулякрів потоку інформації на тлі розвитку комунікаційних технологій; панування консюмеризму. На цьому тлі й виникає ціннісний вакуум або ж розгубленість перед поліваріантністю ціннісних та псевдо ціннісних парадигм. В контексті тенденцій трансформації суспільної свідомості це має негативний вплив на прищеплення в молодого покоління фундаментальних духовних цінностей: Добра, Істини, Краси, адже дискредитує і нівелює їх, пропонуючи їхні заміники, зручні і приємні ерзаці. Доведено, що на цьому тлі існують такі варіанти особистісного відношення до актуальних ціннісних моделей сучасного суспільства: конформізм, нонконформізм та своєрідний світоглядний компроміс, який транслюється субкультурними утвореннями. Антропологічними й психологічними чинниками формування молодіжних субкультур виступають низка вікових проблем, які сприймаються катастрофічно на тлі постійних соціальних пертурбацій. В результаті цього у частини молоді виникає духовна потреба у створенні власної системи цінностей та приналежності до певної спільноти людей зі схожими інтенціями. Обґрунтовано, що молодіжні субкультури є закономірним соціальним феноменом, який виконує аксіологічну, інтегруючу, психотерапевтичну та інші функції.*

**Ключові слова:** аксіологія, духовні цінності, інформаційне суспільство, конформізм, нонконформізм, молодь, молодіжні субкультури, консюмеризм, молодь.

**Постановка проблеми.** Будь-який предмет, як цінність, несе у собі певний смисл. Матеріальні цінності можна виразити в грошовому еквіваленті: нерухомість, виробничі потужності, коштовності. Водночас, духовні (трансцендентні) цінності несуть сакральний зміст, втілюються в уявленнях про істину, правильне життя, моральність, милосердя. У буденному житті людина може надати перевагу матеріальним цінностям, долучившись до численної армії сучасних гедоністів – адептів споживацького суспільства або ж обрати інший шлях – служіння вищій, духовній меті. XXI ст. визначають як епоху, що позбавлена чіткої опори існування. Воно сповнене абсурду, тривоги, відчаю. Сучасне глобалізоване інформаційне суспільство кидає не менші виклики людству аніж попередні часи. В цьому ключі не варто сподіватися на зміну ходу історії й шукати особистого сенсу суто в реальному життєвому просторі людини. Навпаки, все більш нагальною стає потреба у ціннісному й духовному самовизначенні, так би мовити, необхідність вкорінення у власній життєвій ситуації, що можливо за умов долучення до загальнолюдських екзистенційних смислів.

Сучасне інформаційне суспільство характеризується плюралістичними, часто різноспрямованими й суперечливими впливами на людину. Ці впливи, пропонуючи людині широкий горизонт свободи, можуть ускладнювати процеси її духовного самовизначення. Це й не дивно. Свобода передбачає відповідальність за вибір власного життєвого шляху. Хибний вибір або невміння чи небажання його здійснити супроводжуються втратою життєвих смислів та виникненням екзистенційного вакууму. У молодому віці криза ціннісного самоусвідомлення супроводжується пошуками власного комфортного середовища – певної спільноти людей. Варіативно, таким середовищем можуть виступати молодіжні субкультури, які, відтворюючи атрибути групової приналежності, формують

аксіологічну основу життєвої позиції молодого людини. З цього й випливає актуальність дослідження феномену молодіжних субкультур для осмислення закономірностей та основних тенденцій розвитку аксіологічної сфери сучасної молоді.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблемам формування ціннісної системи особистості приділяли свою увагу зарубіжні та українські філософи й науковці: І. Васильєва, В. Віндельбанд, М. Гартман, С. К'єркегор, С. Кримський, С. Левицький, А. Маслоу, В. Франкл, Е. Фромм, А. Чаус, М. Шелер, В. Шинкарук, В. Ярошовець О. Вячеслава, Н. Іщук. До проблем самовизначення людини зверталася значна частина філософів-екзистенціалістів, представників персоналістичної філософії та філософії життя: М. Бердяєв, А. Камю, Е. Муньє, Ж.-П. Сартр, В. Франкл, М. Шелер, К. Ясперс та ін. Проблемам трансформації ціннісних парадигм сучасної молоді, гуманізації та гуманітаризації системи освіти приділили увагу такі вітчизняні дослідники: В. Андрущенко, І. Васильєва, С. Дорогань, В. Кремень, Т. Люріна, В. Молодиченко, П. Саух та ін.

Заслужують на увагу праці сучасних вітчизняних і зарубіжних науковців, які досліджували феномен цінностей та ціннісних орієнтацій, зокрема М. Алексєєвої, І. Бичка, Г. Головних, П. Гнатенка, І. Кона, В. Табачковського, В. Шубіна, В. Ядова та ін. Відповідно до визначення І. Кона, «орієнтація – це ціла система установок, у світлі якої індивід (група) сприймає ситуацію і обирає відповідний спосіб дії. Орієнтації, спрямовані на якість соціальної цінності, називаються ціннісними орієнтаціями» [1].

**Мета** – проаналізувати феномен молодіжної субкультури в контексті духовної ситуації та цивілізаційних впливів сучасного суспільства.

**Виклад основного матеріалу.** Сучасна молода людина, як активний суб'єкт життєдіяльності, духовно-творча істота, вступає у відносини з природним і соціальним середовищем, що має значний вплив на формування її системи цінностей. Феномен особистісних цінностей визначається як об'єктивними, так і суб'єктивними чинниками. Утім, як справедливо зауважує М. Каган, цінність – це внутрішній, емоційно освоєний суб'єктом орієнтир його діяльності, і тому сприймається ним як його власна духовна інтенція [2, с. 164]. Особа, перебуваючи у стані емоційного переживання цінностей, тим самим не тільки діє відповідно до них, а й формує суб'єктивне відношення до себе, інших людей, процесів, світу та його явищ. Володіючи свободою вибору, молода людина може виступати носієм, транслятором чи критиком певної аксіологічної моделі. У цьому випадку йдеться про готовність молодого людини прийняти чи, навпаки, відкинути пануючу у соціумі ціннісну модель або ж дистанціюватися від неї. Так званий конформізм – часткове чи повне сприйняття аксіологічних моделей того чи іншого типу суспільства або нонконформізм – їхнє рішуче несприйняття. Забігаючи наперед, на наш погляд, одним із механізмів дистанціювання від конформістського наслідування й виступають молодіжні субкультури як осередки трансляції певних нонконформістських інтенцій.

Деталізуємо основні загрози для збереження традиційних духовних цінностей, що актуалізувалися в сучасному суспільстві. Серед них такі: індивідуалізація й атомізація суспільства; поширення симулякризованих потоків інформації на тлі розвитку комунікаційних технологій; панування консюмеризму. Усі ці чинники мають негативний вплив на прищеплення в молодого покоління фундаментальних духовних цінностей: Добра, Істини, Краси, адже дискредитують і нівелюють їх, пропонуючи їхні зручні й приємні ерзаці.

Детальніше, індивідуалізація та атомізація виступає результатом й водночас детермінантою відчуження людей один від одного. Йдеться про те, що сучасна людина втрачає відчуття того, що В. Гьосле називає переживаннями спільності, «переживання-Ми» [3, с. 88], коли губиться відчуття духовної спорідненості та спільності інтересів. Натомість посилюється сприйняття Іншого як конкурента, ворога або сторонньої людини. За таких умов молодь втрачає «навички» ідентифікувати себе з тією чи іншою системою, соціальною групою, а відтак – аксіологічною системою. Відтак індивідуалізм спричинює до розриву між

нормами загальнолюдської й індивідуальної моралі, а «...доведений до своєї логічної межі, обожає особистість, робить її сліпою до світу абсолютних цінностей» [4, с. 80], що мінімізує потенціал міжособистісної та професійної взаємодії.

Наступний чинник – консюмеризм здійснює ціннісний реверс – від духовного до матеріального, нівелюючи чуттєвість до автентичного – в суспільстві та людині. Як справедливо відмічає Н. Іщук, консюмеризм резонує з логікою ринку, формуючи людину як монадичного споживача – «ринкового Протея», «ситуативне Я», яке не стільки пристосовується до ситуації, скільки пристосовується ситуацією до ринкового ідола. За цих обставин відбувається ринкове оцінювання як знецінювання людської особистості, що й призводить до забуття вищих цінностей «в жазі набуття певної речі, послуги, враження» [5, с. 394-395].

Як наслідок, відбувається підміна саморозвитку й формування духовного життя масовим виробництвом і споживанням психологічних збудників, внаслідок чого виникає підкріплення потужних засобів маніпулювання людьми через телебачення, рекламу, політичні технології (елементи масової культури) [6, с. 205]. Підсумовуючи, в такий спосіб формується індивід, нездатний до особистісного самоусвідомлення та цілісного сприйняття соціальної дійсності. Ці процеси провокують в людини наростання таких негативних ознак, як: невизначеність, тривожність, ізоляція тощо.

Щодо впливів інформаційного суспільства, то на тлі позитивних наслідків, таких як доступ до різноманітної інформації, зручність і швидкість комунікації тощо, створюються можливості для зловживань. Зокрема, завдяки мережі Інтернет можуть створюватися і транслюватися соціальні міфи, породжуючи симулякри хибних соціальних проєктів та ідеологій. Маючи на меті привнести в суспільство «заспокоєння» та зняття напруги мас-медіа провокують подальше виробництво маси. Замість того, щоб інформувати, вони ще більше послаблюють «поле соціальності», яке під їхнім впливом неухильно скорочується» [7]. Інформація, що спрямовується на конкретну цільову аудиторію, не потребує високого інтелектуально-духовного рівня розвитку індивіда та передбачає саме таку миттєву реакцію, якої очікує маніпулятор.

