

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України

СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Кафедра філософії

Кафедра соціології, політології та психології

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
Widział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych

ФОНД «ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА-300»

***КОНЦЕПТИ РЕАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ,
ЛІТЕРАТУРІ Й НАУЦІ***

МАТЕРІАЛИ

**Міжнародної науково-теоретичної конференції
(Суми, 24-25 лютого 2011 року)**

**Суми
Сумський державний університет
2011**

УДК 167+130.2:37.8.4.001
ББК 87.3(4/8)
К-64

Концепт реальності у філософії, літературі й науці: матеріали
К-64 Міжнародної науково-теоретичної конференції (Суми, 24-25 лютого
2011 року) / редкол.: проф. В.М. Вандишев, доц. А.Є. Лебідь. – Суми:
Сумський державний університет, 2011. – 116 с.

У збірнику матеріалів конференції широко представлено проблематику філософських рефлексій сфери гуманітарного дискурсу. Частина виступів присвячена особливостям інформаційного суспільства як нової парадигми комунікацій, гуманітарним аспектам розвитку техносфери, проблемі пізнання в класичній філософії, людським образам реальності, корпоративній культурі тощо. У доповідях і тезах також широко аналізується специфіка «лінгвістичного повороту» в сучасних гуманітарних дослідженнях.

У своїх наукових розвідках учасники конференції розглядають фундаментальні альтернативи культури, філософську ампліфікацію феномену авторства як типу культурного посередництва, відображення реальності в мовній картині світу українського та польського етносів, реальність та віртуальність просторово-часового континууму людського спілкування, глобальну модель віртуальної реальності, метафізику відчуження слова, особливості літературної творчості та лінгвофілософське підґрунтя художньої реальності.

УДК 167+130.2:37.8.4.001
ББК 87.3(4/8)

© Сумський державний університет 2011

РЕАЛИЗМ И РЕАЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

И чем дальше движется человечество в своём неустанном движении вперед, тем очевиднее становится перспектива – путь в неизведанное, а, возможно, – в никуда или в священное ничто. Хотя наиболее креативные аналитические умы пытаются провидеть основные направления грядущих изменений.

Развитие информационного общества ставит нас перед многочисленными новациями как в области социальной структуры, так и в области рынка труда, который становится всё более мобильным и жёстким в своих требованиях к работнику. Во многих сферах деятельности трудоустройство перестало быть пожизненным, да и стаж работы не имеет уже прежнего значения. Получение того или иного образования уже не является чем-то завершённым. Напротив, всякое образование ценно постольку, поскольку представляется перспективным с точки зрения возможностей его дальнейшего развития.

В значительной мере ветры перемен коснулись и системы университетского образования. В индустриально развитых странах (в Украине также) политики лоббируют дорогостоящие образовательные программы с целью поддержать потребности конкретных компаний, инициируют создание бизнес-парков и технопарков, а также всевозможных центров инновационных технологий.

Реалии же таковы, что традиционные университеты и академические образовательные учреждения не будут играть ведущую роль в информационном обществе. Проблема в том, что здесь сталкиваются два различных образа мышления. Для представителей новой научно-образовательной идеологии скорость реагирования на изменения и широкий кругозор учёного-исследователя выступают первостепенными качествами. Для представителей традиционной академической науки существенны скрупулёзность и глубина исследований, отсюда и настойчивое желание исследовать стабильность, говорить об устойчивом развитии, что по сути есть не более чем фикция.

В условиях, когда исследователи сталкиваются с огромными массивами разнородной информации, ценной становится способность не просто накапливать информацию, но интуитивное понимание, какая информация важна сейчас, быстрые ассоциации, эстетическое чувство. Интерактивность и прагматизм – вот перспективно важные компоненты академического образования.

Важными представляются изменения представлений о равенстве. Либеральный идеал равенства – равные возможности самореализации для каждого, можно считать ныне реализованным на практике. Ведь происхождение, достаток, пол и цвет кожи в информационном обществе будут иметь всё меньшее значение. Уже сегодня очевидно, что решающую роль в определении социального статуса играют способность человека воспринимать и перерабатывать информацию, восприимчивость, гибкость и уровень социального ин-

теллекта. А социалистический идеал равенства – равное вознаграждение для всех, хотя и потерпел крах, но всё же остаётся лозунгом демагогов, активно вербализуемым в ходе предвыборных кампаний в ряде постсоциалистических стран. Меритократическая классификация оказалась не такой уж и утопией. Новая информационная элита черпает ресурсы из всех социальных групп, представители которых демонстрируют таланты и инициативность надлежащего качества.

С серьезными переменами столкнулись в постиндустриальных обществах и в плане статуса и роли семьи. Сетования по поводу распада традиционной семьи¹ мы часто можем встретить в печати. Но по сути дела развитие института семьи происходит в русле приоритетных ценностей капитала. Здесь, правда, интересы капитала совпадают с интересами государства, поскольку поощряют индивидуализм. Чем более люди становятся независимыми индивидуалистами, тем более они нуждаются в самореализации, неотъемлемыми атрибутами которой интенсивное потребление товаров и услуг. Если идеал в том, чтобы быть независимыми индивидуумом, то это означает: иметь отдельное жильё, мебель, кухонные приборы и домашнюю технику, средства передвижения и пр., а всё это стимулирует потребление и производство. Впрочем, ещё в конце 1970-х гг. Олвин Тоффлер писал о том, что всё большее распространение получают новые формы семейных отношений, что в нынешних условиях информационного общества стало очевидным. Причём сексуальные отношения в этой сфере играют далеко не первостепенную роль.

Таким образом, новая социально-экономическая реальность порождает целый ряд концепций и теорий, претендующих на то, чтобы выступать в качестве "нового реализма".

Сломский В.С. – д-р филос. наук, проф.

Высшая школа финансов и управления (Варшава)

ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философов веками занимала проблема человеческого познания и его границ. На эту тему появилось много разных концепций, а спор о границах познания до сих пор кажется неразрешимым. Среди философов в спорах сталкиваются сторонники скептицизма, агностицизма, реализма, субъективизма, идеализма, а также релятивизма и объективизма.

По мнению агностиков, наше познание реальности ограничено, потому что истинное познание не существует, а если бы даже существовало, то его нельзя было бы доказать. Это утверждение можно легко опровергнуть, если мы обратим внимание на фразу "истинное познание не существует", она может нами признаваться или нет, в обоих случаях позиция агностицизма оказывается оспоренной.

¹ См., например: **Бьюкенен Патрик Дж.** *Смерть Запада.* – М., 2004.

С понятием агностицизма связан также когнитивный идеализм, который также исходит из того, что у нашего познания есть границы. Согласно идеализму, мы познаём мир при помощи идей, которые являются плодом нашего познания. Непосредственное же познание мира нам не дано. Наиболее известным сторонником этой позиции был Платон. Он считал, что человек живёт в мире иллюзий, ведёт пустое существование, а его знания – это тоже всего лишь иллюзия. Единственным шансом для человека является философия как путь, ведущий к истинному познанию реальности. Что интересно, для Платона единственной истинной философией являлась его собственная, позволявшая людям достичь истины. Он отвергал более ранние греческие концепции познания.

Платон утверждал, что тело связывает нас с мнимым миром, ибо материальная реальность не является реальностью истинной. Материальные предметы всё время меняются, вплоть до своей гибели, в отличие от совершенства, которое вечно и неизменно. Согласно Платону, вне мира чувственных феноменов существует истинное бытие, состоящее из вечных и неизменных идей. С этим миром человека связывает душа. То, что мы, по мнению Платона, сделать, чтобы узнать истину об окружающем нас мире, – это закрыть глаза и уши, погрузиться в себе, чтобы в собственной душе найти истинную. Именно благодаря мысли, которая ведёт душу для осмотра бытия, мы можем перейти границу вещественного мира и выйти из тьмы пещеры на солнце.

Однако в платоновском идеализме ошибочной была сама познавательная позиция, согласно которой мы познаём мир в "идеях", ведь объектом нашего познания являются не сами "идеи" вещей, они только способ интеллектуального познания самой вещи.

Впрочем, из платоновского идеализма выросло следующее направление, изучающее человеческое познание, – скептицизм. Скептицизм считает невозможным разрешение спора о познаваемости вещей и, в результате, познаваемости самой истины.

Интересным представителем этого течения был Декарт (1594-1650). Прежде всего, он признавал за всеми людьми одинаковые интеллектуальные способности. Он говорил, что рассудок из всех вещей в мире лучше всего поделен, а способность здраво рассуждать, по природе одинакова у всех людей. В те времена это была революционная точка зрения, основывавшаяся на отвержении схоластической иерархизации когнитивных способностей. Более того, Декарт утверждал, что к познанию истины находятся ближе люди необразованные, простодушные, нежели учёные. У первых разум девственно чистый и не отягощенный балластом науки, привязанной к авторитетам. Согласно Декарту, чем больше учёные погружены в свои исследования, тем дальше они от истины.

Он считал, что следует пересмотреть существовавшие до сих пор философские взгляды. Его исследовательским методом являлся скептицизм. Он сомневался во всём, не уступал ни перед какими авторитетами. Сомнение

"было связано с другими мыслящими субъектами"². Если мы усомнимся в существовании мира, то тем самым мы должны усомниться в существовании тела. Такого рода замечание ценно тем, что "тело" по Декарту правомочно существует не благодаря достоверности мира, а единственно лишь благодаря способности воспринимать явления органами чувств. У нас нет никакого критерия, который мог бы помочь нам отделить истину от лжи. До тех пор, пока у нас нет этого критерия, до тех пор мы будем заблуждаться. Если мне суждено заблуждаться, то я предпочитаю обманываться самостоятельно, – говорил Декарт.

Другой концепцией в теории познания является реализм, согласно которому объект познания существует независимо от акта познания, то есть он имеет трансцендентную природу. Сторонником такой теории был Аристотель. Аристотель отверг существование совершенных платоновских идей. Он считал эти идеи абстрактными, что о них нельзя говорить как об объективной реальности. Они не могут существовать вне конкретных вещей, не могут быть реальными и конкретными. Если я – человек, то это отнюдь не означает, что моё существование относится к какой-то идее человечества, это означает, что человечество является неотделимой частью меня.

Аристотель утверждал, что правоты нет ни у Платона, с его концепцией, что мир – это идеи, ни у других философов, утверждающих, что материя – это форма. Они неправы потому, что ни идеи, ни материя не существуют независимо. Мы можем говорить о достоверном существовании только реальных вещей и явлений окружающего нас мира. Согласно Аристотелю, материя и форма являются единством. В качестве примера материи Аристотель приводил бронзу и мрамор, а в качестве примера придания формы – работу скульптора. Статуя, прежде чем стать в руках мастера идеальной формой, была массой бесформенного сырья. Согласно Аристотелю, эти два элемента: материю и форму, то есть основу материальную и идеальную, мы можем найти в каждом творении человека, а также в каждом создании природы. Этот взгляд Аристотеля был позднее назван хилеморфизмом (от гр. *hile* – материя, *formē* – форма). Аристотель выше ставил форму, считал её реальным эквивалентом понятия. Он считал, что истинное познание – это познание понятийного характера. Отсюда следовало утверждение, что первоматерия (*materia prima*) непознаваема, она не такая как производные материалы, такие как мрамор или бронза³.

*Борисенко А. А. – д-р техн. наук, проф.
СумГУ (Сумы)*

СИСТЕМНОСТЬ РЕАЛЬНОЙ ПРИРОДЫ

Система – это на сегодня чрезвычайно распространенное понятие, хотя его смысл не всегда в полной мере ясен. Есть техническая, физическая, социальная, информационная система. От этих и других систем произошли такие

² R. Król, *Podstawy hermeneutyczne filozofii człowieka*, Poznań 2008, с. 173.

³ W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, том II, Warszawa 1981, с. 112.

термины как системотехника, системология, системный подход, которые широко употребляются в научной практике [1, 2]. Система имеет много значений, которые в обыденном понимании не всегда осознаются, хотя они вытекают из ее определения. Абстрактно это определение может быть сформировано как множество элементов, взятое вместе с существующими между ними связями, образующими его структуру [1, 2]. Важнейшим свойством системы является то, что она обладает новым интегральным свойством, которым в отдельности не обладает ни один из составляющих ее элементов. Так, например, свойства воды отличны от свойств, составляющих ее элементов – водорода и кислорода. Вопрос, почему это так, является одним из нерешенных до настоящего времени вопросов теории систем. Элементами систем могут быть частицы – атомы или молекулы, люди, государства и другие любые материальные и идеальные образования реальной природы, например музыкальные и литературные произведения. Вообще вся реальная природа от частиц атома и до вселенной – представляет собой иерархически образованный набор систем, в которой система нижней ступени иерархии входит в более высокую систему как составляющий ее элемент.

Характерным свойством систем и составляющих их элементов является их делимость, однако предел этой делимости до настоящего времени неизвестен. Когда-то древнегреческие философы считали, что пределом делимости материи являются атомы, но в дальнейшем развитие науки показало, что атомы и составляющие их элементы также делимы, и сегодня физики пытаются узнать предел делимости, строя для этого сверхмощные ускорители. Лейбниц в 17 веке предложил в качестве как физических, так и идеальных неделимых элементов природы монады, наделенные кроме всего прочего и душой. О неделимых элементах природы, с которых составлена любая система природы, писал и великий английский физик Ньютон. Эта идея о сотворении мира из неделимых монад не устарела, хотя бы потому, что на сегодня никто не предложил другую гипотезу о строении реального мира. Поэтому есть смысл искать монады в реальной природе, чтобы доказать правильность данной гипотезы. Однако это непростое занятие, так как монады, являясь неделимыми и первичными элементами реального мира, содержат в себе всю его информацию и мощь. Поэтому выделить и исследовать монаду вне систем, в которые она входит, в изолированном состоянии практически невозможно. Ее свойства можно установить только по косвенным признакам.

Литература:

1. Дружинин В. Б., Конторов Д.С. Проблемы системологии. – М.: Сов. радио, 1976. – 296 с.
2. Холл А. Д. Опыт методологии для системотехники: пер. с англ. – М.: Сов. радио, 1975. – 448 с.
3. Общая теория систем: сборник статей: пер. с англ. – М.: Мир, 1966. – 186 с.
4. Борисенко А.А. Информационная модель самоорганизующихся систем. Філософські науки: зб. наук. праць. – Суми: СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2003. – С. 210–215.
5. Борисенко А.А. О природе информации. Філософські науки: збірник наукових праць. – Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2006. – С. 104 – 109.

КУЛЬТУРА В ПОНИМАНИИ ГЕНРИХА ЭЛЬЗЕНБЕРГА

Генрих Юзеф Мария Эльзенберг (1887-1967) является выдающимся представителем польской философии. Он занимался проблемами в области философии культуры, аксиологии, религии, мистики, литературной критики и истории философии. Культура и философия ценности Эльзенберга отличаются антинатурализмом, пессимизмом и пораженчеством, ригоризмом, а также независимостью по отношению к главным философским и общественным течениям XX века, таким, например, как: позитивизм, марксизм, фрейдизм, католическая философия и частично экзистенциализм. По мнению Эльзенберга, антинатурализм и связанный с ним ригоризм придают культуре элитарный характер. Лишь отдельные люди способны реализовать наивысшие ступени развития в иерархии культурных ценностей.

"Культура", в понимании Эльзенберга, представляет собой собрание сознательно реализованных определённым обществом идеальных ценностей, т.е. ценностей, воспринимаемых как определённое "достоинство", "почтенность", "благородство". Он считал, что единственной обязанностью, целью и предназначением человека является создание культуры.

В процессе создания культуры можно выделить два этапа. Первый этап является в некотором смысле негативным: он основывается на освобождении из-под власти различных инстинктов, например, инстинкта самосохранения, полового инстинкта и т.п. Это попытка очищения той полноты жизни, которая находится в нас, от сосредоточенности на себе. Целый раздел аксиологии Эльзенберга "Познание ценности" говорит о том, что преодоление автоцентризма, т.е. освобождение из-под доминирования различных непознавательных факторов, возможно. Ценностными в данном случае признаются аскетизм, героизм и общественный идеализм.

Второй этап – это освоение культурного критицизма. Оно должно основываться на умении правильно судить о ценностях. Чтобы прийти к данным суждениям Эльзенберг предлагает использовать метод косвенной проверки суждений о ценности. Она должна основываться на исключении источников возникновения заблуждения.

Здесь предполагается, что:

- a) оценочные суждения (суждения о ценности) являются ошибочными либо истинными,
- b) существует разница мнений различных людей об оцениваемом предмете,
- c) не существует прямого метода опытной проверки данного суждения о ценности.

В данной ситуации следует, по мнению Эльзенберга, искать иные косвенные способы проверки. Если какое-либо суждение о ценности является неправильным, то тот, кому принадлежит данное суждение, должен был ошибиться. Допуская, что причины ошибки, как правило, познаваемы, формируется идея поиска этих причин и, далее по очереди, максимального их исклю-

чення. Следовательно, на окружной дороге с оглядкой на условия, в которых были сформулированы суждения о ценности, можно искать истины, воплощающие в жизнь данные суждения.

Наконец, третий этап – это реализация положительно ценных целей. Эльзенберг выделяет четыре элемента культуры: культуросозидающее усилие, культурное наследие, культурные достижения и культурное самосознание. Культуросозидающее усилие основывается на предприятии всяческих действий, имеющих своей целью реализацию культуры в ее идеальном понимании. Культурное наследие образуют все созданные человеком ценные предметы. Это следующие: картины, музыкальные и литературные произведения, научные принципы, книги, библиотеки и т.д. Главной целью культуросозидающего усилия является все же не культурное наследие, а достижения культуры. Ими являются перемены к лучшему – в идеальном смысле – в самом человеке и в мире, более ценные, нежели до усилия состояния вещей. Культурное наследие относится к культурным достижениям, как средство к цели. Культурные достижения должны осознаваться как ценностные, должно быть выполнено их внедрение в коллективное сознание. Следовательно, необходимым является надстроеное на культурным критицизмом культурное самосознание.

*Ковальчук В. Ю. – д-р пед. наук, проф.
ДДПУ імені І. Франка (Дрогобич)*

СУЧАСНА ПЕДАГОГІЧНА ОСВІТА: РЕАЛІЇ ТА ШЛЯХИ МОДЕРНІЗАЦІЇ

Терміном "педагогіка" позначають дві сфери людської діяльності, спрямовані на розвиток людини, – педагогічну науку і педагогічну практику. Закономірності педагогічної науки і практики взаємопов'язані та взаємозумовлені, але водночас принципово різні: перші стосуються вивчення педагогічних процесів, другі – їх технологій. Усі вони дійсно слугують удосконаленню свого предмета тільки тоді, коли взаємодоповнюються, тобто поєднують ідею та її реалізацію.

Предметом педагогіки є процес спрямованого розвитку і формування особистості в умовах її виховання, навчання, самовдосконалення. Наша вихідна позиція полягає у тому, що ми аналізуємо педагогічну освіту як інструментарій, а особистість у її новому вимірі розглядаємо як продукт педагогічної освіти і критерій її конкурентоспроможності на вітчизняному та європейському ринках освітянських послуг. Особливості функціонування цього ринку сьогодні визначаються необхідністю задовольнити потреби подальшого інтенсивного розвитку інформаційно-технічних систем.

Тут доречно зробити одне методологічне зауваження стосовно того, що реформу педагогічної освіти ми повинні розглядати крізь призму саме категорії "модернізація". Це означає, що поняття "трансформація" та "модифікація" не можуть бути використані як синоніми, оскільки термін "трансформація" несе в собі будь-яку зміну, перетворення предмета дослідження, а "модифікація" віддзеркалює тільки поверхові зміни у предметі дослідження,

тобто поява нових ознак без змін сутності явища. Зокрема модернізація освіти означає відповідність освітнього процесу певним вимогам сьогодення і майбутнього. Якщо в науковому дослідженні йдеться саме про таку смислову точку відліку, то концепт "модернізм" буде якраз на часі; якщо ж ми вкладаємо ширше значення, – зокрема підвищення інтегралу освітньої ефективності, – то вживання терміну "модернізм" буде також безпідставним.

Отже, застосування терміну "модернізація" вимагає від нас переосмислення стану педагогічної освіти крізь призму кардинального оновлення змісту освіти, форм прояву та механізмів функціонування у суспільстві, що в умовах української реальності трансформується у некерованому режимі на рівень інформаційного типу розвитку.

Звичайно, більшість дослідників виходить з того, що модернізація в буквальному розумінні означає "осучаснення" професійної підготовки вчителя, тобто на рівні сучасних надбань найновішої педагогічної теорії, вітчизняного та світового досвіду. Але тут не все так просто, як здається на перший погляд. Справа полягає в тому, що будь-яка концепція модернізації, на думку авторів енциклопедії "Постмодернізм", – це "один із змістовних аспектів концепції індустріалізації, а саме – теоретична модель семантичних та аксіологічних трансформацій свідомості та культури у контексті становлення індустріального суспільства" [1, 475].

Слушною видається ідея, що аналіз педагогічної теорії через семантичний фільтр "модернізація" – це пошук інновацій, що лежать у руслі індустріальної фази розвитку світового співтовариства. Адже для інформаційної фази розвитку треба ще знайти адекватний фільтр, і тільки тоді буде можливо дослідити педагогічну освіту у вимірі інформаційного суспільства, а відповідно – й запропонувати більш кардинальні зміни у педагогічній галузі і спрогнозувати більш вагомий результат, – а саме фундаментальні особливості і риси, якими можна було б визначити особистість, якої потребує нове ХХІ століття.

Принципово проблемне поле модернізації педагогічної освіти можна розглядати на трьох рівнях. Перший з них пов'язаний з тим, що ми оцінюємо потребу модернізації, як **актуальне питання**, вирішення якого неможливо уникнути. Інша справа, коли необхідність реформування педагогічної освіти намагаються віднести до **рівня задач**, що сформувались під тиском суперечностей суспільного розвитку на минулому етапі. Це вже другий рівень. У такому випадку ми маємо у своєму розпорядженні засоби модернізації педагогічної галузі, і справа полягає у тому, щоб створити ефективний механізм модернізації. Саме на цьому рівні усвідомлення необхідності та відповідності наявних механізмів модернізації педагогічної теорії та практики знаходяться, на нашу думку, більшість керівників фахівців освітньої галузі країни.

Є ще одне суттєве обмеження аналізу феномена педагогічної освіти крізь призму фільтру "модернізація". Воно полягає в тому, що його приналежність до індустріальної цивілізації спрямовує наше дослідження педагогічної освіти до тих моментів, які генетично зумовлюються наявними виробничими силами техногенного суспільства. Фактично ми повинні аналізувати педаго-

гічні технології, що використовуються сьогодні для підготовки фахівців, зайнятих у сфері сучасного матеріального та духовного виробництва.

Література:

1. Постмодернизм: энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис, Книжный Дом, 2001.

*Біленко Т. І. – д-р філос. наук, проф.
ДДПУ імені І. Франка (Дрогобич)*

ТЕКСТ, ГЕРМЕНЕВТИКА, РЕАЛЬНІСТЬ

Будь-який текст, поданий у вербальній формі, може бути сприйнятий реципієнтом лише у процесі розуміння і тлумачення, тобто за допомогою герменевтики. Пам'ятаємо засадничу тезу О.О.Потебні: "Слово є засіб утворення поняття, і притому не зовнішній, не такий, якими є винайдені людиною засоби писати, рубати дрова та ін., а навіяне самою природою людини й незмінне; ясність (роздільність ознак), яка характеризує поняття, відношення субстанції до атрибуту, необхідність їхнього сполучення, прагнення поняття зайняти місце в системі – все це спочатку досягається в слові і є насамперед прототипом того, як рука створює найрізноманітніші машини" [1, 39]. Звідси логічне продовження інтелектуального пошуку: *досягнуте в слові* фіксує результат діяльності саме *цього* суб'єкта як одиничного представника суспільної цілокупності.

Свого часу, підсумовуючи аналіз доробку Шлейєрмахера в царині герменевтики, Вільгельм Дільтей писав, що передумовою її [герменевтики] є двоїстість протилежності самобутнього і тотожного, почуття і пізнання, мистецтва і науки. Звідси випливає, що в кожному творі взаємно пронизують одне одне зрозуміле і непередаване. "Єдність життя і тотожність розуму, розділеного між окремими індивідами, стали б недосяжними, якби непередаване не могло знову стати загальнозначущим і передаваним". Звідси й постає проблема герменевтики: вона в узгодженні тотожного, або об'єктивного, вміщеного в мові та аналітичній думці, з непередаваним, індивідуальним, збереженим у вільному синтезі. "Якщо ми раніше бачили, що всякий акт розуму має двоїсте загальне відношення до об'єктивної системи тотожних актів і до суб'єктивного взаємозв'язку, самобутньої для її носія, то проблему можна сформулювати і так, що окремий твір треба розуміти у світлі обох цих єдностей" [2, 127].

Написаний митцем твір, у якому в перетвореній формі сконцентровані його думки, почуття, прагнення, мрії, болі та сподівання, постає фізичною реальністю, матеріалізованим виявом тривалого духовного процесу. Ця застигла матерія є опредметненням результатів душевної та інтелектуальної напруги митця (автора). Попри те, що вона поглинула неоціненні духовні та фізичні сили автора, вона є річчю без жодної цінності. Остання може бути лише віртуальною реальністю як *можливість*, якщо буде читач, який візьметься відібрати той твір, тобто його розпредметнити. Утім те розпредметнення відбувається у складному процесі розкриття зафіксованого слова – у процесі розуміння та сприймання, тобто у герменевтичній дії. Розуміння (і вживання) слова автором може не збігатися з тим, як це слово знає і вживає

читач, тому при "відбиранні" твору реципієнтом постає нова реальність, не та, що зафіксована в авторському тексті. О. Потебня вчив: "Будь-яке слово, хоча б і дурне й пусте, є актом думки, завершенням її зусилля; але думок – не однакової цінності. І чим важливіше для кого діяльність думки, тим більше він буде цінити знахідку відповідного слова. Так і в складній поетичній діяльності важливість твору, як завершення періоду для самого автора й для інших, буде помітна, тим помітніше, чим сильніші й успішніші потуги думки" [3, 270].

Вільгельм Дільтей наголошує, що герменевтика – це *інтерпретація* збережених у тексті решток людського життя. Дійсно, саме через інтерпретацію читач витворює свою – віртуальну – реальність, маючи до послуг авторський твір. Як авторова діяльність стане надбанням читача? Адже слова вживають ті самі (взьмемо найпростіший варіант: твір написаний рідною мовою обох, переклад не потрібен), але це завжди не ті самі слова. Слово багатозначне, та й життєвий досвід і виховання кожної людини даються взнаки. В.Налимов констатує як нерозв'язану проблему "Чому ми розуміємо один одного, коли в нашому мовленні використовуються слова з поліморфними (а не атомарними) смислами?" [4, 6].

Герменевтика у сприйманні тексту дає можливість долучитися до культурних надбань минулого і сучасності, а також оперувати фізичною (матеріальною) та віртуальною реальністю.

Література:

1. Потебня О. Эстетика і поетика слова: Збірник. Пер. з рос. / Упоряд., вступ. ст., приміт. І.В.Іваньо, А.І.Колодної. – К.: Мистецтво, 1985. – 302 с.
2. Дильтей В. Собрание сочинений. Том IV Герменевтика и теория литературы. Перевод с немецкого под редакцией В.В. Бибихина и Н.С. Плотникова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
3. Потебня О. Эстетика і поетика слова: Збірник. Пер. з рос. / Упоряд., вступ. ст., приміт. І.В.Іваньо, А.І.Колодної. – К.: Мистецтво, 1985.
4. Налимов В.В. Вероятностная модель языка. М.: Наука, 1979.

*Газнюк Л. М. – д-р филос. наук, проф.
ХГАФК (Харьков)*

СКВЕСТИРОВАНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ОПЫТА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Согласно идейным установкам экзистенциальной философии, условия для обращения человека к самому себе, своей экзистенции, возникают в разного рода "пограничных ситуациях" – ситуациях, когда обыденное, автоматическое и беспроблемное течение жизни оказывается прерванным неким кризисным событием, которое выталкивает человека из повседневной колеи. Такими ситуациями являются многообразные проблемы, с которыми сталкивается человек – потери, чувство вины, страдание, страх, смерть и т.д. Характерным примером является отношение к смерти. Смерть – мощнейший источник экзистенциальных переживаний. Лишь полностью отдавая себе отчет в своей смертности, испытывая ужас перед смертью и стремясь преодолеть его, человек осознает, во-первых, ценность каждого актуального

момента своей жизни, во-вторых, присутствие трансцендентного начала, обращение к которому способно преодолеть ужас перед смертью. Глубокое осознание смертности как части своей сущности делает очевидным для человека всю относительность целей и стремлений, которыми он руководствуется в своей повседневной деятельности. Глубоко продуманная и пережитая мысль о собственной смертности способна изменить представление человека о смысле его существования и об ответственности, которую налагает на него неизбежность смерти. Позитивную роль размышлений о смерти современное общество нивелирует, делая смерть незаметной: смерть и умирание извлекаются из обыденной жизни и локализируются. Родственники умершего почти не участвуют в этих процессах. Сам умирающий превращается в объект манипуляций со стороны специалистов.

"Секвестированию" подвергается не только опыт смерти. Анализируя экзистенциальную ситуацию личность в эпоху модерна, известный британский социолог Э.Гидденс полагает, что условия жизни в обществах позднего модерна предполагают, по его выражению, "испарение моральности" или "секвестр опыта". Гидденс имеет в виду "отсечение" некоторых видов опыта, которые способны нарушить чувство онтологической безопасности личности и внушать ей чувство экзистенциальной тревоги. "Секвестированию" подлежит тот опыт, который может разрушить призрачный комфорт личности, достигнутый в современном мире. "Онтологическая безопасность личности требует социальных гарантий, которые достигаются путем институциональной изоляции некоторых областей опыта для удовлетворительного психологического самочувствия личности. К этим областям ... относятся: а) душевные болезни как совокупность личностных черт и форм поведения (лечебницы, психиатрические клиники); б) преступность как девиантная форма поведения (пеницитарная система); в) болезнь и смерть (больницы, морги, кладбища); г) сексуальность как форма связи между индивидом и человеческим родом; д) природа как естественная среда, существующая вне и независимо от социальной активности человека. В результате институционального секвестра опыта ... происходит подавление основных моральных и экзистенциальных компонентов человеческой жизни, которые, по сути, вытесняются на обочину бытия" [1, 23-24]. Мы видим, что "секвестированию" подвергаются фактически все сферы опыта, которые способны помешать функционированию индивида в соответствии с базовыми для технической цивилизации принципами рациональности, калькулируемости, эффективности. Все "исключительные" сферы опыта потенциально способны продуцировать "пограничные ситуации", способствующие обращению личности к собственным экзистенциальным проблемам, способны столкнуть личность с проблемой "трансцендентного".

Сегодня более популярными становятся интерпретации субъективности не в свете понятия "экзистенция", а в рамках структуралистских и постструктуралистских представлений о человеке как слепке внешних влияний. Анализ ситуации, в которой пребывает современный человек, показывает, что она враждебна человеческой экзистенции, препятствует осознанию челове-

ком своих сущностных характеристик и действительному решению экзистенциальных проблем. Разные культуры вырабатывают различные ответы на эти сущностные вопросы. Проблема современной техногенной цивилизации состоит в том, что в свете её технизированного, функционального мировоззрения подобные вопросы выглядят "излишними". Вместо того, чтобы искать ответы на них, их стараются просто не задавать, избегая, по возможности, тех ситуаций, которые их "провоцируют". "Секвестирование опыта" осуществляется именно с подобной целью. Формирование нового понимания человека, свободного от технических коннотаций, означало бы коренной подрыв тех мировоззренческих оснований, на которых базируется современная технологическая цивилизация. В частности, обращение человека к собственной экзистенции, смысложизненным вопросам стало бы свидетельством отказа от удовлетворения огромного числа ложных потребностей, продуцируемых современным экономическим и технологическим развитием. Ограничение личного потребления привело бы к снижению темпов экономического роста и, по всей видимости, вынудило бы пересмотреть действующие в настоящий момент и принимаемые как безальтернативные парадигмы производства и распределения благ. Казалось бы, экзистенциальный кризис неразрешим в рамках современной технологической цивилизации. Но на самом деле экзистенциальный кризис и экзистенциальные проблемы никогда не являются "массово разрешимыми". Особенность человеческой экзистенции – способность обращаться к себе, предполагает индивидуальное разрешение экзистенциальных проблем. В технизированном обществе, как и в любом другом, такая возможность существует, хотя её реализация затруднена целым рядом факторов, "уводящих" человека от самого себя. Ответственность человека перед самим собой и собственной свободой тем больше, чем труднее ее осознать и реализовать.

Литература:

1. Гидденс Э. Современность и самоидентичность // РЖ "Социология", 1994. Сер.11, №2. – С.23-24.

*Емельянова Н. Н. – д-р филос. наук, проф.
ДонНУ (Донецк)*

ВИРТУАЛЬНОСТЬ РЕАЛЬНОГО И РЕАЛЬНОСТЬ ВИРТУАЛЬНОГО

Привычное представление о реальном предполагает наличие той действительности, которая окружает субъекта и может быть охвачена его познавательной деятельностью. В этом случае констатируется тот факт, что мир существует как объективное целое, раскрываемое в результате субъект-объектных отношений, включающих в себя и эмпирическую форму познания.

Однако возникает вопрос: почему в известном средневековом споре об универсалиях право именовать реалистами взяли на себя схоласты, шедшие за Платоном и отстаивавшие реальность мира идей? В данном случае понятие реального тождественно понятию истинного, настоящего, каковым объявляется не мир единичных объектов, а бытие идеального. Следовательно

но, происходит виртуализация реального, причем она осуществляется в русле напряженного логического мышления.

Любопытно, что позиция номиналистов, основывающаяся на аристотелевском признании реальности единичного и обычно справедливо противопоставляемая схоластическому реализму, отнюдь не сводится к утверждению истинности существования материальных объектов или конкретных событий природно-исторического бытия. В обосновании субстанциальной реальности трех ипостасей божественной Троицы представители номинализма точно так же отстаивали реальность трансцендентного, то есть осуществляли процесс «реализации» виртуального. Подобная процедура виртуализации реального и придания статуса реальности виртуальному вполне соответствовала диалектическому принципу восхождения от абстрактного к конкретному и от конкретного к абстрактному.

Понятие реальности неизбежно включает в себя все аспекты бытия – от материального до интеллигибельного. Не случайно в философии постмодернизма столь популярным стало понятие симулякров, представляющих собой не копии объектов, а копии копий, которые, тем не менее, обладают стойкой реальностью. Их укоренение в бытии обусловлено невозможностью разрыва объективной и субъективной логики – той невозможностью, которую подмечали и Парменид (одно и то же есть мысль и то, о чем она существует), и Гегель (все действительное разумно, и все разумное действительно), и Н. Бердяев (бытие есть конструкция мысли) и многие другие мыслители.

Тезис о тождестве мышления и бытия вписывается не только в рамки объективного идеализма; он согласуется с экзистенциально-персоналистской философией, исходящей из постулата «Каков мой дух, таков мой мир». Более того, данный тезис не противоречит даже принципам антропологического материализма Л.Фейербаха, у которого «природный» человек становится центральной фигурой бытия именно потому, что обладает уникальной способностью мыслить. История философии демонстрирует множество примеров того, как пластично могут сосуществовать материалистические, идеалистические и дуалистические представления о мире. Само восприятие реальности обусловлено целостностью бытия, в котором нет ничего объективного, не пропущенного через субъективное. Невозможно отрицать, что именно субъект является точкой пересечения всех реальностей бытия.

Обыденное сознание, тяготеющее к абстрактному мышлению (что остроумно описал Гегель в работе «Кто мыслит абстрактно»), интуитивно схватывает сущность реального, но при этом осуществляет его профанацию. В наше время привычными стали выражения «Он – реальный человек», «Я реально обещаю» или даже «Она какая-то нереальная» (Сергей Зверев об Ирине Билык глазами своих коллег). Как видим, в общественной психологии понятие реального применительно к человеку нередко ассоциируется с такими качествами, как уверенность в своих силах, надежность и даже приземленность.

В отличие от профанного сознания, философская рефлексия улавливает глубинные смыслы реального, обусловленные неисчерпаемостью бытия. Философия всегда нацеливается на нечто предельнейшее, являясь, по яркому

определению М. Хайдеггера, последним выговариванием и последним спором человека, захватывающими его целиком и постоянно [1, 330]. В этом споре, аккумулирующем изобилие граней реальности, выявляется глубокая связь экзистенциального и трансторического. Если в античные времена сущее поглощало человека, то, начиная с эпохи модерна, соотношение изменилось: человек противопоставил себя сущему, и мир стал образом, которому присуще системное единство.

Опыт переживания относительно разрушенного единства субъектно-объектных отношений никогда не заканчивается и представляет собой процесс, границы которого всегда остаются открытыми. Поэтому в экзистенциализме – в частности, у Ясперса – смысл основной философской операции состоит в выходе за границы предметного бытия. При этом реальность настоящего не может быть заменено мнимой мировой историей, так же, как человеческое бытие не может определяться заранее заданной целостностью.

Однако обращение к трансценденции, имеющее в своей основе поиски самоидентификации, содержит определенный риск, ибо результатом его может быть обнаружение Ничто. Возможно, именно это и обуславливает непреходящую актуальность проблематики реального и виртуального.

В целом, историю взглядов на реальность можно квалифицировать как историю борьбы концептуальных воззрений на эмерджентность потенциального и актуального в Бытии, которое, так или иначе, всегда является бытием человека.

Литература:

1. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 327-344.

*Козловець М. А. – д-р філос. наук
ЖДУ імені І. Франка (Житомир)*

ГЛОБАЛЬНА МОДЕЛЬ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Сьогодні у фокусі соціально-філософського знання постає комплекс питань нетрадиційного буття людини в умовах стрімких глобальних змін, зумовлених масштабним розширенням людської діяльності, інтенсивним зростанням інформації, знань, інтелектуальних технологій, нових типів комунікації. Глобалізація комунікаційного простору, запровадження новітніх інформаційних технологій та домінування відео-, кліп-образів, гедонізація інформації і т. ін. радикально трансформують простір і час, фундаментальні виміри людського буття. Реальний світ, що стрімко змінюється, здатен трансформуватися у світ віртуальний, коли у свідомості "вилучаються" звичні норми рефлексії. Це відбувається також і під впливом внутрішніх психофізіологічних особливостей людини, яка попадає в залежність від досягнень технологічного прогресу.

В основі глобалізації як історичної форми єдності світової спільноти на ряду з іншими об'єктивними реальностями лежить її новий вид – інформаційно-віртуальна реальність. Фундуєча її роль полягає в тому, що вона постає необхідною передумовою для подальшого розвитку традиційних видів

реальності: матеріальної (виробництво, обмін, ринки) та ідеальної (знання, наука, релігія, культура). Зазначимо, що й реальність глобального соціуму багато в чому є віртуальною. Сучасні мас-медіа створюють враження віртуальної близькості до символічних фігур глобального світу, локальні форми життя замінюються зразками, що фабрикуються поза межами конкретного існування людей. У "рефлексивну природу свідомості дедалі активніше втручаються елементи штучного мисленнєвого конструювання неіснуючої у природі дійсності. Свідомість працює не з образами об'єктивного світу, а з образами образів, зумовлених у кращому випадку певними інформаційними блоками, а в інших – просто уявленням, відчуттям реального чи очікуваного задоволення, навмисними або ненавмисними оманами і т.ін." [1, 300].

Проблема віртуалізації свідомості існувала й раніше. Однак індустріальне суспільство з його прагматизмом і раціоналізмом поставало своєрідним фільтром на шляху підміни образів дійсності різними сумнівними конструкціями. В основі індустріалізму були головним чином зв'язки і відносини реальних (матеріальних) речей та їх ідеальних прототипів як змістовних елементів мисленнєвого акту. Відмінною ж рисою постіндустріального суспільства є якісно інша його основа у формі інтелектуальних технологій, інформації і знань як найважливіших чинників уже нематеріального характеру.

Об'єктивна зміна базових елементів організації соціальних зв'язків і відносин у бік їх нематеріальних проявів сама по собі виступає актом відносної віртуалізації суспільного буття. Свідомість стає беззахисною перед цими процесами, оскільки втрачаються об'єктивні підстави верифікації незалежних мисленнєвих конструкцій. Окрім того, сама свідомість визначає межі допустимої творчості, її рефлексія замінюється саморефлексією, що постає основою віртуалізації як самої свідомості, так і її продуктивних функцій. Має рацію Е. Тоффлер, стверджуючи, що "сьогодні більша частина наших образів береться зі штучних повідомлень, а не із особистих спостережень "сирих", "незакодованих" подій" [2, 125].

Сучасні засоби масової комунікації часто замінюють речі, перетворюючи ідентичність оригіналів в *referentialites*. По суті, віртуальні реальності втягують людину в нові форми існування, обіцяючи нові світи і переживання, а, значить, впливають на формування особистості, її поведінку. Саме ця штучно створена (*simulational*) реальність є прикладом того, що Ж. Бодрійяр називає "симулякром", який є "точною копією, оригінал якої ніколи не існував" [3, 65]. Сучасний світ складається із моделей і симулякрів, що не мають ніяких референтів, не ґрунтуються ні на будь-якій "реальності", крім їх власної. "Симулякр" – це ідеократично спроектована і сконструйована реальність, яка виявляється здатною спрямовувати, регламентувати, обмежувати нашу духовну й інтелектуальну діяльність, маніпулювати нашим життям у різних його проявах. Симуляція, видаючи відсутність за присутність, одночасно зміщує будь-яку відмінність між реальним та удаваним (ілюзорним), породжує "хаос екзистенційних суджень" (М. Вебер).

Глобальна мережа формує текстові формати нового типу, створює умови для формування віртуальних спільнот, стирає межі між державами, елімінує

відстані, що роз'єднують людей і, врешті-решт, вибудовує навколо себе специфічну форму культури – глобальну кіберкультуру. Користувачі мережі вже говорять про виникнення "нової історичної спільноти людей" – адептів-Інтернету.

Динамізм, інтенсивність соціальних зв'язків, технологічні нововведення забезпечують економію часу і можливість заповнення вивільненого часу іншими подіями і діями. За такої ситуації змінюються і попередні схеми взаємодії індивіда й оточуючою його дійсністю, оскільки стрімкий темп життя впливає на стан моделей реальності, які лежать в основі світоглядних, поведінкових, комунікативних та інших програм людини. Ці моделі реальності, за термінологією Е. Тоффлера, можна було б назвати ментальними моделями, в структуру яких входять різні образи зовнішнього світу, і які стають внутрішніми особистісними феноменами за певними законами психофізіологічного і соціокультурного сприйняття. Зокрема, вважається, що ментальна модель складається із множини дуже складних образів-структур і нові образи включаються в цю систему у відповідності з особливими класифікаційними і верифікаційними принципами. Знову утворений образ приєднується до інших образів, що мають відношення до однієї й ж теми.

Суспільство *homo virtualis* постає як знеособлена і звільнена від теоретичного мислення сукупність споживачів і носіїв інформації. Звичка до мовленнєвих ігор і швидкісних інформаційних потоків може викликати деструкції у мисленні і свідомості (породити хаотизм, кліповість, зруйнувати здатність концентруватися і утримувати у свідомості якийсь один ідеальний об'єкт). У віртуальному просторі порушуються фізичні закони незворотності часу, стійкі стереотипи і культурні звички. Ця реальність формує новий тип людини, якій дуже складно переходити від рівня віртуальної реальності до рівня повсякденної дійсності.

Література:

1. Лазаревич А. А. Глобальное коммуникационное общество. – Минск: Беларус. наука, 2008. – 350 с.
2. Тоффлер Э. Футурошок. – СПб.: Лань, 1997. – 461 с.
3. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне" // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С.59-66.

*Мозговий І. П. – д-р філос. наук, проф.
ДВНЗ "УАБС НБУ" (Суми)*

ОБЩЕННА ЛЕКСИКА В "ТЕНЕТАХ" ЦЕНЗУРИ

З найдавніших часів у житті росіян утвердилася общенна (похабна) лексики, зокрема матюки як її "найсуттєвіший" вияв. Але при дослідженні цього специфічного елементу творчості є проблеми з джерелами. Тривалий час "мат" почувався в Росії порівняно вільно не тільки в усній мові, але й на сторінках документів та в переписці. Але з II пол. XVIII ст. національна лайка в російській літературі стала "забороненим плодом". Звичайно, не для носіїв російської мови, а для тих, хто її вживав у друкованому, тобто провіреному й схваленому цензурою варіанті.

Пізнішим виявом духовного життя Росії стало табування (заборона) обценної лексики. Тепер рукописи творів, у яких широко використовувалася ця лексика, почали поширюватись виключно в списках. Протягом усього XIX ст. обценна лексика залишалася надбанням "неофіційної" частини творчої спадщини поетів і письменників: нецензурні епіграми й сатиричні вірші Пушкіна, Лермонтова, Некрасова, Тургенєва й інших авторів обнародуванню в Росії не підлягали (політичні емігранти почали друкувати їх у Європі лише в II пол. XIX ст.). Матірня лайка в Росії стала недрукованою, що сприяло зацікавленості нею й за кордоном.

Зарубіжних дослідників-"обсценологів", насамперед філологів, спонукали до цього чисто практичні мотиви. Незнання цієї лексики навіть студентами, які засвоїли російську мову майже досконало, зрозуміле: класична методика будувалася переважно на основі "офіційної", "стандартної" російської мови. Літературні ж тексти, преса і маса підручників для іноземців, як "Русский язык для всех", природно, не включали цю сферу російської мови в процес навчання.

Не випадково саме на Заході виходили публікації на цю тему: "Лука Мудищев" та інші твори І.С. Баркова (1732-1768), зібрання російських нецензурних прислів'їв і приказок В.І. Даля (1801-1872), народні билини, пісні, частівки і багато іншого, не кажучи вже про творчість заборонених письменників-дисидентів, які не жаліли "для красного словца" і "родного отца", тобто "Отечества". О.М. Афанасьєв (1826-1871) змушений був надрукувати свої "Русские заветные сказки", які за цензурними умовами не могли увійти в його зібрання народних казок, у Швейцарії (видання вийшло без імені автора). За кордоном вийшов і словник російської непристойної лексики, який служив доповненням до словників російської мови, що видавалися в Росії. В 1879 в Женеві вперше вийшов у світ збірник "Eros Russe. Русский Эрот не для дам".

Всі видання збірника російських билин, історичних, ліричних пісень, духовних віршів Кірші Данілова містять лакуни. Наявність непристойних пісень у Кірші Данілова спонукала П.М. Шеффера видати цей збірник у двох варіантах: окрім загальнодоступного видання з великою кількістю пропусків, було випущено 100 примірників, які не поступили в продаж і були призначені виключно для фахівців.

Перші спроби зняти з обценної лексики табу здійснені в 1920-х і не носили масового характеру; зацікавленість більшості авторів матірніми словами пов'язувалася в основному з прагненням вільно говорити про сексуальну сферу. Незважаючи на це, в спеціальних виданнях деякі слова вилучалися. Не відтворювалися повністю пушкінські тексти: "Тень Баркова" взагалі не друкувалася, а в листах і поезії ряд слів замінювався крапками. Навіть в академічних виданнях Кірші Данілова наявна велика кількість "точек в многоточии", які замінюють непристойні слова. "Russisches etymologisches Worterbuch" (т. 1-3, 1950-1958) одного з засновників "Osteuropainstitut", професора Петербурзького й Берлінського університетів М. Фасмера (1886-

1962), і той не уникнув заборонної участі: в двох його виданнях у російському перекладі "вирізани" нецензурні слова й вислови.

Маючи вдома настільки потужні запаси такої цінної "сировини", як російська матірщина, російські лінгвісти і лексикографи довго не могли запропонувати читачам її кваліфікованого вивчення й "переробки". Вірніше, не могли запропонувати з названих вище обставин. Виключенням, правда, є статті Б.О. Успенського, які поклали початок сучасній російській "обсценології", і словник В. Бикова, який має немало свіжих "обсценізмів". Але й вони виходили переважно за кордоном.

Перебудова відкрила матючні шляхи у життя. У 1992 побачили світ збірники "Еротика", "Три века поэзии русского Эроса". У 1996-2000 вийшла друком велика серія матючних книг "Устами народа" під редакцією "професора Т.В. Ахметової" (насправді – поета П. Альошкіна) та інших упорядників. Тільки словник "Русский мат" містить 5747 матючних слів і висловів. Подібні збірники з'являються все частіше.

В 1997 вийшла друком перша в Росії монографія, присвячена проблемам бруднослів'я, написана доктором філологічних наук професором В.І. Жельвісом "Поле битвы. Сквернословие как социальная проблема". У 1998 російські дослідники Анатолій Баранов і Дмитрій Добровольський випустили словник "Русская заветная идиоматика".

А в 2001 і 2005 Олексій Плущер-Сарно видав 1 і 2 томи 12-томного "Словаря русского мата", який він укладав протягом 25 років. База даних має близько 1500 висловів зі словом "х...", більше 1300 – зі словом "ну...а" і понад 1000 – зі словом "е...б". Матеріали цих і ще трьох томів були видрукувані автором в Інтернеті.

Сьогодні з'являються все нові видання, які популяризують матюччя. Воно лине з екранів телевізорів, кіно- і відеофільмів, Інтернет, заповнює сторінки друкованих засобів масової інформації. Тепер і діти знають, куди "послати" тата й маму. Тож проблема озвучення матюків уже не турбує, а лякає.

*Артюх В. О. – канд. філос. наук, доцент
СумДУ (Суми)*

ІСТОРІОСОФІЯ МИКОЛИ КОСТОМАРОВА І РОМАНТИЗМ

На відміну від Просвітництва з його універсалістськими підходом до конструювання історичного процесу ("людство", "загальний розум", "природне право"), романтики мислили історію в національних категоріях і тому їхня історіософія зосереджується на новому суб'єкті історичного процесу – народів/нації. Національні історії тепер пишуться як історії народу. М. Костомаров мабуть один із перших у тодішній українській (і російській) історіографії робить ідею народу центральною проблемою історіописання. Для нього, на відміну від попередньої державницької історіографії, народ – це "зовсім не механічна сила держави, а істинно жива стихія, зміст, а держава, навпаки, є лише форма, сама по собі мертвий механізм, що оживлюється тільки народними спонукуваннями" [2, с. 384]. І тому, як висновок: "... державність

не може бути чимось іншим, ніж результатом умов, що містяться в народі" [2, с. 384]

Романтизм остаточно на перший план вивів у якості внутрішньої причини такий фактор історії народу як "народний дух". "Народний дух" є внутрішньою суттю народу, заглибленою в його колективну душу. Тоді рух того чи іншого народу в історії є лише розкриттям начал, уже закладених у "народному душі".

Костомаров у одній із своїх програмних статей "Две русские народности" (1861), знаходячись у межах романтичної філософської парадигми, вибудовує аналогію "народному духові" – "сутність народності", або ще "втаємничені, внутрішні причини", які приховуються "на дні душі народної", і які він ще називає "характером народу". Це, насамперед, "духовний склад, ступінь почуттєвості, його прийоми або склад розуму, напрямок волі, погляд на життя духовне і громадське..." [1, с. 15]. І далі, пишучи вже про "южнорусское племя", він постулює позачасову незмінність такої "суті народності", яка є спільною для всіх часів історії українського народу [1, с. 18]. Таке есенціалістське бачення "народного духу" робить і історію народу, що ним керується органічно-неповторною. Звідсіля і принцип історизму, винайдений романтиками, припускав, що народ стає зрозумілим із вивченням його власного історичного розвитку, коли один історичний етап з необхідністю стає продовження наступного і ніякі аналогії з історією інших народів тут неприпустимі.

Для істориків-романтиків справді є важливою реалізація принципу одухотвореності й одушевленості зовнішньої реальності. Причини такого наділення ідеєю душі потрібно мабуть шукати у глибокому розладі на рівні романтичного світогляду між ідеалом і тогочасною дійсністю. Неприйняття романтиками оточуючої реальності приводить до того, що за цією реальністю вони починають відкривати глибинні шари іншої, "правильної реальності". Таким чином відкривається "душа народу", "дух народу", національний характер, як ті внутрішні первні, що визначають рух зовнішньої історії народу. М. Костомаров у повній згоді з цими постулатами романтизму також виділяє в історії два шари – зовнішній і внутрішній. Коли історик вивчає інститути держави, дипломатію чи війни, то він ніби "ковзає по поверхні життя" [2, с. 378] тому, що це лише "коло зовнішніх явищ" історії [2, с. 384]. Проникнення ж у суть, "глибини" історії розпочинається із вивчення життя простого народу, в результаті якого нам і відкривається "внутрішній склад душі". Ось тоді ми й побачимо, що "будь-яке зовнішнє явище має основу у внутрішньому нашому світі" [2, с. 385]. В цілому для М. Костомарова історія лише тоді стає наукою, коли вона "головним науковим предметом своїм" робить "духовну основу народного життя", бо тоді відкриття, які робляться у сфері цієї науки можна підвести "під розуміння народного духу" [2, с. 282].

Для романтиків не лише "народний дух" є внутрішньою історією, але й все історичне минуле того чи іншого народу постає часом якоїсь "духовної глибини", в якій потрібно шукати джерело духовної енергії народу, необхідної для видозміни теперішнього стану. Сучасний стан життя народу постає тоді аналогом отієї "зовнішньої історії", який для свого розвитку потребує

актуалізації причини свого існування – минулого. Тому знання історичного минулого народу у романтиків часто слугує ще й джерелом перебудови теперішнього стану спільноти. Саме через актуалізацію своїх історичних першовитоків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності "колективним індивідом" і постає єдиним цілим – нацією.

Література:

1. Костомаров М. И. Две русские народности. – К.; Харьков: Майдан, 1991. – 72 с. [1861].
2. Костомаров Н. Об отношении русской истории к географии и этнографии [1863] // Н. Костомаров. Исторические монографии и исследования. – Спб.: Издание книгогравца- типографа М. О. Вольфа, 1880. – Т. III. – С. 377–401.

*Бейлін М. В. – канд. техн. наук
ХГАФК (Харків)*

ТЕХНІКО-ТЕХНОЛОГІЧНІ ПРОЦЕСИ І СОЦІАЛЬНИЙ ПРОГРЕС

Сучасність техніки визначається не за датою випуску, а за ступенем її наукоємності і пов'язана з ступенем використання нових наукових знань та технологій. Першою системою теоретичних знань, які знайшли втілення у штучних, доцільно створених матеріальних засобах діяльності людей, була раціональна механіка античної епохи. Значно пізніше з'явилися теорії, у яких були зроблені спроби філософсько-методологічного осмислення не явищ природи, а технічних проблем. Вони поклали початок розвитку технічних наук як рівнозначних з природознавством і суспільствознавством розділів наукових знань. Зрозуміло, що ці події, як і подальший швидкий розвиток науково-технічних знань і основаних на них технологій, були породжені суспільною потребою у розвитку ефективних засобів вирішення технічних завдань нового типу. Визначення соціальної обумовленості науково-технічного прогресу ще недостатньо для розуміння його глибоких, тим більше – граничних основ. Так виникає завдання рефлексії над самою соціальною потребою у розвитку техніки і технологій.

Соціальне значення технологій як доцільно розроблених способів і засобів отримання, переробки, збереження, транспортування і практичного використання речовини, енергії та інформації визначається необхідністю створення, застосування і утилізації техніки. Враховуючи роль технологій в житті суспільства, весь технічний прогрес людства може бути представлений як процес виникнення і зміни технологічних укладів [1]. Періодизація історії за таким принципом дозволяє уникнути впливу формаційного підходу, який має суттєві недоліки і виявився недостатнім для пояснення особливостей сучасного етапу життя суспільства. Якщо ж зважити, що ці особливості, включаючи системну кризу техногенної цивілізації, породжені переходом людства від індустріальної до постіндустріальної фази техніко-технологічного розвитку, дослідження причин сучасного стану, тенденцій і перспектив соціального прогресу отримують більш адекватну методологічну базу.

Світоглядною основою і способом життя індустріального суспільства є укорінена в історії культури антропоцентрична картина світу. Безмежна віра

в місію Людини, силу Розуму, науки і техніки, визнання безумовної користі необмеженого розвитку промисловості, неминуче посилення екстенсивної складової в розвитку ринкової економіки, прагнення до досягнення повної влади над навколишнім середовищем з метою глибокого його перетворення "під людину" і розширення природовикористання – всі ці особливості світогляду початкового етапу індустріальної епохи привели в кінцевому результаті до формування спочатку споживчого суспільства, а потім і орієнтованого на надмірне споживання матеріальних благ "суспільства достатку" з характерними для нього ідеологією і цінностями. Безпосереднім результатом досягнення поставлених таким чином цілей стало прискорення техніко-технологічних перетворень і збільшення споживання природи, яка начебто протистоїть людині. Технічна реалізація новітніх наукових знань у другій половині ХХ століття привела до формування високоефективних науково-містких технологій, а орієнтована таким чином діяльність отримала надзвичайно могутню матеріально-технічну і науково-технологічну базу, що надзвичайно швидко і суттєво приблизило людство до реалізації ідей і цілей, укорінених у минулому і сформованих на світогляді і цінностях споживчого суспільства. Так виникла гостра проблема невідповідності практично необмежених технологічних можливостей сучасної техніки, з одного боку, і стану суспільної свідомості і цілей життєдіяльності, які залишились в основних своїх рисах і принципах на рівні світогляду індустріальної епохи, - з другого боку. Смысл цієї колізії і небезпека її стихійного розвитку уже привели до глобальної екологічної кризи і сьогодні залишаються у багатьох аспектах незрозумілими, і тому вони не оцінені на належному рівні. Справжні масштаби не лише екологічної, а системної кризи техногенної цивілізації вислизають з поля зору спеціалістів, які прагнуть запобігти пагубним соціальним наслідкам техніко-технологічного прогресу. Про це свідчить, зокрема, наявність багатьох конкуруючих сценаріїв майбутнього, які базуються на суттєво різних моделях кризової ситуації. Концепцію безпечного і стабільного існування світової спільноти як основи стратегії соціально-економічного розвитку складно реалізувати при подальшому стрімкому розвитку ринкової економіки і незмінності цільової установки на необмежене зростання споживання людьми матеріальних благ. Сьогодні складно навіть уявити, як можна змінити ці глибоко вкорінені у суспільній свідомості основи сучасного соціально-економічного і техніко-технологічного прогресу.

При будь-якому варіанті подальшого розвитку кризи, породженої переходом техногенної цивілізації у постіндустріальну епоху, її подолання можливе лише за умови докорінної зміни історично сформованого типу природокористування і відповідних природоперетворюючих технологій, що в свою чергу передбачає принциповий перегляд світоглядних і методологічних підстав життєдіяльності суспільства. Зрозуміло, що витікаючи з цього проблеми лежать за межами самої техніки і відносяться до компетенції інтелектуальної діяльності і духовної культури. Лише тут, спираючись на високі досягнення людського духу, гуманізму і світової культури, ще можливо перебудувати основи і цілепокладання техніко-технологічної діяльності людей, спробувати

переорієнтувати людство на цінності і цілі безмежного пізнання і духовного розвитку як атрибуту Людини.

Література:

1. Горшков В.Г., Кондратьев К.Я., Лосев К.С. Природная биологическая регуляция окружающей среды // Известия Русского географического общества. – М., Вып. 6., 1994. – С.17-23.

*Вандышева-Ребро Н. В. – канд. филос. наук, доцент
НТУ "ХПИ" (Харьков)*

"СИДДХАРТХА" КАК ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ РЕАЛЬНОСТИ

Проблема реальности – проблема фундаментальная, исследованию которой предавались как философы и богословы, так и писатели и художники. Многозначные интерпретации реальности мы обнаруживаем обращаясь к их творчеству. В этом контексте образ Сиддхартхи, – главного героя одноименной повести Германа Гессе, – представляется весьма репрезентативной констатацией автором некоторого образа мыслей и на его основе образа жизни. Попытка определить эти образы как идеологию буддизма, на мой взгляд, была бы слишком категоричной. А посему целесообразно обратиться к анализу содержания самой повести Гессе.

Юный Сиддхартха (герой повести), воспитываемый в семье брахмана и имевший возможность общаться с другими мудрыми брахманами, уже достаточно рано понял, что человек проживает свою жизнь между двумя реальностями. Эти две реальности: материальный телесный мир, в котором пребывает телесное естество человека, и мир душевный, в котором образы реальности диктует сознание человека.

Признание атмана как единственно сущего, чему учили Сиддхартху, поставило перед ним ряд сложных вопросов: где найти атман, где он живёт? Ответ можно было предположить: вечное сердце атмана бьётся в моём собственном "я", в том сокровенном и неразрушимом, что каждый несёт в себе. Но и это было скорее не ответом, а вопросом.

А пока Сиддхартха видел только принципиальный разрыв между миром атмана и миром преходящих вещей. Среди окружения отца, среди досточтимых брахманов юноша не находил того, кому бы "... удалось снять заклятие и вызвать таинственный атман из сна в явь, в жизнь, в шаг и жест, в деяние и слово" [1, 855]. Таким образом, он жаждущий и ищущий, созерцающий и своего отца, и других брахманов не был уверен в том, что внутри, в душе они живут в гармонии с самими собой.

Собственное "я" представлялось Сиддхартхе не плотью, не кровью, не мыслью и сознанием как учили мудрейшие. Тогда "я" – это и есть искомый атман, поскольку нет иного пути, который стоило бы искать.

Герман Гессе – нобелевский лауреат, писатель философствующий. Поэтому раздумья героя его повести Сиддхартхи о смысле человеческого бытия, о нахождении истинной реальности, а тем самым и обретения и душевного покоя, – это и раздумья самого писателя. В его произведениях "Игра в бисер", "Степной волк" и других значимыми представляются повторяющиеся

переходы от мира материального к миру фантазии, грёзы. Причём между обоими этими мирами для писателя нет принципиальной разницы: пребывание в том или ином имеет длительность, оно временное.

Опыт пребывания Сиддхартхи среди саманов – вечно странствующих монахов-аскетов, показал ему, что созерцание, пост, отрешение от тела и задержка дыхания – всё это не что иное как бегство от "я", от муки быть собой. По сути всё это – краткое забвение, заглушение на краткий срок боли от бессмысленности бытия. Такого забвения может добиться и погонщик волов и любой другой, выпив рисового вина или вкусив любого другого опьяняющего зелья. Таким образом схвачено существенное: бытие человека в материальном мире – бессмысленно.

Встретился Сиддхартха и с Буддой, чьё учение с восторгом принимали многочисленные ученики его. Возвышенный говорил о страдании, о происхождении страданий, о пути избавления от них. Он учил слушателей четырём основам, восьмеричному пути, учил спасению от страдания того, кто последует его путём, путём Будды.

Герой повести не последовал. Знаменательно философско-мировоззренческое обоснование его отказа от пути Будды. В краткой беседе с Возвышенным Сиддхартха заметил тому, что учение Будды ясно до прозрачности. Взглянув сквозь его учение, всякий брахман увидит мир в безупречном совершенстве его внутренних связей, не зависящим ни от случая, ни от богов. Но если этот мир – мир, в котором всё развивается в русле одного закона причины, становления и умирания, есть мир единства, то тогда учение Будды о преодолении мира, о спасении, противоречит духу самого его учения об этом самом мире. На что Будда спокойно заметил, что цель его учения – спасение от страдания, а посему он учит других только этому и ничему иному.

Для писателя Германа Гессе важно осмысление того, возможно ли прийти к спасению от смерти через какое-нибудь учение. Ответ однозначен – никто не придёт к спасению через учение. Впрочем, и само учение Будды не даёт ответа на вопрос, к какой тайне, к какой природе, к какой реальности приобщился Будда в минуту пробуждения? Отсюда и решение героя повести – "... покинув все учения и всех учителей, самому достичь своей цели или умереть" [1, 872].

Однако прожив длинную жизнь, испытав множество чувственных удовольствий и страданий, пообщавшись со множеством и святых и грешных людей, Сиддхартха пришёл к фундаментальному выводу: "Когда кто-нибудь ищет, нередко случается, что глаз его начинает видеть лишь ту вещь, которую он ищет; он ничего не находит, он ничего не замечает, потому что думает только об искомом, потому что у него есть цель, потому что он этой целью поглощён. Искать – значит иметь цель. Находить же – значит быть свободным, быть открытым, не иметь цели" [1, 930-931].

Путь искания бесконечен, но суметь увидеть **и найти!** то, что находится в тебе и с тобой – это и есть квинтэссенция концепции Германа Гессе.

Литература:

1. Гессе Г. Сиддхартха // Избранное. – СПб., 2001.

РЕАЛЬНІСТЬ В КОНТЕКСТІ КОНСТРУКТИВІСТСЬКОГО ПІДХОДУ

Серед вітчизняних та зарубіжних фахівців течія конструктивізму в теорії пізнання є сьогодні предметом гострих дискусій [1]. І це не дивно. З одного боку, в рамках цього напрямку відбувається радикальна переоцінка низки класичних філософських уявлень. Ключовою тезою міркувань прихильників течії, яка має назву "епістемологічний конструктивізм", є думка, що об'єкти пізнання є ні чим іншим як конструкціями самого суб'єкта. Це викликає як енергійну підтримку, так і рішучий спротив. З іншого боку, формування конструктивізму щільно пов'язане з новітніми розробками в галузі когнітивних, психологічних, соціокультурних дисциплін – нейрокібернетики, біокібернетики, генетичної психології, соціології та етнографії науки. Тому подібні обставини надають цьому напрямку рис ґрунтовності й конкретності.

Ведучи мову про конструктивізм, слід, звісно, мати на увазі, що існують різні варіанти цього підходу – конструктивізм радикальний (Е.Глазерсфельд, У.Матурана, Ф.Варела, Х.Ферстер), соціальний (Б.Барнс, Д.Блур, М.Малкей, К.Кнорр-Цетіна, Б.Латур, С.Уолгар), емпіричний (Б. ван Фраасен), методичний (П.Яніш) тощо. До найбільш розроблених й поширених варіантів слід віднести конструктивізм в його радикальному і соціальному різновидах.

Існує спорідненість між різними варіантами конструктивізму. Полягає вона у тому, конституюють і усвідомлюють себе як альтернативу так званому реалізму ("науковому", "метафізичному", "наївному" тощо). Відмежування від цієї пануючої традиції європейської думки має бути здійснено найрадикальнішим чином. І цей радикалізм стосується погляду на співвідношення знання та дійсності. Пропонують теорію пізнання, де "поняття знання більше не співвіднесені з "об'єктивною, онтологічною дійсністю, визначене єдиним чином як установлюваний порядок та організація досвідного світу..." [2, 42].

Епістемологічна дослідницька програма радикального конструктивізму (якщо про таку можна вести мову) страждає досить серйозними вадами. По-перше, зразки інтерпретації проблем багато в чому запозичуються з операціональної концепції інтелекту Ж.Піаже і робиться спроба піти шляхом їх узагальнення. Такий шлях не видається досить коректним. По-друге, спостерігається явна прихильність конструктивістів до результатів саме природничо-наукових розробок у намаганні обґрунтувати своє тлумачення когнітивних структур. У Е.Глазерсфельда це – праці біокібернетиків і нейрокібернетиків, головним чином У.Матурани та Х.Ферстера. Останні створили моделі функціонування біосистем як когнітивних систем на загально фізіологічному, імунологічному, нейронному рівнях, а також на рівні вищої нервової діяльності. Це певною мірою звучує конкретно-наукове підґрунтя філософського вивчення людського пізнання і уводить пошук дещо в сторону, надто щільно пов'язуючи функціонування мозку і розуму.

Підхід представників когнітивної соціології науки можна у певному відношенні розглядати як такий, що доповнює розробки радикального конструктивізму. І перш за все тим, що концентрує увагу на широкому соціально

історичному контексті людської розумової діяльності. Однією з тез прибічників даного напрямку є положення про соціальне конструювання за допомогою наявних культурних ресурсів реальності. Зауважимо, що цю тезу не слід ототожнювати з точкою зору П.Бергера і Т.Лукмана – авторів роботи, яка має своєю назвою подібний же вираз ("The Social Construction of Reality"). У роботі вивчається питання, яким чином структура соціальної реальності конструюється за допомогою суб'єктивних значень, яким чином останні стають об'єктивною фактичністю. Це дещо інше питання.

Не маючи змоги наводити аргументацію конструктивістів проти реалізму – "наукового", "метафізичного", "наївного" тощо, – зазначимо, що увага цьому питанню приділяється досить велика. І в той же час, як на нас, ця частина їхніх концепцій є найбільш слабкою і мало перспективною. Вивчення конструктивних процесів в пізнанні не передбачає необхідного введення антиреалістичних настанов. Конструктивістські підходи містять у собі значно більш цінні і важливі моменти. І перш за все ті, що тим чи іншим чином стосуються діяльнісної сутності пізнання.

Література:

1. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2008. – № 3. – С. 3-37.
2. Глазерсфельд Е. фон. Вступ до радикального конструктивізму // Філософська думка. – 2001. - № 2. – С. 33-58.

*Городыская О. Н. – канд. филол. наук, доцент
НТУ "ХПИ" (Харьков)*

СПЕЦИФИКА САМОСОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ОБРАЗ ХИМЕРА

В европейской традиции существуют ряд образов, которые наиболее ёмко выражают самоощущение человека в определённые, особенно, – критические периоды истории. Именно таким символом была средневековая химера – полиморфное, невразумительное чудовище, части которого сами по себе пусты, а вместе выражают понимание человеком самого себя.

Для средневекового человека химера была носителем непреходящего и непреодолимого аффекта бытия: химера живет на границе, она – человек, попавший в пределы межи, человек в функции очистительной жертвы, "козла отпущения". Химера концентрирует в себе неосязаемую пустоту индивидуального бытия, которое, пытаясь отделиться от окружающего мира, утрачивает собственный смысл.

Человек средневековья жил на границе контрастов, он не признавал полутонов: тьма всегда была непроглядной, а тишина мертвой. Состояние пограничности принципиально важно для понимания места такого человека в мире. Единственной возможностью верного знания здесь было найти подобие, создать его, став похожим на Творца. Поэтому истинный мыслитель Средневековья – художник, создающий образы. Он их даже не придумывал, он их воплощал из того, что видел, а то, что он видел, порождало формы, подобные галлюцинациям и сновидениям. Специфика же реальности, в которой жил

этот художник, постоянно придавала его творениям известную завершенность, вдыхая в них жизнь. В этом смысле, любой художник – всегда более, чем художник, ибо "все, созданное им, воплощается в природе" [1, 212].

Художник видит образы и воссоздает их в окружающей реальности. Наверное, поэтому химера – такой частый житель среди людей. Она – больше, чем символ, она живет по соседству, и главное – она тоже умеет видеть. Причём химера обладает поразительным, но объяснимым свойством: смотреть и в себя и в того, кто осмеливается заглянуть в ее глаза и увидеть там бездну. Химера – существо-межа, она и есть сама граница между человеком и реальностью. Так местом обитания химеры становится пространство чистого пограничья, в частности – стены соборов и церквей, а также поля средневековых рукописей, причём обе эти области невероятно близки, поскольку обе несут ещё и образовательные функции. Любой собор, любая церковь – это большая каменная книга, грандиозный bestiary [2, 10]. Стены кишат чудовищами, символическими изображениями грехов, химерами.

Художник, создавая химеру, помещая ее на пороге церкви, предоставил, таким образом, самому человеку его истинное место. Химера – человек, терзаемый страстями, и стены готических церквей стали густонаселенной границей (между миром горным и миром дольным), где обитатели – сами люди, увидевшие себя в истинном свете. Помимо вертикальной границы стен соборов, пограничность положения средневекового человека ясно видна также и на страницах рукописей. Такая страница – тоже граница, и она требовала обозначения. На полях любой Псалтири показан не тот мир, к которому привыкли наши чувства, а словно вывернутый наизнанку. Это лукавый рассказ о мире вверх тормашками, "где псы бегут от зайцев, а лани гонят львов" [3, 92]. И это был единственный способ отграничить реальность от всего неясного, чуждого. Кажущиеся невероятными чудовища миниатюр являют собой изменчивые, вычурные формы реальной жизни, не знающей, что такое определённость.

Примечательно, что в средневековой классификации живых существ, bestiary, человеку не нашлось места. Человек – самое странное существо во всем этом строе живого. Он – тварь без смысла, будто нежить, антипод осмысленного мира, апокалипсический зверь антихриста. Истина человека скрывается именно за образом химеры. Химера абсурдна, и в этом кроется её высшее назначение. Ужас средневекового человека перед реальным миром отпечатался визуальными кошмарами во фламандской живописи позднего средневековья. Единственным путём познания тогда стало искушение, но поддаться искушению означало стать пленником химеры, отдаться во власть абсурда, безумия, ибо любой "порядок, установленный человеком, – безумие перед лицом истины Бога" [4, 51].

В известном смысле, химера запечатлела откровение средневекового человека о самом себе: откровения о том, что бредовые видения и есть реальность, что под тонкой пленкой иллюзии открывается глубина неоспоримого; и откровения противоположного, но столь же болезненного, – о том, что однажды, в тот миг между бытием и небытием, когда над всем царит бред чис-

того разрушення, мир в его реальності розчиниться в цьому єдиному фантастическому образі. Середньовікова химера, цей образ без власного обличчя, очеловечений, але не антропоморфний, дозволяє побачити істинне розуміння середньовіковим людиною самого себе, його розчиненість в світі, де фантастическе замістило реальне.

Література:

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Що таке філософія : Пер. с фр. – М., СПб. : Изд-во "Алетейя", 1998 – 288с.
2. Муратова К. Середньовіковий бестиарій // Середньовіковий бестиарій. – М., 1984. – С. 5-51.
3. Эко У. Ім'я Розы : Пер. с итал. – СПб. : Симпозиум, 1998. – 685с.
4. Фуко М. Історія безумства в класическу епоху : Пер. с фр. – СПб. Університеска книга, 1997. – 576с.

*Довгань А. О. – канд. філос. наук, доцент
ТНТУ ім. Пулюя (Тернопіль)*

ОНТОЛОГІЯ РЕАЛЬНОСТІ В ДЕКАРТОВІЙ КОНЦЕПЦІЇ СВІТО- БУДОВИ

Коли та чи інша філософська концепція інтерпретує те, що відноситься до реальності, то вона утверджує цим відповідний погляд на світ. Так, якщо Декартова гносеологічна система критично обґрунтовує відповідний постулат, щодо онтологічних підстав пізнавальної активності людини то вона спирається на базовий принцип, що світ має відповідний порядок та будову. Це власне, і дозволило Р.Декарту створити новий метод пізнання світопорядку. Гносеологічним аргументом оптимістичної концепції "новаторського" мислення Р.Декарта є тлумачення ним онтологічного змісту поняття "реальність" (realis - дійсний). І.Нарський стверджує, що цей термін з'явився в XIII ст. у схоластів для характеристики речей як таких, що наділені найбільшою ступінню буття [1, 447]. Р.Декарт був одним із тих філософів новочасної епохи, які застосовували дане поняття в обґрунтуванні своєї теорії пізнання.

Картезій виводить з-під впливу сумніву найвищу реальність – Бога. В якості реальності, прихованої за іменем Бога філософ мислив субстанцію нескінченну, вічну, незмінну, незалежну, всезнаючу, всемогутню, яка створила всі існуючі речі [2]. Бог розуміється Р.Декартом як реальність, причому така, яка включає окрім матеріального світу також і явища дії інтелекту. Онтологічна функція поняття Бога отримує своє підтвердження в області декартової фізики: для того, щоб речі могли існувати, Бог стає будівником світу. Він творить матерію у формі початкового хаосу частинок вогню, повітря, землі, надає їй початковий імпульс руху і встановлює закони зміни її частин. Рух тіл визначається їх просторовою взаємодією внаслідок удару чи тиску одного тіла на інше. Після закінчення процесу створення світу незмінний Бог лише гарантує обов'язковість виконання встановлених ним порядку та руху і цим зберігає світ. У Декарта Бог є найвища ступінь тої реальності, яка стоїть вище створеної ним реальності матеріального світу.

Виходить, що найвищою реальністю є та, яка не має своєї власної тілесності з її протяжністю.

Крім того, Декарт підсилює найвищу досконалість Бога як реальності, протиставляючи йому Ніщо. М.Мамардашвілі характеризує статус Бога в системі Р.Декарта як свого роду опозиція для небуття [3, 143]. Небуття не здатне мислити, а Бог у Р.Декарта мислить. Бог є сущим, сутністю якого є рух думки, тобто діяльність на противагу Ніщо, яке бездіяльне. Тому для Р.Декарта найвищою реальністю є духовна реальність, що проявляє себе через інтелектуальну функцію Гаранта та є суттю власної найвищої, найдосконалішої реальності.

Література:

1. Нарский И. Реальность. / И. Нарский // Философская энциклопедия – М.: Советская энциклопедия, 1967. №4. – 591 с.
2. Декарт Р. Первоначала философии. – М.: "Мысль". Соч. В 2-х том. Т.1. –С. 297-422.
3. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления (январь 1981 года) / Под. ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Прогресс, 1993. – 352 с.