Як слушно зауважує І. Васильєва, сьогодні мова йде про тотальний, глобальний і духовний тиск на людську суб'єктивність. «У процесі маніпулювання людською суб'єктивністю відбувається вплив на різні її рівні та пласти: свідомість, підсвідоме, несвідоме, ідеали, цінності, смисли, емоції, почуття тощо» [8, с. 100-102]. Як зазначає О. Романюк, на цьому тлі виникає загроза створення мережевого нарцисизму, як гіпертрофованого стану розпорошеної множинності унікальних, існуючих і вигаданих «Я». Цей стан зведений до рівня повсякденної і дорефлексивної свідомості, що уособлює надмірне самовдоволення, або патологічну самозакоханість людей [Див.: 9, с. 28-38].

За таких умов, з одного боку, формується полікультурний комунікативний простір, з іншого, – людина наражається на небезпеку розчинення й розпорошення свідомості, розгубленості та фрустрації у морі неоднорідної, суперечливої інформації. Цей засіб комунікації є віртуальним та не контролюється на рівні держави, а тому поширення інформації власниками інтернет-мереж здійснюється з метою маніпулятивних впливів стосовно адресатів й передбачає заволодіння увагою широких мас і формування у людей таких уявлень, коли чужі думки, судження, оцінки та висновки сприймаються як власні. Часто інформація інтернет-ресурсів, ЗМІ спрямована на безумовне сприйняття аудиторією й повністю виключає морально-етичний аспект. Влада інформаційних ресурсів є настільки значною, що людина масової культури втрачає здатність її критичного сприйняття, що може руйнувати її особистість.

Інформація саме такого гатунку часто носить стихійний різноплановий і суперечливий характер в її подачі й сприяє лише простому накопиченню певних знань без їх подальшого аналізу та систематизації, що, водночас, унеможлиблює її осмислення з власної життєвої позиції та подальше переведення її у власний внутрішній світ. Людина, що просто просиджує години перед екраном монітору, втрачає здатність автономного усвідомленого

існування. За таких обставин вона повністю позбавляється захисних когнітивних фільтрів, що спричиняє її неспроможність користуватися набутим масивом інформації й надалі застосовувати його у власній практичній діяльності – соціальній, професійній та побутовій. Дослідники зазначають, що маніпулятори реалізують в такий спосіб власні потреби і нівелюють нашу індивідуальність [10, с. 22-26]. Такі засоби маніпуляції застосовуються не лише у сфері маркетингу, а й є потужним засобом маніпуляції суспільною свідомістю. Вона опиняється в ситуації гри, коли виводиться за куліси морально-етична складова життєдіяльності людини і, як наслідок, втрачається її особистий локус-контроль поведінки й життєдіяльності в цілому.

Зокрема, занурення людини у віртуальний світ пов'язує її з низкою факторів, основним серед яких є прагнення втечі від «Я»-реального та пошуків можливих шляхів успішного самоздійснення у кіберпросторі. Спроби уникнення наявної об'єктивної реальності, в свою чергу, призводять до деперсоналізації особистості, її дестабілізації в різноманітних сферах життєдіяльності, втрати самоідентичності [11, с. 26-30]. Людина, що живе в глобальному, дегуманізованому соціумі, пожинає гіркі плоди антигуманних (часто технізованих) соціальних взаємодій, коли зводяться нанівець такі загальнолюдські цінності, як доброта, милосердя, емпатія тощо. Особа у кіберпросторі здатна до деперсоналізації й деіндивідуалізації. Названі чинники спричиняють низку негативних наслідків. Серед них такі: небажання виявляти емпатію і співпереживати у спів-бутті з іншим; нездатність побудувати конструктивний діалог у особистій та професійній сферах. Разом з цим у значної частини людей така ситуація викликає спротив.

Як справедливо зауважує засновник логотерапії Віктор Франкл, потреба у знаходженні сенсу життя актуалізується не лише в стані складних життєвих обставин, але й у стані певного життєвого добробуту. Переважна більшість людей постійно зайняті тим, щоб якось задовольнити свої або своїх близьких людей вітальні (життєві) потреби. Але коли ці життєві потреби задоволені, вони раптом опиняються у стані названому В. Франклом «екзистенційним вакуумом». За таких умов духовне в людині вивиснується над соціальним, тілесним і психічним, коли найбільш життєздатними, навіть в екстремальних умовах, є люди спрямовані у майбутнє, на справу, яка їх чекала, на сенс, який вони хотіли реалізувати» [12, с. 12]. Закономірним є й те, що люди у пошуках автентичного сенсу намагаються поєднатися зі своїми однодумцями, що, на наш погляд, й породжує феномен субкультури.

Субкультура – система норм і цінностей, що відрізняють групу від більшості суспільства. Під нею розуміють спільноту індивідів, яка відрізняється від панівної культури або ж (у своєму граничному вимірі) є ворожою цій культурі (контркультура). Субкультури характеризуються обов'язковими спробами формування власних світоглядів, опозиційних (не обов'язково ворожих) світогляду інших соціальних груп або поколінь, і своєрідними манерами поведінки, стилями одягу та зачіски, формами проведення дозвілля тощо. Субкультурні рухи з'явилися на стику конфлікту поколінь.

Не випадково фахівці КМІСу появу інноваційних субкультур пов'язують «із запереченням «базової» культури суспільства, а тотальна негативна інтерпретація норм і цінностей традиційної культури перетворює субкультуру на контркультуру» [13, с. 75]. Вони існують для комфортного входження у світ відповідно з вимогами часу, відкидання непотрібного (як вважають її представники) досвіду батьків. Поза усіляким сумнівом вони представляють собою утворення, спрямовані проти парадигм споживацького суспільства, підміни духовних цінностей матеріальними; нівелювання етичного «мінімуму», яке ми повсюдно спостерігаємо в сучасному суспільстві.

Як нами було зазначено вище, суттєвою детермінантою субкультурних утворень виступає нонконформізм. Як перший, так і другий передбачає вироблення й дотримання норм моралі, які суперечать загальноновизнаним у суспільстві. Нонконформізм має груповий характер і ним передбачається існування саме колективу однодумців, друзів, знайомих, а не поодиноких людей. Його сутність полягає у відході від пасивної мовчазної згоди більшості,

соціального тиску, примусу, а також у відкиданні непрацюючих соціальних догматів, що пом'якшує їх вибагливі впливи. З одного боку, нонконформізмом реалізуються «невигідні» для авторитарного суспільства цінності, а з іншого, у такий спосіб відбувається нівелювання нічим не виправданих жертв, які приносяться на вівтар служіння тотальному цілому. Бажання мирно вийти з-під соціальних утисків породжує потребу-виклик суспільству – створити систему інших, особистісно сприйнятих смислів, які здатні працювати у демократичному суспільстві.

Означеною соціальною тенденцією передбачається усвідомлення певної особистої значущості і ролі у житті соціуму, здатність бути відмінним від загальної безликої маси безвільних заляканих людей. Як правило, у такий спосіб реалізуються не матеріальні інтереси, а усуваються соціальні протиріччя. Свідоме проживання ситуацій сприяє реалізації цінностей, які найактуальніше стосуються внутрішніх запитів людини. Тим самим назріває потреба у формуванні високих адаптаційних можливостей, здатності залишитися «на плаву» у суперечливих умовах соціальної дійсності. Для нонконформістів властиве переживання почуття вини, докорів сумління тощо.

Ретроспективно, субкультурні спільності відрізняються певною активністю, якою забезпечується здатність впливати на аксіологічне ядро культури у майбутньому. Наприклад, молодь 1960-х років у США виступала проти суспільства споживання, расової нерівності, а також війни у В'єтнамі, якою забезпечувалися робочі місця для північно-американців на заводах з виготовлення зброї. Показово, що субкультурні рухи повсюдно, хоча й дещо демонстративно, відстоюють саме універсальні цінності Добра, Милосердя, Справедливості, Істини, Краси. Формування субкультур пов'язано з усвідомленням духовної кризи сучасного суспільства й переходом до постмодерного, що реалізуються спробами дещо нівелювати негативний вплив віджилої культури (Ж.-Ф. Ліотар, Л. Фідлер, М. Фуко та ін.).

Загальновизнаним є факт, що цінності попередніх епох сприймаються молоддю негативно. Особиста ж позиція молоді щодо сучасного стану у політичному, економічному житті суспільства ще не сформована. Такий стан справ, з одного боку, є сприятливим для формування чіткої життєвої позиції молоді. З іншого боку, ця демографічна група здатна потрапити під маніпулятивні впливи середовища, що дезінтегрує її у соціальному й інформаційному просторі.

Досить часто культура і субкультура взаємозумовлюють і взаємодоповнюють одна одну. Субкультури формуються на базі пануючої культури, а тому не обов'язково дисонують між собою. Культура та субкультурні рухи не обов'язково суперечать або взаємовиключають одна одну, як це відбувається у випадку антикультури та контркультури. Ряд дослідників (Н. Слюсаревський, М. Соколов, В. Стьопін) зазначають, що ці рухи здатні генерувати нові способи активності людей, не порушуючи при цьому усталених соціальних звичаїв, правопорядку. Також їхні учасники намагаються сформувати власну позицію, «винаходити щось своє. Можливо, система принципів за якими здійснюється вибір, – це найважливіша характеристика субкультури» [14].

Момент вибору культури, прийняття певних типів поведінки окремою молодою людиною передбачає формування свідомої життєвої позиції й прийняття культурних норм тієї чи іншої субкультури. Молодіжні рухи характеризуються не відтворенням давно існуючих норм і моделей поведінки, а спробами їх особистого формування. Цей факт є одним із критеріїв формування неформальних молодіжних об'єднань. Тому маємо змогу судити про постфігуративну культуру у сучасному соціумі. В той же час, погодимося з О. Волошиним, який відзначає, що існування субкультур і можливість входження молоді до них ілюзорно можуть «гарантувати їм відчуття захищеності та стабільності, пропонуючи певний набір цінностей і соціальних ролей, яких вони були позбавлені в традиційних сферах суспільної життєдіяльності» [15, с. 45].

Учасники субкультурних рухів намагаються реалізувати потребу у створенні власної ідеї, символіки, що відрізняються від пануючої культури. Часто за епатажним зовнішнім виглядом молоді ховається намагання знайти баланс у незрозумілому світі дорослих.