*Козинцева Т. О. – канд. філос. наук, доцент
СумДУ (Суми)*

ІРРЕАЛЬНІСТЬ РЕАЛЬНОГО

Реальність, реальне, ірреальність, гіперреальність, віртуальна реальність – за цим набором термінів відкривається питання, яке не тільки не втратило своєї актуальності, але й набуло більшої гостроти. Що таке реальність, що сучасна наука і філософія розуміють під цим феноменом, яким чином відбувається віддзеркалення реальності і наскільки взагалі є можливим адекватне відтворення реального і в яких мовних конструктах? На тлі цих проблем виникає і питання стосовно можливості онтології і, таким чином, і філософії.

Цілком можливо погодитися з Аленом Бадью в тому, що питання щодо кінця метафізики почало звучати з моменту втрати філософією свого статусу системно утворюючого дискурсу. Починаючи з Гегеля та його заяви щодо завершення філософського проекту та по сьогоднішня філософія продовжує вмирати, формуючи деривати власної агонії. Тобто, за словами М.Корецької "...апокаліптичні розмови щодо "смерті філософії (на фоні "смерті Бога, суб'єкта, людини і т. інше") означали, що, якщо думка хоче зберегти себе, вона має покинути власне філософську територію та розміститися в іншому просторі (просторі письма, влади, знання)" [1, 183].

Смерть філософії можлива як констатація ззовні, філософія має можливість повернутися до платонівського зразка демонстрації не стільки результату мислення, скільки самого процесу мислення, майстер-класу філософського бачення проблем через рефлексію у вигляді герменевтики, екзистенціалізму, феноменології. Трактовка реальності як абсурду призводить у постмодерні до абсурду як здійсненної і єдино можливої реальності, що наблизило філософські акти до завершеного проекту, до логічного кінця (теж саме відбулося свого часу зі Спинозою, Гегелем і іншими мислителями).

Сучасна ситуація що склалася у відношенні до філософії обумовлена окрім названого, ще й тим, що може не в компетенції філософської форми

знання про світ створення нових смислів (за твердженням Стьопіна), тому що накинута згора смисли перетворюють позірність у реальність, а тому власне і зрозумілим є пафос деяких філософів стосовно власної відповідальності за таку штучно створену реальність. Філософ не має права перетворюватися на ідеолога або пророка, думка яких існує лише у замкнутому просторі. І тут слід згадати Л.Вітгенштейна, який визначав філософію не як вчення, а як діяльність. І можна додати діяльність, яка формує не інваріанти, вона не має відповідати на запити соціуму (ми завжди забуваємо, що сова Мінерви вилітає опівночі), хоча останнім часом філософи намагаються виправдати своє існування, перетворюючи філософію на річ масового вжитку. Чим більше сучасні філософи намагаються зробити філософію практично орієнтованою на виконання певних соціальних потреб, тим більше філософія перетворюється на ірреальний конструкт. Але філософія – це діяльність по формулюванню питань щодо буття і до буття. Філософія має встановлювати межі реального але, намагаючись вийти на межу трансцендентного, вона здійснює смерть суб'єкта.

Таким чином сучасна людина не тільки занурюється у штучно створену реальність (наприклад через ЗМІ, Інтернет), але й сприймає її як дійсність. Оскільки така штучна реальність має агресивну природу, то зрозумілим є і розмивання межі між дійсним та недійсним, або точніше між реальним та ірреальним. Звідси маніакальне, іноді хворобливе бажання сучасної людини повернути собі відчуття реальності, хоча б у межах власного особистого досвіду або у відношенні до власної тілесності через захоплення екстремальними видами спорту, небезпечними для життя розвагами, штучними формами підвищення адреналіну тощо. І, незважаючи на певну солідарність з Слотердайком та Корецькою, дозволю собі не погодитися з тим, що завданням філософії є повернення людини до реальності власного тіла, оскільки повертаючи собі тіло (що мислиться в якості речі — реальності), людина втрачає в собі суб'єкта. Тому подвоєння буття за Платоном є можливістю гносеологічної та онтологічної адекватності сучасної людини.

Література:

1. Корецкая М.А. Эффект реальности и пустыня реального // Вестник СамГУ. 2006 - №5/2 (45) – С. 182-190.
2. Степин В. С. Конструктивные и прогностические функции философии // Вопросы философии. – 2009. – С.5-10.

Крехно Т. І. – канд. філол. наук, доцент

Крахмаль В. О. - ХГПІ (Харків)

ВІДОБРАЖЕННЯ РЕАЛЬНОСТІ В МОВНІЙ КАРТИНІ СВІТУ УКРАЇНСЬКОГО ТА ПОЛЬСЬКОГО ЕТНОСІВ (на матеріалі концепту "птахи")

Одним із способів осмислення реальності людиною є мова. Аналіз мовної системи – це опосередкований шлях дослідження пізнання.

Творенню слова як символу об'єктивно існуючого фрагмента буття передує складний процес. Людина спочатку досягає докільця чуттєвою сферою. Завдяки каналам чуттєвого сприйняття вона отримує певну інформацію про

об'єкт. До інформаційної структури долучаються наукові знання, досвід, інтуїція. У результаті обробки отриманих відомостей у людській свідомості формуються цілісні образи.

Отже, людина дає найменування не реальному предмету, а мисленнєвому образу – результату діяльності пізнавальних механізмів. Відтак кожна лексична одиниця постає як спроба встановити відповідність у ланцюжку *реалія – уявлення про цю реалію – слово-назва*.

Світобачення різних етнічних груп не є тотожним. Поступова інкультурація індивідуума – засвоєння ментальних структур, формул мислення, стереотипів поведінки, культурних символів – сприяє формуванню на базі персональних уявлень етнічно узгоджених механізмів вербалізації реальності. Таким чином, слово-назва – національно-мовний феномен.

Механізми вербалізації реальності в мовній картині польського та українського етносів відбивають специфіку національно-мовного світобачення.

Концепт "птаха" – це інформаційна структура, що відображає об'єктивний фрагмент буття, а саме орнітофауну. Концепт розглядаємо як різносубстратну одиницю свідомості, сформовану шляхом взаємодії психічних функцій і колективного позасвідомого.

Мовна об'єктивація наукових та наївних знань про птахів в українському та польському мовних просторах здійснювалася подекуди за однаковими орнітологічними сценаріями. Часто кореляція реальної істоти та уявлень про неї базувалася на асоціаціях, пов'язаних із зовнішніми ознаками птаха, звучанням, способом існування, особливостями руху, харчування, розмноження тощо. Так, наприклад, назва *очеретянка* має відповідник у польській мові *trzciniak*. В обох мовах найменування мотивовані назвою рослини *очерет*, пор. польське *trzcina* – 'очерет'. Об'єктивно найулюбленішими місцями перебування та гніздування цих представників фауни є очеретяні зарості по болотах [1, 252]. Цей факт став найвиразнішою ознакою птаха у світобаченні обох етносів. Таким чином, у різних мовах назви того самого поняття творилися за допомогою відповідно українських та польських мовних ресурсів, але образне сприйняття об'єкта, його асоціативно-метафорична інтерпретація були тотожними.

Та все ж здебільшого репрезентація орнітофауни в мовному коді українського та польського народів є оригінальною. Українському орнітоніму *лелека* відповідає польська одиниця *bocian*. Вважається, що українська назва – це запозичення з тюркських мов, де слово виникло в результаті наслідування крику птаха, пор. *laklak* (араб.). Паралельно з немотивованою назвою *лелека* в українській мові побутує онім *чорногуз*. Виникнення цього слова було спричинене бажанням носіїв мови вмотивувати назву, увиразнити зв'язок між реальною істотою та її іменем (*чорний* + *гузно* 'зад'). Мотивація найменування – темне оперення на задній частині тіла птаха. Якщо в українській культурі в основу мотивації питомої назви були покладені уявлення про зовнішній вигляд птаха (*чорногуз*), то в польському культурному просторі (*bocian*) – звукова асоціація, причому не за характером крику, а за специфіч-

ним важким звуком, який лунає, коли птиця ступає по воді: *botać* – ‘тупати, стукати’ [2, 33].

Різні пізнавальні механізми свідомості були залученні при формуванні орнітонімів *рибалочка* – *zimorodek*. Відомості про те, що *рибалочка* (*Alcedo atthis*) живиться рибою, зумовили стійку асоціацію в уявленні українців, а відтак і найменування. Польська ж назва – *zimorodek* (від *zima* – ‘зима’) – зумовлена знаннями носіїв мови про те, що ці розповсюджені в Європі птахи на зимівлю не відлітають до теплих країв, а перебираються в південні області поширення виду [1, 203].

Таким чином, моделювання описуваного фрагменту реальності в мовній картині світу українського та польського етносів зумовлене оригінальними національними психолінгвістичними механізмами.

Література:

1. Воїнственський М.А. Птахи. – К.: Рад.шк., 1984 – 304 с.
2. Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. – Warszawa: Wiedza Powszechna, 1974. – 807 с.

*Курбатов С. В. – канд. филол. наук, доцент
Ин-т ВО АПН (Киев)*

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: ПО НАПРАВЛЕНИЮ К "ТРЕТЬЕЙ ПРИРОДЕ" ЧЕЛОВЕКА?

"Помысли тело; оно является смертным, земным, подверженным порче, тленным – отринь его" - Аврелий Августин в своей работе "К Евангелию от Иоанна" [1, 163] предсказуемо категоричен по отношению к человеческому телу как средоточию повседневной жизни и органону чувственного восприятия действительности. Однако логично ли столь страстно отрицать что-то второстепенное, малозначимое, иллюзорное? Как бы там ни было, первая природа человека, субстанция, объективирующая как чувственный, так и иные формы опыта есть тело. Биологически человек заключен в тело, "заперт" в клетке животных страстей и природных инстинктов – своеобразного психоаналитического топлива нашей повседневной культурной жизни. Без тела жизнь замирает – *совсем!* Следовательно, можно говорить о телесной или же материальной реальности как изначальной, первой природе человека.

Дано мне тело – что мне делать с ним,

Таким единственным и таким моим?

За радость тихую дышать и жить,

Кого, скажите, мне благодарить?

На стёкла вечности уже легло

Моё дыхание, моё тепло... (О. Мандельштам [2, 6])

"Помысли другие тела, помысли небесные тела; они больше, лучше и сияют – минуй и их. А как, скажешь, я миную небесные тела, коль скоро я хожу по земле? Минуешь не телом, а умом" - размышляет далее Аврелий Августин [1, 163]. Ум – основополагающее качество человека, это этимологически закреплено в нашем родовом имени, *Homo Sapiens*. Ум созидает идеальную реальность, поначалу – реальность слова, а затем, с течением

времени, реальность преображенной человеческим присутствием материи. Слово, ставшее плотью *искусственного мира*, отображает суть второй человеческой природы, культурной (вкуче со второй головой этого синтетического двуликого Януса, социальной). Ткань, фактура этой социально-культурной, коллективной природы "пропитана" навязанными извне представлениями о добре и зле, о ценностях, табу, нормах приличия и этикета. Наверное, поэтому "моральный закон" (квинтэссенция социально-культурной природы человека) наполняет душу Иммануила Канта не меньшим трепетом, чем "звёздное небо" (квинтэссенция природы материальной)!

И Шуберт на воде, и Моцарт в птичьем гаме,

И Гёте, свищущий на вьющейся тропе,

И Гамлет, мысливший пугливыми шагами,

Считали пульс толпы и верили толпе. (*О. Мандельштам [2, 200]*)

Аврелий Августин предлагает читателю (то есть, в данный момент, мне) преодолеть и эту природу: "Ведь ты миновал плоть, которая видима, миновал небо, солнце, луну и звёзды, которые видимы; минуй и всё, что изменчиво. Ведь уже покончив с этим, ты достиг своего духа, но и там ты нашёл изменчивость своего духа. А разве изменчив Бог?" [1, 163]. Канонический христианский Бог был практически "неизменчив" на протяжении более чем тысячелетия эпохи Средневековья. А потом, начиная с эпохи Возрождения, Европа планомерно расшатывает под ним сакральный постамент, вынуждая образ изменяться, то есть возвращаться в реальность повседневной, социально-культурной природы. И вот уже в 19 веке Гёльдерлин испуганно шепчет: "Боги удалились", а Ницше с истерическим упоением провозглашает: "Бог умер!". Если следовать траектории народной мудрости, свято место пусто не бывает. Да и вообще, пространство не терпит пустоты в принципе, несмотря на все её даосские и иные регалии! Что же тогда может претендовать на роль третьей, трансцендентной природы человека, которая традиционно (во всяком случае, в контексте христианской традиции) открывала возможность радикального выхода за собственные пределы, *преодолевала* повседневное? Не становится ли с появлением Интернета и его триумфальным шествием по планете и её умам виртуальная реальность субстанцией этой новой, третьей природы? Ведь в виртуальной реальности, в манящем и завораживающем онлайн-существовании, человек не менее радикально, чем в христианских практиках умерщвления плоти, "отрывается" от тела. Более того, эта реальность даёт возможность, эмансипировавшись от собственного тела, легко и легкомысленно менять абсолютно всё – имя, возраст, социальный статус, быть несколькими людьми. Следовательно – открывает неограниченные возможности для свободного творчества, познания и самопознания. "Интернет-галактика є новим комунікаційним середовищем. Оскільки комунікація є суттю людської діяльності, всепроникне використання Інтернету видозмінює всі сфери соціального життя" - считает один из интеллектуальных гуру 21 века Мануэль Кастельс [3, 275]. Думаю, мы стоим на пороге радикальных изменений – и не только в социальной сфере.

Свобода приходит наяв,

Бросая на сердце цветы,
И мы, с нею в ногу шагая,
Беседуем с небом на "ты". (В. Хлебников [4, 461])

Литература:

1. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
2. Мандельштам О. Собр. соч. в четырёх томах. Том 1. – М.: Терра, 1991. – 684 с.
3. Кастельс М. Интернет-галактика. Миркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. – К.: Ваклер, 2007. – 304 с.
4. Хлебников В. Творения. – М.: Сов. писатель, 1986. – 736 с.

*Лазарович Н. В. – канд. філос. наук
ЛНУ ім. І. Франка (Львів)*

КОНЦЕПЦІЯ "МЕТАМОРФУЮЧОГО РЕАЛІЗМУ"

Г. СКОЛІМОВСЬКИ У СВІТЛІ ТЕХНОГЕННИХ ПЕРСПЕКТИВ

*Ідея про те, що ми просто відкриваємо реальність
є застарілою концепцією, котру ми повинні відправити у архів історії*

Г. Сколімовські

Класичні онтологічні виміри концепту реальності в умовах науково-технічного поступу та інформаційно-комунікаційного розвитку сьогодення вимагають передусім розгляду в контексті атрибутивних вимірів техногенного суспільства. Не випадково у наш час соціальне-технічні чинники впливу на природу людини, на осягнення нею реальності набувають особливої актуальності (згадати хоча б ідею Г. М. Маклюєна про "технічне розширення" людини, "модульну людину" Е. Тофлера, "Homo intelligent" Й. Масуда та ін.). У цьому контексті особливої уваги заслуговують погляди Г. Сколімовські, який висвітлює гармонійне поєднання особи та технічного середовища, адже, за його словами, "філософія техніки, яка розуміється як філософія людини, наполягає на тому, що радше техніка повинна бути підкореною людському імперативові, ніж людина повинна бути підкореною імперативу технічному...Адже суспільний розвиток техногенної цивілізації надав нам серйозний урок, до якого у минулому ми були схильні відноситися легковажно, але який здатний зберегти наше здоров'я, єдність та цілісність, через наше усвідомлене прилучення до природи речей, – прилучення, значно більш глибоке, ніж гонитва за матеріальним прогресом" [1, 242-245].

У наш час не викликає сумніву факт, що "сучасна техніка – результат застосування людиною діяльного, штучно-технічного підходу, спрямованого на перетворення навколишньої реальності, на дію, на активність" [2, 166]. Власне, техніка, на переконання Г. Сколімовські, є потужним чинником формування життєвого світу особи, що виявляється у творенні людиною нової реальності – інформаційно-технічної. Людина як суспільна істота здійснює цілепокладання як реалізацію своєї сутності: вона переконана в тому, що, пізнавши закони природи і соціального життя, може регулювати природні та соціальні процеси у відповідності до своїх цілей. Активно змінюючи природне та соціальне середовище, людина реалізує своє призначення творця – так вона набуває здатності виходити за свої межі, будувати

нову – технічну – реальність, прориваючи горизонти наявно даного буття. У зв'язку з цим вчений висуває концепцію "метаморфуючого реалізму", квінтесенцією якої постає вихідне положення щодо трансформації ("метаморфування") реальності під впливом технічно спрямованої предметно-перетворювальної діяльності людини. За словами Д. Єфременка, "ця реальність постійно піддається метаморфозам через наше знання, тонко трансформується думкою. Реальність ніколи не дається незалежно від думки, але вона також не є фіктивним створенням думки. Реальність завжди знаходиться у стані становлення чи перетворення; влучніше сказати – метаморфування... Думка й реальність безперервно перетікають одна в одну. Універсум, котрий розвивається і постійно перебуває у стадії становлення, потребує такої концепції реальності, котра дає цілком достатню область дії для творчих і перетворювальних здібностей людини" [3, 80-81]. Так, як стверджує В. Розін, концепція "метаморфуючого реалізму" Г. Сколімовськи постулює розуміння техніки, котра постає "феноменом метаморфомування реальності, що передбачає нове розуміння як самої реальності, так і знання, і, по суті, є складовою й детермінантою соціальної реальності" [4, 75]. Г. Сколімовськи переконаний, що поняття "об'єктивної реальності" завжди корелюється з низкою штучно створених людиною концепцій та теорій. Відповідно, вся пізнана реальність є штучною або ж олюдненою (man-made). Все те, що не існує поза нашим знанням, не може бути для нас реальністю. При цьому техніка створює власну підмножину реалій [5, 84].

Література:

1. Сколімовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 240-249.
2. Черноухов С. А. Оценка антропогенных систем как расширение понятия оценки техники // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, 2009. – № 97. – С. 165-168.
3. Єфременко Д. В. Введение в оценку техники. – М.: Изд-во МНЭПУ, 2002. – 188 с.
4. Розин В. М. Понятие и современные концепции техники. – М.: Изд-во: ИФ РАН, 2006. – 255 с.
5. Єфременко Д. В. Введение в оценку техники. – М.: Изд-во МНЭПУ, 2002. – 188 с.

*Лебедь А. Е. – канд. филос. наук, доцент
СумГУ (Сумы)*

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ ИСТИНЫ

Говоря о философии, мы обычно представляем ее специфической областью человеческой деятельности, знанием, исследующей т.н. "вечные вопросы". Привычное понимание "вечности" этих вопросов указывает на их особое содержание, которое препятствует получению строго однозначных ответов. Такая позиция зачастую имеет своим следствием скептическое и пренебрежительное отношение, как к любой попытке решения этих вопросов, так и к самой философии, формулирующей бесполезные вопросы, на которые невозможно найти ответы. Теперь уже не столь парадоксальным выглядит тезис Ф. Вайсмана о том, что "философ, желая избавиться от вопроса, не

должен делать одной вещи: давать ответ. На философский вопрос не дают ответа, его устраниют". [1, 92]. Устраняют путем прояснения смысла слов.

Ошибочно думать, что человечество живет в одном и том же объективном, данном извне мире. Человек живет в разных, часто фиктивных мирах, не соответствующих, если их взять в отдельности, сложной и многообразной действительности. Доля фиктивности и фантазмагоричности определяется степенью исключительной сосредоточенности на одном, вытесняющем все остальное.

Мы сами придаем форму существованию. Угроза хаоса понуждает нас творить смысл. Мы добавляем смысл и цель для того, чтобы выжить. Любая научная, философская система, претендующая на "истинность" - это только фикция, служащая для того, чтобы защитить наше существование. Причем человек обладает особой способностью забывать: структура, которую мы добавляем к миру, кажется нам собственной структурой мира, созданным Богом порядком. Таковы предпосылки мира и чувства безопасности.

Поскольку все когда-нибудь утрачивает ценность и объяснительную силу, мы ищем нечто иное, что могло бы заместить утраченное: моральный императив, абсолютную идею, цель истории и т. п. Чувство обесценности возникает, как только мы понимаем, что существование не может интерпретироваться с помощью таких понятий, как "цель", "единство", "результат" и "истина". Мы сами внесли в мир эти категории и, когда их убираем, мир оказывается не имеющим ценности.

Убедительно об этом пишет Ф. Ницше: "Истинный мир – идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, - ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, следовательно, опровергнутая идея... Мы упразднили истинный мир, – какой же мир остался? Быть может, кажущийся? Но нет! Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся" [3, 572].

Как кажется, истина представляется здесь неким идолом, отжившим свой век, утратившим свою ценность. А истинный мир тождествен кажущемуся, т. е. объективированным в субъективном. И в связи с этим любое притязание научной истины на объективность, по крайней мере, некорректно. Наука же, провозглашающая истину наивысшей своею ценностью, выделяет целый ряд различных ее теорий. Но всякий раз, пытаясь определить ее сущность, происходит подмена понятия Истины ее критериями, что далеко не одно и то же.

Трудность (если можно сказать, даже невозможность) определения понятия "истина" предполагает вопрос об его осмысленности. В схеме Р. Карнапа смысл всякого слова и предложения должен соответствовать следующим принципам:

- 1) известны эмпирические признаки "a";
- 2) установлено, из каких протокольных предложений может быть выведено $S(a)$;
- 3) установлены условия истинности для $S(a)$;
- 4) известен способ верификации $S(a)$ [2, 46].

Попытаемся к этой схеме применить утверждение $S(a)$ об истинности существования самой истины (a). Поскольку в каждой из известных нам теорий истины последняя предполагает особый набор признаков и, соответственно, способ верификации, специфический для этой теории, постольку говорить о единой системе таковых не приходится. А это не столько проясняет сущность истины, сколько ввергает нас в хаос смыслопредставлений о том, чем же все-таки она является.

Не менее проблематично и выявление необходимых истинных критериев для утверждения истинности существования истины. В таком случае мы рискуем вообще не получить достаточно четкой картины того, что есть истина и что она есть.

Литература:

1. Вайсман Ф. Как я понимаю философию / Ф. Вайсман // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 83-117.
2. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Универ. книга, 2001. – С. 42-62.
3. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – 829 с.

*Ленська В. В. – канд. істор. наук
КТУ (Кривий Ріг)*

Т.Г.ШЕВЧЕНКО ЯК ДЗЕРКАЛО СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ БУТТЯ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНИНА

Тотожність Т.Г.Шевченка із власним народом була і є абсолютною, і буде такою в майбутньому доги, доки не зміниться в кращий бік соціальне становище українців. Його життя пройшло в площині правління трьох російських царів, кожний з яких вніс власну лепту в погіршення соціального становища українського селянина. Кріпак з козацьким корінням, поставлений в орбіту чужого життя й волі, він на собі зазнав соціальну і національну кривду, депривації, свавілля і фрустрацію.

Не то я стал, что прежде было,

И путь унылый бытия,

И ноша тяжкая моя

Меня ужасно изменили [1; 1, 179]

Втім незмінною лишилася демоскопія віршів поета-Шевченка і малюнків художника-Шевченка. Скрізь ми бачимо гіпертрофіроване народофільство і панофобію автора. Усвідомлюючи свою роль як речника погнобленого народу, Т.Г.Шевченко пише:

...Возвеличу

Малих отих рабів німих!

Я на сторожі коло їх

Поставлю слово... [1, 2, 283]

З появою поезій Т.Г.Шевченка соціально скривджений трудящий люд отримав у його особі трубадура та захисника. Він став "борцем за потоптані людські права всього поневоленого мужицтва, всього обідраного і скривдженого довговіковою історією українського народу...захисником усіх кривджених, гноблених і переслідуваних" [2,257].

У віршах і малюнках Т.Г.Шевченка подається захоплююча панорама "малювничої України" з "садком вишневим коло хати", "чистим ставом край села", полем, що "як море широке, синіє" і дискрепанцією з пейзажем постають соціальні болячки тогочасного суспільства.

Он глянь, - у тім раї, що ти покидаєшь,
Латану світину з каліки знімають,
З шкурою знімають, бо нічим обуть
Княжат недорослих; а он розпинають
Вдову за подушне... [1, 1, 241]

Думка про кріпосництво, як найпотворнішу із соціальних вад, переслідувала поета усе життя. "Ми в раї пекло розвели..." - констатував він у вірші "Якби ви знали, паничі..." [1, 2, 223]. А слова: "Я бачив пекло... Там неволя...", - вказують на те, через які жакливі життєві випробування довелося пройти самому авторові, який завжди ідентифікував себе з Україною та її знедоленим народом. "...История моей жизни составляет часть истории моей родины", - вважав він. [1, 5, 452]

Колишній кріпак знав про соціальне становище "знедолених братів" не з чуток, а з джерел власного життя. Неодноразово відшмаганий на стайні, він на власній спині пізнав "хартію панського самовластя".(О.Я.Кониський).

Обурений соціальною несправедливістю, поет гучногосло таврував гнобителів закріпаченого селянства.

Без ножа і автодафе
Людей закували
Та й мордують... Ой, ой пани,
Пани християни!.. [1; 2, 40]

Втім головним соціальним злом Т.Г.Шевченко вважав самодержавство і закликав до радикальних методів боротьби з ним:

О люди! люди небораки!
Нащо здалися вам царі?
Нащо здалися вам псарі?
Ви ж такі люди, не собаки! [1, 2, 364]

Щирість та громадянська позиція поета дали підставу видатному російському критику М.А.Добролюбову сказати про українського Кобзаря: "Он – поэт совершенно народный... весь круг его дум и сочувствий находится в совершенном соответствии со смыслом и строением народной жизни. Он вышел из народа, жил с народом и не только мыслью, но и обстоятельствами жизни был с ним крепко и кровно связан". [3, 3, 536]

Література:

1. Тарас Шевченко. Твори у п'яти томах // Т.Шевченко. – К.: Дніпро, 1970.
2. Іван Франко. Шевченкознавчі студії / Упорядник М.Гнатюк // І.Франко. – Львів: "Світ", 2005.
3. Добролюбов Н.А. Кобзарь Тараса Шевченка // Н.А.Добролюбов. Собрание сочинений в трех томах. – М.: Гос.изд-во худ. лит-ры. 1952.-Т.3. Статьи и рецензии 1860 – 1861гг. – С. 535 – 543.

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ ДЕРЖАВИ-НАЦІЇ В УКРАЇНІ

Вступ світу на початку ХХІ століття в новий період радикальних перетворень отримав різноманітні оцінки і визначення у дослідників. В найбільш ширшому виді ці зміни прийнято розглядати як явище глобалізації, яка чинить значний вплив на існуючу соціально-політичну організацію. В нових умовах відбувається трансформація основного політичного інституту – держави.

Ці зміни насамперед торкаються західноєвропейських держав-націй, які за останніх кілька десятиліть з ціллю створення "спільного європейського дому" делегували частку суверенітету наддержавному утворенню під назвою "Європейський Союз" залучивши в інтеграційні процеси ряд країн Центрально-Східної Європи. Однак, в останні кілька років стратегія подальшого делегування європейськими державами-націями свого суверенітету конфедеративному утворенню починає пробуксовувати під дією світової фінансової і економічної кризи, яка сильно вдарила по багатьох членах ЄС і вимагає більшої відповідальності від всіх країн, які входять в ЄС. Відтак стає очевидним, що під дією світового економічного виклику є всі підстави очікувати перегляду взаємовідносин європейської спільноти із політичним інститутом – державою.

Сьогодні на всіх рівнях можна помітити захисну реакцію ЄС проти подальшого розширення. Це пов'язано також з тим, що ЄС сам потребує проведення серйозних економічних та адміністративних реформ, які й досі не вдалося провести, як передбачено в Лісабонській угоді. Відтак зважаючи на реальний стан речей українській еліті слід збагнути, що державотворчі реформи в Україні доведеться проводити без європейської допомоги за складних суспільно-політичних та соціально-економічних умов.

В українських політичних колах в силу політологічної некомпетентності, а можливо політичної доцільності продовжують звучати заяви, що Україна вже є сформованою європейською демократією. Однак, на думку автора, це твердження є поспішним і не може служити точкою опори для подальшої державотворчої діяльності. Адже сьогодні стає все більш очевидним, що незважаючи на всі затрачені зусилля, створити в Україні точний аналог Західних демократій так і не вдалося. Адже основною складовою Західних демократій є наявність конструкту сформованої нації, становлення якої в Україні так і не відбулося.

К.Дойч характеризує нації дає наступне визначення: "Нація – це народ, який оволодів державою і зробив її знаряддям своїх суспільних і, в цьому сенсі, національних інтересів" [1, 5].

Щоб краще зрозуміти сучасну ситуацію, яка склалася навколо концепту нація-держава, доцільно розглянути її в історичному аспекті. З державою-нацією тісно зв'язують формування ідеї суверенітету, яка була закладена в Західній Європі після підписання Вестфальського миру в 1848 р. Ідея суве-

ренітету передбачає концентрацію влади в державі навколо одного центру - нації.

Відтак перед молодою українською державою, яка в силу історичних обставин не сформувалася як нація-державна стоять проблеми значно масштабніші, аніж перед її західноєвропейськими сусідами. Адже Україна змушена рухатися в контексті глобалізаційних перетворень, які зумовлюють часткову передачу суверенітету сучасним наднаціональним політичним утворенням, світовим фінансовим організаціям тощо, і одночасно вирішувати проблеми національно-культурної ідентичності, забезпечення соціальної стабільності, політичної і економічної участі населення в управлінні державними справами.

Відомий британський представник школи політичного реалізму філософ М.Оукшот виокремлює два варіанти розуміння сучасної держави як "підприємства" (*universitas*) і як "громадянської асоціації" (*societas*). На думку М.Оукшота в світі "сьогодні домінують – перші, в той час як перспективніші – другі" [2, 53].

В широкому розумінні ідея суверенітету асоціюється в ідеальних типах сильної і слабкої держави. Співставляючи класифікацію М.Оукшота із європейською демократичною традицією висуваємо припущення, що Україна повинна бути сильною державою за умов "громадської асоціації". Адже сильні сторони "громадської асоціації" в свободі слова, досягненні громадського консенсусу з основних суспільно-політичних та соціально-економічних питань тощо. Слабкі сторони "підприємства" у високому рівні бюрократизму, надмірній директивності в сфері державного управління тощо.

Натомість, як свідчать українські реалії постпомаранчевого періоду із 2005 до 2010 року, українська еліта ставши на шлях становлення "громадської асоціації" не створила сильної держави. Відтак повернення в 2010 році до "підприємства" є процесом закономірним, який відповідає українському стану сучасної політичної культури. За умов "підприємства" логіка прийняття рішень в державному механізмі направлена від центрального рівня до локальних. В таких обставинах суспільство, яке характеризується власним індивідуалізмом, що доходить до ізоляціонізму "моя хата скраю" усувається від участі в реалізації модернізаційної стратегії.

На думку автора провести справді дієві реформи в українських реаліях можна тільки за умов суспільного компромісу, співпраці політичної влади із громадськістю. Суспільство насамперед має проявляти громадську відповідальність і за необхідності протистояти монополізму у сфері державного управління. В свою чергу, влада має стати ефективною, відкритою і демократичною.

Література:

1. Deutsch K. Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality. Cambridge: MIT Press, 1966.
2. Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 288 с.

РОЗУМІННЯ СИМВОЛІВ У ПРАЦЯХ Й. РАЦІНГЕРА

Кардинал Й. Рацінгер (з 2005 р. – Папа Римський Бенедикт XVI) у своїх роботах аналізує як саму сутність поняття символу, так і окремі його прояви. У праці "Вступ до християнства" Й. Рацінгер прослідковує зв'язок християнського віровчення в єдності "Символу" ("Credo") із етимологією самого слова.

Видатний теолог у розгляді історії апостольського "Символу віри" аналізує формулу хрещального визнання як вихідної форми християнського віровчення, іншими словами, первісної форми того, що пізніше було прийнято називати "догмою". В ранній церкві не існувало відповідного порядку положень, перелічення ланцюга котрих було б визнанням основних доктринальних принципів. Сучасне сприйняття цього як чогось застарілого і нав'язливого, на переконання Й. Рацінгера, є нерозумінням сутності обітниць даних Богові під час вдіяння першого церковного таїнства. Адже "зміст християнської віри невідворотно перебуває у внутрішньому зв'язку визнання, яке <...> в якості обітници та зречення є зверненням, поворотом людського буття до нового напрямку життя" [2, 59]. По-іншому, християнське віровчення існує в єдності Символу, а не у формі розрізнених положень. Саме тому важливим є розуміння етимології лексеми "символ".

Σύμβολον походить від грецького συμβάλλειν – "співпадати", "співставляти". В основі лежить давній звичай: дві частини кільця, палиці або дощечки, що зіставлялися, вважалися розпізнавальними знаками гостеприємця, посланця або учасника договору. Посідання відповідного уламку забезпечувало отримання певної речі або просто гостинності. Символ – частина цілого, яка слугує вказівкою на іншу частину, що її доповнює, і таким чином забезпечує взаємне визнання та єдність. Він є вираженням єдності та способом для її досягнення. Тому в позначенні віросповідання як Symbolum міститься також тлумачення його істинної концептуальної суті, бо "якраз у цьому і полягало вихідне значення догматичних формул Церкви: сприяти загальному визнанню Бога, спільному поклонінню <...> Це не ізольована, не замкнена в собі доктрина, а форма нашого богослужіння, форма нашого звертання, котре є поворотом не лише до Бога, але й до один одного в спільному славослів'ї Господа. Лише у цьому внутрішньому зв'язку християнське віровчення набуває своє справжнє місце" [2, 59-60]. Й. Рацінгер покликається на К. Ранера, котрий відзначав те, що догма (чи Символ) виступає "впорядкуванням мовної форми", що, з точки зору абстрактної думки, має значення саме як мовна форма, тобто смисл, який полягає в об'єднанні навколо слова визнання.

Кожна людина володіє вірою, за порівнянням Й. Рацінгера, як "Symbolum", певним недосконалим та фрагментарним шматком, що набуває цілісності й повноти лише в єднанні з іншим. Таке "symballein" уможливорює єднання з Богом. Віра потребує єдності, а це пов'язане і з природою християнської церкви, яка є не вторинною організацією, побудованою з відсторонених ідей, а якраз сутнісно нероздільна з вірою, що проголошує загальне ви-

знання й поклоніння. З іншого боку, церква володіє вірою, яка, в метафоричному порівнянні, є "Symbolum" - відламану частинкою, котра проголошує істину лише у відношенні до Іншого.

Католицький теолог розкриває розуміння традиційних біблійних символів, наприклад, дерева життя, від котрого Бог відгородив людину тоді, коли вона самовільно спожила плід із дерева пізнання. В екзистенційній ситуації після гріхопадіння перших людей доступ до плодів дерева життя (безсмертя) став би просто прокляттям. Сучасна людина повинна розуміти послання цього символу: "Коли ми бачимо, як людина, втручаючись у генетичний код, справді починає простягати руку по плід з дерева життя, як вона робить себе владарем життя і смерті, як наново перемонтовує життя, - ми змушені визнати, що вона робить речі, від яких якраз і повинна була б утримуватися: у такий спосіб людина переступає крайню межу" [1, 126].

Отже, Й. Рацінгер вбачає у понятті символу важливий концепт розуміння сутності християнської віри, що функціонує та виражає кериґму Христа лише у ситуації діалогічного єднання з інтенціями цілісності й повноти як на рівні земної спільноти, так і в проєкції стосунків із Богом. Конкретні ж символи розкривають глибину віровчення, зокрема й на сучасному етапі розкриття духовно-аксіологічних проблем.

Література:

1. Рацінгер Й. (Венедикт XVI). Бог і світ : Таїнства християнської віри. Розмова Петра Зевальда з Йосифом Рацінгером ; [пер. з нім. Н. Лозинської] / Й. Рацінгер. – Жовква : Місіонер, 2009. – 420 с.
2. Рацінгер Й., кард. Введение в христианство. Лекции об Апостольском Символе веры / кард. Й. Рацінгер. – Брюссель, 1988. – 318 с.

*Павлова Т.С. – канд. філос. наук, доцент
ДНУ імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ)*

РЕАЛЬНІСТЬ І ДІЙСНІСТЬ У ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ

Гегеля цікавить не лише теоретична сторона розвитку суспільного життя, яку він розглядає у контексті розвитку об'єктивного духу, а й практика такого розвитку. Під теорією він розуміє ідею, поняття, що можуть бути досягнуті за допомогою розуму. Але теорія не є цілком спекулятивною, вона є опосередкованою практикою що повинна стати дійсністю, у якій розум віднаходить себе. Мислення за Гегелем має статус реальності, ідея міститься у думці є достовірною і реальною. Такий підхід Гегеля ще раз показує поєднання мислення і буття, теорії і практики. Під практикою Гегель розуміє реальне, яке повинне стати дійсним, тобто реальність і дійсність відрізняються одне від одного. Реальність, не дивлячись на її змінність, скороминучість, виступає у гегелівській філософії як така, у якій необхідно побачити, виявити вічне, ідею, розум, що міститься у ній. За недосконалою емпіричною реальністю необхідно побачити розумну дійсність. Оскільки дійсність у гегелівській філософії виступає як реальність, у якій розум здійснився повністю.

На думку П. Новгородцева, у філософії Гегеля опорою для встановлення морального закону дійсність могла слугувати тільки тому, що їй був наданий

тут особливий і своєрідний зміст. Дійсність діалектичної ідеї стоїть у Гегеля вище звичайної діалектичної дійсності. Як шлях абсолютного духу, вона є норма і план для тимчасових явищ, їх субстанціальна і вічна основа [5, 302-303]. Явища, речі світу повинні досягти дійсності, тобто стати нею. Не тільки практика повинна рівнятися на теорію, брати її за взірць, але і теорія повинна побачити у практичних проявах права розумність, ідею. Розумність – це те, що об'єднує теорію і практику, пов'язує їх у єдиному процесі пізнання.

Цікаву думку виражає І. Ільїн, він зазначає, що у гегелівській філософії дійсним є те, що складається з сутності (Wesen) і існування (Existenz). Згідно цього, те, що складається із чистої сутності, – філософська наука взагалі і Логіка зокрема, – зберігає за собою вище звання "реальності" або "буття". "Дійсним" же буде зватися сплав із сутності і існування. Однак не всяке поєднання сутності і існування заслуговує "піднесеного" найменування "дійсності". "Дійсне" у світі лише те, що одержиме поняттям, тобто, по – перше, цілком ті явища, які сповна підпорядкувалися його спекулятивному устрою і закону, і, по – друге, частково всі інші явища, лише у тому їх об'ємі, який залучений у життя спекулятивної стихії. Все ж те, що залишається у світі за вирахуванням "дійсності", є вже не реальність і не дійсність, а існування [4, 224]. Існування при цьому не слід розуміти як ілюзію, оскільки воно теж є проявом розумності, що правда обумовленим емпірично і у часі та не є тотожним поняттю. Дійсним же є все те, що відповідає своєму поняттю, є повністю розумним. Вочевидь Гегель, своїм висловом про розумність і дійсність не мав на меті прославлення існуючих політичних порядків, як глибокий філософ, він говорив лише про те, що суспільство повинно постійно розвиватися і цей розвиток повинен бути розумним і дійсність повинна містити у собі цю розумність, відповідати їй.

Про високе розуміння дійсності Гегелем говорить його вислів в "Енциклопедії філософських наук", де він зазначає, що Бог є дійсним, що він є самим дійсним, що Він один тільки істинно дійсний [3, 89]. І якщо подивитися на проблему дійсності з цієї точки зору, то перифразуючи висловлювання Гегеля виходить наступне: що є дійсним, то є Богом; і що є Богом, то є дійсним. Справді дійсним є тільки Бог, а от існування допускає дещо випадкове і не є дійсністю. Наявне буття і випадкове існування на думку Гегеля не заслуговують назви дійсного [1, 89-90]. Тільки те може зватися дійсністю із існуючого, що є істинним і розумним. Дійсність є тією метою, до якої повинне наближатися існування. Абсолют реалізує себе у дійсності, сфера людського духу являє собою прояв абсолюту.

І. Ільїн зазначає, що онтологія Гегеля визнає, таким чином, чотири різні ступені: реальності, або чистого спекулятивного поняття (наука); дійсності, або сутності, що прийняла і перемогла стихію інобуття (все розумне у світі); існування, або стихії інобуття, що затаїла у собі і що осилила силу поняття (все нерозумне у світі); і, нарешті, чистого хаосу, що не приховує у собі силу духу (ілюзію). Якщо відкинути останній ступінь, що заснований на "непорозумінні", то залишаться три останні ступені. Дві останні створюють "світ", перша створює "науку" [4, 224].

На думку Гегеля, логічно необхідним є те, що дійсність є по своїй суті розумною. Вона стає розумною і у свідомості, і у людському суспільстві. Необхідність Гегель визначає як єдність можливості і дійсності. На думку мислителя, визначення необхідності є складним тому, що необхідність є саме поняття, чий моменти слід розуміти як дійсності, які разом з тим лише форми, у собі розділені і минуці [3, 322]. У роботі "Філософія релігії" Гегель зазначає, що для того, щоб вважати якість існування необхідним, важливо, щоб воно перебувало у взаємозв'язку з іншими щоб таке існування з усіх сторін в усій повноті було визначено іншими існуваннями у якості його умов, причин [2, 426]. Між свободою і необхідністю існує корелятивний зв'язок. Необхідність виступає як форма існування речей, а оскільки існування речі ще остаточно не відповідає її розумності і поняттю, то необхідність являє собою відповідність лише даному конкретному існуванню, а не дійсності взагалі.

Література:

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1997. – 800 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 2 / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – 573 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 1 : Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.
4. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. / И. А. Ильин. – СПб. : Наука, 1994. – 541 с.
5. Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве/Предисл.: Альбов А.П. – СПб.: Алетейя, 2000. – 320 с.

*Повторева С. М. – канд. філос. наук, доцент
НУ "Львівська політехніка" (Львів)*

РЕАЛЬНЕ, ГІПЕРРЕАЛЬНЕ ТА ВІРТУАЛЬНЕ В ДИСКУРСИВНОМУ ПОЛІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Проблема взаємозв'язку реального, гіперреального і віртуального є однією з провідних у творчості відомого французького філософа Жана Бодрійяра. Гіперреальність утворюється з того, що Бодрійяр назвав симулякрами, які не мають референтів у реальності, а існують як серії репродукцій, без власної реальності та власної історії. Поняття симулякра, симуляції, відомі ще з античності, завдяки Бодрійяру щільно увійшли в категоріальний апарат постмодернізму, стали важливими складовими його методології. Ними користуються такі відомі представники сучасної філософії, як Ж. Дельоз, У. Еко, М. Еліаде, П. Клосовські та інші. За допомогою цих понять осмислюється чимало явищ сучасного життя: вплив на людину найновіших технологій, комунікаційних мереж, телебачення, Інтернету, феноменів гіпермаркету, гіпертовару тощо. Гіперреальне, гіперреалізм є новаціями і в термінологічному, і в методологічному розумінні. Поняття гіперреального в дискурсивному просторі сучасної західної культури деякою мірою співпадає з давно відомим поняттям віртуального. Однак і віртуальне в цьому контексті набуває нетрадиційного звучання, тобто позначає реальність, яка будучи "абсолютно гомогенізованою, "цифровою", "операційною", завдяки своїй досконалості, своїй контрольованості і своїй несуперечливості замінює все інше" [1, 30].

Основою гіперреальності є сучасні засоби масової комунікації. Створюваний ними простір – не просто реальне, а нова реальність, в якій власне реальне (у традиційному розумінні) відсутнє. Копія або відтворення реального, що проходить різні етапи, набуває автономного статусу і відривається від реального. Ці Симулякри спотворюють об'єктивну реальність, маскують відсутність справжньої реальності і врешті, втрачаючи стосунок до жодної реальності, самі стають реальністю.

Ж.Бодрійяр виокремлює ряд характеристик гіперреального. В гіперреальному, яким зробилося наше сучасне життя, відсутні цінності, панує примітивна інформативність, розрахунковість, що більше не бажає помічати реального. Воно постає перед нами як горизонт реальності. І це специфічний вибір самого людства, хоч і погано усвідомлюваний. Сьогодні спостерігаємо величезне тяжіння до віртуального, до найновіших технологій. Заклики зупинитися, повернутися до справжнього, споконвічного лишаються більшою мірою без відповіді. Людство вирішило клонувати себе в іншому, відмінному від попереднього всесвіті, воно, по суті, наважилось зникнути як людський рід, щоб увіковічити себе в штучному, більш життєздатному і ефективному.

Ж.Бодрійяр окреслює своєрідну естетику гіперреального, створювану сучасними технічними засобами. Глядач відчуває насолоду аж до "тремтіння від запаморочливої і підлаштованої точності", "від віддалення й збільшення водночас, від викривлення масштабу, від надмірної прозорості, ... від надмірного смислу" [2, 45]. В гіперреальному реальне постає перед очима таким, яким воно ніколи не було, позбавленим відстані, перспективи (якостей справжніх предметів природи), однак з ефектом власної присутності глядача. Прикладом гіперреального є порнографія, потяг до якої більше пов'язаний з метафізичним відчуттям, аніж із сексуальністю.

Цариною гіперреальності постає сучасна політика. Засоби масової інформації роздмухують якісь політичні події, випадки корупції у владі, скандали, сварки, бійки (в парламенті) для того, щоб протиставити поведінку опозиції створюваним в суспільній свідомості образам моральності існуючої влади, її безкомпромісності в боротьбі з пороками громадського життя. Це розмиває кордони між реальністю та ілюзією, істиною і хибою, справжнім та удаваним тощо.

В просторі гіперреального сама реальність перетворюється на гру в реальність. Відчуття вини, страх і смерть можуть замінюватись насолодою чистими знаками вини, страху і смерті. Це є ейфорія симуляції, яка прагне відмінити причину і наслідок, початок і кінець, смерть і безсмертя, зробити примарним їх розмежування. Прикладом є поведінка і сприйняття світу героями творів широко відомого в постструктуралістському середовищі чеського письменника М.Кундери. Герої його, хоч і не перебувають у просторі сучасних комунікаційних мереж, однак так само, як і сучасні фани Інтернету, шукають легкості (невагомості) буття. Так, героїня роману "Безсмертя" Беттіна, приятелька В.Гете і Л.Бетховена, прагне їх смерті, і це пов'язується нею з власним задоволенням, майбутньою славою. Смерть видатних митців трактується як джерело натхнення для героїні роману, її найулюбленіша мрія –

легко і жартівливо здобути славу за рахунок знайомства (дружби) з геніальними людьми. "Смерть і безсмертя" – пара категорій, які набувають в цьому тексті ігрового характеру. Смерть постає знаком легкого здобуття слави, втіхи, насолоди [3].

Загалом, явище гіперреальності оцінюється як атака на західний раціоналізм. Гіперреальність ґрунтується на заміні об'єктивної наукової реальності ілюзорними імітаціями цієї реальності. "Повсюди, у будь-якій галузі (в політиці, біології, психології, в галузі засобів масової інформації), зазначає Бодрияр, де більше неможливо зберігати відмінність між двома полюсами, ми потрапляємо в симуляцію – не в пасивність, а в нерозвиненість активного та пасивного... І тут, і там – та сама туманність, що не піддається розшифруванню ані на рівні своїх простих елементів, ані на рівні своєї істини" [2, 52].

Література:

1. Бодрияр Ж. От фрагмента к фрагменту / Ж.Бодрияр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
2. Бодрияр Ж. Симулякри і симуляція / Ж.Бодрияр. – К.: Основи, 2004. – 230 с.
3. Кундера М. Бессмертие / М.Кундера. – СПб: Азбука-классика, 2009. – 384 с.

*Приймак О. Г. – канд. філос. наук, доцент
ККІБіП (Київ)*

ПРО ДЕЯКІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ТА ГУМАНІСТИЧНІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ НАУКИ

Існує цілий комплекс так званих "вічних проблем" людського буття, якими філософія і наука займаються постійно, та вони знову і знову постають перед новими поколіннями в нових історичних умовах ще з більшою гостротою. До таких проблем належать морально-етичні та гуманістичні проблеми людського буття та пізнання, які об'єднуються під загальною назвою "етика науки".

Особливістю соціально-етичних та морально-гуманістичних проблем є те, що вони не мають однозначного вирішення. Не має тут і одно направленого руху пізнання, при якому кожне нове знання (установки, правила) доповнювало б попередні уявлення. Тому для сучасності морально-етичні роздуми Сократа або Канта можуть бути більш вагомими і актуальними аніж сучасні "максими". Особливий же зміст морально-гуманістичної проблематики полягає в її діалогічності, яка збуджує думку і стимулює активну духовну діяльність суб'єкта, гостре переживання ним ситуацій, які часто не мають ані аналогів ані зразків. Проблеми етики науки мають безпосереднє відношення до багатьох сторін сучасної науки і широкого спектру її зв'язків з суспільним розвитком. Соціально-гуманістичні і етичні проблеми не є чимось зовнішнім для процесу пошуку істини, вони входять в саме "тіло" науки, як необхідна складова, як умова ефективної реалізації істини. І саме тут традиційні аспекти співвідношення науки і моралі доповнюються новими.

Хочеться особливо виділити питання про те, як діють моральні принципи в науці, як мораль впливає на мету, результати наукової праці та її продуктивність, бо від цього залежить подальша доля людства і цивілізації. Склад-

ність сучасної глобальної ситуації проявляється в наростанні небезпеки раптового або ж поступового самознищення людства внаслідок ядерної чи екологічної катастрофи. Якщо не вживати невідкладних конструктивних заходів, цілком ймовірним може бути трагічний кінець історії людської цивілізації та знищення самого життя на Планеті.

В свій час, коли над людством вперше нависла загроза самознищення, найавторитетніші вчені світу підготували Маніфест Рассела-Ейнштейна-Кюрі, в якому особливої уваги надавалось необхідності формування нового мислення в ядерний вік для збереження цивілізації і життя на Землі. Той заклик "навчитися мислити по-новому" набуває ще більшої гостроти в сучасній глобальній ситуації, бо в діяльності людства ще й досі переважають пошуки досягнення шляхів миттєвої користі, хоча суспільна думка й усвідомлює серйозну небезпеку, яка загрожує біосфері, а тим самим і соціуму. Ситуація не зміниться, якщо не змінити спосіб життя людей, їх ставлення до природи. Що ж потрібно для цього?

Суспільство в своїй діяльності повинно керуватися об'єктивними науковими даними про екологічні основи свого існування та про потенційну загрозу людству, яка виникла у XX столітті. В цьому плані необхідна також активізація руху за збереження цивілізації та соціального прогресу. Життєва необхідність нового екологічного мислення, нової екологічної етики настійно вимагає прискороного приведення суспільної свідомості (а значить і способу життя людей) у відповідність з ситуацією, що склалася. В цьому процесі особлива роль належить вченим, науці – створення концепції відношення людини до природи, сприяння покращенню соціально-екологічної ситуації, боротьбі за збереження біосфери, а значить і здоров'я людей, розв'язання всіх глобальних проблем сучасності. Вчені мусять донести до відома широкого загалу науково обґрунтовану і всеохоплюючу картину можливої небезпеки, дати сигнал тривоги і закликати до активних дій, себто до проведення широких наукових і громадських акцій на захист прав людини на існування, соціальне та екологічне благополуччя.

Розв'язання глобальних проблем, враховуючи і екологічні, вимагає адекватних фундаментальних, в тому числі і філософських досліджень. Є нагальною необхідністю об'єктивного філософського осмислення ситуації, що склалася й в Україні. Особливу відповідальність несуть філософи за можливі наслідки застосування світоглядних та методологічних концепцій, що ними розробляються. Саме вчені повинні боротися з монополізмом в науці, проявляти моральну і громадську мужність, щоб не допускати трагедій, подібних до Чорнобильської – найбільшої техногенної катастрофи сучасності. Політики ж мусять прислухатись до вчених, визнати необхідність наукового, в тому числі екологічного підходу до розв'язання глобальних проблем. Доля Світу і людини знаходиться в руках науковців і політичної влади. Як ніколи є великою і відповідальністю екологів.

В останні десятиріччя в усьому світі досить інтенсивно розвиваються, з одного боку, соціологія науки, що вивчає її функціонування як соціального інституту, а з другого – етика науки, яка досліджує принципи, що ними керу-

ється вчений в своїй пізнавальній діяльності та поведінці в науковому співтоваристві, а також у взаємодії з суспільством в цілому. Власне кажучи, це і є соціально-етичні і гуманістичні проблеми людського буття і пізнання. Сьогодні, як ніколи, гостро постала потреба змінити цілий ряд усталених принципів нашого мислення, перейти до нового етосу, а значить змінити сам спосіб людського життя, який відкриває шлях до збалансованого розвитку цивілізації. Таким чином, проблема співвідношення науки і моралі на сучасному етапі трансформується в проблему гуманізму, а співвідношення цілей науки і цілей суспільства і засобів для їх реалізації, ролі вчених в тому, чи стане наука благом чи злом для людей? Бо поки що наука не дала людству ні більшого самоконтролю, ні більшої доброти, ані більше сили в погамуванні своїх пристрастей при виборі тих чи інших рішень; вона скоріше дала засіб для посилення колективних пристрастей. Саме тому проблеми етики науки і соціальної відповідальності вчених набувають такої небувалої гостроти.

Савельєв В. П. – канд. філос. наук

Прикарпатський ін-т ім. М. Грушевського МАУП (Львів)

ОСОБЛИВОСТІ РЕАЛІЗМУ ЛЕОПОЛЬДА ФОН ЗАХЕР-МАЗОХА ТА ЙОГО РЕЦЕПЦІЯ Ж.ДЕЛЬЗОМ

Уродженець Дрогобича, австрійський письменник Леопольд фон Захер-Мазох (1836-1895) свій творчий шлях розпочав у 60-ті рр. XIX ст. як етнографічний реаліст. У своїх новелах, пов'язаних з українською та єврейською тематикою - "Коломийський Дон-Жуан", "Місячна ніч", "Розлучена", "Граф Донський", "Відставний солдат", він наслідує форму "оповідання в оповіданні", яку І.С.Тургенєв використав у "Записках охотника". Через цю обставину Л. Фон Захер-Мазоха отримав у критиків найменування "австрійського Тургенєва". Отже, спочатку творчість Захер-Мазоха цілком відповідала популярній на той час реалістичній парадигмі.

В 1870 р. письменник публікує роман "Венера у хутрі", в якому реалістичність "оповідання в оповіданні" набула нетипового характеру. Реалізм на засадах галицького етнографізму, якого Мазох дотримувався в попередніх творах, у "Венері в хутрі" використовується автором лише в якості оповідного "каркасу" на початку роману, коли оповідач зустрічається з головним героєм Северином Куземським у його маєтку в Коломийській окрузі. В процесі переміщення дії роману з Галичини до Відня, а згодом до Флоренції розповідь Северина поступово втрачає реалістичні риси і набуває, за висловом Ж. Дельоза, "мазохістського фанатизму".

Проте, як свідчать у своїх мемуарах дружина Мазоха Ванда і його секретар Карл Фелікс фон Шліхтегровль, джерелом для написання "Венери у хутрі" стали реальні стосунки автора роману із заможною 25-річною вдовою Фані фон Пістор, з котрою Мазох як її слуга вирушив у подорож до Флоренції. Зовнішність героїні роману Ванди фон Дунаєвої змальована з фрау Пістор – така ж зеленоока, хтива красуня з розкішним рудим волоссям. Зміст угоди між Северином і Вандою відтворює положення реальної угоди, укладеної між Фані і Мазохом 8 грудня 1869 р. Опис картини у маєтку Северина ціл-

ком відповідає фотографічному зображенню Захер-Мазоха, котрий стоїть на колінах перед Фані в позі цілковитої відданості. Реальне підґрунтя мала і описана в романі поява "третього" – грека Алексіса. Прототипом Алексіса в дійсних відносинах Фані і Мазоха виступив італійський актор Сальвіні.

Разом з тим у Северина романтичні фантазії починають переплітатися з дійсністю. Прокинувшись, він сам себе запитує: "що відбулось в дійсності з того, що проноситься у моїх спогадах? Що було і що я тільки бачив уві сні?" [1, 97]. Северин називає себе "надчуттєвою" (ubersinnlich) особистістю, в котрій все укорінено в фантазії і звідти отримує імпульси до реальних дій. У Северині втілено риси, властиві романтичним героям Гофмана, Гейне і Ейхендорфа. Подібно до них, він закохується у статуї і картини. Однак, як зазначає сам герой, "моя фантазія стала дійсністю. Що ж я відчуваю? Чи розчарувало мене втілення мого марення у реальність? Ні! ...Яка це насолода – бути її рабом!" [1, 97-98].

Описане Захер-Мазохом у романі явище в 1891 р. австрійський психіатр Рихард фон Крафт-Ебінг охрестив за прізвищем автора "мазохізмом" і визначив як статево перверсію (сексопатологічне збочення).

Докорінна зміна у ставленні до мазохізму відбулася після публікації праць австрійського психіатра і філософа З.Фрейда "Економічна проблема мазохізму" (1924) і французького філософа Ж.Дельоза "Представлення Захер-Мазоха" (1967). За влучним визначенням Ж.Дельоза, мазохіст за суттю Мазох є ідеалістом і мрійником. Він у своєму фантазмі не заперечує і не ідеалізує дійсність, але – відхиляє її заради власного ідеалу. Тому важливою уявляється здатність усвідомлювати мазохістський ритуал і закладену в його основу ідею не з точки зору перспективи їх реального життєвого чи художнього втілення і не з огляду на ті наслідки і межі, на які нашоухується мазохіст у прагненні до реалізації власного фантазму, але усвідомлювати мазохістський конструкт сам по собі, "в чистому вигляді", з позиції його психологічної визначеності, метафізичної глибини та естетичної продуктивності. Дельоз робить наголос на договірному характері мазохістських стосунків і подвійному зиску, який дістає мазохіст з цієї угоди. Уклавши угоду саме з жінкою, котра як особа не виступає в патріархальному суспільстві повноправним суб'єктом права, і підносячи її свавілля до статусу закону, мазохіст, поперше, перетворює саму ідею закону і договору в громадянському суспільстві, а разом з ними й інститут державної влади на об'єкт гумористичного ставлення; по-друге, договір закріплює обов'язок фізичного покарання для мазохіста, а отже, і неминучість отримання ним задоволення.

Переоцінка культурного значення мазохізму, розпочата Фрейдом і Дельозом, увінчалася весною 2003 р. проведенням в Граці (місці написання "Венери у хутрі") масштабного "мазохського" фестивалю, в рамках якого відбулася солідна культурологічна конференція, низка представницьких перформансів на тему "Мазохізм у світовій культурі". Цей фестиваль засвідчив докорінну зміну ставлення до Леопольда фон Захер-Мазоха та його творчості, а також надзвичайну важливість для сучасної культури поняття "мазохізм";

вони стали знаком емансипації культурної свідомості від репресивного в своїй основі уявлення про певну, раз і назавжди дану норму статевих відносин.

Література:

1. Захер-Мазох Л. фон Венера в мехах: Роман / Леопольд фон Захер-Мазох [пер. с нем. О. Кулишкіна]. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 224 с.

*Семенова Ю. А. – канд. філос. наук, доцент
ХДАФК (Харків)*

"КОНСТРУЮВАННЯ СЕБЕ" В ЗНАКОВІЙ ДИНАМІЦІ КОМУНІКАТИВНОГО ПРОСТОРУ

Метою статті є розгляд проблеми розуміння людини як суб'єкта, що відтворює смисли культури, в контексті власної тілесності. З позиції семіотики Ч.С. Пірса образ *Homo Significans* як людини, яка створює значення, актуалізується саме у сучасній глобальності комунікацій, ознаками якої є темп, тотальність синхронії і когерентність впливу. У семіозисі, як постійному процесі означування (створення значень) існують канали трансляції знака, які створюються завдяки цілям трансляції [1, 221]. Таких цілей три: прагматична, що надає трансляцію стереотипів вчинків; синтаксична, що тиражує образи і створює стиль; семантична, що пропонує спосіб розуміння речей і подій. В інтелектуальній історії зберігаються побічні продукти "семіозису" - ритуали, мистецтво, філософія. Їх збереження можливе тому, що вони виражені у знаковій формі. Це положення стає базовим при визначенні механізмів створення нових смислів, які лежать в основі ідеологічних впливів, які атакують уяву (Р. Барт) і дозволяють побачити інший образ *Homo significans* у сучасній культурі.

Специфіка сучасних комунікацій виводить на поверхню саме це визначення людини поряд з іншими - *Homo communicans*, *Homo sociologicus*, *Homo loquens*, *Homo ludens*, *Homo totus* та інш., оскільки можливість існування людини в глобальній комунікативності без втрати власної ідентичності неможливе без розуміння законів семіозису, в яких інакше есплікується роль людини. Така ситуація надає нам знаряддя у вигляді експлікованих механізмів створення нових смислів і дозволяє побачити дві ролі *Homo significans* у сучасній культурі: Людина, що керує, і Людина, якою керують. Людина, що керує, бачить усі знакові канали в інформаційних механізмах семіозису (прагматика, синтактика і семантика), і сама може визначити міру актуалізації семантичного каналу. Вона вибирає із множинності запропонованих їй значень. Людина стає Людиною, якою керують, якщо при створенні власної інтепретанти (значення) вона втрачає (добровільно чи примусово) головний з компонентів цього цілісно-семантичного каналу, і прямує за запропонованими значеннями. Стає зрозумілим, що якщо людина хоче керувати хаосом комунікацій, то необхідно керувати семантикою в знаковій динаміці комунікацій.

Традиційно обличчя вважається тілесним органом-екраном, що показує чи приховує суб'єктивність. З одного боку, обличчя виконує функцію дзеркала, яке відображає психічний та емоційний стан, біометричні показники, соціальний статус. З іншого боку, обличчя – це маска, що дозволяє сховати

деякий справжній зміст від сторонніх поглядів. У цьому розумінні маска також здійснює імунний захист суб'єкта.

Маска функціонує за законом зворотної фізіогноміки: не тільки внутрішній зміст має зовнішнє відображення, але й навпаки, маска може трансформувати суб'єкта. Тобто суб'єктивність опиняється детермінованою фасциальною поверхнею. У сучасній міфології такий зворотній вплив представлений у фільмі Джона Ву "Без обличчя" ("Face/Off") і у фільмі "Маска" ("The Mask") Чарльза Рассела.

Більш того, обличчя не належить індивідові, але фіксується на перетині множинності поглядів і знаходиться поміж суб'єктами в інтерфасциальній сфері. В сучасній культурі зображення обличчя є найбільш розповсюдженим і впливовим іконічним образом. Обличчя-ікони забезпечують телеприсутність у сфері медіа за рахунок створення ілюзії близькості суб'єкта. В цілому, культура – це глобальний паноптикум поглядів, фабрикуючих ті чи інші фасциальні технології. Очевидно, що обличчя-ікони лише симулюють присутність та існують незалежно від власних оригіналів.

В епоху "пост", яка затягнулась, значення людських облич і власне обличчя зазнають істотні трансформації. Косметична хірургія пропонує споживачам зміну непорушних раніше лицевих показників, таких як вік, стать і раса. У недалекому майбутньому медичні технології дозволять суб'єкту володіти обличчям в режимі "Face/Off": змінювати тілесну і символічну оболонку так само часто, як й імідж. Крім того, існує також "віртуальна хірургія". У кіберпросторі актори представляють себе через вигадану ідентичність. Інтернет дозволяє здійснювати комунікацію у просторі й часі поза безпосередньою (наочною) присутністю суб'єкта. Для себе і для іншого суб'єкт – це набір знаків, в якій входить прізвисько (nick), образ (avatar) і ряд символів, що виражають фасціальні реакції (smile). Ідентичність, у тому числі обличчя добудовується уявою. Обличчя стає віртуальною символічною сутністю, не пов'язаною з реальним суб'єктом.

Таким чином, сучасна культура характеризується прогресуючим відшаруванням символічної оболонки від свого носія і розмиванням лицевості. Здебільшого, це пов'язане із змінами принципів солідарності у складних суспільствах, де не потрібна безпосередня присутність суб'єкта. Однак цей процес може бути небезпечним, наприклад, для такої інтимної спільноти як родина. Взагалі кажучи, втрату фасціальних якостей можна розглядати як втрату антропних характеристик.

Таким чином, сучасний комунікативний простір робить актуальним образ Номо *significans* як людини, що створює значення у сучасній культурі. Важливим висновком стає розуміння того, що людина сама вибирає, яку роль вона буде грати у множинності запропонованих смислів комунікативного простору.

Література:

1. Миф, мечта, реальность: постнеклассические измерения пространства культуры / Под ред. И.В. Мелик-Гайназян. – М.: Научный мир, 2005.

МИСТЕЦТВО ТА НАУКА ЯК СКЛАДОВІ ЧАСТИНИ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Припущення відносно того, що творці в науці і творці в мистецтві як правило належать до одного архетипу, виявляється досить продуктивним при встановленні тотожних та відмінних рис цих двох напрямків людської діяльності.

Перш за все, наукова та мистецька робота потребують значної кількості креативних зусиль, що їх треба докласти на всіх етапах нової розробки: від найбільш загального задуму до конкретної реалізації, так би мовити, "у матеріалі". У свою чергу подібні креативні роботи (хоча вони інколи значною мірою базуються на творчій інтуїції) потребують плану дій, принаймні, найбільш загального.

Щоб більш глибоко зрозуміти кореляцію між мистецтвом та наукою, розглянемо структуру творчої діяльності та її механізми. Попри всю складність експлікації та визначення рушійних сил досліджуваного феномену, творчість не є якимось поодиноким актом або просто якимось осянням. Творчість – це складний діалектичний процес, що має відповідні етапи і свій механізм. Її не можна зводити або лише до неусвідомленого, мимовільного явища, або тільки до дискурсивного, тобто логічного акта; це – єдність інтуїтивного і дискурсивного. Незважаючи на відсутність алгоритму і оригінальність шляхів, способів одержання результату, в творчості, як складному процесі, можна виділити основні процеси і відповідну структуру творчого процесу. Структура творчої діяльності багатогранна, знаходить своє вираження в наявності різних стадій, фаз як специфічних елементів творчості. Однозначного вирішення питання немає. Один з найпоширеніших варіантів, відповідно з яким творчість у своєму розвитку проходить чотири етапи: виникнення (постановка) і усвідомлення творчої проблеми; пошук шляхів, принципу вирішення проблеми; наукове відкриття, "народження" наукової ідеї, створення ідеальної моделі відкритого вченими явища, розробка задуму; верифікація, тобто практична перевірка гіпотези і реалізація результату творчого акту.

Ці міркування наводять на думку щодо принципового значення проектування. У популярній літературі часто прикладом, що демонструє необхідність такого проектування, є постаті письменника та графомана. Письменник завжди має хоча б приблизний план роману та кола описуваних значущих подій. На відміну від нього, графоман працює без плану і не має змоги працювати у поняттях конкретного завершеного продукту. Таким чином, навряд чи практична діяльність графомана призводить до створення справжнього самодостатнього твору. І це, у свою чергу, блокує справжнє відчуження продукту діяльності від особистості творця. Цікаво, що в науковій діяльності теж трапляються випадки "графоманії", проте вимоги наукового процесу жорсткіші (принаймні, у соціокультурному та економічному аспектах), і тому таке явище не набуває розвитку.

Наведені міркування дозволяють більш глибоко розглянути ще один аспект творчої діяльності, а саме інформаційний. В межах однієї теорії або одного витвору мистецтва існує вимога внутрішнього узгодження матеріалу у вигляді специфічних логіко-інформаційних взаємин на субстраті декількох базових принципів; найважливішим з них є причинно-наслідковий зв'язок. Розглянемо даний аспект докладніше.

В науці причинно-наслідкові зв'язки, загалом кажучи, є водночас і жорсткою верифікаційною вимогою, і специфічним методологічним засобом дослідження. Функція таких зв'язків полягає у постійному поетапному контролі за тим, щоб нові теоретичні побудови не заперечували попередніх теорій, які вже пройшли етап всебічної перевірки та набули статусу достовірних. Так, якщо мова йде про відкриття Ейнштейна, посилаються на досліди Майкельсона і Морлі, а також перетворення Лоренца; відкриття ж законів електродинаміки пов'язують з дослідженнями Фарадея, Герца і рівняннями Максвелла. Але саме по собі відкриття нових фактів, опис їх та пояснення далеко не завжди приводять до виникнення нових ідей, адже обов'язково виникає спокуса втиснути їх у рамки старих концепцій. І коли новий емпіричний матеріал не вкладається в рамки наявних теоретичних схем, в науці виникає проблемна ситуація.

В цій ситуації вирішального значення набуває творчий стиль мислення. Вчені, яким властивий цей стиль, проявляють "зухвалість" – прагнуть замахнутися на нібито завершену будівлю науки, похитнути усталені концепції. Новаторський підхід їх викликає в науці зміну парадигм. "Найбільші труднощі у відкритті, – справедливо зазначав Джон Бернал, – полягають не стільки в проведенні необхідних спостережень, скільки в зламі традиційних ідей при тлумаченні їх" [1, 691]. Отже, наукова творчість органічно пов'язана з критикою. Жодне положення не включається в арсенал науки без попереднього критичного аналізу. Зробити відкриття – означає встановити місце нового положення в контексті попередніх теоретичних знань у цілому. Небезпечним психологічним бар'єром на цьому шляху є наукові авторитети, традиції. Лише критичне ставлення до авторитетів попередніх теорій розкріпачує розум для творчої діяльності. Показником творчої активності особи є ступінь критичного ставлення її щодо результатів власної праці. І.П. Павлов, наприклад, ввів у своєму інституті в Колтушах так звані клінічні середи, на яких піддавалися критичному розгляду різні точки зору, в тому числі і самого Павлова. Великий фізіолог надавав цій формі діяльності особливого значення, розглядав її як ефективний засіб творчості. Якщо вимога критичного ставлення до власної наукової діяльності є невід'ємним елементом творчого процесу, то критика, що стосується духовного виробництва інших дослідників, є загальною тенденцією творчості.

Другий приклад лежить у площині художньої творчості. Йдеться про появу так званих постакадемічних напрямків живопису, а саме імпресіонізму, спочатку французького, а потім і світового. Він виникає завдяки групі молодих художників, незадоволених глибокою кризою академічної школи. Якщо описувати ситуацію гротесково, то виявляється, що академісти з кожним ро-

ком малювали все гірше та гірше, їхні картини ставали дедалі порожнішими; традиційний живопис обертався в полі розтиражованих та неоригінальних прийомів та сюжетів. "Творчою нормою" такого мистецтва в 60-70 роки XIX століття стали епігонство та поступова композиційна та колористична деградація. Відповідь невідкорених – яскраві палітри, широкий та вільний мазок, скасування традиційних відокремлених етапів роботи над полотном, загальний пріоритет пленеру і надзвичайне розширення сюжетного спектра. Цей процес виявився такою мірою своєчасним та продуктивним, настільки потужним, що вже через двадцять років породив наступний етап – виникла школа так званих постімпресіоністів.

Проведений аналіз та наведені приклади дозволяють зробити висновок, що наукова та художня творчість тісно взаємопов'язані та мають багато точок дотику, деякі з котрих були висвітлені в даному дослідженні.

Література:

1. Бернал Дж. Д. Наука в истории общества / Джон Десмонд Бернал. – М.: Изд-во иностр. лит., 1956. – 735 с.

*Слюсар В. М. – канд. філос. наук, доцент
ЖДУ ім. І. Франка (Житомир)*

МУЛЬТИВЕРСУМНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ МІСТІ

Ідея множинності світів, які існують одночасно в одній тоці простору ("паралельних" світів) бере свої витоки ще з первісних релігій. У монотеїстичних релігіях вона найбільш яскраво представлена в ісламі, де Бог є творцем *світів*. У Корані неодноразово світ вживається у множині, що допускає припущення про життя, подібне до людського, на інших планетах, а також світ людей та світ джинів, які мають (інтерпретуємо це сучасною термінологією) білкову та плазмову природу. У другому випадку обидва світи розвиваються незалежно один від одного, але існують механізми їх взаємодії. Імовірність існування "паралельних" світів (як іншої реальності), кращих за існуючий, визнавалася представниками утопічного соціалізму, Вольтером, А. Шопенгауером тощо. Утім ідея мультиверсуму сформувалася в основному у фантастичній літературі у XX ст., а нині стає об'єктом природознавчих та філософських досліджень. Важливу роль у цих розвідках відіграла мультиверсумна інтерпретація квантової фізики Х'ю Еверетта та Девіда Дойча, на основі досліджень яких в кінці XX століття ця ідея стає предметом наукових дискусій, а, відтак, укладається концепція Мультиверсуму.

Соціально-філософське осмислення результатів дослідження фізиків дозволяє сформулювати принцип мультиверсумності, який, на нашу думку, полягає у визнанні можливості побудови світу як одночасного співіснування в одному соціальному просторі кількох культур, що функціонують у значній незалежності, і обумовлені незначним характером взаємодії. Цей принцип якісно відрізняється від принципу мультикультуралізму, який виражає, з одного боку, політичну ідеологію збереження культурних особливостей етнічних груп у межах розвитку культури титульного етносу, та взаємопроник-

нення та взаємозбагачення різних культур у межах метанаціональної масової культури, з іншого. Мультиверсумність передбачає наявність кількох соціальних реальностей, кожна з яких є структурованою та інституціоналізованою, розвивається за власними законами, разом з тим її функціонування не є яскраво вираженим та не викликає реакцію з боку інших реальностей. Найбільш виразно принцип мультиверсумності починає проявлятися в постметрополісах. За доби глобалізації урбаністичні тенденції призвели до появи міст з чисельністю населення понад 7-8 млн. чол., в яких відбуваються процеси переходу від *Gemeinschaft* до *Gesellschaft* (Ф. Тьонніс), тобто процеси розкладання сукупності соціальних та культурних явищ місцевого походження (З. Бауман). Анулювання просторово-часових відстаней звільняє етнокультурні спільноти, які, передусім, складаються з іммігрантів й проживають у гетто та передмістях, від територіальних обмежень. Попередні принципи територіального поділу втрачають свою значимість, стають символічними, етнічним групам належить усе місто. Але вони не розчиняються в існуючій традиційній культурі, а створюють власну цілісну реальність, її функціонування не знаходиться у контрпозиції з іншими реальностями. Міська реальність стає множинною, всередині такого міста є ще одне місто (Я. Чамберс). Основною характерною рисою мультиверсуму є існування різних світів за власними фізичними законами та наявність різних вимірів. У соціально-філософському аспекті принцип мультиверсумності означає визнання різних законів соціокультурного розвитку та, відповідно, співіснування на одній території (території постметрополісу) унікальних ціннісних етнокультурних систем. Донедавна фантасти, зображуючи у творах подорожі по світах, найкращим світом визначали перший (відправну точку), заснований на принципах західної ліберальної демократії. Так, наприклад, в американському серіалі "Sliders" головні герої постійно виправляли кожен недосконалий, на їх думку, світ. "Інший" сприймався як "чужий".

У постметрополісі в процесі детериторіалізації та ретериторіалізації руйнуються старі схеми територіальної ідентичності (на рівні районів поселення) та формуються нові – належність до етнокультурної реальності (у межах усього міста).

Іншим аспектом соціальної дії принципу мультиверсумності є створення нової реальності – кіберреальності. У ситуації, коли існує глобальний міський простір, де стерто бар'єри для міжособистісної комунікації, з'являється новий міський "гіперкосмос" (Е. Соія), штучна реальність, створена за допомогою комп'ютерних технологій, – "гіперреальність". У глобалізованому місті "гіперреальність" замінює традиційні безпосередні міжособистісні зв'язки на опосередковані.

*Фесенко Г. Г. – канд. філос. наук, доцент
ХНАМГ (Харків)*

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА РЕАЛЬНІСТЬ В ФІЛОСОФІЇ Л. КАРСАВІНА

Феномен культури набуває в контексті сучасності всезагального онтологічного звучання. Філософії відомі найрізноманітніші орієнтири у спробах

визначитись щодо граничних основ культури – починаючи від позитивно-наукових до релігійних. В такій ситуації уявляється доцільним звернення до філософського аналізу досліджень, які помітно вплинули на трансформацію культурно-історичного знання. Серед їх авторів – російський філософ, історик-медієвіст Лев Карсавін.

Карсавінський підхід до осмислення культурно-історичної реальності вимагає зосередження уваги перш за все не на пам'ятках матеріальної культури (які б вони не були значимі), а на "душi часу". Дослідження Л. Карсавінінм внутрішніх смислів європейської культури, її структури, осмислення ритмів історичного буття суспільства презентують своєрідне бачення реальності як образу "живого" всесвіту, складного динамічного цілого [1].