Повсюдно субкультури пом'якшують авторитарні впливи масової культури. Натомість, молодь намагаючись вирватися з-під контролю дорослих, реалізує потребу у дружбі з однолітками, неформальному, довірливому спілкуванні. У молодіжному середовищі неприпустимі зрада, а тому однією з базових цінностей є дотримання норм їх групової моралі. Таким чином, молодь намагається дещо знизити рівень тривожності й уникає за допомогою групи однодумців соціальної ізоляції. Поза усіляким сумнівом, субкультурні рухи мають й низку негативних факторів, пов'язаних з демонстративною поведінкою, яка виступає зовнішнім маркером культурного протесту. Серед таких факторів відмітимо наступні: нігілістичні настрої, епатажна поведінка, прагнення скуштувати «заборонений плід у вигляді наркотиків, небезпечних розваг тощо. Утім, тією чи іншою мірою, ці маркери властиві усій, навіть не приналежній до субкультурних утворень, молоді.

До позитивних факторів субкультурної діяльності молоді віднесемо спрямованість на спілкування з однолітками, прагнення до самовираження у творчості, спорті, відкритті й розвитку талантів, формуванні впевненості, підтримці здорового способу життя. Хоча цінності та мораль даних спільнот носять не всезагальний, а саме груповий характер, ці об'єднання часто реалізують не особисті корисливі мотиви, а гуманістичні смисли, якими передбачається захист прав утиснених спільнот людей.

**Висновки.** Підсумовуючи, варто зазначити, що проаналізовано проблеми духовного самовизначення молоді в контексті «викликів» сучасного суспільства. Серед основних викликів нами систематизовані такі: індивідуалізація й атомізація суспільства; поширення симулякриваних потоків інформації на тлі розвитку комунікаційних технологій; панування консюмеризму. Як наслідок цих впливів виникає ціннісний вакуум або ж розгубленість перед поліваріантністю ціннісних і псевдоціннісних парадигм. В контексті тенденцій трансформації суспільної свідомості це має негативний вплив на прищеплення в молодого покоління фундаментальних духовних цінностей: Добра, Істини, Краси, адже дискредитує й нівелює їх, пропонуючи їхні заміники, зручні та приємні ерзаці. За таких умов можливі декілька варіантів ставлення до актуальних ціннісних моделей сучасного суспільства: їх усвідомлене чи неусвідомлене сприйняття (конформізм); помірна критична позиція, яку й транслюють субкультурні утворення; усвідомлене несприйняття і протест (нонконформізм), які демонструються контркультурними утвореннями. Обґрунтовано, що молодіжні субкультури, хоча і демонструють певну протестну позицію, виступають певним компромісом між парадигмами масової та контркультури. Антропологічними й психологічними чинниками формування молодіжних субкультур виступає низка вікових проблем, які сприймаються катастрофічно на тлі постійних соціальних пертурбацій. Як наслідок – бажання створення власної системи цінностей, а також потреба належати до певної спільноти людей, яка б розділила ці інтенції. До позитивних факторів субкультурної діяльності молоді віднесемо спрямованість на спілкування з однолітками, прагнення до самовираження у спільній діяльності з іншими. До негативних факторів субкультур належать нігілістичні настрої, епатажна поведінка, прагнення скуштувати «заборонені плоди» сучасної цивілізації. Утім, вони є закономірним соціальним феноменом, який виконує аксіологічну, інтегруючу, психотерапевтичну та інші функції.

#### Список використаної літератури:

1. Кон И. С. Психология юношеского возраста: проблемы формирования личности / И. С. Кон. – М.: Просвещение, 1979. – 175 с.
2. Каган М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
3. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка / В. Гьосле. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
4. Левицкий С. О. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» // С. О. Левицкий. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. – М.: Посев, 2003. – С. 26-264.

5. Іщук Н. В. Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. д-ра філософ. наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство / Іщук Наталія Василівна; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. – Київ, 2019. – 465 с.
6. Лозовой В. О., Сідак Л. М. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. Монографія / В. О. Лозовой, Л. М. Сідак. – Х.: Право, 2006. – 256 с.
7. Бодрийяр Жан. В тени молчаливого большинства или конец социального / Жан Бодрийяр // Аналитический портал «Гуманитарные технологии» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/125>
8. Васильева І. В. Питання маніпулювання людською суб'єктивністю у сучасному соціумі / І. В. Васильева // Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки «Філософія, наука і освіта». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 25-26 квітня 2017 року. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – С. 100-102.
9. Романюк О. В. Мережевий нарцисизм: сутність, природа, причини поширення, залученість української молоді / О. В. Романюк // Идеи. Философско списание. Книжка I (7)–2 (8), февруари – април, година IV, 2016. – Пловдив (България), 2016.
10. Савончак В. Я. Дослідження маніпуляції у мережевому суспільстві (на прикладі Інтернет-порталу РІСУ) / В. Я. Савончак // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Соціальні комунікації. – 2013. – № 1074, Вип. 5. – С. 22-26 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhISK\\_2013\\_1074\\_5\\_7](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhISK_2013_1074_5_7)
11. Іщук Н. В. Антропологічні аспекти Інтернет-комунікацій / Н. В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. – 2013. – № 1. – С. 26-30 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau\\_f\\_2013\\_1\\_8](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau_f_2013_1_8)
12. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
13. Субкультурна варіативність українського соціуму / За ред. Н. Костенко, А. Ручки. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2010. – 288 с.
14. Соколов М. Субкультурное измерение социальных движений: когнитивный подход [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://subculture.narod.ru/text/book2/sokolov.htm>
15. Волошин О. В. Теоретичні засади соціологічного дослідження молодіжного громадського руху / О. В. Волошин // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. – 2012. – Вип. 55. – С. 43-48.

#### References:

1. Kon, I. S. (1979). *Psychology of adolescence: problems of the formation of personality*. Moscow: Prosveshcheniye (in Russ.)
2. Kagan, M. S. (1997). *Philosophical theory of value*. St.-Petersburg: TK Petropolis Ltd. (in Russ.)
3. Gosle, V. (2003). *Practical philosophy in the modern world*. Kyiv: Libra (in Ukr.)
4. Levytskyi, S. O. (2003). Freedom and Responsibility: “Basics of Organic Worldview” *Freedom and Responsibility: “Basics of Organic Worldview” and articles on solidarity*, 26-264. Moscow: Posev (in Russ.)
5. Ishchuk, N. V. (2019). *Modern Orthodox theology of dialogue: philosophical and religious analysis: dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, speciality 09.00.11 – Religious Studies*. Kyiv (in Ukr.)
6. Lozovoi, V. O., Sidak, L. M. (2006). *Self-development of Personality in Philosophical Reflection and Social Practice. Monograph*. Kharkiv: Pravo (in Ukr.)
7. Baudrillard, Jean (2006). In the Shadow of Silent Majorities. *Analytical portal “Humanitarian technologies”*. Retrieved from <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/125>
8. Vasylyeva, I. V. (2017). The Question of Manipulation of Human Subjectivity in the Contemporary Society. *Second Academic Readings in Memory of G. I. Volynka “Philosophy, Science and Education”*. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, 100-102. Kyiv: M. P. Dragomanov National Pedagogical University (in Ukr.)
9. Romaniuk, O. V. (2016). Network Narcissism: Essence, Nature, Causes of Distribution, Involvement of Ukrainian Youth. *Idei. Filsofsko spisanie (Ideas. Philosophical Issues)*, 1 (7)-2(8), Plovdiv (in Ukr.)
10. Savonchak, V. Ya. (2013). Research on Manipulation in a Network Society (Based on the RISU Web Portal). *Visnyk Kcharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina. Seria: Sotsial'ni komunikatsii (Bulletin of the V. N. Karazin Kharkiv National University. Series: Social communications)*, 1074, 2, 22-26. Retrieved from [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhISK\\_2013\\_1074\\_5\\_7](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhISK_2013_1074_5_7) (in Ukr.)
11. Ishchuk, N. V. (2013). Anthropological aspects of Internet Communication. *Visnyk natsional'noho aviatsiinoho universytetu. Seria: Filosofii. Kulturolohiia (Bulletin of the National Aviation University. Series: Philosophy. Cultural Studies)*, 1, 26-30. Retrieved from [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau\\_f\\_2013\\_1\\_8](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau_f_2013_1_8) (in Ukr.)
12. Frankl, V. (1990). *Man's Search for Meaning*. Moscow: Progress (in Russ.)
13. *Subcultural Variability of Ukrainian Society* (2010). Kyiv: Institute of sociology National Academy of Sciences of Ukraine (in Ukr.)
14. Sokolov, M. *Subcultural Dimension of Social Movements: A Cognitive Approach*. Retrieved from <http://subculture.narod.ru/text/book2/sokolov.htm> (in Russ.)
15. Voloshyn, O. V. (2012). Theoretical Foundations of Sociological Research of Youth Social Movement. *Sotsial'ni tekhnologii: aktual'ni problemy teorii ta praktyky (Social technologies: actual issues of theory and*

*practice*), 55, 43-48 (in Ukr.)

**VASIUK Iryna Vasylivna,**

Applicant at the Department of Philosophy,  
Bioethics and History of Medicine,  
O. O. Bogomolets National Medical University,  
e-mail: irina\_nina@ukr.net

## YOUTH SUBCULTURES AS A PHENOMENON OF MODERN SOCIETY

**Abstract. Introduction.** *Modern society is characterized by pluralistic, often multi-directional and contradictory influences on a person. These influences, when offering a broad horizon of freedom to a person, can complicate the processes of his spiritual self-determination. Freedom implies responsibility for choosing one's life path. The wrong choice or the inability or unwillingness to make it is accompanied by the loss of life sense and the emergence of an existential vacuum. At a young age, the crisis of value self-awareness is accompanied by the search for one's own comfortable environment, a certain community of people. Alternatively, the youth subcultures can be such an environment that reproducing the attributes of group belonging forms the axiological basis of a young person's life position. Which is why the study of the phenomenon of youth subcultures is relevant to understand the patterns and main trends of the axiological sphere of modern youth.*

**Purpose** is to analyze the phenomenon of youth subculture in the context of spiritual situation and civilizational influences of modern society.