Філософсько-історична стратегія Л. Карсавіна передбачає вихід за межі матеріального різноманіття світу у сферу метафізики. Філософ на основі розмислів про метафізичний вимір реальності зазначає, що "осмислення історії людства можливе тільки як метафізика історії, ступенем близькості до якої визначається цінність будь-якої історичної роботи" [2, 171]. Логічним продовженням метафізики є визнання релігійної картини світу. Там, де позитивісти намагалися виявити природні закони функціонування історії, Л. Карсавін бачить прояв вищого, Абсолютного начала, що обумовлює все сутнісне. Окремі прояви цієї вищої реальності: індивіди, групи людей чи події є лише конкретизацією того, що в ньому вже існує.

Визнання Л. Карсавінінм метафізичної, а саме конкретно-релігійної, основи існування світу зумовило розуміння ним суб'єкта історії як реалізації цього вищого виміру реальності. Всі окремі моменти емпіричної історії знаходять своє пояснення виключно через їх зв'язок з Богом. Вони являють собою елементи єдиного цілого, що розвивається, сенсом якого є досягнення досконалості християнської церкви, актуалізація тієї повноти дійсності, що у метафізичному вимірі вже існує. Система світу уявляється як "симфонічна особистість" – духовно-тілесна особистість Бога.

Культура у філософії Л.Карсавіна постає як неповторне вираження Абсолюту, його втілення у структурах реальної історії. Отже культура у такому трактуванні виражає в доступній їй формі все людство. Предметом історії стає те спільне, що є характерним для всіх проявів вседності людини. Л. Карсавін визнає, що конкретним об'єктом вивчення для історика завжди є жива особистість, яка розвивається [2, 189]. Проте пізнати її за окремими уривчастими проявами неможливо, тому історик піднімається до загального і прагне знайти в цій особистості прояви вседності, що пов'язують усі прояви у єдину картину. Пізнавши щось спільне в одній особистості, історик має право робити висновки за аналогією щодо інших особистостей [2, 200].

Через співвіднесення божественної і тварної реальності Л. Карсавін розробляє модель "симфонічної особистості". "Тварне буття в цілому - симфонічна особистість, при цьому одні моменти її є *актуальними особистостями*, інші ж не піднімаються над особистим (тварини) або навіть тільки потенційно-особистим (речі) буттям" [3, 87]. "Симфонічні особистості" взаємодіють і переплітаються один з одним, включаючись один в одного, вони можуть

утворювати ієрархічні структури. Зокрема, людські спільноти будь-якого типу - людство, нація, соціальні групи; конфесійні об'єднання тощо - постають як симфонічні особистості. Кожна симфонічна особистість інтегрована у певну ієрархію, актуалізуючи в собі якісь вищі особистості і сама актуалізуючись в якихось нижчих. Даний зв'язок має смисловий і ціннісний зміст, який має витоки з призначення тварного буття - подолання своєї недосконалості.

Отже, філософсько-історична концепція Л. Карсавіна окреслила проблему цілісності суспільства через становлення нової якості культури і нового образу культури (дослідження культурно-історичного простору цивілізацій дозволяють "дивитися вперед", в процес інтеграції людини). Культурний світ досліджується не тільки сам по собі, а як модель вселенської культури, як досягнутий рівень єдності у різноманітті.

Література:

1. Карсавин Л. П. История европейской культуры. Т. 1 - Римская империя, христианство и варвары. – СПб.: Алетейя, 2003. – 336 с.
2. Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО Комплект, 1993 – 352 с.
3. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозные и философские сочинения. – М.:Ренессанс, 1992. – С. 9 – 201.

*Цвіркун В. М. – канд. філос. наук
ТНТУ ім. Пулюя (Тернопіль)*

РЕАЛЬНІСТЬ ТА ВІРТУАЛЬНІСТЬ ПРОСТОРОВО-ЧАСОВОГО КОНТИНУУМУ ЛЮДСЬКОГО СПІЛКУВАННЯ

Етимологічно слово спілкування походить від слова "спілка", тобто, об'єднання двох або більше людей. У такому розумінні спілкування можливе лише на стійкому реальному фундаменті, у який закладені наріжними каменями, його невід'ємними складовими - взаємоповага, взаєморозуміння, любов і співчуття. І, як такі, вони знаходяться у просторі та у часі реальної загальнолюдської екзистенції. На сьогодні – це простір усієї планети, яка півстоліття тому, під "окоміром" першого навколосемного супутника виявилась такою просторово скінченною, як ніколи до того, коли її потрібно було виміряти пішо, кінно, паротягами і пароплавами. А для цього необхідно було доволі багато часу. Цей час вимірювався спочатку віками, згодом роками, а потім днями та годинами, і надзвичайно екзистенціально - останніми хвилинами життя (згадаймо, наприклад, повість видатного білоруського письменника В.Бикова "Дожити до світанку"). У Давній Греції простір означувався як Ойкумена, а у Давньому Римі, як "orbis terrarum". І Ойкумена, і "orbis terrarum" в обидвох випадках означали не що інше, як просторове (площинне) коло виміряних людською присутністю та відвіданих (означених перебуванням або уявних - віртуальність!) земель. Маємо декілька легенд про те, як освоювався цей простір, зокрема, давньогрецький міф про Аргонавтів, Гомерову "Одіссею" тощо. А щодо часу, то, напевно, всім відомий знаковий міф про Кроноса (Хроноса) - батька, який пожирає своїх власних дітей.

І освоєння простору, і сприйняття часу наштовхують нас на думку про те, що спілкування відбувається, перш за все, у просторово-часовому континуу-

мі людського буття. Важко сказати чи то спілкування між людьми відбувається у просторово-часових параметрах, чи то соціальні простір і час існують та набувають певних якостей, характеристик завдяки реальним інтераціям між людьми.

Тому, далі розглянемо базові складові спілкування під філософським кутом зору. Отже:

- взаємоповага – це і простір, і час присутності, а то й навіть відсутності, людини (людей), з якою (якими) хочеться спілкуватися. Говорити, про взаємоповагу - означає просторово толерантно відноситися до всіх присутніх у цьому світі (і не тільки до людей). Взаємоповага у часі - означає всього лишень (як це не дивно) культурне відношення до, так званих, "могил передків". Таким чином, взаємоповага виходить за межі безпосередньої реальності спілкування і поширюється як на минуле, так і на (що досить віртуально) майбутнє.

- взаєморозуміння – це простір-час проблем, які або вирішуються, або не вирішуються. Невирішеність проблеми поширює її і у просторі, і у часі. Звідки, наприклад, появляються проблеми у сім'ї, між сусідами, між народами, між державами тощо. За класичним твором української літератури, що належить перу І.Нечуй-Левицького, у Кайдашевій сім'ї проблема зникла, як тільки-но груша всохла. Предмет взаєморозуміння має і реальні, і віртуальні характеристики.

- любов, напевно, "золотий", "філософський" камінь людського спілкування. Любов - це і "камінь спотикання" між людьми. Недарма кажуть, що найважче надається любов до ближнього. Між іншим, здається, що саме нашому геніальному філософові Г.Сковороді належить такий вислів: "Легше полюбити увесь світ, ніж рідну матір". Однак, всі ми, мабуть, добре знаємо, що світ постав завдяки, так званій, космічній Любові, яка у давньогрецькій міфології та філософії іменувалася Еросом. Любов охоплює собою і реальний, і віртуальний світи. До речі, так само як і її протилежність - ненависть.

- співчуття є миттєвим вираженням просторово-часового континууму людського спілкування. Співчуття комусь означає емоційно-чуттєве співпереживання та чуйне проникнення у внутрішній (душевний) стан партнера по спілкуванню, який, образно кажучи, відкриває свою душу, потребуючи її зцілення (оздоровлення). Отже, співчуття – не що інше, як інтенція душевного стану людей, що знаходяться поруч (тобто, у реально осяжному просторі та у взаєморозумінні інвазії реального часу). Очевидно, що співчуттю, як складовій людського спілкування притаманна найбільша ступінь безпосередності. Саме воно відбувається майже виключно "тут (простір) і тепер (час)".

Підсумовуючи заявлену позицію стосовно базових чинників людського спілкування, варто акцентувати увагу на тому, що його просторово-часовий континуум є і реальним, і віртуальним. Тобто, цей континуум може бути переважно реальним або виключно віртуальним, або ж поєднувати у собі, як риси реальності, так і віртуальності у тій чи іншій пропорції.

Думається, все ж таки, що найбільшу вагу має безпосередній характер спілкування у вигляді безконечного ланцюжка індивідуальних, особистісних

і неповторних екзистенційних моментів нашого життя. Але за всієї своєї реальності спілкування вбирає у себе безліч ймовірних (віртуальних) варіантів, у яких ми безпосередньо, а чи - ідеально, переживаємо власну людську сутність, розмаїту за своєю природою. Та також, звісно, радість особистісної присутності у світі і саме те, що ми - є у собі та в інших, без кого життя було би неможливим.

*Цимбал Т. В. – канд. філос. наук, доцент
КТУ (Кривий Ріг)*

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК СПОСІБ ВНУТРІШНЬОЇ ЕМІГРАЦІЇ

Актуальність комплексного дослідження віртуальної реальності обумовлена її зростаючим впливом на всі сфери соціального буття та на життя окремої людини. Філософський підхід дозволяє осягнути дану проблему на рівні розуміння, визначити її теоретичну та практичну значимість, сформувавши цілісний погляд на феномен віртуальної реальності, закладаючи тим самим фундамент для полідисциплінарних досліджень. Не дивлячись на те, що певні аспекти віртуальної реальності достатньо вивчені (наприклад, генеза поняття, його евристичний потенціал, психологічні аспекти проблеми тощо), все ж залишаються перспективи подальших наукових розвідок. Так новизна авторського підходу полягає у тому, що віртуальна реальність розглядається нами як спосіб внутрішньої еміграції в контексті концепції буттєвісного укорінення людини [Див.: 1].

Зауважимо, що у своїх дослідженнях ми, як і більшість сучасних науковців, схилиємось до аристотелівської традиції трактування поняття "virtus" (від лат. – можливий, потенційний, уявний), тобто як проблеми співвідношення актуального та потенційного. У своїх працях Аристотель часто вживає дане поняття для позначення предметів, що не мають ніяких самостійних сутностей та перебувають поза конкретними утвореннями [Див.: 2, 70]. По суті таке визначення точно передає стан "внутрішньої" еміграції, коли людина фізично знаходиться у даному просторі та часі, але психічно, інтелектуально тощо перебуває поза ними, в уявному світі.

Процес формування віртуальної реальності має як об'єктивні, так і суб'єктивні передумови. З одного боку, він є результатом розвитку інформаційних технологій та глобалізації, а з іншого – обумовлений соціально-психологічними потребами людини. В різних країнах цей процес має свої особливості та відповідає культурно-історичним умовам. Однак не завжди сприймається окремою особистістю позитивно. Крім того не завжди людина може адаптуватися до різких соціальних змін. У такому випадку вона намагається сховатися, втекти від дійсності у віртуальний світ, де відчуває себе сильною, здатною контролювати своє життя тощо. Таким чином відбувається своєрідна внутрішня еміграція, втеча у віртуальний простір. Остання, на нашу думку, не дозволяє вирішити соціально-психологічні проблеми, а лише приховує їх, виступаючи засобом лише псевдоукорінення у бутті.

Розглядаючи проблему втрати реальності в наш час, Ж. Бодрийяр трактує її як позбавлення вміння розрізняти образ та референт [Див.: 3, 45]. Тобто,

людина вступає у взаємодію не з речами, а із симуляціями. Так, наприклад, у спілкуванні за допомогою Інтернету людина деперсоніфікована. Вона створює, конструює за власним бажанням віртуальний образ, що є лише симуляцією реальної ідентичності (статевої, вікової, професійної, національної тощо).

До сьогоднішнього дня тривають дискусії з приводу оцінки впливу віртуальної реальності на людину. Думки, що висловлюються з даного приводу, прямо протилежні: від різко негативних до позитивних. Ми схилиємося до тієї точки зору, яка наполягає на неможливості заміни реальних відносин та реального життя віртуальним. Скоріше мову необхідно вести про певне включення віртуальної реальності в систему та сутність реальних людських взаємовідносин. Адже традиційне розуміння особистості передбачає наявність в неї певних ціннісних настанов, індивідуальних рис, життєвої світоглядної позиції, що виражається у реальних вчинках. Однак віртуальна реальність виключає наявність матеріальних форм буття. По суті реальна людина створює віртуальний бажано-уявний образ.

Створення віртуальної реальності іноді може збагачувати людину, допомагати адаптуватися до реального життя, вирішувати певні психологічні проблеми. Проте радикальний варіант – внутрішня еміграція, еміграція у віртуальний світ – позбавляє людину зв'язків із зовнішнім світом, який сприймається як джерело проблем, та створює ілюзію спокою та комфорту. Втеча у віртуальну реальність не дає людині можливості піднятися на рівень екзистування. Грамотне ж використання певних особливостей віртуальної реальності в деяких випадках може виступати засобом ідентифікації підсвідомих проблем та інструментом їх вирішення. Працювати з людиною у даному випадку здатен виключно професійний психолог.

Отже, проблема вивчення віртуальної реальності (у тому числі і як способу внутрішньої еміграції) є багатогранною й по суті виступає одним з варіантів самопізнання та самовдосконалення людини.

Література:

1. Цимбал Т. Буттєвісне укорінення людини. – Київ: НПУ ім. М. Драгоманова, 2005.
2. Аристотель. Полное собрание сочинений: В 4 т. – Т. 1. – М., 1976.
3. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. – М., 2003.

*Чернышов В. В. – канд. филос. наук
ПНТУ им. Юрия Кондратюка (Полтава)*

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОНЯТИЯ "РЕАЛЬНОСТЬ" И ЕГО ПЕРВИЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

Концепт – внутреннее содержание понятия, тот смысл, будучи наполненным которым, понятие входит в различные контексты: философский, литературный, бытовой и т.д. В то же время, часто случается так, что эта первичная наполненность понятия либо затемняется (обрастая всевозможными коннотациями), либо вообще претерпевает метаморфозы, которые, в результате, приводят к изменению самого внутреннего содержания понятия, утрате его первичного смысла.

Понятие реальность (*realitas* – лат.) было введено в конце XIII – начале XIV века Иоанном Дунсом Скотом. Созданный им неологизм представляет собой производную от латинского слова *res* (вещь).

Понятие *res* было одним из ключевых в схоластическом дискурсе, выступая синонимом понятий: *causa* (причина), *substantia* (сущность), *ens* (сущее), *principium* (начало, первооснова, принцип), *actus* (акт, действительность).

Виртуозно владея категориальным инструментарием Аристотеля и предшествующей схоластической традиции – *forma* (форма), *materia* (материя), *substantia* (сущность), *res* (вещь), *accidentia* (случайные признаки), (вид), *genus* (род), *natura* (природа), *ens* (сущее). – Скот дополняет этот арсенал новым понятием – понятием реальности.

По Дунсу Скоту, каждая вещь открывается во множестве формально отличных друг от друга реальностей, "*quarum haec formaliter non est illa*" ("из которых одна формально не есть другая") [1, 436-437].

Так, например, в *Ordinatio* (II, d. 3, pars 1, q. 6, n. 188) Скот говорит о различных реальностях – "*formaliter entitas singularitatis*" ("формально сущности единичности") и "*entitas naturae formaliter*" ("формально сущности природы"), "*realitas unde accipitur genus*" ("реальности от которой берется род"), "*realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur)*" ("реальность, от которой берется [видовое] отличие, – из каковых образуется реальность вида") и т.д., которые, тем не менее, "*semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae*" ("всегда в одном и том же (или в частности или в целом) они суть реальности одной и той же вещи, формально отличные друг от друга") [Там же].

В своих *Questiones subtilissime in metaphysicam Aristotelis* Скот говорит о "*realitas tota relationis*" ("реальности всех отношений"), гипотетическом – "*modus realitas omnium*" ("модус цельной реальности", т.е. всереальности – В.Ч.) [2, q. 6], "...*non tanta realitas est in illa unitate sicut in unitate numerali...*" ("...не такая суть в ней реальность единства, как в нумерическом единстве...") [2, 7.13].

В своем *Tractatus de primo principio* Скот отмечает, что главной функцией реальности есть служить разделителем между совпадением и различием в реально сходном: "*Omne realiter conveniens convenit et differet realitate non formaliter eadem...*" ("Все реально сходное совпадает и различается посредством реальности, которая формально не одна и та же...") [3, 120-121].

Таким образом, можно сказать, что понятие реальности было введено Иоанном Дунсом Скотом для того, чтобы описать и объяснить глубинные онтологические связи, как в самих вещах, так и между ними. Выявленные Скотом онтологические отношения, маркированные ним при помощи понятия реальность, хотя и укладывались в реалистическую парадигму, заданную ещё Аристотелем, но не поддавались описанию, что и потребовало введения нового понятия.

Литература:

1. Иоанн Дунс Скот. Избранное / Блаженный Иоанн Дунс Скот. – М.: Изд-во Францисканцев, 2001. – 583 с.

2. Ioannes Duns Scotus. Questiones subtilissime in metaphysicam Aristotelis [Electronic resource] / Ioannes Duns Scotus. – Access to the document: www.franciscan-archive.org/scotus/index.html.
3. Ioannes Duns Scotus. Tractatus de primo principio / Ioannes Duns Scotus. – Moscoviae, 2001. – 181 p.

*Шудрик И. А. – канд. филос. наук, доцент
ХГУПуТ (Харьков)*

**ПРОФ. ГЕНРИХ СТРУВЕ О ПРЕДСТАВЛЕНИИ РЕАЛЬНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ**

(по материалам богословско-философского журнала "Въра и Разумъ")

Профессор Генрих Струве (1840-1912), более 30 лет преподававший философские предметы в Варшавском университете, в 3-х номерах журнала "Въра и Разумъ" (1884-1917), который выходил при Харьковской духовной семинарии, в 1900 г. опубликовал работу "Современная анархия духа и ее философ Фридрих Ницше". Г.Струве считает, что в современных условиях возникло новое противоречие, "терзающее ум и сердце современного человека" – анархия, отрицающая общепринятые человеческие нормы, что до сих пор считалось опорой разумного человека, отрицающая всякие принципы, всякого строя и порядка. По его мнению современная анархия опасна тем, что она "...проникает в ум и сердце многих представителей и собирает вокруг своего знамени многочисленных, часто очень даровитых поборников, но с расстроенными нервами, слабохарактерных, подчиняющихся слишком легко собственным минутным влечениям"[1, 112].

Анархия, как явление общественной дегенерации, все более и более приводит к расстройству умственной и нравственной жизни человека, т.е., становится анархией духа. Она угрожает человечеству "уничтожением величественного храма красоты, истины и добра..." [1, 112]. По убеждению проф. Г.Струве наибольшую опасность представляет революция, свидетельством чему были последствия французской революции XVIII столетия. По его мнению, современные явления анархии отличаются от предшествующих революционных стремлений тем, что выступают против всех вообще правительств, против всякого общественного строя, против всяких общих законов и принципов - "Анархист чувствует отвращение ко всякому порядку"[1, 120]. Проф. Г. Струве считает, что "сущность анархии духа" можно проследить в литературе Запада, в частности, во взглядах философа Фридриха Ницше.

Г.Струве отмечает, что со второй пол. XIX в. в умах людей появился "абсолютный индивидуализм", из которого развилась "современная анархия духа" [1, 151]. В первой пол. XIX в. особенно большое смятение в умах вызвало падение панлогизма Гегеля. Возникли разные течения в общественной жизни, в частности декадентство, которое было проявлением падения и вырождения литературы, в которой воспевался абсолютный индивидуализм (Г. Гейне, Р. Вагнер). Г. Струве считал, что "шопенгауэрзм и аристократическое презрение толпы" Вагнера, различные материалистические и атеистические учения сильно повлияли на формирование воззрений Ницше.

Профессор Г. Струве считает, что Ф. Ницше не является в подлинном смысле философом, поскольку он не создал последовательного учения и не признает общих принципов философии. Он подражает восточной мудрости, провозглашая из нее афоризмы. Его книга "Так сказал Зороастр", опубликованная в 1883 г. свидетельствует о его "нравственном помешательстве". Ее автор заявил, что это "самая глубокая книга, какую обладает человечество". В книге "Антихрист", или критика христианства, Ф. Ницше выступает "типичным представителем анархии духа". Это проявляется в его теории познания, метафизике и этике. Абсолютный скептицизм, игнорирование реальности Ницше свидетельствует о его внутреннем разладе ума. С точки зрения логики и здравой мысли не выдерживает критики высказывание Ницше: "Ничто не истинно!" Он не признает науки, научной истины. Г. Струве критикует субъективную теорию познания Ницше, согласно которой признается только его личное бытие, его личность, его "Я".

Самым важным постулатом метафизики Ницше Г. Струве выделяет его атеизм, решительно отрицающий существование Бога. Бога он трактует в духе Фейербаха, как создание человека. Ницше выступает против т.н. "предрассудков о существовании души". Он с пренебрежением относится к Дарвину, особенно к его учению о борьбе за существование.

Г. Струве критикует учение Ницше о сверхчеловеке, которое создает "этику жестокости". По мнению Г. Струве зло само по себе ради зла привлекает ум Ницше, чужое страдание доставляет ему удовольствие. Он восхваляет жестокость к бессильным.

Ницше доказывает, что будущее человечества находится в руках аристократии, которая призвана к деспотическому властвованию над "сбродом обыкновенных смертных". Высшее образование должно быть исключительной привилегией "аристократической касты" [1, 213]. Он считает злом христианское учение о любви и сострадании. Это, по его мнению, ведет к вырождению человечества. Для него христианство – "явление великой, самой внутренней порчи, ...бессмертный позор человечества" [1, 217]. Ницше цинично заявляет: "Все дозволено".

Критикуя "разрушительную" философию Ницше, которая игнорирует реальное бытие, Г. Струве считает, что следует отказаться от "всякой односторонности", оппозиционному противоборству предлагает примиренческую тенденцию. По его мнению, всякое мировоззрение должно быть нацелено на "примирение", т.е. на философское "снятие" противоположных тенденций. Г. Струве отстаивал идею "синтетической философии", считая возможным и оправданным возвышение над материализмом и над идеализмом. Соглашаясь с Н. Гротом, который систему "единения" идеализма и реализма называл "монодуализмом", Г. Струве свои философские построения считал идеально-реальным миропониманием.

Заслуженный профессор Харьковского университета Ф. Зеленогорский философию "психически больного" философа Ницше называет "антиморальной", "антисоциальной" [2].

Будущий профессор Харьковского университета, священник Петр Фомин 11 февраля 1907 г. на публичных чтениях в зале Думских заседаний г. Харькова выступил с докладом "За права жизни и личности (Учение Фридриха Ницше и моральная оценка этого учения)". П. Фомин критикует "распространившееся в России ницшеанское учение о личности" [3, 775]. Причины появления и распространения ницшеанства он видит в том, что на фоне грандиозных успехов канувшего в вечность XIX века наблюдается "...трагизм жизни, заключающийся в упадке духовной жизни человечества, в потере людьми святых идеалов души..." [3, 777]. Далее П. Фомин отмечает, что со второй половины XIX в. идеи пессимизма отразились и в русской литературе: Гоголя, Гончарова, Некрасова, Чехова и др.

П. Фомин, критикуя учение Ницше, отмечает, что он отбрасывает общепринятые в реальной жизни нормы морали, по его словам "раздавливший совесть людей с ее моралью", он хочет веру в Бога заменить для людей верой в сверхчеловека. В заключение П. Фомин делает вывод, что решить проблемы, поставленные Ницше, возможно только на принципах христианской морали.

Литература:

1. Струве Г., засл. проф. Варшавского университета. Современная анархия духа и ее философ Фридрих Ницше // Вѣра и Разумъ. Богословско-философский журнал. – Харьков. 1900. т. II, ч. I. Отдел философский. (с. 107-120; 151-167; 199-220).
2. Зеленогорский Ф. А. О преподавании философии в университете // Мирный труд. – Харьков, 1902, №2.
3. Фомин Петр, св. За права жизни и личности (Учение Фр. Ницше и моральная оценка этого учения) // Вѣра и Разумъ. 1907, т. I, ч. II.

*Переломова О. С. – канд. філол. наук, доц.
СумДУ (Суми)*

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ РЕАЛІЗМУ В УКРАЇНСЬКОМУ ХУДОЖНЬО-ЛІТЕРАТУРНОМУ ДИСКУРСІ

Поняття реалізму як художнього напрямку пов'язуємо з французькими письменниками Ш.Шанфлері й Л.Дюранті, які в 1850-х роках, за загальнопоширеною думкою, вводять його в літературознавчий обіг. Формування ж цього поняття відбувалося набагато раніше, естетика реалізму базується на відомій теорії мімесису. Передісторію поняття реалізму, як слушно зауважує польський теоретик літератури Г.Маркевич, слід починати з опису щита Ахілла в гомерівській «Ілліаді». У середньовічній культурі термін «реалізм» мав суто філософський зміст. У трактаті «Про наївну й сентиментальну поезію» (1796) Ф. Шіллер протиставляє «реаліста» «ідеалістові», якого наділяє неспокойним духом спекуляції, наданням переваги тому, що лише видається істинним. Ф.-В.Шеллінг у статті «Про Я у філософії» (1795) визначив реалізм як ствердження пріоритетності об'єктивного світу. У першій половині XIX ст. реалізм як творчий метод найактивніше виявляє себе у Франції та Росії в особах О. де Бальзака і В. Белінського. Стаття В. Белінського «Про російські повісті й повісті Гоголя» дає програмну характеристику реалістичного напрямку, називаючи його «поезією життя», «поезією дійсності».

Народження українського реалізму зазнало впливу російських і західноєвропейських течій цього напрямку. Особливість входження української літератури в добу нового творчого методу (після доби романтизму) полягала в тому, що вона продовжувала нести в собі невіршену проблему: залишалася літературою мови неповної нації. Літературна мова повинна була досягти такого рівня розвитку, щоб могла обслуговувати всі можливі сфери життя. Український класицизм заклав перші підвалини розвитку літературної мови (І.Котляревський, Г.Квітка-Основ'яненко).

Романтизм деякою мірою сприяв виходу української літератури за вузькі межі доби класицизму в напрямі розширення словника літературних творів, що робило мову більш придатною для вживання в широких культурних сферах.

Перед мовою постали актуальні завдання стати засобом висловлення наукової думки, засобом політичної боротьби тощо. Постала потреба в більш активних запозиченнях із народної мови нових слів, а також інших мов, зокрема неслов'янських. Крім того, конче необхідно було утворювати нові слова для позначення нових реалій життя, як це давно вже робили слов'янські й неслов'янські народи.

Реалізм мав вирішувати ці питання. Д. Чижевський зауважує, що «з різних причин реалізм звів де в чому розвиток української літературної мови на манівці» [1, 531]. На думку дослідника, реалізм свідомо обмежив літературну тематику на ту сферу, у якій українська мова тоді вживалася – на зображення села і селянського населення і частково на малюнки дрібного міста та деяких кіл інтелігенції, які ще користувалися українською мовою в повсякденному житті. Це відповідало дійсності, тому здавалося консеквентно реалістичним.

Отже, у межах реалізму було дві течії: одна, яка вважала за необхідне лише поширення словника на підставі народної мови; друга, що вимагала поширення засобів мови для служби не лише художній літературі, але й ужитку в ширшій культурній сфері.

Є цілком природним, що перші представники реалізму перебували ще в тісному зв'язку з традиціями романтичної літератури, зокрема Т. Шевченка.

До поетів, які найбільше були пов'язані з традиціями народної поезії, пісні, казки, анекдоту належали в першу чергу байкар Леонід Глібов, Степан Руданський – автор численних, здебільшого гумористичних пісень («Співомовки»), буковинець Осип-Юрій Федькович та письменниця Марко Вовчок. Звернення Марка Вовчка до тем народного життя, яке ще не є виявом реалізму, склалося під впливом балад та поем Шевченка.

Представники пізнішого українського реалізму також не обходилися без зв'язків із «старим» романтизмом. Це видно на творах І. Нечуя-Левицького. У перших своїх повістях («Дві московки», «Рибалка Панас Круть») його стиль дуже близький до стилю народної поезії. Згодом І. Нечуй-Левицький пише вже свої оповідання, не рахуючись із романтичною традицією. Найбільше вміння І. Левицького виявилось в характеристиці дійових осіб через їх мову. Левицький особливо в останні роки життя часто полемізує

проти модернізації української літературної мови. Він ще погоджується впустити до неї слова з галицьких «дійсно народних діалектів», але доходить до міркувань: «для літератури взірцем кожного язика повинен бути іменно язик сільської баби з її синтаксисом».

Першим суто реалістичним твором без усіляких елементів романтизму був автобіографічний роман А. Свидницького «Люборацькі». Це роман-хроніка, у якому немає ніяких ідилічних картин і позитивних дійових осіб: це історія нещасливої попівської родини.

На значно вищому духовному рівні стоять романи і повісті Панаса Мирного, який теж користувався лише народною мовою. Оповідання Олени Пчілки є змалюванням широких картин та зображенням дійових осіб, які розкриваються читачеві своїм внутрішнім життям. Це зближує її з традиціями реалізму.

На Наддніпрянщині над збагаченням української мови працював Б. Грінченко, який писав твори з сільського життя, але не цурався також «західних» тем.

Галичина мала в особі І. Франка провідного письменника, який, однак, зовсім не стояв на чолі галицької літератури. Для реалізму І. Франка недостатньо лише вказівки на його літературні твори, бо він подав також теоретичне освітлення свого розуміння реалізму, чого в такій формі ніхто не зробив з наддніпрянців, де реалізм зріс непомітно під впливом російської літератури. І. Франко ставить реалізові певні завдання: «у партикулярному, частковому, випадковому показувати загальне, вічне і безсмертне». На переконання Д. Чижевського це: «ліпше та ясніше означення реалізму, аніж мова про типізацію; це останнє означення доречне там, де є досить матеріалу для малювання типів» [1, 543]. Франко «привик знаходити цілий світ навіть у краплі води», тобто дивитися до дрібниць на дійсність крізь творчий мікроскоп. Він стояв ближче до європейського світу.

Пізніше Леся Українка, М. Вороний, О. Олесь почали відходити від суто реалістичних традицій. А ті поети, які щиро прагнули реалізму та революційності, залишилися в народній пісні лише завдяки решткам романтичної стилістики та тональності, що в їх творах зберігалася як національний код національної.

Реалізм не міг цілковито охопити віршовану поезію. У ній сильніше коріння мав романтизм через ту роль, яку він відіграв у процесі національного відродження України.

Першою, кому вдалося своєю творчістю перемогти сутий реалізм, була Леся Українка. Від матері та від М. Старицького вона засвоїла важливу думку про потребу культурного поширення та розвитку української літературної мови.

Леся Українка закінчує історію українського реалізму в надзвичайно цінній формі, яка фактично виводить літературу далеко за межі реалізму, а українську літературу робить – уперше – літературою світовою. У драматичних спробах «Блакитної троянди» вона наближається до Ібсена, в «Лісовій пісні» поєднується Гоголь з Гауптманом.

Слушною є думка, що «Леся Українка зробила найбільший крок поза межі вузького реалізму і поза межі української літератури, чого й досі майже ніхто не зрозумів. А якщо поетка справді йшла до своїх творів, виходячи з позицій реалізму (що більше, ніж сумнівно), то це – найбільша заслуга реалізму перед українською літературою, де він наробив дуже відчутної шкоди» [1, 556].

Література:

1. Чижевський Д. І. Історія української літератури / Д. І. Чижевський. – К. : Видавничий центр «Академія», 2003. – 568 с.

*Культенко В.П. – канд. філос. наук, доцент
Національний університет біоресурсів і
природокористування України (Київ)*

ЯВИЩЕ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ

Суспільство складають соціокультурні суб'єкти, амбівалентно налаштовані щодо власної ролі та розмаїтих соціокультурних практик. З одного боку, їхні соціальні дії підпорядковані розмаїтим індивідуальним прагненням; з іншого – соціум справляє на них тиск в царині виправдання або ж хоча б теоретичного пояснення власних дій, їх правомірності та необхідності. Через це виникають проблеми неадекватного використання таких понять як «суспільство», «культура», «держава», що набувають розмитого значення, в залежності від контексту їх теоретичного аналізу, стають характеристиками «плаваючих означальних (floating signifiers), позбавлених будь-якої однозначної прив'язки до референта» [2, 3]. Тому існує потреба пояснення та фіксації змісту понять даного ряду, які є загальнозживаними у широкому соціальному середовищі, але характеризуються мінливим розумінням власних значень, часто неадекватністю теоретичного та практичного змісту.

Одним з тенденційних понять сучасної філософської та соціологічної думки є поняття глобалізації, яким позначаються зміни міжнародної системи впродовж останніх десятиліть. Як зазначає В. Фадєєв, геополітичними підставами глобалізації стали «посилення національної держави як головного суб'єкта світової політики та домінування європейських країн, які сформували «старий центр» світової політичної системи» [2, 5]. Це формування супроводжувалося історичним ствердженням гегемонії європейських держав, починаючи з нового часу. Встановлення гегемоністських режимів одночасно передбачало як силове утвердження відповідних політичних гравців для підтримки певної ієрархії, так і необхідність виправдання та легітимації їхніх власних дій «апеляцією до загальнозживаних норм та цінностей» [2, 7]. Сьогодні до геополітичних чинників приєднався ще й економічний, адже саме останній розцінюється як єдиний легітимний спосіб міждержавної боротьби за світовий вплив. На зміну поняттю геополітики приходить нове – геоєкономіка. Внаслідок чого відбуваються системні зміни. Від традиційного «єдина держава – єдиний ринок» до новітнього «багато держав – єдиний ринок».

В таких умовах держави, адаптуючись, шукають нові, непрямі механізми контролю над ситуацією в країнах, тому що традиційні засоби владного тиску, результативні всередині держави, просто не діють в глобалізованому просторі. Відбувається трансформація відносин влади та засобів її легітимзації. У. Бек пропонує нове поняття – метавлади, що перебуває «між категоріями легального та іллегального; вона не іллегальна, але і не легітимна, а транс-слегальна» [1]. Принциповою особливістю такої метавлади є те, що вона свідомо уникає застосування традиційних засобів примусу для досягнення бажаного результату. Це спричиняє зміни в економічних, соціально-політичних та культурних процесах. Вплив глобалізації провокує «створення субнаціональних, регіональних та поза- чи транснаціональних зон взаємодії і механізмів урядування, які можуть посилювати вплив локальностей, не тотожних усталеним державним територіям» [2, 12].

До впливу таких локальностей в повній мірі можна віднести й дію культурних факторів, які далеко не так однозначно позитивно впливають на соціально події. Зокрема, доцільно згадати про культурні конфлікти, які виникають внаслідок розбіжностей між національною та міжнародною політикою, що призводять до виникнення фактичних режимів, офіційно не визнаних іншими країнами. У зв'язку з цим такими дослідниками, як А. Степан, Х. Лінц, Й. Ядав було сформульоване положення про дві моделі державного будівництва, властиві двом протилежним соціокультурним ситуаціям – «держава-нація» та «нація-держава» [3]. Перша модель відповідає умовам соціокультурного різноманіття високого ступеню, коли домінування однієї культури призводить до внутрішнього конфлікту через політичну мобілізацію за етнічною ознакою. Це змушує політиків визнавати полікультурну ідентичність в країні, інституалізацію декількох мов, створення федеративних структур, відхід від жорсткої централізованої політики та надання автономії регіонам.

Другий випадок – «нація-держава» – класична для європейського націотворення модель, сутність її зводиться до існування соціокультурної та етнокультурної однорідності всередині країни. Це стверджує єдину міцну ідентичність національної спільноти шляхом поширення політики асиміляції та гомогенізації. Сьогодні висуває принципові перешкоди для її подальшого застосування у світі. Держави втрачають можливість гомогенізувати внутрішній соціальний простір, насадити єдину ідентичність. Навпаки, тенденцією часу є змушення до розширеного розуміння етнокультурної ідентифікації.

Література:

1. Бек У. Власть и оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономика / Пер.с нем. – М.: Прогресс-Традиция; Территория будущего, 2007. – С. 91-92.
2. Фадеєв В. Соціокультурні тренди та українські перспективи. – К.: Стилос, 2009. – 194 с.
3. Linz J., Stepan A., Yadav Y. “Nation State” or “State Nation”? Conceptual Reflektions and Spanish, Belgian and Indian Data // <http://www.columbia.edu/>

ІРОНІЗМ ТА РЕАЛІЗМ У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ МОДЕРНІЗМІ

В епоху класичного раціоналізму розум був загальнокультурною очевидністю. Але за доби Модернізму просвітницька віра в його авторитет була втрачена. Це привело до трансформації образу світу. Тепер він розуміється не як центрована система завжди тождна сама собі, а як мінливий потік життя, рухлива структура, що змінює правила своєї поведінки в залежності від контексту. При такому розумінні іронія стає засобом руйнування сталих метафізичних систем, інструментом, який має не логічний, цілераціональний характер, а швидше естетичний. Вона створює і заповнює собою дистанцію від логоцентричних настанов класичного раціоналізму. Фігура іронії стає знаменням часу. Х. Ортега-і-Гассет зауважував, що сучасну молоду людину не зацікавити віршем, картиною або музичним твором, не присмаченими дешицею іронії.

Екстраполяція такого розуміння іронії на самооцінку мистецтва фундує позицію Х. Ортеги-і-Гассета в його роботі «Дегуманізація мистецтва». У розділі «Мистецтво, приречене на іронію» він пов'язує іронію з тими процесами, які, на його думку, відбуваються в новому сучасному мистецтві. «Сучасне натхнення – як це не дивно – незмінно іронічне. Жартівливість може мати різну тональність: може ставати грубою й доходити до відвертої клоунади, може бути легким іронічним підморгуванням; але вона завжди присутня» [1, 267]. Сучасне мистецтво стає, на думку іспанського філософа, все більше й більше насмішкуватим й іронічним. «Справа не в тім, що зміст твору комічний (це якраз означало б повернення до форм «гуманного» стилю), а в тім, що хоч би яким був зміст, мистецтво жартує саме по собі» [1, 267]. Так іронія стає формою існування мистецтва, бо в ній за допомогою насмішки над самим собою знятий весь «людський» зміст. «Сучасний митець запрошує нас поглянути на мистецтво як на жарт, побачити в ньому глузування над самим собою. Замість того щоб висміювати людей або речі – без жертви – бо нема комедії, – нове мистецтво бере на кпини саме мистецтво» [1, 268].

Нове, своєрідне розуміння іронії належить німецькому письменнику й мислителю Томасу Манну. У своїх теоретичних і художньо-критичних статтях він витлумачував іронію як різновид естетичного принципу, який дозволяє сучасному митцю зберігати об'єктивну, критичну позицію стосовно дійсності. Згідно з Т. Манном, іронія є символом об'єктивного, епічного початку в мистецтві. Епічне мистецтво «зберігає дистанцію відносно всіх речей, воно володіє цією дистанцією за самою своєю природою, воно царює над ними й з усмішкою споглядає на них з висоти, хоча водночас затягує в них, вплітає в них тих, що слухають або читають. Мистецтво епосу – «аполлонівське» мистецтво, якщо скористатися терміном естетики, адже Аполлон – це бог даличини, бог дистанції, об'єктивності, бог іронії. Об'єктивність – це іронія й дух епічного мистецтва – дух іронії» [2, 277]. Т. Манн свідомо протиставляє це своє розуміння іронії романтичній сваволі й

романтичній суб'єктивності. «Я вкладаю в нього, – пише він про поняття іронії, – більш широкий і високий зміст, ніж той, який йому повідомляє романтичний суб'єктивізм. Завдяки властивій йому невимушеності зміст цей майже безмежний, бо він є змістом і сенсом самого мистецтва, – сприйняттям, і через це, запереченням всього; ясний, як сонце, радісний погляд, який охоплює ціле, і є поглядом мистецтва, інакше кажучи, поглядом з висоти свободи, спокою й об'єктивності, не затьмареним ніякою моралізацією» [2, 277].

На думку Т. Манна, інтелектуалізм іронії не виключає емоційності, вона зовсім не означає байдужість, холодність, насмішку або глузування. «Епічна іронія – це, скоріше, іронія серця, іронія, сповнена любові; це велич, що живе ніжністю до малого» [2, 278]. Мислитель зближує іронію з демократичним розумінням сучасної людини, з проблемами гуманізму. В нього іронія – засіб відтворення гуманістичної цілісності людини, засіб виключення крайнощів у розумінні людини. «Іронія, – пише письменник у статті «Гете й Толстой», – є пафосом середини; вона є інтелектуальною обмовкою, яка грається між контрастами й не поспішає ставати на чийсь бік й прийняти рішення: бо вона сповнена передчуттям, що у великих питаннях, де справа стосується людини, будь-яке рішення може виявитися передчасним і не самодостатнім і що не рішення є метою, а гармонія, яка, оскільки йдеться про вічні суперечності, можливо, лежить десь у вічності, але яку вже несе в собі пустотлива обмовка на ім'я “Іронія”» [3, 603-604].

Таким чином, іронія не вичерпала себе, і не втрачає свого значення в сучасному мистецтві й естетичній теорії. Мислителі своїми позиціями пояснюють той факт, що мистецтво і в ХХ ст. продовжує бути мистецтвом, його самоіронією, в рамках якої її реалізм є його самозбереженням і тріумфом.

Література:

1. Ортега-і-Гассет Х. Дегуманізація мистецтва // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори: Пер. з іспан. – К.: Основи, 1994. – С. 238 – 272.
2. Манн Т. Искусство романа // Манн Т. Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Гослитиздат, 1961 – Т. 10. С. 272 – 287.
3. Манн Т. Гете и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Гослитиздат, 1960 – Т. 9. – С. 487 – 606.

*Лаута О.Д. – канд. філос. наук
Національний університет біоресурсів і
природокористування України (Київ)*

ВПЛИВ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ НА КУЛЬТУРУ ПОСТМОДЕРНУ

Сплеск інтересу до віртуальності правомірно пов'язується із стрімким розвитком кібер-, комунікаційної та інформаційної культури. Сьогодні віртуальна реальність стає об'єктом дослідження найрізноманітніших сфер науки, а поняття «віртуальність» широко використовується в різних дисциплінах: від квантової механіки до естетики. Така популярність зумовлена, з одного боку, гнучкістю концепту віртуальності, яка забезпечує описання різних феноменів адекватно багатомірному та варіативному світосприйняттю. З іншого боку, виявляється значна полісемія самого понят-

тя «віртуальна реальність». Зазнавши семантичних метаморфоз, концепт віртуальної реальності набув на сьогоднішній день найбільш розгорнутої експлікації, знаменуючи яскраве вираження сучасної культури, де панує принцип радикальної плюральності.

Зародження доби постмодерну пов'язане з удосконаленням комунікативних технологій та нечуванним підвищенням ролі інформації, яка стає товаром, головним виробничим ресурсом і засобом панування. Доба постмодерну – це якісно новий етап у самопізнанні людини, розширенні її світоглядних горизонтів у розвитку культури.

Цей період автори осмислюють, дотримуючись дуже різних концепцій: інформаційного суспільства (Ф. Махлуп, Т. Умесао), технотронного суспільства (З. Бжезинський), постіндустріального суспільства (Д. Бел), третьої хвилі цивілізації (О. Тоффлер), постмодерністського стану (Ж.-Ф. Ліотар, С. Крук, С. Леш), суспільства споживання (Ж. Бодрійяр), постеконічного суспільства (Г. Кан, В. Іноземцев), суспільства постмодерну (Ф. Джеймсон, Дж. Ваттімо). Дійсно, сучасна епоха ознаменувалась значними змінами цивілізаційного характеру, поєднуючи в собі динамізм та глобальність масштабів. Ці зміни не тільки вплинули на всі соціальні процеси сучасного суспільства, а й сприяли сутнісним трансформаціям у сфері культури.

Реальність розчиняється в множині наукових парадигм і теорій, в безмежних просторах мас-медійних концепцій створення інформаційного продукту для типового суб'єкта постмодерної доби – суб'єкта бажань і комунікації. На відміну від модерної доби з її орієнтацією на просвітництво, революційне перетворення реальності, з її цивілізаторським пафосом, оптимізмом щодо сили розуму і створення нової, цивілізованої людини, доба постмодерну відзначається переважно песимізмом щодо можливостей раціональної перебудови світу, світлих ідеалів, існування універсальних моральних принципів чи їх правильного застосування, здобуття справжньої свободи, всебічного розвитку людини. На зміну людині модерну з її прагненням бути аутентичною, досягти справжньої екзистенції приходять людина постмодерну зі своїм кредо: «уявлятися, щоб бути», – оскільки реакція спрямовується на образ, а не на саму людину. Це орієнтує розвиток людини не у внутрішньому напрямі, а у зовнішньому, що передбачає, перш за все, удосконалення впливу індивіда на уяву інших. Саме уявний світ в динаміці та керованості чи, краще сказати, віртуальність як система виробництва образів та ініціювання бажань з притаманною їй підсистемою технічних засобів – заміників, субститутів реальності, що робить репрезентації реальності більш насиченими, яскравішими, привабливішими, більш справжніми, ніж сама реальність, – стає провідною формою легітиміційної політики у добу постмодерну.

У будь-якому випадку віртуальний світ стає дедалі більше істинним світом, істинність якого не може бути спростована «гаданим» «суб'єктивним», «позірним» світом повсякденної соціальної реальності.

Через віртуальну реальність трансформується й сучасна культура. Вона стає більш динамічною й глобалізованою, а відтак – відкритою для більшого кола людей. Вражаючі масштаби впливу віртуальної реальності на сучасну

культуру призвели до появи новітньої течії в філософії, так званої філософії віртуальної реальності, представлені працями Дж. П. Барлогу.

В сучасній філософії зберігається традиційне протиставлення актуальної та віртуальної реальності й вважається, що віртуальний світ є таким доти, доки він може контрастувати зі світом реальним.

Культурфілософський дискурс такого тлумачення комп'ютерної віртуальної реальності виявляє її другорядну, обслуговуючу роль для світової культури. Йдеться про її спроможність бути «тінню» культури. Інваріантом такого підходу є тлумачення віртуальної реальності як квазікультури, що здатна лише імітувати, а не продукувати артефакти. З цим пов'язане тлумачення віртуальної реальності як анти культури – тієї частини культури, яка спрямована проти людини і суспільства.

Проте, наявні й позитивні моменти бачення місії комп'ютерної віртуальної реальності. Це спрощення й пришвидшення доступу до необхідної інформації, взаємопроникнення та взаємозбагачення культур, розвитку креативного потенціалу людини. Завдяки Інтернету створюється «віртуальне суспільство людей», новий тип культури, де немає меж для комунікацій.

Філософи доби постмодерну, зокрема Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, не надають віртуальній реальності самостійного онтологічного статусу, але й не відкидають її важливості. Руйнівним для сучасної культури може бути й емоційне збіднення та десоціалізація особистості, яка «проживає» своє життя в Мережі. Чинник десоціалізації не лише мінімізує можливості творця, але й радикально зменшує їх у випадку таких видів мистецтва як кіно, театр та ін.

Отже слід відмітити суперечливі погляди на культурну місію віртуальної реальності: від прогресистського визнання її передвісником «нової» культури до проголошення її контркультурою.

*Лозниця С.А. – канд. філос. наук
Інститут філософії НАНУ (Київ)*

ЛЮДИНА ІДЕАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ ТА ТОТАЛІТАРНОЇ: СОЦІАЛЬНІ УТОПІЇ ДАВНИНИ ТА ФОРМУВАННЯ «НОВОЇ ЛЮДИНИ» РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ

Розглядаючи концепції політичних ідеологій ХХ сторіччя, варто звернутись до витоків перших утопій, тих концепцій соціальних перетворень, автори яких намагалися знайти вдале поєднання людини як одиниці суспільства та держави як соціального інституту. Чи не першою, і чи не найбільш показовою, на нашу думку, є соціальна утопія Платона «Держава». Ще в ній Платон виголосив, що людина не може бути самодостатньою, забезпечувати всі свої потреби, для цього й потрібна держава, в якій, за висловленням Платона, «кожен займається своєю справою» і принципом якої б стала справедливість та досягнення Блага для всієї держави в цілому. Але при цьому Платон людину, яку він підніс догори, надавши їй безсмертну душу, завдяки якій вона стає причетною до божественного, кидає донизу і вбудовує її в соціальну машину, яка зветься державою. У цій державі за людиною залишається лише соціальна функція, яку вона повинна виконувати задля досягнення щасливо-

го життя для всіх. У результаті в ідеаліста Платона, твори якого до цих пір зачаровують як своєю мовою, так і багатьма концепціями, простежується по суті тоталітарна система, яка виправдовує тактику примусу і соціального терору задля примарного щастя мешканців держави. Окрім майстерного зображення існуючих видів політичних режимів, а саме тимократії, олігархії, демократії та тиранії, характеристики яких і на сьогодні не перестають дивувати своєю влучністю, Платон показав принцип, яким згодом користуватимуться тоталітарні держави, використовуючи примус в організації державного управління та послуговуючись обманом як важливим засобом управління, залишаючи за собою виняткове право.

Примус, як засіб для втілення одностайності, був присутній і в політичних ідеологіях ХХ століття, як скажімо режим Адольфа Гітлера чи Беніто Муссоліні, а також у марксистсько-ленінській ідеології, гаслом якої проголошувалося: «все для блага людини, все для блага народу». Звісно, не можна провести пряму паралель між ідеальною державою Платона, на чолі якої стоїть ідея Блага, та Радянським Союзом, з ідеальною метою — комунізмом; схожим тут є вся та ж система примусу, що не є власне винаходом Платона. Але «Держава» Платона може знайти своє виправдання у тому надчуттєвому світі, тій ідеї Блага, до якої має прагнути як окрема людина, так і вся держава. Платону, як і його сучасникам, ще не було відоме християнство; вони ще не знали того одкровення, яке згодом почує світ. Натомість радянські ідеологи відмовились від релігії; комунізм сам хоче бути релігією. Нову людину можна сформувати без християнства, яке є лише забобою не дуже обізнаних людей, — так стверджує марксизм-ленінізм і ґрунтовно вибудовує теорію створення нового, небаченого раніше суспільства.

Розглянемо яким хотіли бачити ідеологи Країни Рад ідеал суспільства та образ «нової людини», звернувшись до трактування цієї проблематики філософом М.О. Бердяєвим у праці «Джерела та сенс російського комунізму».

Російська імперія була сприятливим ґрунтом для втілення ідеології марксизму з месіанським значенням пролетаріату; ще здавна Росії була притаманна віра в особливий шлях її розвитку. Ця віра ґрунтувалась на проголошеній Філофеем доктрині про Москву, як Третій Рим, яка й стала ідеологічною базою формування московського царства. Царство збиралося та оформлялося під символікою месіанської ідеї [9, 9]. Внутрішній мотив, який сприяв формуванню світогляду російської революційної інтелігенції, Микола Бердяєв простежує у Белінського; цей мотив, вважає філософ, буде панувати тривалий час, і зрештою сприятиме появі російського комунізму, хоча вже в інших історичних умовах. Мотиви ці можна вбачати насамперед у пристрасному, сповненому обурення протесті проти зла, нещастя та страждань у житті, у співчутті до нещасних, обездолених, пригноблених. Але росіяни із жалості, співчуття, із неможливості терпіти страждання зробились атеїстами, стверджує М. Бердяєв. Вони стають атеїстами, тому що не можуть сприйняти Творця, який створив злий, недосконалий, наповнений стражданнями світ. Вони самі хочуть створити кращий світ, в якому не буде таких несправедливостей і страждань. Із співчуття до людей Белінський ладен проповідувати

тиранію та жорстокість. Він говорить, що люди настільки нерозумні, що їх потрібно насильно вести до щастя [1, 33-34], — визначає Микола Бердяєв ідеологію Белінського.

Щодо вад марксизму, то Бердяєв відзначає фахову обізнаність Маркса як соціолога та його слабкість як антрополога. Маркс ставить проблему суспільства, але не ставить проблему людини, для нього людина є функція суспільства, технічна функція економіки. Тому, стверджує філософ, того перевертоту у всесвітній історії, на який сподівались Маркс та Енгельс, не відбулось, поза тим як комунізм претендує не тільки на створення нового суспільства, але й на створення нової людини. Але нова людина може з'явитися лише в тому випадку, якщо людину вважають вищою цінністю [1, 148]

Епоху М. Бердяєва та нашу відмежовує відтинок часу понад 70 років та чи змінився за цей час погляд на релігію та християнські цінності та розуміння їх важливості для вдосконалення людини та формування суспільства. Сучасний стан України можна охарактеризувати як стан невизначеності напрямків розвитку економіки нашої держави, невизначеності у духовній сфері, що знаходить свій вияв у ідеологічному розшаруванні суспільства. Яким є наше суспільство сьогодні? Як позначилась пануюча ідеологія на сучасному стані України? Появу яких ще соціальних утопій та ідеологій нам слід чекати? Новітня історія покаже своє бачення цих проблем, а нашому ж суспільству потрібно не зробити нових помилок, щоб не довелося чути вирок історії: «суспільство не виправляло свої помилки, а поглиблювало».

Література:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г.— М.: Наука, 1990.— 224 с.

*Пояркова Т.К. – доцент, канд. політ. наук
СДПУ ім. А.С.Макаренка (Суми)*

КРИЗОВИЙ СИНДРОМ: ІСТОРІЯ ВИНИКНЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ

Появу поняття «кризовий синдром» пов'язують зі колективною працею «Crisis and Sequences in Political Development», яка побачила світ у 1971 р. [1]. За 40 років словосполучення «кризовий синдром» синонімічно поєдналося з такими поняттями, як «синдромом розвитку» та «синдромом модернізації». Поширення набуло й зведення цих синдромів до п'яти криз – ідентичності, легітимності, проникнення, участі та розподілу.

Використання поняття «кризовий синдром» має особливості, які втілюються в тому, що: 1) інтерес проявляється винятково з боку науковців, що належать до країн так званої «модернізації навздогін»; 2) застосування п'ятикризової схеми викликає критичні закиди щодо незнання історії модернізаційної теорії [2].

На нашу думку, це пов'язане з тим, що вказана праця була колективною, де кожен автор подав на розсуд власне розуміння проблем модернізації. Узагальнення було сформульоване у вигляді схеми «криз політичного розвитку»; було запропоновано приклади інституціонального вирішення проблем.

Так, подолання кризи проникнення передбачало закладання поля адміністрування, ресурсну мобілізацію, творення республіканського порядку та координування колективних дій; проблему інтеграції пропонувалося вирішувати закладанням правових відносин, які б врівноважували вплив державних та недержавних служб, користувачів ресурсів, усіх культурних та політичних прошарків національної спільноти; криза участі долалася поширення суспільної толерантності до непривілейованих верств населення та забезпеченням прав опозиції; розвиток медіа та агенцій із соціалізації майбутніх громадян у національну спільноту – ліквідували кризу ідентичності; проблеми легітимності пропонувалося вирішувати певними зусиллями щодо творення лояльності до існуючих інститутів через запровадження зручних правил для агентів, уповноважених самою системою; питання розподілу акцентувало увагу на необхідності заснування як соціальних, так і служб безпеки з обов'язковим налагодженням каналів трансферів між багатими та бідними.

Як можна побачити, виокремлення «кризового синдрому» нагадувало скоріше нарис, ніж наукове обґрунтування поняття і, що є важливим, зовсім не ставило за мету повністю відобразити різноманіття думок різних авторів. Однак з часом схема перетворилася на гіпотезу, де проблеми модернізації розглядалися як такі, що обов'язково мають тенденцію до концентрації у часі та набуття форми криз. Основною ідеєю стало припущення про те, що політичний розвиток відбувається за стандартним сценарієм, що дозволяє не тільки виокремити кризи модернізації, а й передбачити їх появу.

Необхідно враховувати і те, що термін та зведення його до п'яти криз відразу було розкритиковано одним з авторів колективу – С. Вербою, на думку якого запропонована концепція криз та подолання їх наслідків має суттєву ваду – принципову неможливість відокремити причини криз від їх наслідків [3, 297]. Згодом «синдром модернізації» порівнювали з інтелектуальною химерою, яка через завзяття науковців отримала статусу предмета дослідження науки, хоча насправді ця дефініція затуманює сутність процесу модернізації [4, 305].

Заради реабілітації наведеного терміну зазначимо, що Ю. Хабермас у роботі «Legitimation Crisis» також використовував поняття «кризовий синдром» у значенні невід'ємної властивості капіталістичної системи одночасно генерувати кризи різного ґатунку (економічні, соціальні, політичні) [5, 44-45].

Отже, на нашу думку, ключовими міркуваннями для застосування поняття «кризовий синдром» повинні стати не намагання підігнати проблеми модернізації до п'яти криз, а виокремлення причин та каталізаторів одночасних уражень системи, що модернізується.

Література:

1. Crisis and Sequences in Political Development / Ed. By L. Binder. – Princeton: Princeton University Press, 1971. – 320 p.
2. Кутуев П. Сообщество ритуала модернизации: от логоса к культуре / Павел Кутуев // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. – №3. – С. 106–127.
3. Verba S. Sequences and Development / Sidney Verba / [Crisis and Sequences in Political Development / Ed. By L. Binder]. – Princeton: Princeton University Press, 1971. – P. 283-316.

4. Grew R. Modernization and its Discontents / Raymond Grew // American Behavioral scientist. – 1977. – vol. 21. – №2 November (December). – P. 289–312.
5. Habermas J. Legitimation Crisis. – London: Heinemann Educational Books Ltd, 1973. – 164 p.

*Опанасюк В.В. – канд. політ. наук
СумДУ (Суми)*

АНАРХІЯ ЯК ТИП ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ В СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ П.-Ж. ПРУДОНА

Анархія (від грец. *ἀναρχία* – безвладдя) – тип політичного режиму, який заперечує інституційне, насамперед державне управління суспільством. Відомі з історії анархістські комуні виявилися нестійкими суспільними утвореннями, що не витримали перевірку на міцність. Однак анархістський ідеал гармонійного суспільства, який заперечує будь-яку інституційовану політичну владу тривалий час залишався гаслом анархістських організацій і рухів у ХІХ – на початку ХХ ст., користувався широкою підтримкою в робітничому середовищі царської Росії, півдня України та країн Західної Європи. Період забуття в ХХ ст. дозволив соціальним філософам і політологам стверджувати про анархію та анархізм у минулому часі. Проте даремно. Відродження анархістських організацій і анархістського руху відбулося наприкінці ХХ ст., співпало з третьою хвилею демократизації, відіграло в цьому процесі відповідну роль. Анархістські організації в сучасному глобальному світі набувають нового статусу, використовують переважно методи мирної боротьби проти існуючих інститутів державної влади, намагаються впливати на вирішення суспільних проблем. У більшості держав СНД діють анархістські організації, що через Інтернет та міжкордонні зв'язки намагаються об'єднатися в анархістські синдикати.

Термін “анархія” запропонував у 40-х рр. ХІХ ст. П'єр Жозеф Прудон, який разом із молодогегельянцем Максом Штірнером (псевдонім Каспара Шмідта) сформулював теоретичні засади анархізму.

Улюблений парадокс П.-Ж. Прудона – “анархія є формою правління” – полягав у тому, що, з одного боку, анархія заперечує державу та порядок, установлений та підтримуваний нею через систему законів, фіскальних і силових структур. З іншого боку – анархія як тип суспільних відносин породжує порядок. У цьому зв'язку цілком погоджуємося з Р. Гофманом у тому, що Прудон мав на увазі “правління не закону, а приватного інтересу [1, 5]”.

Теорія солідаристського анархізму П.-Ж. Прудона базувалася на критиці капіталізму, зокрема великої промисловості та буржуазної держави. Теоретик заперечував класову боротьбу та робітничі союзи (асоціації), визнавав можливість об'єднання пролетаріату та більшості буржуазії з метою здійснення мирної соціальної революції шляхом реформування економіки, пропонував заміну великої приватної власності дрібною власністю, що не пов'язана з експлуатацією чужої праці. У праці “Що таке власність?” (1840) П.-Ж. Прудон пов'язував велику промисловість із обкраданням пролетаріату, згодом пропонував передати великі промислові підприємства та залізничний транспорт асоціаціям робітників і службовців, інші підприємства залишити в

приватній власності. Солідарність розумів, як форма регулювання відносин між дрібними власниками, дала підстави В. Леніну назвати цей вид анархізму “дрібнобуржуазним анархізмом”. Солідаристський анархізм передбачав мютюелізм – взаємообмін товарами та послугами на основі взаємодопомоги.

У праці “Система економічних протиріч, або Філософія жебрацтва” (1846) П.-Ж. Прудон виступив проти комунізму, за економічні реформи у сфері обігу, зокрема, наполягав на безгрошовому обміні та безвідсоткових позиках. Внаслідок реформування економіки в суспільстві мала запанувати анархія, яку П.-Ж. Прудон розумів як “відсутність пана та суверена”. Однак, критика держави як знаряддя гноблення, паразитизму та розколу в суспільстві мала на меті не її повне знищення, а федералізацію (роздроблення на дрібні автономні області). Ця ідея зазнала нищівної критики К. Маркса у праці “Злиденність філософії” (1847).

Таким чином, соціальна теорія П.-Ж. Прудона орієнтована на реформування політичних та економічних інститутів капіталістичного суспільства, запровадження солідаристських форм співробітництва в дрібнобуржуазному суспільстві. Анархія породжує порядок. Саме ця теза П.-Ж. Прудона стала популярним гаслом російських анархістів у ХІХ – на початку ХХ ст. Саме її намагаються відродити та “підняти на щит” сучасні анархістські організації, що заперечують анархізм як практику терору, але орієнтуються на анархію як основу порядку в суспільстві.

Література:

1. Anarchism as political philosophy / Ed. by R. Hoffman. – New Brunswick : Aldine Transaction, 2010. – 165 p.

Яцик І. С. – канд. філос. наук

ЖДУ імені Івана Франка (Житомир)

СИТУАЦІЯ ЯК УЯВЛЕННЯ КОНЦЕПТУ "РЕАЛЬНІСТЬ"

Вивчаючи концепт реальності, зауважимо, що екзистенціальні концепції Заходу, ставлячи в центр уваги буття, стверджують, що людина, яка знаходиться на краю певної онтологічної безодні, змушена вчитися берегти свободу і незалежність в граничній ситуації. Ясперс вважав граничну ситуацію такою, в якій екзистенція стикається з перешкодою, межею, після якої існує лише безвихідь. І основне завдання екзистенції – осмислити безодню неминучості, підготуватися до занурення в безодню. За своїм змістом метаантропологія є онтологією людини та його меж – це філософія буденного буття, філософія межового буття та філософія позабуденного буття людини і його світу. В людському бутті можливе трагічне переплітання буденності, межовості та позабуденності, т.ч. пояснюємо це як “вкоріненість” людини. Якщо ж співставити межове буття із екзистенцією, а позамежове – з трансценденцією, то метаантропологія в своїй першопочатковій структурі можна розуміти так: онтологія – вчення про буденне буття людини; екзистенціологія – вчення про межове буття людини; трансцендентологія (антропо-трансцендентологія) – вчення про позамежове буття людини. Отже, метаантропологія (за Хамітовим) – це єдність екзистенціології та трансцендентології людини.

Отже, реальністю в метаантропології є розуміння ситуації як філософської категорії. Оцінюючи стан питання про ситуацію, К. Ясперс зазначає, що ситуації бувають несвідомими і усвідомленими, а по видах – економічними, соціальними, політичними і т.п. Єдиної ситуації не існує, але загальне поняття ситуації можливо, оскільки воно фіксує визначеність ситуації як такої. Ситуацією К. Ясперс пропонує називати конкретну дійсність, що означає для мого буття перевагу або шкоду, можливість або перешкоду. Отже, ситуація – конкретна дійсність, яка ціннісно визначена по відношенню до суб'єкта. Ситуація визначається ззовні суб'єкта, але по відношенню до суб'єкта. Зауважимо, що О.Ф.Больнов говорить про спорідненість ситуації і пасивного становища людини, яка мимоволі кожного разу опиняється в тій або іншій ситуації. Разом з тим він показує на спорідненість ситуацій, які змінюються з часом. Отже, людина знаходиться в серії споріднених ситуацій, які, до того ж, вона сама і створює. Людина буквально зв'язана ситуацією, яким би чином та не змінювалась. Це означає, що ситуація – це конкретна дійсність не тільки світу, але і людини в його світі. Зовнішня по відношенню до людини ситуація похідна від самої людини. Внутрішнє джерело зовнішньої для людини ситуації Отто Ф. Больнов називає певним настроєм. Ситуація оповита певним настроєм, який і зв'язує серію ситуацій. Отже, людина опиняється в ситуації, в своєму осмисленому ставленні до зовнішніх умов. До елементів реальної ситуації в метаантропології можуть належати і стани самого суб'єкта в попередній момент часу, якщо вони зумовлюють його попередню поведінку.

Реалізація вимог ситуації створює передумови для її перетворення чи подолання. Вихід за межі ситуації відбувається в тій мірі, і якій у суб'єкта - при значимості для нього цієї ситуації – складаються і починають реалізовуватися нові вимоги до себе, які є надлишкові відносно початкових. Отже, ситуація - це безпосередній результат взаємодії духовної і природної реальностей, що виявляє себе своєрідною "інерцією природного буття" стосовно активності духовної енергії людського існування ("екзистенції") у його прагненні подолати "опір" природи щодо освоєння її людиною.

Свобода існує тільки в ситуації. Звертає на себе увагу та обставина, що будь-яка ситуація, як констатує К.Ясперс, це ситуація окремої людини. Звідси людина (ширше – суб'єкт) є елементом ситуації. Відносно суб'єкта до об'єкту (і навпаки) існує і реалізується ситуація. Таким чином, ситуація структурно розуміється як ціннісне певне суб'єктно-об'єктивне відношення, а з цього твердження робимо висновки, що у метаантропології ситуація як концепт реальності відіграє важливу роль для формування філософського розуміння реалізму.

*Переломов А.Ю. – аспірант
СумДУ (СумДУ)*

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО СВІТУ

Віртуальна реальність (ВР) стала феноменом сучасного розвитку суспільства. Саме останні десятиліття людської діяльності породили і дали широку

популярність поняття VR. Сталося це багато в чому завдяки стрімкому розвитку комп'ютерних технологій, що розповсюдили цей термін. Початком став проєкт, який розглядав створення модельних комп'ютерних світів, об'єктами якого користувач може маніпулювати. За допомогою даного проєкту відкривалися необмежені можливості штучного створення найнеймовірніших процесів: від хімічних до соціальних, у тому числі створення аналога ординарної реальності. Даний процес змусив звернути на себе увагу представників усіх сфер науки. Особливу зацікавленість даною проблематикою проявили філософи. На даний момент розробка та практичне застосування систем VR йде паралельно філософсько-методологічного осмислення проблем віртуалістики. В Україні та за кордоном за результатами дослідження даного питання вже видано безліч об'ємних книг і велика кількість журнальних і газетних статей. Виділяються три основні типи зарубіжних робіт про VR: "По-перше, це книги теоретичного плану, засновані на досягненнях теорії систем, моделювання, комп'ютерної графіки, мультимедіа тощо. По-друге, це роботи про філософські та психологічні аспекти проблем VR та її вплив на людину, колектив людей і суспільство в цілому. І, по-третє, це книги, присвячені проблемам використання систем VR в технічних галузях людської діяльності: освіті, науці, бізнесі" [1].

Розглядаються також етичні, політичні, культурологічні тощо проблеми VR. Ф.Г. Майленова стверджує: "Строго кажучи, все духовне життя людства можна уявити собі як один величезний віртуальний світ зі своїми мешканцями, ієрархією, законами" [2].

У майбутньому, вважає Н.А. Носов, "кіберкультура має всі шанси стати повноцінною культурою, освоївши особливий, віртуальний спосіб розуміння і пояснення світу. Підставою для такого висновку є те, що ідея віртуальності стає все більш визнаною в дуже різних галузях науки і практики, а також те, що є соціальна потреба в нових способах пояснення світу і оволодіння ним" [3].

Далі вказується на існуючі матеріальні плацдарми віртуальної цивілізації. "Це не тільки тренажери та ігрові комп'ютери, а й структури, що охоплюють великі соціальні ніші. Перш за все, це звичайно, мережа Інтернет. Без підключення до мережі Інтернет людина просто виявляється інформаційно знеструмленою". Інтернет сам по собі представляє собою безпрецедентне явище, але, що цікаво – будучи анархічним за структурою і не маючи власне керівних структур, має дуже високий ступінь самоорганізації. Інтернет створює нову спільноту людей – «Глобальне село», яку пророкував ще у далекому 1962 р. відомий канадський теоретик М.Маклуен: «Тепер людство перебуває в одній зоні тісної взаємодії: будь-яка подія на будь-якому континенті одразу ж здійснює вплив на добробут і поведінку людей на всіх інших континентах, з чого й випливає, що всі нації та всі співтовариства пов'язані між собою тісною мережею взаємозв'язків, ніби-то проживають в «єдиному селі» [4].

Беручи до уваги ті перетворення, які відбуваються на нашій планеті в межах цілих континентів, можна сказати, що всі ці процеси багаторазово зменшують світ, перетворюючи його на «глобальне село».

Література:

1. Бабенко В.С. Две книги о виртуальной реальности // Виртуальная реальность и современный мир. – М., 1997
2. Майленова Ф.Г. В виртуальном мире современных нравственных ценностей и убеждений // Виртуальные реальности. – М. – 1998
3. Носов Н.А. Виртуальная цивилизация // Виртуальные реальности в психологии и психопрактике. – М., 1995
4. Глобальне Село - http://uk.wikipedia.org/wiki/Глобальне_село

Łukasz Leonkiewicz – aspirant

Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Religii (Warszawa)

"TRZY RODZAJE REALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO – PRÓBA ALTERNATYWNEJ ANTROPOLOGII W KONCEPCJI ANTROPOLOGII SYNERGICZNEJ S. CHORUŻYJA"

1. Koncepcja "granicy antropologicznej", która umożliwia postrzeżenie człowieka z innej perspektywy – z perspektywy energicznej, a nie esencjalnej. Postrzeżenie człowieka z takiej perspektywy umożliwia uwzględnienie współczesnych praktyk antropologicznych, takich jak np.: świat wirtualny oraz sfera psychiczna wraz ze swoimi fenomenami (depresje, nerwice, itp.). "Granica antropologiczna" jednoczy w sobie te trzy sfery, ponieważ tworzą ją wszystkie przejawy człowieka, różne mechanizmy jego aktualizacji. Opisanie człowieka, jako istnienie ciągle realizujące się i dążące do swej entelechii, najlepiej może się dokonać w perspektywie Innego, ze szczególnym uwzględnieniem wschodnio-chrześcijańskiego hezychazmu.

2. Realizm mistyczny – spotkanie Boga z człowiekiem, do którego dochodzi w praktykach duchowych, w których człowiek może dokonywać samorealizacji w byciu oraz uświadamia siebie jako istnienie, będące konkretnym rodzajem bycia (charakteryzującego się skończonością i śmiercią) i konstytuujące się w aktualizacji swojej relacji z innym rodzajem bycia, Innym – Bogiem, poprzez wyjście naprzeciw jego energii. Owo wyjście naprzeciw energii, dążenie ku byciu Innego, ma charakter ontologiczny, a krańcowe przejawy antropologiczne, w których ono się dokonuje, tworzą konkretną sferę "granicy antropologicznej", którą Chorużyj nazywa "ontologiczną granicą".

3. Drugi typ granicy człowieka ma miejsce w relacji człowieka z nieświadomością. Nieświadomość oddziałuje, wpływa na człowieka poprzez swoje energie, przejawy. W tym przypadku człowiek w relacji z nieświadomością okazuje się kimś rozmałym i niejasnym, uczestkowionym w swoich przejawach. Ta relacja jednak nie dokonuje się w byciu, a w istnieniu człowieka, ponieważ nieświadomość nie stanowi innego rodzaju bycia. Ma ona charakter nie ontologiczny, ale ontyczny, a zgodnie z tym przejawy człowieka, odpowiadające tej relacji, tworzą kolejny typ granicy – "granicę ontyczną".

4. "Wirtualne fenomeny" odróżniają się od pozostałych tym, że ich aktualizacja i wcielenie nie dokonuje się w pełni, że nie posiadają one żadnych aktualizacji w sferze istnienia. Z tego też powodu funkcjonują jako niezrealizowane w istnieniu. Wirtualna rzeczywistość nie występuje jako autonomiczny

rodzaj bycia, ontologiczny horyzont, a jest ona jedynie niespełnionym rodzajem bycia.

5. W swoim wystąpieniu chciałbym ukazać możliwość alternatywnej, wobec klasycznej, antropologii, a co za tym idzie alternatywnego sposobu postrzegania człowieka w rzeczywistości. Sama zaś rzeczywistość przez zmianę perspektywy otrzymuje nowe właściwości, przestaje być bierną, przestaje być wytworem intelektu, a staje się miejscem spotkania, w którym dokonuje się energiczna realizacja człowieka z *δυναμικς do ενελεχεια*.

*Гончаров Г. М. – ст. викладач
ХДАФК (Харків)*

ПРОСТІР ПУБЛІЧНИХ КОМУНІКАЦІЙ СУЧАСНИХ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

Розповсюдження інформаційних технологій значно вплинуло на умови існування людини у світі. Інформаційні технології посприяли можливому миттєвому розповсюдженню інформації і зростанню її кількості. Електронні засоби комунікації зробили малозначущими обмеження, які накладаються на обмін інформацією у просторі і часі. Вони створюють нові можливості для людської спільноти, сприяють формуванню нових спільнот на основі "віртуального", а не реального спілкування. Технічний прогрес нині перетворився в невід'ємну складову життя сучасної людини і потребує постійного рефлексивного відслідковування, оскільки породжує все нові і нові проблеми.

Публічна сфера є неформальною мережею для обміну інформацією і точками зору, а повсякденне використання мови створює для неї соціальний простір. Подібно "життєвому світу", публічна сфера відтворюється через комунікативну дію як інформаційно-комунікативний простір у якому виділяються й обговорюються суспільно значимі теми й формується суспільна думка.

Нині публічна сфера маніфестується як відкрита мережа різноманітних субкультурних публік, які мають досить рухливі, тимчасові, соціальні, субстанціальні кордони. Структури такої публічної сфери розвиваються досить спонтанно. Потoki публічної комунікації направляються мас-медіа і проходять через різні соціокультурні сфери, які неформально розвиваються усередині цього руху. Таким чином, публічна сфера, з одного боку, не може бути організована, адміністрована, укладена в замкнуті спільності, а з іншого боку, не може становити єдину й недиференційовану аудиторію.

Сьогодні комунікативний простір публічної сфери зазнає суттєвої трансформації внаслідок переходу до якісно нової стадії соціального розвитку суспільства, яке виражається в інтенсивному розвитку засобів масової комунікації, побудові глобальних інформаційних мереж, розробці технологій віртуальної реальності та інших технічних інновацій, які настільки глибоко проникли в життя людей, що вже перестали належати тільки світу науки і техніки. В свою чергу, цей розвиток призводить до трансформації соціальних структур суспільства та комунікативного простору публічної сфери.

Технології масової комунікації, втілені в системі засобів реалізації групових, національних, державних, приватних, соціальних інтересів, стають способами формування людини, її освіти, виховання, управління, маніпуляції її свідомістю.

Глобальні зміни, які несуть людству мас-медіа розширюють і проблематизують інформаційно-освітній простір. Нині вони охопили навіть такі сакральні сфери людського буття, які підвідомчі релігійним організаціям. Спостерігаючи зміни, що відбуваються в релігійно-церковному житті, можна побачити "чисті" феномени переформатування під впливом публічних комунікацій.

Найбільші зміни відбуваються в способах дії і житті протестантських церков, які за своєю сутністю більш відкриті і відгукуються на соціальні зміни. Зокрема, активно працюють сайти Патріархії, найбільш відомих монастирів, по телебаченню виступають провідні діячі церкви, створений окремий православний ТВ-канал, багато священників мають власні блоги в Інтернеті. Бренд церкви – це спосіб розповісти своїм прихожанам нинішнім і потенційним, що вона робить, в чому її ідеали, цілі і т.д. Брендінг церкви – це реалізація публічності і відкритості церкви і релігійної освіти, вибудовування спеціальних текстів і подій, направлених зовні, включених в публічні комунікації в сфері релігійної інформації. Слід відзначити, що необхідність збереження християнських основ змушує зберігати ідентичність церкви при достатньо різкій зміні форм організації її діяльності в умовах публічності. Сучасні соціокультурні трансформації неминуче впливають і на зміну найконсервативніших церковних форм, що вирішує ті чи інші можливі проблеми ціннісних розривів із власною ідентичністю.

Брендітова церква – це церква, яка розуміє, хто вона є і ким вона прагне стати, така її діяльність є ефективною в сфері релігійної поінформованості. Сьогодні релігійні організації прагнуть формувати світ облік, вміло демонструють його публічно. Не існувати в просторі публічних комунікацій – означає не існувати для багатьох з тих, хто потребує допомоги церкви. В сучасному соціумі навіть церква при її глибинному онтологічному фундаменті і довготривалій історії не може бути виключенням з нових правил і норм.