**Methods.** We have applied a number of philosophical and general scientific methods. In particular, cultural and historical method, retrospective analysis method, comparative analysis method, etc.

**Results.** The reception of the phenomenon of youth subcultures in the context of the spiritual situation of modern society has identified the main "challenges" among which are the individualization and atomization of society; distribution of simulated data flows against the background of development of communication technologies; the domination of consumerism. The consequence of these influences is a value vacuum, or the loss of much of the youth before the multivariate value and pseudo-value paradigms. Hence the leveling of fundamental spiritual values: Good, Truth, Beauty and their replacement with fake values. Alternatively, young people choose several options for attending to the actual axiological paradigms of modern society: their conscious or unconscious perception (conformism); moderate critical position, which is transmitted by subcultural entities; conscious rejection and protest (non-conformism) demonstrated by counter-cultural entities. Anthropological and psychological factors in the formation of youth subcultures are a number of age-old problems, which are catastrophically perceived against the background of constant social strife. As a consequence, there is a desire to create one's own value system and to belong to a specific community of people who would share these intentions. The positive effects of youth subcultures include: a focus on communication with peers, a desire for self-expression in working together with others. The negative factors of subcultures include the following: nihilistic moods, outrageous behavior, desire to taste the "forbidden fruit" of modern civilization, etc.

**Originality.** It is justified that youth subcultures, while demonstrating a certain protest position, are a compromise between the paradigms of mass culture and counterculture. As natural social phenomena, they perform axiological, integrative, psychotherapeutic and other functions.

**Conclusions.** Significant adaptive potential of youth subcultures, which serve as a means of amortizing the conflict between the value paradigms of a large part of the younger generation and the "suggestions" of mass culture, has been identified. The prospects for further research are to deepen the study of the adaptation and amortization potential of youth subcultures in the context of incipience of a post-modern society.

**Key words:** axiology, spiritual values, information society, conformism, non-conformism, youth, youth subcultures, consumerism, youth.

Одержано редакцією 27.09.2019  
Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 164.02: [164.031+165.741+8122] (045)  
DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-100-106

**АСТАПОВА-ВЯЗЬМИНА Елена Игоревна**,  
кандидат философских наук, доцент  
кафедры философии и религиоведения  
Черкасского национального университета  
имени Богдана Хмельницкого:  
e-mail: ast.elen.ig@gmail.com

## ФОРМИРОВАНИЕ ЗНАКА: ЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

*В статье описываются принципы формирования знаков и их связь с аргументом; параллельно анализируется главная функция знака и особенности типов рассуждений. Проблемы рассматриваются на основе полного собрания сочинений Чарльза Пирса (англоязычное издание). В центре описания – следующие темы: 1) отношения между триадой «знак-объект-интерпретанта»; 2) классификация рассуждений и их соответствие силе аргументов: дедукции, индукции и абдукции; 3) особенности аргумента как знака и роль интерпретанта в аргументативном процессе; 4) функции аргументов как знаков в формировании вывода; 5) путь создания знака. Иллюстрируется позиция, согласно которой знак может быть знаком только в случае превращения его в другой знак, более разработанный. Формируя тот или иной знак, предикативные характеристики позволяют измерить информативное поле, которое может меняться или оставаться постоянной величиной. Это будет зависеть от свойств и функциональности знака, с которым мы имеем дело. Конкретная форма логического выражения влияет на характеристику того или иного знака, учитывая природу и функции референции. Утверждается, что основная позиция в отношении абдуктивного рассуждения – это формирование вопросительного поля. Абдукция не является изолированным видом рассуждения, она проверяется индукцией и подтверждается дедукцией, эти виды аргументации моделируют знак, учитывая контекст его понимания и применения.*

**Ключевые слова:** семиотика, рассуждение, абдуктивное рассуждение, знак, символ, аргумент, Ч. Пирс.

**Постановка проблемы.** Предложенная Ч. Пирсом классификация знаков, как известно, включает три компонента: икону, индекс и символ. Как отмечает автор, знак или образ соотносится со своим объектом не из-за какого-либо сходства или аналогии, а потому что он находится в динамической (включая пространственную) связи с объектом, с одной стороны, и с чувствами или памятью человека, для которого он служит знаком, с другой [1, 2.305]. Часто анализ знаков и знаковых систем не выходит за эти рамки, ограничиваясь соответствующими примерами. Рассматривая и иллюстрируя иконичный, индексальный и символический знак, логическая сторона вопроса не может оставаться без внимания, ведь именно аргументативная составляющая знака является его базовой характеристикой. Сам автор, рассуждая о грамматической теории суждения и вывода, отмечал, что «...цель знаков – она же цель мысли – дать выражение истине. Закон, по которому знак должен быть истинен, есть закон вывода; знаки же научного интеллекта помимо всего прочего должны в первую очередь быть выводимыми. Следовательно, отношение выводимости есть первичное и самое главное семиотическое отношение» [2, с. 223]. Иначе говоря, описание Ч. Пирсом логики в семиотических терминах, позволяет не только взглянуть на природу знака с точки зрения рассуждения, но и анализировать процесс формирования знака с этой позиции.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Семиотическая концепция Чарльза Пирса в контексте соотношения семиотики и логики рассматривается в работах Франческо Беллуччи (Francesco Bellucci) [3; 4], Ахти-Векко Петаринена (Ahti-Veikko Pietarinen) [5; 6]. Нёт В. (Nöth Winfried) [7] изучает проблемы прагматизма, и некоторые его работы посвящены анализу привычки в теории Пирса. Сусан Петрилли (Susan Petrilli), Августо Понцио (Augusto Ponzio), Калеви Кулл (Kalevi Kull) исследуют проблемы биосемиотики, экосемиотики, общей семиотики с учетом достижений Ч. Пирса. Следует заметить, что изданий произведений Чарльза Пирса на украинском языке нет, два тома его избранных

произведений на русском языке считаются не очень удачными в плане перевода, поэтому в основе данного анализа за основу было взято англоязычное издание.

**Цель данной работы.** Следует заметить, что Ч. Пирс не рассматривал знак и знаковые системы только касательно человека, его возможностей и способностей, теорию знаков и теорию связей он распространял на все виды природных явлений. Пирс признавал, что возможна неантропологическая и непсихологическая теория знаков. Однако в своем анализе мы не будем затрагивать эти стороны концепции, а рассмотрим процесс формирования знака (или знаковой системы) в контексте фундаментальных принципов семиотической логики Ч. Пирса (не претендуя на детальное исследование и в основном опираясь на англоязычный текст полного собрания сочинений Ч. Пирса).

**Изложение основного материала.** Знаки, чтобы быть таковыми, должны ссылаться на объект, содержать определенную информацию о нем. Они не могут быть идентичными объекту, они не могут быть полностью репрезентативными, потому что как знаки, должны иметь свою собственную реальность, свои собственные свойства и характеристики. «Знак – это любая икона, индекс или символ. Икона – это знак, который обладает характеристикой, делающей его существенным, хотя его объект не существовал, например, полоса от карандаша, представляющая геометрическую линию. Индекс – это знак, который сразу бы терял свойства, присущие ему, если его объект удален, но потерял бы свойства, если бы не интерпретанта. Например, часть формы с отверстием как от пули, является знаком выстрела, без выстрела не было бы отверстия... Символ – это знак, который бы потерял характеристики, которые делают его знаком, если бы не было интерпретанты. Например, любое высказывание речи имеет значение только потому, что его понимают для этого значения» [1, 2.304]. Иначе говоря, знак имеет двойственное отношение к объекту, который он обозначает, репрезентативное отношение и к себе с позиции того способа, каким этот знак будет представляться.

В 1867 году Ч. Пирс приходит к выводу о расположении идей повседневного опыта по трем классам: Первичности, Вторичности, Третичности и определяет их основные свойства:

Первичность – это способ бытия того, что есть таковым, каково оно есть, положительно и вне какого-либо отношения к чему-либо другому. Вторичность – это способ бытия того, что есть таковым, каково оно есть, в отношении ко второму, но безотносительно какого-либо третьего. Третичность – это способ бытия того, что есть таковым, каково оно есть, соотнося друг с другом второе и третье. Типичные идеи первичности – это чувственные качества или простые явления. Тип идеи вторичности – это опыт усилия, взятый отдельно от идеи цели. Третичность – есть триадическое отношение, существующее между знаком, его объектом и интерпретирующей мыслью, которая тоже является знаком и рассматривается при этом как конструирующая сам способ бытия знака [8, с. 170]. Называя знаками все, что нас окружает, вводя элемент «интерпретирующей мысли», Ч. Пирс тем самым определяет в качестве знака и самого человека. Отношения между триадой «знак-объект-интерпретанта» концепцию семиотического поля с вербальной парадигмы меняют в сторону поведенческой аргументации. Как подчеркивает Ч. Пирс, мысль является активным фактором реального мира [2, с. 158]. Примеры, которые приводит автор, касаются не только повседневной жизни человека, обработки им информации, но и вариации интерпретации музыкальных, живописных произведений.

Главная функция знака состоит в том, чтобы представлять недействительные отношения действительными, – не приводить их в действие, а устанавливая привычку или общее правило, посредством которых оно будет действовать [2, с. 170]. Вопросы, на которые следует ответить: как эта функция реализуется и чем и как определяется поле деятельности интерпретанты.

Основная задача логики Пирса состоит в том, чтобы представленные принципы рассуждения классифицировать в соответствии с обоснованностью и силой аргументов,

которыми они руководствуются. Логика в ее наиболее общем смысле становится анализом и классификацией навыков мышления. Этому предшествует анализ и классификация знаков, потому что Пирс был убежден, что расширение области логики путем определения основных классов знаков было ценным методологическим обобщением, способствующим лучшему определению и анализу объектов и границ логики [1, 6.675]. Таким образом, логические привычки (это отдельная тема для анализа и в данном исследовании мы не будем ее касаться), должны получить семиотическое определение и категоризацию на уровне классификации аргументов, главной цели логических позиций, должна предшествовать предварительная классификация знаков, из которых классификация аргументов является одной из базовых. Пирс подчеркивает, что логические принципы являются привычками рассуждения, и такие привычки не являются знаками. Но рассуждение является знаком, а именно знаком того, что посылка является знаком вывода. В терминах Ч. Пирса, аргумент – это знак, который представлен как знак его интерпретантой.

Рассуждение не просто состоит из вывода, суждения (заключения) из других суждений (посылок). Скорее, оно предполагает суждение о том, что аргументация действительна, потому что является примером некоторого класса допустимых аргументов. Аргумент – это знак (representamen), который отдельно показывает, что интерпретатор намерен определить. [1, 5.139]. Предложение – это знак (representamen), который не является аргументом, но который отдельно указывает, какому объекту он намерен предоставить образ [1, 5.139].

Пирс называет три вида рассуждений, выделенных им еще в 1867 году и о которых косвенно говорил в «Первой Аналитике» Аристотель, о чем упоминает Пирс. Речь идет об абдукции, индукции и дедукции. Дедукция – это только необходимое рассуждение. Это рассуждение математика, которое начинается с гипотезы, истина или ложь не влияет на рассуждение, и, конечно, его выводы равной степенью идеальны. Индукция – это экспериментальное тестирование теории. Индукция выполняет единственную вещь – она оценивает количество, излагает теорию и определяет степень соответствия теории фактам. Исходит из теории, предлагая модель прогнозирования, наблюдает за явлениями для согласования с теорией. Но индукция не рождает оригинальных идей, не может этого и дедукция. Все научные идеи порождаются только абдукцией. Абдукция изучает факты и разрабатывает теорию их объяснения [1, 5.145]. Спрашивая, в чем польза мышления и к чему приводит аргументация [1, 5.159], Пирс артикулирует на категории «смысл», которая охватывает каждый необходимый вывод из предложения. Абдукция представляет собой процесс формирования объяснительной гипотезы и является единственной логической операцией, которая вводит новое знание и новую идею. Дедукция доказывает, что что-то должно быть (must be), индукция показывает, что что-то фактически действует (actually is), а абдукция только предлагает, что что-то может быть (may be) [1, 5.171]. Поэтому представляется возможным утверждать, что именно абдукция подвижна в отношении смысла, любой пункт научной теории устанавливается именно благодаря ей. Таким образом мы получаем рассуждение относительно вероятностей.

В письме к Джевонсу (1870) Пирс пишет, что «все умозаключения основаны на замене одного знака другим по принципу, что знак знака является знаком, и рассуждения отличаются в зависимости от различных видов знаков, с которыми они имеют дело» [1, 2.446-447]. Предлагая классификацию знаков, Пирс придерживается аналогичной семиотической классификации форм рассуждений. Каждый из знаков обладает аргументативным свойством. Знак может только репрезентировать объект и сообщать о нем. Но не может организовать знакомство с объектом и составить о нем первое представление [2, с. 51].

Все знаки представляют объект, хотя только некоторые из них также представлены как репрезентирующие объект, какие они есть на самом деле. Эти знаки Пирс называет «символами»: Символ – это знак, чья характеристика как знака состоит именно в том, что он является правилом, которое определит его интерпретанта. Все слова, предложения, книги и

другие условные знаки являются символами. Мы говорим о написании или произнесении слова «map»; но это всего лишь копия или воплощение слова, которое произносится или пишется. Само слово не существует, хотя у него есть реальное существо, состоящее в том, что существование будет соответствовать ему. Это общий способ наследования трех звуков или представлений звуков, который становится признаком только в том факте, что привычка или приобретенный закон приведет к тому, что реплики его будут интерпретированы как означающие человека или людей.

Аргумент всегда понимается через его интерпретанту, принадлежащую к общей категории аналогичных аргументов. Знак моделируется именно рассуждением. В аргументе посылки формируют представление о выводе, они обозначают интерпретатору аргумента или знака образ, представляющий его для репрезентации объекта [1, 1.159]. Называя отношение между посылкой и заключением знаком, Пирс тем самым трансформирует логику в семиотику. В любом рассуждении посылка является знаком вывода, показывая возможность действия с иконой, или с индексом, или с символом. Объекты понимания, рассматриваемые как знаки, являются символами, то есть общими понятиями. Правила логики имеют силу для любых символов, но у них нет непосредственного применения, как у иконы или индекса. Все символы имеют отношение к пониманию, но только в контексте понимания предметов.

Пирс отмечает, что есть три элемента познания: мысли, привычная связь между мыслями и процессы, которые устанавливают привычную связь между мыслями. Мысль является знаком веры, но никогда не является самой верой, это верно и в отношении вывода, и поэтому простая идея ценна для нас, потому что обозначает какой-то объект, к которому относится. Знак для Пирса может быть и материальной вещью, поскольку «вещь, которая обозначает другую вещь, является representation или знаком» [1, 7.355]. Каждый вид фактического познания имеет природу знака. Однако мысли, и простые идеи также являются знаками: «Мы применяем слово «знак» ко всему узнаваемому, будь то наши внешние чувства или наше внутреннее чувство и воображение, при условии, что только оно вызывает некоторое чувство, усилие или мысль» [1, 6.678]. Когда Пирс определяет знак как материальный или ментальный объект, его определение можно применить к различению между материальным и ментальным вариантами знака. Последний, согласно Пирсу, «представляет» объект, но объект не является его «референтом». Это просто «объект знака», материальная вещь, простая идея, мысль или даже нечто, только «считавшееся ранее существовавшим или ожидаемым», или имеющее «общий характер», а не материальное в любом смысле [1, 2.232]. Что является объектом знака, как он выстраивается?

Интерпретанта знака (его «значение») означает перевод знака «в другой знак, в котором он более развит» [1, 5.594]. Следовательно, он более информативен, чем сам знак. Интерпретанта более развита, чем знак, который объясняет, потому что в процессе интерпретации «он имеет природу мысли расти» в процессе интерпретации [1, 2.32].

Рассуждение можно представить в виде любого силлогизма, умозаключения, научной или художественной книги. Но рассуждения дают возможность анализировать, манипулировать, исследовать, сохранять и т. д. Фрагмент рассуждения может быть представлен рисунком, диаграммой, схемой, формулой, словом и т. д. Логика позволяет не только лучше изучить знак, но и исследовать рассуждение как знак.

Функция интерпретанты, по словам Пирса, представлена знаком как он есть сам по себе, знак представляет свой объект как суждение или как аргумент, интерпретанта представляет знаковую репрезентацию знака. Интерпретанта сформирована и может выступать и как объект и как сам знак.

Когда формируется знак, этот процесс часто определяется в позициях: знак «представляет что-то», «похож на что-то», «напоминает что-то», «подражает чему-то», «является лучшими примерами» или «типом чего-либо». Например, строительная модель знака – это физическое представление здания, на которое он похож, за исключением размера.

Упрощенное описание представляет предметную область (личность, вещь, событие) в форме словесного сообщения. Описание аналогично своему объекту по-другому, не физически, а посредством ментальных образов, которые создает. Модель интерпретирует знак, выполняет функцию интерпретатора, чтобы быть более информативной, чем предметная область, которую она интерпретирует. Модели, сформулированные в форме словесного текста, являются символами. Теоретические образцы могут вообще не иметь никакой иллюстрации. Символ изменяется медленно, значение же его неизбежно развивается, растет, принимает в себя новые элементы и отбрасывает старые [2, с. 42].

Ибо если смысл символа состоит в том, как он может заставить нас действовать, становится ясно, что это «как» не может относиться к описанию механических движений, которые оно может вызвать, но должен намереваться сослаться на описание действия как имеющего ту или иную цель. То, что послыжки являются знаком вывода, было известно со времен аристотелевской и стоической доктрины. В гипотезе, которую позже Пирс назовет абдукцией, послыжки являются иконой заключения, в индукции – индексом, а в дедукции – символом заключения [1, 2.58].

Символы могут быть трех основных видов – термины, предложения и аргументы – и, таким образом, каждый вид должен отличаться от других в соответствии с тем, как каждый представлен своей интерпретантой.

Вопрос, на который следует ответить: каким способом аргументы представляют выводы? Ответ Пирса – тремя: дедуктивно, индуктивно и абдуктивно. Иначе говоря, аргументы представлены непосредственно интерпретантами в соответствии с дедуктивными, индуктивными и абдуктивными принципами и правилами вывода.

Если послыжки индукции являются символом вывода, то им следует быть или терминами, предложениями или силлогизмом. Если послыжка дедукции является индексом вывода, то ему следует быть или термином или предложением. Но если послыжка абдукции – икона вывода, то это может быть только термин. Изменение знаковой информации может привести к путанице дедукции, индукции и абдукции. Знаковая информация может включать большее количество элементов без увеличения их характеристик или наоборот. Предикативные характеристики позволяют измерить информативное поле, с которым мы будем работать, формируя тот или иной знак, информация может меняться или оставаться постоянной величиной. Это будет зависеть от характеристики и функциональности знака, с которым мы имеем дело.

Символ имеет три референции: референцию на свой объект или реальные вещи, которые он представляет, вторую – на основание объекта или общие характеристики этих объектов, и третья – на интерпретанту через его объект или все известные факты об объекте [1, 2.418]. Референции, таким образом, включают: во-первых, информационную широту символа; во-вторых, информационную глубину символа; в-третьих, сумму синтетических предложений, в которых символ является предметом [1, 2.419].

Описывая информационное поле знаков, Пирс обращает внимание на понятие широты и глубины, которые влияют на информационное пространство знака и наоборот. Это следует непосредственно из определения ширины, глубины и информации: во-первых, если информация остается постоянной, тем больше широта, тем меньше глубина. Во-вторых, каждое увеличение информации сопровождается увеличением в глубину или широту, независимо от другого количества и, в-третьих, когда нет информации, нет глубины или нет широты и наоборот. Символ – это знак, основной признак которого состоит в том, что он является правилом, определяющим его интерпретацию.