Значний резонанс на релігійну свідомість справив російський фільм "Острів", вийшовши в публічний простір. Фільм "Острів" став індикатором того, наскільки люди інформовані про те, що собою являє православ'я, як традиція. Для більшості глядачів все показане в фільмі стало справжнім одкровенням, хоча з внутрішньої православної позиції фільм майже не показує тих справжніх глибин і чудес православ'я. Багато ідей опинились за рамками їх розуміння взагалі. При чому це стосується і тих глядачів, які хрещені і навіть відвідують церкву.

Таким чином, недостатня присутність церкви в публічному просторі привело до того, що знання і розуміння того, чим є православ'я, як побудоване православне життя, розповсюджується і транслюється надто недостатньо.

СТРАХ СТАРОСТІ У ЖІНКИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Життя людини наповнене складнощами, які потрібно долати, тому часто її супроводжують страхи. Один з них пов'язаний зі старістю: "Привид старості завжди породжує в нас занепокоєння [1, 284]". Страх старості у людини перш за все пов'язаний зі страхом смерті. Як зазначає А. Морозов, страх смерті виступає основою будь-якого іншого страху [2, 70]. Окрім того, страх старості пов'язаний з такими страхами як страх бідності, хвороб та немічності, які часто віддзеркалюють положення людини похилого віку у суспільстві.

Та все ж причини виникнення страху старості у чоловіків і жінок є різними. Зокрема, для жінки особливо важливою є її зовнішня привабливість та можливість народження дітей, тобто виконання однієї з найважливіших функцій для спільноти – продовження роду. Саме тому при вихованні дівчини у неї формується, через соціальний тиск, так званий страх "старої діви", адже молоді жінки, які до певного віку не вийшли заміж, стають об'єктом насміху оточуючих. Зауважимо, що так званий граничний вік заміжжя залежить від норм конкретної спільноти. Зокрема, для європейської спостерігається його поступове збільшення. До того ж, синонімом старої діви є самотність. Саме страх самотності поєднує "стару діву" з вдовою.

За загальною тенденцією, зокрема у нашій країні, чоловіків, які доживають до старості, є значно менше, ніж жінок. Тому вдів є досить багато і рідкісним явищем стає їх повторне заміжжя. Чому? Наразі варто згадати трансформацію уявлення суспільства про роль дружини, зокрема її обов'язок перед померлим чоловіком: це шлях від вбивства дружини і поховання разом з ним до вимоги носити пожиттєвий траур, скорочення його термінів та все ж небажаного повторного заміжжя. Тобто, страх старості жінки пов'язаний передусім зі страхом самотності, оскільки вона більше, ніж чоловік, на неї приречена: "Буття жінки містить в собі думку про вдівство і підсвідому готовність до нього... [1, 306]". В цієї проблеми є, проте, ще один аспект. Як зазначалося, жінок похилого віку більше, ніж чоловіків, тобто вийти заміж повторно за чоловіка такого ж віку або старшого стає важко з об'єктивних причин. І тут варто розглянути ставлення спільноти до "нерівних шлюбів". З давніх часів воно було своєрідним: якщо чоловік був старший дружини (навіть на багато років), то це вважалося нормою, навіть схвалювалося: "... я б хотів, щоб ти закохалась в якого-небудь старого чоловіка... [3, 15]", але якщо дружина була старшою за чоловіка, то такий шлюб зазвичай засуджували. Тобто, соціальна настанова спонукає жінку до самотності.

У проблемі старості жінки є й ще один аспект. Для жінки зовнішність має досить важливе значення, відтак "культ молодості", що існує у сучасному суспільстві, торкається у більшій мірі жінок. Саме тому серед них найбільше клієнтів клінік естетичної хірургії. І часто сьогодні, на жаль, при формуванні підростаючого покоління, вихованні дітей не вистачає саме допомоги і впливу бабусь. Засоби ж масової інформації розвинутих країн, і України зокрема, нав'язують стереотип, ніби у сучасному соціумі не існує проблеми дозвілля

людей похилого віку та їх впливу на підростаюче покоління, та культивують прагнення до "вічної" молодості, яке виявляється лише у підтримці ілюзії молодості тіла. Крім того, це призводить до ситуації, що люди починають соромитися свого віку: "Сьогодні зустріла "перше кохання"... Ми обидва соромилися своєї старості [4, 47]". На перший погляд банальна ситуація. Для людини ж так важливо відчувати себе молодою і тілом, і душею: бути повною сили, бажань. Однак, на сьогодні часто нехтується думка, що бути жінкою похилого віку - це вміти дарувати тепло своїм рідним. І це мистецтво, адже як зазначала Ф. Раневська: "Жінки похилого віку, за моїм спостереженням, часто не володіють мистецтвом бути старими. А з настанням старості потрібно ставати добрішим з ранку до вечора! [4, 40]". На сьогодні, сучасний український соціум (і не тільки він) не формує засобами ЗМІ, громадської думки тощо настанови активної старості і не пропонує дієві засоби до її реалізації. Що ж до ставлення до самої старості в Україні, то вважається, що жінки легше переживають настання цього віку та краще адаптуються до життя на пенсії. Причиною цього є те, що жінка, окрім основної роботи, часто багато часу приділяє домогосподарству, вона завжди виконує додаткові функції, тому при виході на пенсію має чим зайнятися. Однак, ґрунтовних експериментальних досліджень цього наразі немає. Та й спроби теоретичного аналізу цієї проблеми у вітчизняній науці і філософії теж поодинокі.

Отже, страх старості має передусім гендерний аспект, пов'язаний зі стереотипами щодо поведінки жінки у певному соціальному контексті. В основі страху старості для неї лежить, як видається, насамперед страх самотності.

Література:

1. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское: Опыт вживания в проблему / Н.В. Хамитов. – [3-е изд., доп. и перераб.]. – М.: Издательство АСТ; Х. : Торсинг, 2004. – "444 с.
2. Морозов А. Любовь і смерть: екзистенційні аспекти / Андрій Морозов. – "К. : Видавничий дім "Слово", 2009. – "216 с.
3. Бальзак О. Тридцятилетняя женщина. Беатриса / Оноре де Бальзак; [пер. с фр.]. – "К. : Злата скриня, 1993. – "495 с.
4. Раневская Ф.Г. Старость – невежество Бога / Фаина Раневская. – "М. : АСТ: Зебра Е; Владимир: ВКТ, 2010. – "192 с.

Ковтун Л. І. – здобувач

КНУ імені Тараса Шевченка (Київ)

КОЛОРИСТИЧНІ ПРОЕКЦІЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Актуальною постає проблематика використання колористичних символів в інформаційній реальності постмодерної цивілізації. Інформаційна реальність супроводжується колористичними символами, що є наявними в рекламі (політичній, комерційній та ін.), які впливають на формування масової свідомості громадян, змінюючи одні установки на інші, більш актуальні для даної епохи. Слід відзначити, що суттєвим моментом в постмодерні є особливе осягнення реальності, як "все, що приймається за дійсність, насправді є не чим іншим, як уявленням про неї, залежним до того ж ще й від точки зору, яку обирає спостерігач та зміна якої веде до кардинальної зміни самого уяв-

лення. Отже, сприймання людини виявляється приреченим на "мультиперспективізм": на низку ракурсів, які постійно та калейдоскопічно змінюються, та у своєму блиманні не дають можливості пізнати її сутність" [2; 186]. Колористична символіка як загальнокультурний феномен постмодерну має поліваріативність визначень у постанні нових смислів як закономірного соціокультурного процесу. У реаліях постмодерну "гіперреальності" нове витворення колористичних форм з новими якісними визначальниками відповідає цілому комплексу культурних смислових потоків. Визначальною ознакою сучасності в інформаційному просторі є необхідність використання дигітальної інформації, в основі якої лежать техногенні технології, де числове кодування у системі комп'ютерних мереж дало "поштовх широко розповсюдженим змінам суспільства та культури, творячи дематеріалізовану добу, за якої фундаментальною категорією стає вже не матерія, а інформація, що підлягає обробці" [1; 125].

Колористична символіка супроводжує інформаційну реальність, втілюючись у різних символічно-знакових системах. Колір може застосовуватися як вид інноваційного гіперсимволу, який проектується на процеси державотворення, націєтворення, політичні зрушення, економічне та соціальне реформування. Колористичні проекції як вияви інформаційної реальності окреслюють своєрідний простір плюралістичних видозмін.

Як відзначає О.Ю. Маслов, XXI століття це вік війн в символічно-знакових полях, вік війн з неприйнятими (або тими, що неактуальні) в соціумі символами, які в інформаційному просторі означаються й колористичними вимірами. В. Нікітаєв відмічає особливості тенденцій розвитку сучасних цивілізаційних процесів, наприклад зауважує, "що тероризм XXI століття наносить свій удар переважно по символічних об'єктах" [3], які несуть символіку володарювання над світом.

Світ постмодерних текстів-колажів супроводжується колористичними уявленнями, які представлені в інформаційній реальності як сучасному інтерактивному просторі, що постійно модернізується. У цьому просторі задіяна цілісна система циркулятивних колористичних смислів (сенси посилення та сенси зникнення), які є культурно прийнятними (наділені позитивними смислами) або культурно відторгнутими (наділені негативними смислами) соціумом як механізми утворення нових смислових структур.

Реальність сучасного світу створює підґрунтя для різних проявів нової інформаційної реальності, що має конструктивні культурні інтерпретації колористичної символіки у віртуальному просторі. Вивчаючи віртуальну реальність, М. Постер зауважує на процесі пізнання цієї реальності, у якій втрачається смисл, цілісність та об'єктивність часо-просторового виміру "ефекту реального світу". Відносно пізнання самого реального світу, віртуальна реальність формує проекції-колажі множинності світів як особливості самої природи реальності, породжуючи симулякри, особливі "відчужені" знакові реалії, які підмінюють ціннісні смислові структури реального світу і визначаються у множинності проявлень.

Отже, інформаційна реальність стає полем для виявлення колористичних проєкцій як загальнокультурних феноменів знаково-символічних та ціннісно-сміслових систем культури.

Література:

1. Д. Вайс. Дигітальна культура // Енциклопедія постмодернізму / За ред.: Ч. Вінквіста, В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. перекл. О. Шевченко / Деніс Вайс. – К.: Основи, 2003. – 503 с.
2. Ильин П. Структурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Добросвет, 1996 / П. Ильин. – 365 с.
3. Маслов О.Ю. Концепция интеллектуальных символов и символично-знаковых полей. (Демо-версия) / О.Ю.Маслов / <http://www.polit.nnov.ru/2007/05/08/symbolconcept/>.

Компаниец Ю.В.

НЦ "Cancer" (Севастополь)

ЛИДЕРСТВО: ТРАДИЦИИ И ОСОБЕННОСТИ НОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Развитие современных информационных технологий объективно побуждает к тому, чтобы переосмыслить роль лидера в современном обществе, внести существенные коррективы в то, что мы можем назвать харизматической личностью.

Традиционно сложилось мнение о том, что лидер – это личность, которая обладает определёнными качествами и особенностями, наличие которых заставляет людей подчиняться, хотя здесь сразу же следует заметить, что лидеры не обязательно имеют харизму (харизматики). Важнейшим качеством лидера выступает уверенность в себе, даже, может быть, аномальная, чрезмерная уверенность в себе. Лидер всегда нацелен на то, чтобы себя подать и пропрекламировать. Самореклама – один из признаков лидера. Лидер не может быть со слабым голосом, или молчуном, должен обладать элементами театрального поведения. Есть и некоторые особенные приемы: в военном деле, например, – командный голос, властные интонации и жесты.

Харизматик использует внешность и внешнее поведение, хотя лидер не всегда обладает харизмой. Лидеры обычно творчески одарены – принятие решений и управление – это особый вид творчества. Научить лидерству невозможно, но способствовать проявлению личности можно путем воспитания. Традиционное воспитание качеств, присущих лидерам, издавна происходит в закрытых учебных аристократических заведениях Англии.

Несомненно, лидер есть в любой группе, в любом коллективе, от подростковых "тусовок" до политических организаций и групп. Как лидер занимает свое положение? Есть универсальный механизм, который был открыт великими этологами – доминантность. Наличие доминанта – лидера обязательно есть во всех системах. Общество так устроено, что лидер есть и должен быть. Ни среди животных, ни среди людей нет групп, у которых не было бы лидера. Петушок, которого все могут клонуть – "шестерка", а тот, кто всех клюет – доминант. Доминант всегда агрессивен. Расположение в карте рождения планеты Марс, символизирующей в астрологии принцип действия, показывает степень агрессивности и периоды наиболее активных действий.

Исторические примеры: удачливые государи, удачливые полководцы. Эталонные лидеры среди религиозных деятелей – Мартин Лютер; среди полководцев – Наполеон, Суворов; среди государей – Александр III. Правда, последний, может быть, и не был личностью творческой, но был глубоко озабочен благом России. Людовик XIV прославился умением выбирать дельных помощников, а также возведением учения о королевских правах в категорический догмат: "Государство – это я". Естественно, он не терпел соперников ни в управлении страной, ни в делах сердечных. К тому же существенно расширил владения Франции.

Каждой эпохе нужен свой лидер, так как его деятельность сильно зависит от внешних обстоятельств. В астрологическом символизме дальние планеты соответствуют изменениям в обществе. Например, в 1899 году произошло соединение Нептуна и Плутона, означающее начало 500-летнего цикла, который связан с изменениями настроений общества в связи с развитием философии, религии, науки с поворотным моментом в развитии науки, культуры, цивилизации, а также и социальных институтов. Значит, в эту эпоху начинают лидировать личности, чьи качества соответствуют особенностям данного периода.

Если обратиться к истории искусств, то интересно, что лидер изображался большим по размеру сравнительно с окружающими, например, в Египте и в Месопотамии – раз в пять. А Гильгамеш держит льва под мышкой как котенка. Впрочем, "Витязь в тигровой шкуре" – тоже может быть рассмотрен как доминант.

Также общество имеет склонность к параноидальным лидерам, для которых характерно минимальные контакты с окружающими, никаких замечаний не воспринимает, никого не слушает. Некоторые лидеры – параноики, а многие страдают эпилепсией.

В доминировании есть не только биологическая, но и идеологическая сторона. В идеологическом плане – это властитель дум, т.е. пропагандирует те идеи, которые получают наиболее мощный отклик. В историю вошли те лидеры, у которых была программа, содействующая успеху группы, государства. Также есть лидеры с деструктивной программой, которые приводят свою группу к катастрофе. Положение доминанта в социуме сразу же приводит к его изоляции. Окружение лидера – это особый предмет для обсуждения. Подбирается команда, которая дает успех – это зависит от мощности совокупного интеллекта. Немедленно появляются "царедворцы", которые могут использовать лесть.

Лидер должен влиять на окружающих. Один из способов – харизматический лидер. Биополитика рассматривает роль лидера, его происхождение. Подражание, которое распространено в обществе, способствует выживанию. Больше шансов у тех социальных групп и народов, у кого умный лидер. Горе тому обществу, у которого плохой лидер.

Вообще, лидерство – бремя, которое нужно нести. Есть люди, которые начинают, но потом не хотят или не могут, так как лидерство – это ещё и особый стиль жизни.

Заметим, что развитие информационного общества вносит существенные коррективы в прежний статус-кво. Особенно это заметно в области политики, которая вынуждена приспосабливаться к драматургии средств массовой информации и становится более развлекательной, более дружественной к телевидению, чтобы привлечь к себе хоть какое-то внимание.

Политики всё более превращаются, но, увы, не в шоуменов, а в категорию рядовых актеров телешоу, произносящих заученные и заезженные тирады, срежисированные вопросами журналистов и комментаторов. Таким образом, понятия "лидерство" и "харизма" ныне требуют существенного переосмысления.

Марійко С. В. – аспірант

ПНПУ імені В. Г. Короленка (Полтава)

ВІРТУАЛІЗОВАНЕ ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО У ДИСКУРСІ ПОСТМОДЕРНУ

Підвищений інтерес до віртуалістики детермінований новітніми технологічними дослідженнями та появою моделі альтернативної тілесної реальності. Створення прийнятних для органів чуття людини атрибутів (шлемів, рукавичок) втечі до комп'ютерної віртуальної реальності з метою урізноманітнити та вдосконалити відчуття присутності у грі чи у іншому просторі викликало глибоке та детальне вивчення віртуальності. Значимість віртуальних феноменів, неоднозначність уявлень про віртуальність та невизначеність її характеристик роблять спроби філософського осмислення даного феномену надзвичайно актуальними. Поняття віртуальності є центральним у теоретичних дослідженнях Ж. Ланье, А.Бюля та К. Хейлз. Тлумаченню особливостей віртуалізації суспільства, трансформації процесів обміну інформацією та комунікації присвячені роботи Д. Іванова, С. Хоружого, М. Носова, Н. Маньковської, Л. Нікітіна, А. Севальнікова.

Не дивлячись на багатоманіття теоретичних узагальнень та термінологічне розмаїття визначень сучасного типу суспільства як "постекономічного" (Г. Кан), "постмасово-споживацького" (Г. Кан, А. Вінер), "постцивілізаційного" (К. Боулдінг), "електронно-цифрового" (Д. Тапскотт), "технотронного" (З. Бжезинський), "індивідуалізованого" (З. Бауман), дані образи суспільства можна означити терміном "інформаційне" (з огляду на те, що у більшості праць це поняття використовується як синонімічне, а критерії інформатизації та технологічного детермінізму визнаються визначальними). Відтак, слід погодитись з британським науковцем С. Лешем, який вважає поняття "інформаційне суспільство" найбільш логічно довершеним та доцільним для визначення сучасного суспільного стану.

Однак, з нашої точки зору, сучасне інформаційне суспільство зазнає змін під впливом віртуалізації суспільного простору та трансформації комунікативних практик і тому його слід означити як віртуалізоване інформаційне суспільство. На думку Д. Іванова, нинішнє суспільство є віртуалізованим, оскільки прагнення замінити реальність її симуляцією (образом) стає домінуючим. "Комп'ютеризація повсякденного життя вводить у побут віртуальну

реальність у якості подоби, комп'ютерної симуляції реальних речей і вчинків" [1, 20].

Суттєвий вплив віртуальної реальності на структуру суспільства, дигіталізація інформаційного простору, поява людини нового типу (*homo virtualis* - людини віртуальної) доводять, що сучасне суспільство слід означати як віртуалізоване інформаційне. Нашою метою є спроба витлумачити смислове навантаження обраного терміну.

Очевидно, що використання філософського спадку для аналізу поняття "virtus" та похідного від нього терміну "virtualis" дозволяє глибше розкрити смислове поле семантично багатогранного поняття "віртуальний". Однак слід виходити з того, що здійснити адекватний аналіз віртуальної реальності можливо лише у контексті культурних, світоглядних та технологічних змін сучасності. І хоча етимологія терміну "віртуальний" сягає часів античності, філософи та соціологи акцентують увагу на ситуації постмодерну, оскільки саме постмодерному суспільству притаманний "потяг до віртуальності" [2, 36].

Саме тому більшість сучасних дослідників аналізують категорію віртуальності, виходячи з методологічних та теоретичних надбань постмодерністських філософських теорій (особливо популярною у даному ракурсі, зокрема, є теорія симулякрів). Словенський філософ Славој Жижек звертає увагу на те, що в сучасному світі реальність як така відсутня і замінена сурогатами (симулякрами) реальності: "Виртуальная реальность просто генерализирует эту процедуру предложения продукта, лишённого своей субстанции: она обеспечивает саму реальность, лишённую своей субстанции... точно так же, как кофе без кофеина обладает запахом и вкусом кофе, но им не является, виртуальная реальность переживается как реальность, не будучи таковой. Однако в конце этого процесса виртуализации мы начинаем переживать саму "реальную действительность", как виртуальную" [3, 17].

Очевидно, що існування комп'ютерної віртуальної реальності викликає зміни у об'єктивній реальності: трансформується структура суспільства, анонсується поява людини нового типу (*homo virtualis*). Свідомість сучасної людини змінюється, вона зустрічається з симулятивним простором, поринає у світ симулякрів, а об'єктивна реальність, витіснена на периферію, слугує лише варіантом розвитку, доповненням до віртуальної гіперреальності. Віртуальний світ є не простим відтворенням реального задля реалізації людського бажання мати альтернативну модель дійсності, він не є статичним "дзеркальним світом", а навпаки трансформує об'єктивну реальність впливаючи на людську свідомість, перетворюючи ціннісні орієнтири та комунікативні практики.

Література:

1. Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0: [монография] / Д. Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – 214 с.
2. Иванов Д.В. Критическая теория и виртуализация общества / Д. Иванов // Социологические исследования. – 1999. – №8. – С.32-40.
3. Жижек Славој. Добро пожаловать в пустыню реального / Славој Жижек// М.: Фонд "Прагматика культуры", 2002. – 160 с.

ХРИСТИЯНСЬКА ЕКСПЛІКАЦІЯ ДАВНІХ МІФОЛОГІЧНИХ СИМВОЛІВ

Мімесис, як творче наслідування та один із сутнісних виразів людини завжди обумовлює становлення культурно-релігійної традиції. Вираження нових ідей потребує опори на звичні усталені символічні форми. Питання експлікації міфологічних символів – це, насамперед, складова питання щодо інкультурації, як внутрішнього перетворення автентичних культурних цінностей через їх інтеграцію.

Міфологічний релігійний символ в силу своєї сакральності є досить стійким в часі. Принципова новизна християнської традиції базувалася не на запереченні символіко-міфологічного світосприйняття, а на поглибленні його бачення. Вже іудейська традиція вбирала в себе і творчо переробляла міфи Ханаану та Межиріччя, християнство, виростаючи на ґрунті іудаїзму, теж було відкритим для сприйняття багатьох символів Близького Сходу та Середземномор'я. Відбувалося ніби як "охрещення поганських культур" [1, 39].

Сприйняття старих міфологічних символів відбувалося також і під впливом філософії неоплатонізму, яка прагнула подолати трагічний розрив між світом ідеалів і дійсністю. Це особливо помітно у Псевдо-Ареопагіта, який писав: "Славословить Бога все суще: сонце, зірки, вогонь, води, вітри, роси, хмари, камінь" [2, 18-20].

Важливим для розвитку літургійної символіки, було твердження, що символ не тільки означає, а і "реально являє" собою позначуване. Сім християнських таїнств – це не означувальні дії, через які Церква виявляє свою віру або хоче навчити; в них йдеться про справжнє єднання людини з Богом. Споглядаючи зображення у давніх римських катакомбах "людина проймається глибоким релігійним змістом зображень, її зворушувала сама Божа істина, яка проглядала в них" [1, 49].

В архаїчній міфології божества символізують самостійні сутності, що перебувають між собою у різних видах залежності. Символіка Святої Трійці у християнстві стає тим єдиним самостійним символом, який породжує всі інші. Християнство долає міфологію політеїзму новою міфологією, різноманітні боги постають виявами і силами одного особистісного Бога, який у християнських символах вже не сприймається як безпосередня чуттєво-образна даність. Бог віддаляється. Для його осягнення необхідна усвідомлена віра. У первісній міфо-релігійній свідомості проблеми віри не було. Сумнів був абсолютно неможливий, питання вірити чи ні не існувало.

Міфо-релігійна символіка архаїчних часів викликала такі почуття як страх, благоговійне тремтіння, відданість тощо. В християнстві, любов стає головною вимогою Бога. Християнська символіка викликає, насамперед, відчуття любові, провини, подяки. Відбувався процес розширення етичної суті прадавньої міфологічної символіки.

Однією з ознак міфологічної символіки є неподільність образу і предмету. Поняття ідеї, як самостійної сутності, міф не знає. Сакральна сила чи чудо-

дійна властивість не можуть мислитися поза конкретного втілення. Архаїчні божества – це завжди персоніфіковані природні сили, які не існують поза своєю матеріальністю – у кожній зернині присутня Деметра, у кожному шматочку землі – Гея [3, 7]. У певній мірі християнство успадкувало цю особливість світосприйняття. Святий Дух, хоча і пронизує все у світі і не залежить від чогось матеріального, отримує своє вираження у таїнствах через видимий знак. Сакральні предмети християнського культу здатні накопичувати і зберігати божественну енергію (благодать). Це є виявом міфічної свідомості, але із суттєвою різницею – язичницьке божество живе в ідолі, а ікона Христа не тотожна Богу. "Трансляція святості" відбувається безпосередньо від божества за посередництвом символу, сутність якого – поєднання двох вимірів буття. Ця ідея висловлена в словах молитви на свято Нерукотворного Образу Господа Ісуса Христа: "Той, хто сидить на висотах сьогодні явно навідався до нас через свою чесну ікону. Той, хто в небі невидимий херувимам, стає видимим в образі, на якому відбив свій вигляд" [4, 994-995].

Будь-яка міфо-релігійна символіка базується на ідеї єдності світу, тому всі символи між собою взаємопов'язані, як різні грані, відблиски єдиного цілого. Вони по різному виражають одне і те ж прагнення людства до подолання розриву між буттям сакральним і профанним. Стародавні міфо-релігійні символи були направлені на досягнення цієї цілісності. Не є тут винятком і християнська символіка, але, на відміну від попередньої, вона характеризується раціональною і містичною поглибленістю сприйняття, спробою спекулятивного вираження, а також усвідомленим та індивідуальним осягненням.

Отже, християнство постає як процес становлення від множини міфо-релігійних символів, як окремих сутностей, що пов'язані між собою, до єдиного Суцього, єдиного особистісного Символу, який виявляє себе у цій множині. Відбулося єднанням роздроблених інтуїцій язичництва. Ми можемо стверджувати здійснення протягом перших століть нової ери символічної революції у контексті духовної революції, яку породило християнство. Християнство не могло б стати світовою релігією якби не опиралося на прадавню міфологічну символіку, що по-своєму виражала загальнолюдське архе.

Література:

1. Креховецький Я. Богослов'я та духовність ікони / Яків Креховецький. – Львів: Свічадо, 2005. – 196 с.
2. Дионисий Ареопагит. Божественные имена / Святой Дионисий Ареопагит; пер.с древнегреч. о.Л.Лугтковского // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – с.13-94.
3. Хьюбнер К. Истина мифа / Карл Хьюбнер ; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
4. Молитвослов. – Жовква: Вид. ОО Василіан, 1995. – 1128 с.

Михайлова М. О. – аспірант

ЖДУ імені Івана Франка (Житомир)

ІНФОРМАЦІЙНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК СЕРЕДОВИЩЕ ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОЇ ЕТНОКУЛЬТУРИ

Однією з головних характеристик сучасного суспільства є бурхливий розвиток інформаційних комунікаційних технологій, їх активне впровадження у

наукову та духовно-культурну сферу життя суспільства. В умовах сьогодення інформація носить тотальний характер, вона кардинально впливає як на саму людину, так і на оточуючу реальність. Подібна ситуація породжує нові економічні, політичні та культурні норми, а разом з тим і стиль мислення та світосприйняття.

Сучасні дослідження проблеми "реальності" та її різноманітних форм прояву пов'язані з інформаційною проблематикою. У філософських дослідженнях актуалізується проблема визначення та аналізу різних типів реальності: об'єктивної, суб'єктивної, сукупної, фізичної, соціальної, правової, інформаційної та ін. Проблема інформаційної реальності все активніше проявляє себе в аспекті її конкуренції як створеної віртуальної реальності з реальністю існуючого світу. Подібна тенденція останніх десятиліть призвела людство до масштабного захоплення техногенним мистецтвом, до масового "паломництва" у віртуальні світи, перенесення "штучних" цінностей, які виникають у цих світах, у реальність. Все це змінило характер соціальних відносин і створило нові психологічні та соціальні проблеми. Посилення ролі інформації та знань, що реалізуються через комп'ютерні технології, безпосередньо впливає на соціокультурні процеси, адаптацію етнокультур до нових умов. Відтак, можна говорити про необхідність та актуальність проблеми інформаційної реальності як середовища формування сучасної етнокультури.

На початку XXI століття інформаційна реальність постає уже як складна багаторівнева система. Нині, як зазначає Е. П. Семенюк, "сукупність потоків, систем та мереж соціальної інформації найрізноманітніших видів стала настільки вагомою, що вона без сумніву являє собою особливий вид реальності. Це інформаційна сфера суспільства та неперервний обмін інформацією" [1, 193]. Найчастіше під інформаційною реальністю розуміють: науки, що вивчають інформацію (кібернетика, семіотика, синергетика); галузі, що використовують інформацію (телебачення, медицина, освіта); засоби виробництва, передачі та зберігання інформації.

Особливості сучасної інформаційної реальності можуть стати потужним позитивним фактором впливу на менталітет людей, етносів, цивілізацій, на мотивацію їх дій та поведінки. Аналізуючи цей процес О. Ю. Хоц виявив, що саме ця обставина "диктує необхідність комплексного філософського аналізу взаємодії двох фундаментальних основ сучасного соціокультурного процесу – інформаційної революції та етнокультурного відродження" [2, 10]. Етноси, включені до глобальної комунікаційно-інформаційної мережі, продовжують жити у звичному для людської свідомості вимірі і співвідносять свої інтереси з локальною системою соціальних зв'язків. Це один із засобів підтримання власної ідентичності в умовах швидкоплинної дійсності. Зовнішнє середовище, в яке занурені етнокультури, пронизує міжкультурні діалоги. На новому рівні діалог має інтегральний характер та включається до єдиної інформаційної системи. Культура, на думку Л.В. Скворцова, розчиняється у цьому інформаційному просторі [3, 35]. Відтак, революція у сфері інформаційних та комунікаційних засобів призводить до виникнення нових можливостей для здійснення контакту різних культур.

Кожна етнокультура має здатність адаптуватися до умов нової інформаційної реальності та технологій. Наповнюючи інформаційне поле, здійснюючи міжкультурні комунікації представники етнокультур спроможні створювати позитивні образи засобами віртуальної "метамови" спілкування. Сучасні інформаційні технології можуть стати одним з інструментів становлення гармонічного полікультурного, інтегрального інформаційного суспільства. За допомогою загальнолюдських цінностей та взаємодії етнокультур можливе формування гуманістичного менталітету, створюючи додаткові умови переходу від такого принципу між цивілізаційної взаємодії як "зіткнення" до нового глобального діалогу.

Література:

1. Семенюк Э. П. Информатика: достижения, перспективы, возможности. / Э. П. Семенюк. – М. : Наука, 1988. – 240 с.
2. Хоц А. Ю. Информационная революция и этнические аспекты культуры современного общества : автореф. дисс. канд. философ. наук : спец. 09.00.13 "философская антропология" / А. Ю. Хоц. – Ставрополь, 2001. – 26 с.
3. Скворцов Л. В. Информационная культура и цельное знание / Л. В. Скворцов. – М.: ИНИОН РАН, 2001. – 288 с.

*Москалик В. В. – аспірант
КНУ імені Тараса Шевченка (Київ)*

РЕАЛЬНІСТЬ ТА МОВА: КАРТИННА ТА ДІЯЛЬНІСНА МОДЕЛЬ ОПISУ ПРИРОДИ МОВИ

Дослідження природи мови тривають не одне тисячоліття, вони досить різноманітні, однак в цілому можна виокремити дві моделі опису природи мови: картинна та діяльнісна. Мова в концепціях картинної моделі є дзеркалом світу. Основна її функція – репрезентація: відповідність деякого об'єкта реальності тому або іншому слову, що у своїй основі припускає остенсивну теорію навчання мові, подібну прикріпленню ярлика до речі. Згідно з картинною моделлю природи мови, пояснення значення слів традиційно зводиться до вербальних і остенсивних визначень. Однак багато слів не можна однозначно і чітко визначити остенсивно (наприклад, "один", "номер", "кохання"). Не випадково дана традиція зіштовхнулася з ускладненнями: будь-які остенсивні визначення неточні і вже припускають попередні знання-уміння; далеко не завжди вказівкою й найменуванням можна позначити різноманітні форм прояву світу. В картинній концепції значення мови складається з двох частин: неорганічна (включає матеріальні знаки) і органічна. Знакам надається значення; і це все відбувається в свідомості. Так розглядають значення знаку як окрему річ, яка існує разом зі знаком. Насправді окремий знак отримує своє значення тільки в системі знаків, у конкретному контексті, в мові в цілому. Тому зрозуміти слово чи речення – значить зрозуміти мову, а зрозуміти мову – значить володіти технікою її правил, її граматики. Важливо відмітити також теорію значення, відповідно до якої значенням є абстрактна властивість або абстрактна сутність, якою володіють всі предмети, позначувані даним словом, і тільки вони. Подібна теорія значення існує в руслі традиційної теорії абстракції, відповідно до якої загальне поняття

утворюється шляхом відкидання одиничних ознак предметів і виділенням їхніх загальних ознак. Наприклад, Сократ у діалогах Платона, досліджуючи будь-яке поняття прагне виділити те загальне, що є у всіх проявах мужності або у всіх прекрасних предметах. Це загальне й виступає для нього як сутність даного поняття. Сократичне розуміння значення як абстрактної загальної властивості, якою повинні володіти всі явища, позначувані даним словом, наклало сильний відбиток на теорії значення й теорії абстракції європейської філософії. Однак дана традиція не пояснює всі можливі способи функціонування загальних понять, адже у філософії важливо не втратити специфіку кожного конкретного випадку, зокрема – специфіку кожного конкретного способу співвіднесення мовного виразу й позначуваних ним об'єктів або явищ. С.Маєчак "традиційні" концепції значення називає міфом про значення і звертає увагу на те, що саме міф про значення заважає нам бачити справжнє й розбіжне використання слів і речень у мові: "Якщо не створювати міфу про значення, то спостереження за справжнім функціонуванням нашої мови показує, що у природній мові не існує жодного цілісного феномена "значення", який міг би скласти предмет семантичних теорій" [3, 396].

Діяльнісна модель опису природи мови формується в концепціях лінгвістичних філософів, починаючи з виразу Л.Вітгенштайна "значення – це використання" [1]. Мовний вираз не варто відривати від його реального вживання й аналізувати як автономний об'єкт, в абстракції від контексту вживання й виду діяльності, з якими переплетене вживання. Критика традиційного розуміння значення була в основному спрямована проти ідеї, що кожному висловлюванню відповідає певний нерозривно пов'язаний з ним двійник – його значення. Важливим наслідком ототожнення значення і використання була демонстрація того факту, що висловлювання має значення лише в контексті свого вживання. Лінгвістичні філософи прийшли до висновку, що для більшості висловлювань роз'яснення їх значень полягає не у виявленні будь-якої однієї речі, яку вони позначають, а у виявленні родини значень.

Мова (згідно з діяльнісною моделлю) – така ж частина нашої життєдіяльності, як їжа, ходьба. Мовні акти відбуваються в реальному світі, припускають реальні дії з реальними предметами. Тепер на перший план висувається прагматичний аспект мови. Акцент на вживанні мови в безлічі конкретних ситуацій підкреслює його функціональне різноманіття, варіації значень, найбагатші смислоутворюючі, експресивні й інші можливості мови. "Цей, до певної міри, "коперніканський поворот", – як зазначає Стефан Маєчак, – який здійснив Вітгенштайн щодо зв'язку мови і реальності, однозначно усуває думку, що ніби потойбіч природної мови існує "ідеальна" мова. Відтоді як він переконався, що філософія не може обходити увагою природну мову повсякденності, він завжди пам'ятав про поліморфізм усього того, що вважають мовою" [3, 393-394].

Вдало відмічає Козлова М. С. трансформацію підходу Л. Вітгенштайна: "Повернутися на "грішну землю", вдивитися і зрозуміти, як насправді працює мова, які реальні функції речень та інших мовних форм не в теорії, а в практичному мисленні і поведінці людей – така була в найзагальніших рисах

його нова настанова" [2, 7]. Дана модель дозволяє розглянути широкий спектр філософських проблем під особливим кутом зору – через призму мови в її дії. Збагнення суті висловлювань потребує не мистецтва проникати в їх приховану логічну структуру, а передбачає вміння орієнтуватися в дії мови, її практичному використанні в "полотні" самого життя.

Література:

1. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. Пер. з нім. Є.Попович. – К.: Основи, 1995. – 311 с.
2. Козлова М. С. Идея "языковых игр" // Философские идеи Людвига Витгенштейна. – М., 1996.
3. Маєчак С. Л.Вітгенштайн // Класики філософії мови від Платона до Н.Хомського. Пер. з нім. А.Богачова, І.Іващенко, К.Ткаченка. – К.: Видавництво "Курс", 2008.

Остацук М. Б. – аспірант

ПрНУ ім. В. Стефаніка (Івано-Франківськ)

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: КОНТЕКСТ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ

Одним із характерних явищ сучасного світу виступає глобалізація. Її ефекти настільки використовуються в багатьох процесах, що за умови їх відкинення унеможливиться повноцінне функціонування багатьох секторів життя, дотичних до процесів господарчих, економічних та інформаційних.

Говорячи про глобалізацію, різні науковці часто акцентують увагу на її всебічних аспектах і вказують на різні проблеми, що із нею поєднані. Економіст П. Дембінський звертає увагу на те, що вираз "глобалізація" вживається надто широко і хаотично. Адже так склалося, що природа глобалізації співмірна із всіма сферами людської діяльності, тому її можна окреслити як процес складної співзалежності між людськими особами [1, 32]. Теолог Й. Ожешина твердить, що в найширшому розумінні поняття глобалізації позначає факт того, що локальні явища мають свої аналоги в різних частинах світу [2, 51]. Як бачимо, в обох варіантах розуміння мова йде про інформаційно-технологічні процеси як рушійні сили розвитку людства у світовому масштабі. Таке твердження і є спробою узагальненого та об'єктивного характеризування глобалізації.

Проблема глобалізації досить широко розглядається в межах екологічної етики, що передусім покликається на позитивні сторони цього явища. Зокрема, доступ до великої кількості раніше недоступної інформації прокладає шлях до багатьох матеріальних благ. Людина в умовах глобалізації є більш захищеною від зомбування неправдивими фактами, бо має достатню кількість джерел задля визначення об'єктивності чи правдивості отриманої інформації. Це становить велику перешкоду для розвитку тоталітаризму в світі.

Глобалізація виступає процесом, що значною мірою впливає на світові процеси розвитку не лише матеріальної, але і моральної сфер. Етичні приписи, що існували протягом багатьох століть, не завжди можуть встояти перед новими вимогами часу, що зумовлені глобальними метаморфозами. Тобто сучасні темпи життя створюють небачені раніше все нові і нові ситуації, що пропагують альтернативні моральні настанови для вирішення етичних про-

блем. Людина в умовах глобалізації віддаляється від традиційних етичних норм, ідучи за тим, що популярне і має широке коло практикування, а не за тим, що виходить із її моральної природи. Тому в цьому сенсі глобалізація може виступити в ролі "креатора" норм, які не завжди мають бути узгодженими із об'єктивними засадами моральності. Проте це не єдина негативна риса глобалізованого світу: завдяки швидкому поширенню всюдоступної інформації масового впливу, людське життя стає стандартизованим та лінійним. Окрім того, світ характеризується поступовою втратою суверенності.