Выделение эмоциональных, энергетических и логических интерпретант [1, 5.475] Пирс связывает с воздействием на интерпретанту качественных аспектов знака, музыкальных идей или идей цвета. Знак должен вызывать эмоциональную составляющую как чувство узнавания чего-то. Логические интерпретанты стимулируют мышление к дальнейшей интерпретации знака для поиска других линий поведения. Однако ни один конкретный знак не содержит всех факторов, определяющих его влияние. Элементы



знакового действия должны быть описаны для определения теоретической ценности применения для обеспечения неразрывной связи всех составляющих данного процесса.

**Выводы.** Мы существует в потоке мысленных знаков, мы вступаем в мир знаков, живем в мире существующих знаков и создаем новые. Создавая знак, мы тем самым пытаемся проецировать будущее. «Существование мысли сейчас зависит от того, какой она будет в будущем», говорил Пирс, подчеркивая, что знак порождает другой знак, одна мысль порождает другую. Знаки в природе проявляются по-разному, нет создателя знаков. Логическая составляющая процесса формирования знака включает нас в мир интерпретации, граничащий с языком мира, с одной стороны, а с другой – с человеком, который мир языка создал.

Примером может быть теория абдукции Пирса, которая включает в себя анализ абдуктивного процесса рассуждения в максимально широком поле научных исследований, а также философское обоснование такого рода рассуждений. Гипотеза или абдукция является аргументом, в котором посылки – это иконы вывода, преобразующиеся в символ. Основная позиция в отношении абдуктивного рассуждения – это формирование вопросительного поля. Утвердительная плоскость рассмотрения не предполагает выдвижение гипотезы как идеи, которую необходимо исследовать, ее истинность только следует определить. Согласно Пирсу, абдукция – это мыслительный процесс формулирования теории из фактов, определенным образом предложенный, но не выводимый из них. Абдукция представляет собой абсолютно самостоятельную теоретизацию, которая сама по себе не связана ни с дедукцией, ни с индукцией. Однако абдукция не является изолированной формой рассуждения, она проверяется индукцией и подтверждается дедукцией, эти формы аргументации моделируют знак, выстраивая его, учитывая контекст понимания и применения. Знак для Пирса может быть материальной вещью, поскольку вещь, которая обозначает другую вещь, является образом или знаком. Отношения знака подразумевают две и более позиции, связанные определенным образом. Несвязанные вещи не могут служить знаками, если они не включаются в отношение взаимодействия. Знак не является знаком, если он не превращается в другой знак. Знак обращается к кому-то, создавая в сознании человека эквивалентный или возможно более развитый знак. Предложенная Пирсом модель включает в себя отправку и получение сообщения, отправку обратно отправителю и подтверждение, что достигнуто понимание, а также определение условий, при которых значение знака может быть репрезентировано.

#### Список использованной литературы:

1. Peirce, Charles S. The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vols. I-VI, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935; Vols. VII-VIII, ed. Arthur W. Burks. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.
2. Пирс Ч. С. Начала прагматизма / Пер. с англ., предисл. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 318 с.
3. Bellucci Francesco. Peirce's continuous predicates / Francesco Bellucci // Transactions of the Charles S. Peirce Society A Quarterly Journal in American Philosophy. – 2013. – Vol. 49. № 2. – P. 178-202.
4. Bellucci Francesco. "Logic, considered as semeiotic": On Peirce's philosophy of logic / Francesco Bellucci // Transactions of the Charles S. Peirce Society A Quarterly Journal in American Philosophy. – 2014. – Vol. 50. № 4. – P. 523-547.
5. Pietarinen Ahti-Veikko, Bellucci Francesco. New light on Peirce's conceptions of retroduction, deduction, and scientific reasoning / Ahti-Veikko Pietarinen, Francesco Bellucci // International Studies in the Philosophy of Science. – 2014. – Vol. 28. – P. 353-373.
6. Pietarinen Ahti-Veikko. Exploring the beta quadrant / Ahti-Veikko Pietarinen // Synthese. – 2015. – Vol. 192. – P. 941-970.
7. Nöth Winfried. Three paradigms of iconicity research in language and literature / Winfried Nöth // Iconicity: East Meets West; Hiraga, Masako K.; Herlofsky, William J.; Shinohara, Kazuko; Akita, Kimi (eds.). – Amsterdam: John Publishing Company, 2015. – P. 13-34.
8. Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков / Пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина, послесловие В. Ю. Сухачева. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.

#### References:

1. Peirce, Charles S. (1931-1935; 1958). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce I-VI*. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Ed.); VII-VIII, Arthur W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press
2. Pirs, Ch. S. (2000). *Basics of pragmatism*. SPb.: Laboratoriya metafizicheskikh issledovaniy filosofskogo fakulteta SpbGU; Aletejya (in Russ.)
3. Bellucci, Francesco (2013). Peirce's continuous predicates. *Transactions of the Charles S. Peirce Society A Quarterly Journal in American Philosophy*, 49, 2, 178-202.
4. Bellucci, Francesco (2014). 'Logic, considered as semeiotic'. On Peirce's philosophy of logic. *Transactions of the Charles S. Peirce Society A Quarterly Journal in American Philosophy*, 50, 4, 523-547.
5. Pietarinen, Ahti-Veikko, Bellucci, Francesco (2014). New light on Peirce's conceptions of retroduction, deduction, and scientific reasoning. *International Studies in the Philosophy of Science*, 28, 353-373.
6. Pietarinen, Ahti-Veikko (2015). Exploring the beta quadrant. *Synthese*, 192, 941-970.
7. Nöth, W. (2015). Three paradigms of iconicity research in language and literature. *Iconicity: East Meets West; Hiraga, Masako K.; Herlofsky, William J.; Shinohara, Kazuko; Akita, Kimi (Eds.)*, 13-34. Amsterdam: John Publishing Company.
8. Pirs, Ch. S. (2000). *Logical basics of theory of signs*. SPb.: Laboratoriya metafizicheskikh issledovaniy filosofskogo fakulteta SPbGU; Aletejya (in Russ.)

#### **ASTAPOVA-VYAZMINA Yelena Igorevna,**

Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department  
of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky  
National University of Cherkasy,  
e-mail: ast.elen.ig@gmail.com

#### **SIGN FORMATION: THE LOGICAL ASPECT**

**Abstract. Introduction.** *The article is described the principles of the formation of signs and their relationship with the arguments. The paper analyzed the main function of the sign and features of the types of reasoning. The study is illustrated an icon, an index and a symbol, as well as the argumentative component of the sign. Semiotic problems in the focus of the paper are 1) relations between a sign, an object and an interpreter; 2) classification of reasoning and their correspondence to the strength of arguments: deduction, induction, abduction; 3) features of the argument as a sign and the role of interpretation in the argumentative process; 4) functions of arguments as signs in the formation of a conclusion; 5) sign formation. A sign may be a sign, if only it turns into another sign.*

**The purpose** of the paper is to consider the process of forming a sign (sign system) in the context of the fundamental principles of Pierce's semiotic logic. Logical principles are habits of reasoning, and such habits are not signs. But reasoning is a sign, namely a sign that the premise is a sign of conclusion.

**Methods.** The classic philosophical methods, viz. structural and comparative analysis, hermeneutics, were used to study the issue.

**Results:** Sign formation must be considered in the context of the information field that is created during interpretation.

**Originality.** Originality consists in examining the function of arguments as signs in the formation of a conclusion based on an analysis of Pierce's works (English edition).

**Conclusion.** The arguments are presented directly by the interpreters in accordance with the deductive, inductive and abductive principles and rules of conclusion. The logical component of the process of forming a sign includes us in the world of interpretation, bordering the language of the world, on the one hand, and on the other hand, with the person who created the world of language. An example would be abduction theory. The main position regarding abductive reasoning is the formation of the question field. The model proposed by Pierce includes sending and receiving a message, sending back to the sender and confirmation that understanding has been reached, as well as determining the conditions under which the meaning of the sign can be represented.

**Key words:** semiotics, reasoning, abductive reasoning, sign, symbol, argument, Ch. Peirce.

Одержано редакцією 27.11.2019  
Прийнято до публікації 04.12.2019

## РЕЦЕНЗІЇ

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-107-111

**ПРОЦИШИН Володимир Михайлович**,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: epictet@ukr.net

## ДІАЛОГ З ІНШИМ ЯК ШЛЯХ ДО СЕБЕ

**Альфред Ленгле. Воплощенная экзистенция. Развитие, применение и концепты экзистенциального анализа. Материалы для психотерапии, консультирования и коучинга; Пер. с нем. / Альфред Ленгле. – Х.: Изд-во «Гуманитарный центр» при участии Коченгина А. В., 2019. – 462 с.**

*Публікація книги знаного австрійського психотерапевта, доктора медицини і філософії Альфріда Ленгле «Воплощенная экзистенция» (Харків, 2019) є довгоочікуваною подією у філософсько-психологічному інтелектуальному середовищі України, оскільки вона не тільки найбільш повно репрезентує теоретичні та практичні здобутки сучасного екзистенційного аналізу – одного з провідних напрямків психотерапії, а й містить значний евристичний потенціал для розвитку філософських досліджень, задаючи перспективу їх інтеграції з психологією. Конституюючись в межах Третьої Віденської школи, екзистенціаналіз Ленгле разом із «логотерапією» Франкла постає сьогодні як потужна альтернатива психологічним концепціям і теоріям особистості, які знаходяться в річищі так званої психодинамічної парадигми, експонуючи людину, на протизвагу останнім, не у двох, а одразу в трьох, взаємопереплетених вимірах: соматичному, власне психологічному та духовному. Такий підхід став можливим завдяки критичному перегляду панівного у психології XIX-XX ст. натуралістичного уявлення про структуру, характер та ієрархію базисної мотивації людини й виокремленню її власне екзистенційної складової – волі до смислу. Саме через призму цього концепту автор рецензованої монографії розглядає актуальні проблеми психотерапевтичної теорії та практики, покладаючи в основу власної концепції феноменологічно осмислену ідею діалогу.*

Серед розмаїття посібників для особистісного розвитку, психологічних практикумів та кейсів, представлених як у друкованому, так і в електронному вигляді, покликаних допомогти сучасній людині глибше пізнати себе та іншого, забезпечити їй душевний комфорт і рівновагу, бути успішною у бізнесі та оволодіти секретами ефективної ділової та міжособової комунікації, сьогодні важко не загубитися: ринок цієї продукції надзвичайно насичений і, здавалося б, може задовольнити будь-які смаки – починаючи від шанувальників спадщини «дідуса» Фрейда та його послідовників, закінчуючи прихильниками езотеричних та окультних концепцій. Споживачеві пропонується «товар» на різні смаки і його вибір здебільшого диктується як існуючою модою або ж цілями, які він ставить перед собою, так і особливостями світоглядної культури цього ж таки споживача та його бажанням, але частіше, небажанням рефлексувати з приводу цього вибору, адже зазвичай перевага надається тим варіантам, де «менше філософії» і де пропонуються доволі прості, але «ефективні інструменти» впливу на психіку й поведінку людини з метою якнайшвидше отримати конкретний, наперед запланований результат, що цілком відповідає суто позитивістському принципу «економії мислення» в психології та вписується в панівне нині уявлення про неї як про одну із соціально-поведінкових наук, яка в цьому разі не надто відрізняється від етології – науки про поведінку тварин, особливо, коли йдеться про так звані «соціальні» їх види.

Однак, заради справедливості слід визнати, що попри масове тяжіння нинішніх

«людинознавців» різного гатунку, когнітивістів, теоретиків «душ людських» та психологів-практиків до спрощених, механістично-позитивістських чи натуралістично-спірітуалістських схем і шаблонів мислення, паростки рефлексивно орієнтованої, гуманістичної психології, яка не цурається брати собі в союзники здобутки сучасної філософської думки, насамперед феноменології, філософії діалогу, філософської антропології, ще не остаточно зникли. Свідченням цього є постійно зростаючий сьогодні не лише серед фахівців-психологів і філософів, а й серед мислячих людей загалом як за кордоном, так і в Україні, інтерес до Третьої Віденської школи психоаналізу, заснованої ще у першій половині ХХ ст. знаним австрійським мислителем-гуманістом і психотерапевтом Віктором Франклом, традиції якої ось уже впродовж трьох десятиліть розвиває його учень і колега Альфрід Ленгле. Поява цього напрямку, як відомо, стала результатом переосмислення Франклом теоретичних засад фройдової та адлерової концепції людини, насамперед, у частині розуміння ієрархії спонукальних мотивів її активності, що завершилося формуванням «логотерапії» – нової, багато в чому альтернативної щодо фройдизму та адлеріанства філософсько-психологічної концепції та спертої на неї консультативно-лікувальної практики, здійснюваної часто в екстремальних умовах концентраційного табору. В основу цієї концепції було покладено ідею свободи волі як базисної психологічної структури людини, з огляду на яку прагнення до задоволення (Фройд) і прагнення до панування (Адлер) постають як похідні від цієї структури форми людської мотивації. У такий спосіб було певною мірою подолане пануюче у психології ХІХ – початку ХХ ст. переважно натуралістичне тлумачення психічної діяльності людини та був виокремлений її власне духовний вимір, сутнісно пов'язаний з волею до смислу, «логосу» (Франкл), вивільнення якої з-під тиску суто вітальних спонук і стало розглядатися як одне з основних завдань психотерапевтичної роботи. Поділяючи назагал погляди В. Франкла, А. Ленгле вніс низку суттєвих уточнень у вчення свого вчителя: йдеться не лише про його ідею чотирьох фундаментальних мотивацій, яка стала базисом для розробки власного методу, а й про нову інтерпретацію особовості людини, основні характеристики якої були представлені у праці «Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности», перекладеної на російську і виданої у 2008 році у Москві, завдяки якій широкі кола читачів на пострадянському просторі отримали можливість ближче познайомитися з методом екзистенційного аналізу Ленгле, який став своєрідним продовженням і доповненням логотерапії Франкла. Тож публікацію книги «Воплощенная экзистенция» у 2019 році в Харківському видавництві «Гуманітарний центр» можна розглядати і як наступний крок у популяризації ідей екзистенційного аналізу, передовсім, на теренах України, і як спробу представити більш повний та систематичний їх виклад, оскільки ця монографія є своєрідним підсумком багаторічної роботи автора й водночас віддзеркаленням його теоретичних міркувань і практичного досвіду останніх років.

Як зазначає у передмові до книги Доротей Бюргі – ініціаторка її видання, – задум полягав у тому, щоб зібрати докупи максимальну кількість праць Ленгле і у такий спосіб презентувати основні компоненти його теорії, доповнивши їх змістовними діалогами з практики. При цьому до уваги бралася певна хронологічна та змістовна послідовність матеріалу. В результаті було отримано достатньо велику за обсягом збірку, структурно розподілену на 21 розділ, кожний з яких включає в себе декілька підрозділів. І дійсно, з точки зору своєї композиції, текст, на наш погляд, відтворює логіку становлення власної екзистенційно-аналітичної концепції автора, котра формувалася у співпраці, а іноді й у досить гострій полеміці з Франклом. Йдеться зокрема про відмінності у їхніх інтерпретаціях джерела виникнення смислу та способу його репрезентації у свідомості людини (саме ця проблематика є провідною у перших розділах книги). В результаті цієї полеміки, як відомо, відбулося виокремлення із франклової логотерапії з властивою їй тенденцією до онтологізації смислу («логосу») ленглевого екзистенціаналізу, де смислопошукова активність розглядається немовби «зсередини», з позицій «мого буття тут і тепер», тобто як вияв людського прагнення безпосередньо, емоційно пережити повноту своєї присутності у світі, «втїлити екзистенцію», що, зрештою, призводить до дезонтологізації смислу. Такий підхід Ленгле до даної проблеми почасти випрозорив і його специфічне розуміння відмінності між філософією та психологією, взятими з огляду на їх терапевтичний потенціал: якщо

філософська терапія (корекція) з її акцентом на онтологічності смислу передбачає відкриту або приховану апеляцію до смислу як такого, що є об'єктивно заданим, тобто як певного Абсолюту і в той, чи інший спосіб має актуалізувати спроможність віри у цей Абсолют (тут можлива аналогія з філософською вірою у Ясперса), що зближує філософію з релігією, то психологія (психотерапія) передбачає, на його думку, насамперед роботу із людськими почуттями, з переживанням людиною себе у світі і світу у собі у їх ціннісному вимірі. Саме ці переживання і стають в екзистенційному аналізі джерелом виникнення смислу. Такий підхід до проблеми є істотно схожим до гайдеггерового і Ленгле нерідко робить посилання на цього німецького філософа, що може бути приводом для окремої дискусії про межі протиставлення філософської та психологічної рефлексії у екзистенцаналізі як такому і в психотерапії загалом. (Принагідно додамо, що при осмисленні людських емоцій та переживань в екзистенцаналізі як психотерапевтичній системі, на чому постійно наголошується у статтях Ленгле, провідним є феноменологічний метод, у якому його власне філософські та суто психологічні складові утворюють нерозривну єдність, що практично унеможлиблює однозначність в окресленні їх меж).

Наступні розділи, по суті, є своєрідним і теоретичним, і практично-ілюстративним розгортанням означеної вище проблематики смислу у площину практичного знаходження його глибинних, буттєво-особових засад та «окресленням шляху», йдучи яким ці засади можуть бути виявлені та задіяні у психотерапії, що має слугувати і її метою, й водночас бути показником реалізації людиною її основного життєвого завдання – втілення екзистенції (Erfüllte Existenz). Своєрідними дороговказами на цьому шляху є відкриті автором, вже згадувані тут чотири фундаментальні мотивації, прикладне значення яких в екзистенційному аналізі як терапевтичній процедурі пов'язується із виявленням умов, необхідних для такого втілення. Проте визначальною умовою досягнення бажаного терапевтичного ефекту, за Ленгле, і на цьому варто окремо наголосити, є спроможність клієнта (пацієнта) вести діалог з самим собою та своїм життєвим світом, здатність дистанціюватися від своєї психодинамічної детермінованості, виходити у «відкритий світові горизонт», здійснювати те, що відчувається, переживається як своє, як власне. Не може не імпонувати нам і його думка про те, що одна з найважливіших функцій, які покладаються на психотерапевта – навчити людину бути в такому діалозі, допомогти «зустрітися з собою» і, зрештою, позбавити її залежності від терапії (і це, мабуть, ще одна риса цього варіанту психотерапії, яка різко відрізняє його від класичного психоаналізу). Задля цього й самі стосунки між терапевтом і пацієнтом мають будуватися не за усталеною, традиційною схемою «лікар – хворий», а бути діалогічними, партнерськими. І якщо взяти до уваги те, що діалогічність Ленгле мислить як основну передумову розвитку «сил *Person* – «Я»-потенції... шляхом зустрічі», і що міжособовий діалог бачиться ним як модель внутрішньоособового, то можна було б, висловлюючись фігурально, навіть сказати, що його екзистенційний аналіз як психотерапевтичною практикою – це не стільки логотерапія, скільки «діалоготерапія». Звісно, ця практика передбачає цілком певне, а саме, екзистенційне тлумачення специфіки особового буття, представлене, передусім, і у філософії С. К'еркегора, який безпосередньо пов'язував екзистенцію зі спілкуванням, розглядаючи останнє як своєрідне лікувальне мистецтво (мистецтво розкриття суб'єктивності людини), і у діалогічній філософії М. Бубера, де постулюється нерозривність Я і Ти у структурі людської особовості, і у філософії екзистенційної комунікації К. Ясперса, посилання на яких також досить часто можна знайти у Ленгле, і у філософських текстах М. Бахтіна. Тут доречно було б згадати зауваження останнього, що міститься у його відомій праці, присвяченій Достоевському, про те, що доступитися до внутрішньої людини, побачити й зрозуміти її неможливо ані у разі ставлення до неї як до об'єкта безпристрасного аналізу, тобто із засад позитивістськи витлумаченої науки, ані в разі прагнення ототожнити себе з нею, злитися з нею, «вчутися» в неї, поставивши себе на її місце, до чого тяжіють прихильники «наук про дух», адже таке злиття-вчуття загрожує руйнацією особи ініціатора цього акту й призводить, зрештою, до його «занурення» в суб'єктивність іншого та поглинання цим іншим. (Від себе додамо, що обидві ці стратегії побудови стосунків – і перша, «раціонально-об'єктивістська», і друга, «емоційно-

суб'єктивістська», є, насправді, «соліпсичними», тобто вони не дозволяють нам вийти за межі власної особистості й уникнути ефекту дзеркала у сприйнятті іншого попри те, що презентують його у протилежний спосіб і, насправді, лише симулюють іншість іншого, засвідчуючи нашу неготовність, небажання чи просто страх зустрітися з ним). Навпаки, за Бахтіним, наблизитися до «справжньої» людини і розкрити її, точніше, примусити її розкритися самій, можна лише діалогічно. Неважно помітити істотну схожість цих бахтінських міркувань про необхідність «позазнаходження» суб'єкта діалогу в діалозі із ленглевим тлумаченням позиції психотерапевта – екзистенційного аналітика у спілкуванні з пацієнтом.

Однак, усвідомлення необхідності будувати стосунки діалогічно – це лише перший крок на шляху до іншого, який, з практичної точки зору, передбачає подальші дії, а отже, потребує бачення конкретного «алгоритму» руху, яким має володіти «співрозмовник-терапевт». Для його розробки Ленгле, як вже про це йшлося, застосовує феноменологічний метод (один із найрепрезентативніших описів застосування ним цього методу в україномовній літературі можна знайти у статті львівських дослідників, психотерапевтів В. Забор та О. Фільца «Феноменологія як метод психопатології та психотерапії», надрукованій в журналі «Архів психіатрії», 2018 р), що дало йому можливість розбудувати не лише власну теорію Person – серцевину екзистенційного аналізу, а й розробити покрокову методику її актуалізації в реальній психотерапевтичній практиці.

Значна увага у книзі приділена проблематиці людської чуттєвості, тілесності та сексуальності: вони тут також експонуються феноменологічно, тобто у розрізі того, як переживаються нами ці іпостасі нашої присутності в світі, як вони пов'язані з фундаментальними мотиваціями і яке місце посідають в структурі екзистенції. У цьому плані Ленгле малює перед читачем вельми деталізовану картину тієї «безсвідомої духовності», побудову якої вважав одним зі своїх завдань і В. Франкл. Про це йдеться здебільшого у 4-7 розділах роботи.

Лєвова частина тексту книги відведена для аналізу конкретних терапевтичних і життєвих ситуацій. Так, автор зупиняється на проблемах страху й болю, пропонуючи власне розуміння їхньої природи та відповідні стратегії поведінки стосовно них, осмислює питання стосунків між лікарем і хворим в аспекті етичної коректності та екзистенційної доцільності повідомлення останньому фатального діагнозу; не залишається осторонь і проблематика терапії психогенних та ноогенних депресій, самознецінювання й психотравм. Завершальні розділи присвячені темі протистояння екзистенційним викликам, які виникають у похилому віці, а також проблемі взаємозв'язку між смыслом життя людини та її щастям.

Не побоюючись надмірної патетики, хочемо висловити надію, що поява цієї книги стане знаковою подією в українському читацькому просторі й матиме гідний неї, широкий інтелектуальний резонанс, а сама збірка стане корисним посібником не лише для фахівців – психологів і філософів, а й добрим порадиником кожному, хто шукає реальний шлях до повноти власної присутності у світі – ту, єдину дорогу до себе та іншого, не знайти яку означає просто *не бути*.

**PROTSYSHYN Volodymyr Mykhailovych,**

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

## DIALOGUE WITH ANOTHER AS A WAY TO YOURSELF

**Längle A. Fulfilled Existence – Development, Application and Concepts of Existential Analysis / Alfrid Längle. – Kharkiv: Humanitarian Center, 2019. – 461 p.**

*The publication of the well-known Austrian psychotherapist, doctor of medicine and philosophy*

*Alfrid Längle's book "Fulfilled Existence" (Kharkiv, 2019) is a long-awaited event in the philosophical and psychological intellectual environment of Ukraine which not only most fully represents the theoretical and practical achievements of modern existential analysis – one of the leading areas of psychotherapy but also contains significant heuristic potential for the development of philosophical studies, indicates perspective of their integration with psychology. Langley's existential analysis together with Frankl's logotherapy was constituted within the Third Vienna School and emerges today a powerful alternative to the psychological concepts and theories of personality that belong to the so-called psychodynamic paradigm, in which man is the unity of the physical and the psychic. In contrast to these concepts, logotherapy and existential analysis expose the person in three interrelated dimensions: somatic, psychic and spiritual. This approach was made possible through critical rethinking of the dominant in the psychology of the nineteenth and twentieth centuries naturalistic understanding of the structure, character and hierarchy of basic motivations of man and the isolation of its own existential component – the will to meaning. Through the lens of this concept, the author of the book examines the current problems of psychotherapy theory and practice and he lays the basis of his system for the phenomenologically interpreted idea of dialogue.*

Одержано редакцією            29.11.2019  
Прийнято до публікації        04.12.2019

## ЗМІСТ

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Кретов П. В., Кретова О. І.</i> Герменевтика відмінності та імовірнісний суб'єкт (на матеріалі творчості Д. Бартелмі) .....	3
<i>Pecheranskyi I. P.</i> The principle of non-interference of power and its ethical justification in the work of Hans-Hermann Hoppe .....	14
<i>Ганаба С. О.</i> Вплив мережевих технологій на комунікацію людини: соціально-філософський аспект .....	23
<i>П'янзін С. Д.</i> Як ціле визначає зв'язок онтології та гносеології .....	31
<i>Марченко А. О.</i> Просторові виміри людської суб'єктивності та соціальності в концепції фудо Вацудзі Тецууро .....	38
<i>Веремейчик С. В.</i> Співвідношення понять «дух», «душа» і «тіло» у контексті «філософії серця» П. Юркевича .....	48
<i>Ицук Н. В.</i> Поняття діалогу в сучасній християнській теології .....	54
<i>Врана А. О.</i> Парадигмальні моделі вирішення проблеми свободи волі в сучасному філософському дискурсі .....	62
<i>Добридень О. В.</i> Здоров'язбереження в умовах суспільства споживання у світлі діалектичних категорій «свобода» і «необхідність» .....	70

### ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

<i>Пушонкова О. А.</i> Естетичні практики у сучасному візуально-антропологічному дискурсі .....	77
<i>Борисова Т. В.</i> В поисках морально-этических глубин философии .....	85
<i>Васюк І. В.</i> Молодіжні субкультури як феномен сучасного суспільства .....	92
<i>Астапова-Вязьмина Е. И.</i> Формирование знака: логический аспект .....	100

### РЕЦЕНЗІЇ

<i>Процишин В. М.</i> Діалог з іншим як шлях до себе .....	107
---	-----



## CONTENTS

### HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Kretov P. V., Kretova O. I.</i> Hermeneutics of difference and probabilistic subject (based on the work of Donald Barthelme) .....	3
<i>Pecheranskyi I. P.</i> The principle of non-interference of power and its ethical justification in the work of Hans-Hermann Hoppe .....	14
<i>Hanaba S. O.</i> The impact of network technologies on human communication: a socially-philosophical aspect .....	23
<i>Pianzin S. D.</i> How exactly the whole determines the connection of ontology and gnoseology .....	31
<i>Marchenko A. O.</i> Spatial dimensions of human subjectivity and sociality in Watsuji Tetsuro's concept of fudo .....	38
<i>Veremeychik S. V.</i> "Spirit", "soul" and body" concepts in the context of P. Yurkevich's "Philosophy of heart" .....	48
<i>Ishchuk N. V.</i> The concept of a dialogue in modern Christian theology .....	54
<i>Vrana A. O.</i> Paradigmatic models for solving the problem of free will in modern philosophical discourse .....	62
<i>Dobryden O. V.</i> Health preservation in consumer society in the light of dialectical categories of freedom and necessity .....	70

### PHILOSOPHY OF CULTURE AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Pushonkova O. A.</i> Aesthetic practices in contemporary visual anthropological discourse.....	77
<i>Borisova T. V.</i> In search of the moral and ethical depths of philosophy .....	85
<i>Vasiuk I. V.</i> Youth subcultures as a phenomenon of modern society .....	92
<i>Astapova-Vyazmina O. I.</i> Sign formation: the logical aspect .....	100

### REVIEWS

<i>Protsyshyn V. M.</i> Dialogue with another as a way to yourself .....	107
---	-----

**ВІСНИК  
ЧЕРКАСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ  
ІМЕНІ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО**

Серія  
ФІЛОСОФІЯ

**BULLETIN  
OF THE CHERKASY  
BOHDAN KHMELNYTSKY  
NATIONAL UNIVERSITY**

Series  
PHILOSOPHY


ВИПУСК 2  
ISSUE 2

2019

Відповідальний за випуск  
*Марченко О. В.*

Відповідальний секретар:  
*Процишин В. М.*

Підписано до друку 24.12.2019.  
Формат 60x84/8. Папір офсет. Гарнітура Times.  
Ум. др. арк 13,25. Наклад 300 прим.

 Це видання надруковано на папері  
із деревини відповідної нормам  
екологічного лісовикористання



**Надруковано ФОП Гордієнко Є.І.**

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до Державного реєстру видавців, виготовників і  
розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 4518 від 04.04.2013 р.

Україна, 18000, м. Черкаси

тел./факс: (0472) 56-56-12, (067) 444-28-94

e-mail: book.druk@gmail.com