Вищеподана рефлексія вказує на те, що глобалізація є явищем із амбівалентним характером. Іван Павло II писав: "Ап'рорно поняття глобалізації не містить у собі чіткого позитивного чи негативного визначення. Вона стає тим, що роблять із неї люди. Жодна система не несе на меті побудову власної структури. Так чи інакше в кінцевому результаті треба зрозуміти, що глобалізація, як і будь-яка інша система, має слугувати благу людства, а також повинна сприяти солідарності" [2, 58].

Підсумовуючи, слід сказати, що задля того, щоб глобальні процеси приносили людині користь, потрібно утвердити верховенство етичних норм. Глобалізація не може ґрунтуватися на синкретизмі чи елімінації конкуруючих ланок у межах єдиної системи, натомість вона має об'єктивно підтримувати культурні, національні та релігійні традиційні світові тенденції. Іншими словами, бути широким полем для міжособистісного діалогу на основі гуманності. З точки зору екологічної етики, глобалізація виступає як реальність, яку не слід поборювати чи змінювати в терміновому порядку (хоча б з огляду на те, що глобальні процеси, будучи наслідком технократичної людської діяльності, носять інтегративну і просвітницьку функцію), проте до неї слід підходити раціонально та розсудливо. Пропагуючи таку ідеологію, зможемо не лише мінімізувати негативні наслідки глобалізаційних процесів, але й використовувати їх результати задля власної інтеграції.

Література:

1. Bugaj R., Dembiński P., Jankowiak J. Kto zyskuje, a kto traci? – dyskusja // Miesięcznik "Więź". – 2001. – №10. – S. 31-39.
2. Rudkiewicz M. Bóg w globalnej wiosce. – Kraków : Wydawnictwo M, 2002. – 248 s.

Соколова О. В. – аспірант

ПНПУ імені В. Г. Короленка (Полтава)

ВІРТУАЛЬНА ЛЮБОВ ТА ЇЇ РОЗВИТОК В ЕПОХУ ПОСТСУЧАСНОСТІ

Сучасна філософія характеризується новими підходами у розгляді одвічних проблем, що залишаються актуальними на сьогоднішній день. Сучасні автори намагаються конструювати нову для нас сучасну реальність. Що ж відбувається з такими засадничими цінностями, як Кохання та Любов? Мабуть те, що й з іншими. Постсучасне філософування, у притаманній йому іронізуючій манері займається деконструкцією таких цінностей. Відтепер у кожної людини своя реальність, своя система цінностей, що не може бути загальнозначущою й універсальною і джерелом якої є вона сама. На рівні

масової культури і суспільної свідомості на особистісну систему цінностей накладає відбиток споживацький тип мислення людини сучасної доби. Таке поєднання призводить до того, що людина споживає конструйовану для неї реальність. Як влучно пише Жан Бодріяр "сьогодні правда – це те, що сказали по телевізору" [1, 18].

Солідаризуючись з Бодріяром визнаємо, що й Любов сьогодні, це те, що показують по телевізору, це серіали і численні lav-story, котрі індивід споживає у вигляді телевізійного, радіо та книжкового фастфуду. Велетенський вплив на людину інформаційної доби справляє його величність Інтернет, котрий стрімко увірвався і в любовну сферу життя людини.

Сучасні дослідники звернули увагу на те, що людина, та її ціннісні орієнтації зазнали істотних змін за порівняно короткий проміжок часу. Важливим наслідком цих змін є те, що в епоху постмодерну поступово зникає особистісне "я". Замість нього з'являються симулякри, котрі часто виникають як відповіді на виклики суспільства. Симулякрами "я" можуть виступати числа, так для податкових служб симулякром "я" є його ідентифікаційний номер, для медиків – номер страхового полісу, для банку – номер картки, або кредитна історія клієнта. На роботі симулякр виконує роль вимогливого керівника, або ж старанного підлеглого. Звісно, що такі симулякри (особливо числа) не призначені для любовної сфери. Для цього краще підходять образи створені в мережі Інтернет. На думку сучасного українського дослідника А. Морозова, завдяки Інтернету відбувається емансипація не тільки священної сторони любові, але й її тілесних аспектів. Поступово зникає тіло як щось значиме в культурі, адже поява віртуальної сексуальності віднині не вимагає присутності фізичної тілесності. Користувачам Інтернету достатньо бачити фотографії одне одного (хоча ймовірно, що фото та імена, заявлені в анкеті, не відповідають реальним людям, проте ця анонімність не заважає спілкуванню) [2].

Користувач Інтернету більш-менш свідомо бере участь у конструюванні біографії свого віртуального симулякру. До анкети вносяться дані про дату народження, стать, навчання, вподобання, улюблені цитати, тощо, на цьому етапі можна переписати будь-яку сторінку біографії, "обрати" місце народження, зменшити вік чи навпаки – його збільшити, змінити віртуальну стать. Ця ситуація, на думку О. Радченко, є типовою для постмодерну, коли людина починає сама себе будувати та перебудовувати, обираючи на власний розсуд взірці для наслідування, часто ніяк не пов'язані з традиційними цінностями [3]. Причому, критерії вибору взірців, теж обираються довільно. Як зауважив А. Морозов, для епохи постмодерну характерне зникнення будь-яких критеріїв, у тому числі і критерію реальності (оскільки стерто границю між буттям і видимістю, серйозним та грою), а потім і самої реальності. Невідомо яка реальність "реальніша" – повсякденний світ, віртуальна реальність, або навіть ЛСД – досвід [2].

Віртуальні симулякри зав'язують віртуальні знайомства, котрі можуть переростати у віртуальні закоханості і віртуальні стосунки. У цьому світі є місце Любові, але це любов до анкети, фотографії та інших елементів симу-

лякра, котрі представляють "я" якогось користувача. Відправляючи своє віртуальне "я" на пошуки віртуального "когось", людина усвідомлює, що знайдений симулякр може істотно відрізнятися від його творця. Сьогодні відомо багато курйозних випадків, коли виявлялося, що за конструйованими образами стояли люди іншого віку, зовнішності, і, навіть, статі. Це усвідомлення є надзвичайно важливим, адже вносить у віртуальну Любов елементи несерйозності і, головне – гри.

Віртуальна любов набуває цікавих конотацій, котрі найкраще проглядають через мовні і текстуальні практики Інтернету, які пропонують власні, оригінальні варіанти любовної лексики. Навіть, сам термін проходить цікаві трансформації: виникає нове загальнозживане у Мережі поняття "Любофф". У даному відку це не просто термін, а Слово, яке творить текст, а, отже – і нову реальність.

На нашу думку, віртуальна любов є цілком закономірним продуктом процесу глобальної інформатизації суспільства, а також культури постмодерну з її іронічним присмаком і тонкою грою. У таких умовах традиційні цінності такі як Дружба, Кохання, Любов розмиваються, набувають інакших, ніж у модерну, добу рис. Добре це, чи погано – важко сказати, а, головне, мабуть, і не потрібно, бо, як влучно зауважив А. Морозов: Сьогодні неможливо здійснювати рефлексію над проблемою любові і самотрансценденції, оскільки у філософії, завдячуючи мислителям модерної парадигми, особливо Сартру та Гусерлю, стерта різниця між сутністю й існуванням, ноуменом і феноменом, реальним і нереальним [2].

Література:

1. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Жан Бодріяр / Пер. з фр. В. Ховхун. – К.: Видво Соломії Павличко "Основи", 2004. – 230 с.
2. Морозов А. Любов як проблема трансценденції "ось-буття" / А. Морозов. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/soc_gum/Vnau_f/2009_1/morozov.pdf
3. Радченко О. Етичний релятивізм у філософії постмодернізму. Автореф. дис... канд. філос. н.: 09.00.07 / О.Б. Радченко. – Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2005. – 16 с.

*Старкова Г.В. – аспірант
ХДАК (Харків)*

МІФОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР У ЛУДОЛОГІЧНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ. ЕЛЕМЕНТИ МІФУ У КОМП'ЮТЕРНІЙ ГРІ

З комп'ютерами та продукуваною ними реальністю пов'язані майже всі аспекти життя сучасної людини – "від праці до дозвілля. Відповідно, деякі елементи життєвого світу людини поступово переходять на новий рівень – "у сферу кібернетичного простору. Проте тільки комп'ютерна гра дозволяє людині обирати світ, в якому вона може, "повноцінно жити", хоча б лише у віртуальності.

Ступінь поширеності віртуальних розваг досягла такого рівня, що в сучасних дослідженнях виокремлюють субкультуру геймерів (від англ. gamer – "гравець"), що була сформована довкола особливого способу проведення часу – "комп'ютерної гри [1, 15]. В широкому значенні, це всі, хто грає у комп'ютерні та відеоігри. Тож часто геймерів поділяють за ступенем профе-

сіоналізму (нижча ступінь – "казуали", або "нуби"; вища – "хардкорники"). "Справжніх геймерів" об'єднує те, що їх "головне" життя проходить у віртуальній реальності відеоігри. Науковці довели, що існують специфічні норми та цінності, традиції, мова та термінологія, символіка та мода, навіть особлива картина світу, що дозволяє виокремлювати гравців у субкультуру. Картина світу відрізняється в залежності від епохи, культури та багатьох інших факторів. А отже "людина, занурена у віртуальну реальність, також буде бачити світ зовсім по-своєму" [3].

Однією з несучих конструкцій світобачення є уявлення про простір. Важливе місце світопорядної картини також є уявлення людини про себе. Комп'ютерна гра дозволяє втілити це уявлення наочно – "за допомогою персонажу або так званої "аватари" гравця. Потрапляючи у віртуальний світ комп'ютерних ігор, людина отримує нове ім'я та нове життя, але обидва з приставкою "віртуальне". Трансформуючи образ свого "Я", геймер поєднує в своїй свідомості два різних життя (віртуальне та реальне) і два різних образи (образ реальної людини і, наприклад, комп'ютерного героя)" [1, 18].

Світ гравця складається з сакрального та профанного простору, або – "в цьому випадку – "віртуального світу гри та об'єктивної реальності. Але дигітальний світ не протистоїть буденному, а виявляється, скоріш, простором для самовтілення гравця, за якихось причин не здійсненого у реальному світі. До появи відеоігор лише міф надавав людині можливість одночасно знаходитися у двох місцях [4, 27].

Одна з головних властивостей міфологічного простору – його неоднорідність, наявність у ньому сакрального "центру" ("пуп землі") і потенційно ворожої "периферії". Ця ознака повністю втілюється у світі комп'ютерної гри. Від цього центру починаються "розповідь", сюжет гри, шлях віртуального персонажу, який має для завершення "оповідання" пройти усі запрограмовані завдання-квести, подолати опонентів-ворогів, досягти певних меж чи ступеню їх розсунення. Як і у міфі, неоднорідність зумовлена, по-перше, умовно можливими або обов'язковими подіями, що відбуваються в різних місцях цього простору; по-друге, властивостями їхніх "постійних мешканців" ("аніматі" або "боти" – "запрограмовані синтетичні персонажі) і, по-третє, різними властивими їм умовами – "природними, рукотворними або міфологічними, причому останні, безсумнівно, переважають. Подібний простір уривчастий, розділений численними межами, втім, хиткими, рухомими і залежними від багатьох умов.

Справедливе для міфу, можна віднайти у відеоіграх. "Хоча видимість "статичного" простору для чудових актів і персонажів залишається, проте в процесі дій просторова субстанційність в будь-який момент втрачається. Вона є, але її не приймають до уваги. Вона замінюється просторовою функціональністю" [4, 73].

Література:

1. Степанцева О. А. Субкультура геймерів в контексте інформаційного общества : Автореф. дис. канд. культурології : спец. 24.00.01 "Теорія и история культуры" / О. А. Степанцева. – СПб., 2007. – 27 с.

2. Pointer. Геймеры [Електронний ресурс] / Pointer // Словарь молодежного сленга. – Режим доступу до статті : <http://teen slang. su/ id/ 9450>.
3. Руднев В. П. Картина мира [Электронный ресурс] / В. П. Руднев // Словарь культуры XX века : Ключевые понятия и тексты. – М.: Аграф, 1999. – 381 с.
4. Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 217 с.

Яцик С. П. – аспірант

ЖДУ ім. І. Франка (Житомир)

АЛГОРИТМ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО СПРИЙНЯТТЯ РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНОГО КОНЦЕПТУ РЕАЛЬНОСТІ: НОВАТОРСЬКІ ШЛЯХИ ПОШУКУ ВЛАСНОГО "Я"

До третього тисячоліття дослідженням міфу займалися різні науки – етнологія, філологія, психологія, соціологія, богослов'я, філософія та інші. Інтелектуальне середовище XIX–XX століть сприяло формуванню нових інтерпретаційних феноменів міфології. Міф перестав бути пережитком темного архаїчного минулого, продуктом фантазії і обману. Навпаки, у науковому середовищі його стали розглядати як абсолютно повноцінний і достатній продукт людської культури. Більш того, міф, як і наука, став претендувати на адекватність і повноту відображення дійсності. Така пізнавальна ситуація призвела до утворення різноманітних тлумачень: міфологія трактувалась як примітивна спроба пояснення матеріального світу (Фрезер); як поетична фантазія древніх, розуміння якої було помилково сприйнято нащадками (Мюллер); як система алегоричних вказівок, відповідно до яких особистість могла існувати в суспільстві (Дюркгейм); як форма мислення, споглядання та життя (Е. Кассінер); як колективне сновидіння, прояви підсвідомих імпульсів (архетипів) людської душі (Юнг); як традиційний носій глибинних метафізичних прозрінь людини (Кумарасвами) [1, 11].

Потреба сучасного дослідження та інтерпретації міфу пояснюється тенденцією до зростаючої стурбованості людини власним буттям. Перш за все, така стурбованість притаманна сучасній західній людині, яка втратила розуміння власного "Я". Міфологія була однією з найдавніших форм відображення людиною сутності світу, способом протистояння природним явищам, ідентифікації реальності із змістом власного "Я". Саме тому сьогодні залишаються актуальними питання інтерпретації міфології.

Міф, особливо античний, був тим середовищем, де відбувалося становлення людини як особистості. Міфологія потрібна людині як взірець, якому належить наслідувати, як мета, до якої слід прагнути, щоб реалізувати себе як особистість. Таким чином, основне призначення міфу – це встановлення зразкових моделей для всіх важливих видів людської діяльності. Міф виступає як модель щоразу, коли потрібно зробити певний вчинок, активне діяння, прийняти свободу і відповідальність за себе.

Особистість стомлена від безладдя і невизначеності, невлаштованості готова повірити будь-якому "чуду", яке їй пообіцяють. Прийнятий до сфери власного Я міф відзначається ступенем особистого захоплення. Тому такий міф захищений від яких-небудь раціональних доводів, що суперечать істин-

ності даного міфу. Прагнення спростувати або зруйнувати міф, як правило, приречено на провал.

Методологічною базою дослідження власного "Я" у міфологічно-релігійній площині виступає концепція О. Лосєва, яка розгорнуто представлена у ряді праць філософа: "Диалектика мифа", "Миф – развернутое магическое имя", "Абсолютная диалектика – абсолютная мифология", "Первозданная сущность" [3]. У рамках даної концепції, філософ витворює власну дефініцію: "міф – це буття особистісне, тобто образ цього буття, його особистісна форма або "лик" особистості" [2, 73].

Крім того, реальна особистість повинна мати наявне ядро власного "Я" та мінливі акциденції, як його енергійні самопрояви. Оскільки особистість є самосвідомість, то вона завжди протиставляє себе всьому зовнішньому [3, 74]. Тому, заглиблюючись у пізнання власного "Я", людина знаходить в собі антитезу суб'єкта та об'єкта, і ця антитеза руйнується в рамках особистості. Зіставлення себе та свого "Я" в акті самоспостереження, створює можливість синтезу обох протилежностей.

О. Лосєв доводить, що протиставлення людини себе зовнішньому повинно опиратись на певний конкретний образ зовнішнього, що сформований як самим зовнішнім, так і власним "Я". Таким чином, в особистості обов'язково присутні два різні плани, але ці два плани неминуче ототожнюються в одному неподільному "лику" [2, 75].

Особистість є факт, – стверджує філософ, – вона існує в історії, вона живе, бореться, народжується, розквітає і вмирає. Особистість людини немислима без її тіла, звичайно, тіла осмисленого, свідомого, бо тіло – це "лик" душі. Особистість завжди тілесно дана свідомість, тілесно здійснений символ. А кожна жива особистість є так чи інакше міф [2, 76].

Отже, О. Лосєв вважав міф першою, а тому найповнішою і найширшою площиною, де розкривається самосвідомість людини, з'являється механізм екзистенціального (оскільки особистість – це жива, активнодіюча субстанція) сприйняття власного "Я".

Література:

1. Зварич І. Міф у генезі художнього мислення. / Ігор Зварич. – Чернівці: Золоті литаври, 2002. – 235 с.
2. Лосєв А. Диалектика мифа. / Алексей Лосев // Миф. Число. Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 5–216.
3. Лосєв А. Миф. Число. Сущность. / Алексей Лосев. – М. : Мысль, 1994. – 919 с.

Бондар І.О.

СДПУ ім. А.С.Макаренка (Суми)

АКТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В ІДЕЙНИХ ЗАСАДАХ ЛЮТЕРАНСТВА

У лютеранських країнах центральної, східної та північної Європи релігійні переконання та теологічні дослідження протестантської еліти здійснювали значний вплив на обґрунтування концепції політичної системи та влади, конструювання різноманітних її інститутів, а також для формування політичної культури суспільства.

Теологи та юристи XVI ст. заперечували як політичну, так і юридичну легітимність реформаторського процесу, оголосивши *acatholicos* (некатоликів) ворогами правового порядку. У конфесійній полеміці мова йшла про те, що протестанти підірвали панування кайзера та князів, а це змусило релігійні партії доводити свою політичну надійність і всяк час демонструвати лютеранську віру як джерело справжнього політичного авторитету.

В епоху Просвітництва теологія та етика протестантів стали головним об'єктом політичних суперечок про стосунки Реформації та влади. Особливе місце посідає монографія німецького теолога Л. Гейссера, який, досліджуючи вплив лютерівських ідей на німецьку державність, наголошував на тісному зв'язку протестантизму з соціально-економічними й, особливо, політичними перетвореннями у Німеччині. На думку Гейссера, Реформація не брала участі в розпаді нації, як вважає ряд авторів, роз'єднання імперії було результатом багатовікового розвитку до XVI ст., а не наслідком релігійних незгод [1].

Після того, як лютеранство суттєво зменшило значення церковних інститутів, його прихильники схилилися вбік надзвичайного релігійного та морального узаконювання політики. Відміна клерикалізації дала можливість перенести всю енергію на релігійне завантаження політики, а руйнація сильної церковної інституції призвела до небезпеки зробити державу церквою, пов'язавши її з екстремально високими «моральними» очікуваннями. Як і в усіх видах протестантизму, в лютеранстві пошуки призвели до особливого посилення морального розуміння держави, якій приписується надсуспільний авторитет, що гарантує загальне благоденство. Визначивши церкву як суто духовну громаду, лютеранство надало державі «повну автономію» і відкрило «етичний характер держави». Англійський неопозитивіст Бертран Рассел у популярній «Історії західної філософії» (1945) зазначає, що лютеранська церква «в цілому ерастіанська» [2, 615], тобто відповідно її ідейних засад церква має підпорядковуватися державі, але, одночасно слід зауважити, що Лютер погоджувався визнавати главою церкви власної країни лише володаря-протестанта. Тому у філософській та політичній думці, на думку Рассела, саме з Реформації починається уславлення держави, тобто лютеранство можна сприймати не лише як суто теологічний, а й одночасно як політичний бунт.

Обмеження церкви призвело до того, що релігійна енергія віруючої людини була спрямована на державу, яка мала бути більше, ніж гарантом права і порядку, але й джерелом культурної та моральної творчості, засобом соціальної інтеграції, об'єктом для вимог загального громадянського щастя, благополуччя й істинної віри. Ставлячись до самого себе більш суворо, ніж католик, протестант стає більш небезпечним, оскільки у нього немає ритуального, сакрального розвантаження. Протестантська особистість є більш суперечливою, ніж обмежена церковними інститутами особистість католика, але при цьому з дуже сильним відбитком надзвичайно високих релігійно-моральних вимог. Отже, лютеранство постійно перебувало у небезпеці надати якомусь світському авторитетові той релігійний кредит, у якому одного разу

відмовило папству. Через те, що постійно проходив процес пошуку нової пропозиції, лютерани завжди були відкриті духові часу. До того ж, незрівнянно сильніше, ніж католицькі теологи, протестантські інтелектуали пов'язували реформаторські традиції з усіма можливими сучасними ідеологіями. Німецький націоналізм набув вигляду «політичної релігії», яка через свій відбиток ідей та прикладів представництва власної традиції знайшла багатобічний резонанс у протестантському середовищі.

Християнська свобода у лютеранстві була конкретизована у вимогах елементарних прав свободи кожної людини щодо державних інстанцій. Лютеранські теологи та юристи розвинули не лише теорії християнського управління, які узаконили князівський абсолютизм у Німеччині та сильну моральну державу, але й одночасно теорії свободи переконань та автономії, які, незважаючи на всі розпорядження індивідуальної релігійної свободи, підготували шлях сучасному правовому мисленню.

Дослідивши проблему впливу лютеранського фактору на процес визначення соціально-політичної реальності та формування державності Німеччини, можна зробити висновок, що ця релігійна течія стала важливим фактором політичної системи країни, а також важливим чинником, що заклад підвалини для подальшої консолідації Німеччини в XVIII та XIX ст. навколо Пруської держави.

Література:

1. Гейссер Л. История Реформации /Л. Гейссер; [пер. под ред. В. Михайловского]. – М., СПб.: Тип. Э. Лиснер, 1882. – 191 с.
2. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел; [пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука]. – К.: Основи, 1995.– 759 с.

*Лаврик Д.С.
(Суми)*

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ У ДИТЯЧІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Автор, працюючи над художніми образами, знаходиться у пошуку необхідного мовного матеріалу, створює власну уявну дійсність. Оскільки цей світ образний, він є близьким для сприйняття дитини, яка активно включається в нього.

З'ясуємо, яким же чином за допомогою мовних засобів реалізується дидактичний потенціал уявного світу. Для цього розглянемо декілька віршів, написаних мною для роботи з дітьми.

Апостроф

Проживаю я в сім'ї,
Люблять всі мене малі.
Дуже схожий сам на кому,
Запросить мене додому.

Я влаштує всім вам свято,
Подарую листя м'яти,
Нав'язу шкарпетки дітям,
Тепло щоб було, як літом.

Прийменник

Я – прийменник. Суперклас.
Не тули мене – я пас.
Я окрема частина,
І болить моя вже спина.

*У мішку сиджу один,
На галявині – ні з ким,
А залізу під вікно,
Там мені вже все одно.*[1, 140]

Такі граматичні категорії як апостроф, прийменник є важкими для розуміння дитини, але коли вони включені до світу віртуального, то набувають інших смислових відтінків. Трансформуючись, за рахунок образної уяви вони стають доступнішими, зрозумілішими: «апостроф» і «прийменник» персоніфікуються й постають в уяві дітей як живі істоти. Саме в цьому контексті основна функція прийменників «зв'язку слів у словосполученні, реченні» є вторинною, натомість – відбувається їх олюднення. Уживанням фауноніма «м'ята» в поетичному творі «Апостроф» та іменника з локальним значенням «галявина», який знаходимо у вірші «Прийменник», створюється національний колорит. У такий спосіб автор прагне виховати мовну особистість.

На прикладах авторських колискових «Коліскова для синочка» й «Співаночка для донечки» відбувається залучення до національних традицій й формування мовної особистості засобами мови.

Коліскова для синочка¹

Деся за хмаринкою
Гномик живе,
Спатоньки сонечко
На ніч кладе.

.....

Спи, мій Чомусику,
Я помолюсь,
Сонечку й дощику
Низько вклонюсь.

Співаночка для донечки

Кольорова крапелька на листочок впала,
Вечорова зіронька в небі танцювала
Молочко та печиво місяць несе,
Спи, моя донечко, забувай про все.

.....

Коліскові насичені віртуальними образами «гномик», «Сон», «Дрімота», які сприймаються дитиною як реальні, що живуть поряд із нею. Вони також можуть вживатися як складові частини поширених звертань. Зокрема у займенниково-іменниковій формі «мій Чомусику», де лексема «Чомусик» знаходиться в постпозиції до присвійного займенника «мій». У такому випадку відбувається зміна смислових відтінків. Так, логічний наголос падає на першу частин, у такий спосіб інтенсифікуючи материнську любов.

Цікавими для нас є астроніми «місяць», «сонечко», «зіронька», що на синтагматичному рівні набувають нового значення. Вони трансформуються в авторському ідіостилі, таким чином, відбувається прирощення змісту. Лексеми на позначення небесних світил: «зіронька», «сонечко» утворені приєднанням до іменникової основи демінутивних суфіксів, а це сприяє створенню атмосфери спокою й любові.

Отже, за допомогою мовних засобів: персоніфікації, віртуальних образів реалізується дидактичний потенціал уявного світу, що є цінним у роботі з дітьми.

Література:

1. Лаврик Д.С. Апостроф. Прийменник. Слобожанщина. Альманах літераторів Сумщини. Випуск дванадцятий. – Суми: «Мрія-1», 2007. – 164 с.

ОСОБЛИВІСТЬ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ТА ОСВІТНЬО-КУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ У ЄВРОРЕГІОНІ «ЯРОСЛАВНА»

Транскордонне співробітництво відіграє важливу роль для прикордонних територій України, які стали об'єктом регіональної політики ЄС. Узагальнення досвіду транскордонної співпраці країн – членів ЄС і їх сусідів – важлива база для реалізації стратегії України щодо вступу до ЄС. [2, 12].

24 квітня 2007 року в м. Курську було підписано Угоду про створення Єврорегіону «Ярославна». Одним із основних завдань єврорегіону є розвиток дружніх і партнерських відносин між регіонами в економічній, соціальній, науковій, культурній та інших сферах.[4, 200].

За період діяльності єврорегіону "Ярославна" досягнуто позитивних результатів у зовнішній торгівлі, співробітництві на рівні міст та районів, освіти, культурі, спорті, туризмі, молодіжній сфері. Створено Раду та Секретаріат єврорегіону, міждепутатську робочу групу по прикордонному співробітництву, організовано щорічну виставку-ярмарок єврорегіону

Ведеться робота відносно облаштування місцевих пунктів пропуску. У 2008-2009 роках відкрито десять місцевих пунктів пропуску, у цілому, до 2015 року заплановано відкриття 18 облаштованих місць перетину кордону.

Очевидний суттєвий прогрес наймолодшого єврорегіону «Ярославна», створеного у 2007 р. За за два роки він набув статусу повноправного члена Асоціації. Основним здобутком єврорегіону є рішення про проведення в 2011 р. 40-ї Ювілейної Генеральної Асамблеї і Щорічних Зборів АЄПР на його території. Вперше з моменту заснування АЄПР, даний високий форум буде проведено на території СНД, але не в Сумській області, а в Курську [3].

Більш успішно розвиваються і міцніють зв'язки двох областей у гуманітарній сфері – у галузі освіти, молодіжної політики, туризму, спорту, культурного обміну. Про це говорили у своїх виступах на засіданні представники обох сторін. Так, до чотирьох раніше прийнятими у рамках Єврорегіону «Ярославна» проектами додався новий – «Аналіз ситуації в молодіжному середовищі з метою розробки соціальних програм».

Місцевий та регіональний розвиток має вплив на економічний розвиток та ринок праці. За рахунок ТКС можна забезпечити зростання економічного потенціалу через обмін інформацією та спільну розробку проектів у сферах:

- покращення туристичної інфраструктури, розробка та впровадження спільних проектів;
- розвиток сільського простору: розвиток сільського та лісового господарства, охорона довкілля, відновлення сіл, розвиток ремесел, послуг, туризму, збут товарів;
- розвиток транскордонного регіонального планування як основи для вирішення завдань розбудови транскордонної інфраструктури та оптимального застосування громадських коштів. [2, 46].

Сумська ТПП є ініціатором та організатором виставки „Слобожанський міст" Перша відбулася у 2004 році, а вже у 2007-му за ті запровадження та

проведення Палата отримала визнання в номінації „Товари та послуги” у рамках Всеукраїнського конкурсу якості продукції „100 кращих товарів України”. У 2008 році Міністерство економіки України офіційно присвоїло виставці статус „міжнародна”, бо серед її експонентів – представники не тільки близького (Узбекистан, Росія, Білорусь), але й далекого зарубіжжя (Німеччина, Італія, Польща, Нідерланди).

Спостерігається розвиток інфраструктури туризму прикордонних територій. Під час проведення V Міжнародної універсальної виставки «Слобожанський міст - 2008», з метою популяризації туристичного потенціалу області та залучення інвестицій у туристичну галузь області, управлінням культури і туризму облдержадміністрації проведена мультимедійна презентація та представлена іміджева виставкова експозиція „Сумщина туристична”.

З метою популяризації туристично привабливих об’єктів області, 23-25 вересня 2008 року проведено Міжнародну науково-практичну конференцію "Відділення Українського степового природного заповідника „Михайлівська цілина” 80 років – сучасний стан, проблеми, перспективи розвитку”. У роботі конференції взяли участь науковці державного природного заповідника „Белогорьє”, інституту степу Уральського відділення РАН, Курського державного університету та представники наукових кіл Києва, Харкова, Херсона, Ніжина, Запоріжжя, Гадяча, Сум. [1].

Література:

1. Єврорегіон "Ярославна" Автор: Сумська обласна державна адміністрація . – Режим доступу: www.state-gov.sumy.ua/docs/xls/2009/yaroslavna.doc
2. Мікула Н. Єврорегіони: досвід та перспективи. – Львів: ІРД НАН України, 2003. – 222 с.
3. Прикордонне співробітництво в рамках Єврорегіону "Ярославна" Автор: Офіційний сайт Адміністрації Курської області. – Режим доступу: http://adm.rkursk.ru/index.php?id=153&mat_id=1736
4. Ціннісний вимір політичної діяльності: теорія і практика розвитку сучасного українського суспільства: Збірник наукових праць / Ред. колегія: гол. Ю.М. Бардачов, В.Ф. Цвих, Ф.Г. Семенченко та ін. – Херсон: Вид-во «Олді-плюс», 2010 – 268 с.

Свінцицька О.І. – аспірант

ЖДУ ім. І. Франка (Житомир)

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ІНТУЇТИВІСТСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ Б. КРОЧЕ

Одним із способів віртуалізації реальності українського соціуму в умовах нестабільного політичного, соціально-культурного середовища є ЗМІ. Останні можна кваліфікувати як сферу словесного та візуального моделювання дійсності, вияву динамізму людського духу (в історичному сенсі), політичного та морально-філософського освоєння історії, актуальної суспільної практики тощо. Це означає, що їх можна звести до естетичного як «виражальної/експресивної форми дійсності» (Б. Кроче). Адже, поняття естетичного охоплює не лише галузь мистецтва, а й природу, людину, форми її діяльності та ін. Звідси актуальності набуває розгляд віртуальної реальності, створююва-

ної друкованими ЗМІ у контексті напрацювань інтуїтивістської естетики Б. Кроче.

Дійсність/реальність у текстах друкованих ЗМІ не відтворюється адекватно об'єктивно наявній, не означається чи відображається, а саме моделюється, переозначається та конструюється. Це явище властиве як якісним, так і масовим (жовтим) ЗМІ у їхніх можливих різновидах. Згадана віртуальна реальність породжує «віртуальний публічний діалог» (Г. Яновська), у якому посередником між віртуальною реальністю та читачем виступає журналіст як творець тексту. Останній, якщо застосовувати базову ідею Б. Кроче, є неповторно-індивідуальним Всесвітом, але разом з тим і репрезентантом суто духовного (активного) та інтуїтивного пізнання дійсності. В основі останнього, якщо розглядати осягнення інформації ЗМІ, лежать два важливі чинники – документальність та факт.

Перший є особливістю журналістського тексту, покликаного реконструювати/відтворювати реальні події. Однак світ, відображений у текстах ЗМІ, принципово відрізняється від реального. Це зумовлено тим, що життєві події у суб'єктивному вимірі – авторському сприйнятті зазнають творчої трансформації. Остання є результатом інтуїтивного пізнання певної реальної події, введення умовних епізодів чи фрагментів за асоціацією, використання образів-«концентратів» (образно-понятійних форм, які є резонаторами образу).

Факт здебільшого розглядається як достовірне відображення фрагменту реальності, яке володіє соціальною репрезентативністю. Додамо, що він є також засобом створення моделі віртуальної реальності, яка певною мірою заміщує в пізнавальному процесі реципієнтів реальність, але дозволяє отримувати інформацію про відтворювану/відображувану реальність. Це відбувається завдяки тому, що журналіст пише текст, вивільняючи «душу» факту і, водночас, наділяючи факт символічним значенням.

Інтуїтивна складова діяльності журналіста має унікальну природу – вираження у фізичному сенсі. Воно, наразі, може відбуватися не лише за допомогою слова, а й лінії, кольору і звуку. Тобто, можливе поєднання вербальних, невербальних та візуальних засобів. Це означає, що журналіст може використовувати зображальні засоби мистецтва у своїх цілях. Звичайно, естетичний вимір зображення теж є актом творення та виступає результатом інтуїтивного пізнання людиною дійсності. Наслідком використання зображення у друкованих ЗМІ є цілеспрямована естетично-експресивна комунікація – передача інтелектуальної інформації через певний сприйнятий зором образ (образи). При цьому інформація передається через лінію, статичну чи динамічну композицію, перспективу, ракурс, колір тощо.

Однак бувають варіанти творення нового зображення на основі кількох початкових компонентів – першоджерел експресивної композиції ЗМІ-тексту. При цьому ніби відбувається зміна фізичної форми початкового компонента, в результаті чого з'являється нове зображення – візуально самодостатня експресивна композиція. У ній журналіст асоціює певну подію з тим видом явищ, які контекстуально заявлені. Таким чином відбувається відхід від «проекційного реалізму» (Р. Арнхейм).

Також можна виокремити й синтетичний різновид створення віртуальної реальності – поєднання експресивної композиції з вербальною інформацією. При цьому експресивна композиція наочно адресує реципієнта до певного явища реальності його власного життя. Залежно від того, який план (передній, середній чи задній) займатиме елемент експресивної композиції, таку роль він відіграватиме в реальному часі реципієнта. Домінуючий елемент такої композиції підкріплюється вербально. Комунікативний вимір такого зображення виступає як варіативність форм збирання результату інтуїтивного пізнання дійсності в експресивну насичену композиційну єдність (ціле). Наголосимо, що таким синтетичним різновидам створення віртуальної реальності засобами ЗМІ властива певна концентрація експресивно-комунікативного елемента цілісної композиції, адже домінуюча і первинна роль належить наразі зображенню.

Отже, сучасні українські мас-медіа беруть активну участь у створенні іншої - віртуальної реальності, відмінної від «травмуючої» дійсності, в якій людина може перебувати «тут-і-тепер», ніби у грі. Вона є результатом, однак, інтуїтивного осягнення дійсності журналістом, і це посилює тенденцію текстів друківаних ЗМІ до, так би мовити, експлуатації експресивності та зумовлює необхідність більш прискіпливої уваги, як видається, до напрацювань естетичного вчення Б. Кроче.

Основними засобами створення віртуальної реальності у друківаних ЗМІ передусім є: введення умовних епізодів чи фрагментів для асоціації, використання образів-«концентратів» для посилення експресивного насичення повідомлення, надання деякому факту символічного змісту; експресивність композиції тексту; поєднання експресивної складової композиції з вербальною інформацією, як синтетичний різновид створення віртуальної реальності.

*Костенко А.М. – канд. політ. наук
Ковбасюк А.О. – аспірант
СумДУ (Суми)*

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ТА СОЦІАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ

Громадянське суспільство є особливим способом конструювання та функціонування соціальної реальності. Проте в сучасній філософській науці, дискурс громадянського суспільства базується на ідеалістичних концепціях, розроблених у XVII-XX ст., та на моделях, що виникали природним шляхом в країнах Заходу, в той же час, коли соціальній реальності феномену громадянського суспільства приділяється недостатня увага.

Метою дослідження є визначення відмінностей між концептуальними підходами до терміну «громадянське суспільство» та його сучасним рівнем розвитку в Україні. Головна мета визначає основні завдання дослідження:

- розглянути основні концептуальні підходи до вивчення громадянського суспільства;
- визначити його головні елементи та ознаки;

- проаналізувати рівень розвитку українського громадянського суспільства в його соціальній реальності.

Поняття громадянського суспільства віддавна притаманне європейському інтелектуальному, культурному й політичному розвитку. В концептуальній історії громадянського суспільства можна виділити три класичних інтерпретації: локіанський підхід, гегелівський підхід та токвілівський. В локіанській інтерпретації зазначений термін використовувався прибічниками договірної походження держави (Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо) як самостійну категорію про верховенство громадянського суспільства над державою.

В гегелівській концепції висловлюється зв'язок між громадянським суспільством та державою, що заснований на приватній власності та рівності.

Третій період концептуальної історії – токвілівський, який розглядає громадянське суспільство як асоціативну діяльність. Асоціативна діяльність за Токвілем – це створення різних об'єднань неполітичного характеру [1, 65].

Професор Каліфорнійського університету Джеффрі Александер у праці «Реальні громадянські суспільства: дилеми інституціоналізації» акцентує увагу на центральну категорію громадянського суспільства – солідарність, яка охоплює три рівні: культурний (рівень цінностей), інституційний та практичний (рівень взаємодії) [2].

В наш час громадянське суспільство розуміють як комплекс громадських інститутів і відносин, що не залежать від держави. До інститутів, що утворюють внутрішню структуру громадянського суспільства належать: добровільні громадські об'єднання: економічні, культурно-мистецькі, освітні, наукові, захисту прав громадян, благодійні тощо; громадські рухи та політичні партії; незалежні ЗМІ, які формують і оприлюднюють громадську думку і є засобом громадського контролю за діями влади. Інформаційний плюралізм, відкритість інформаційного простору, широке розповсюдження ЗМІ за межами державного впливу складають необхідну умову буття громадянського суспільства; вибори та референдуми як засіб громадського волевиявлення й захисту інтересів громадян; залежні від громадськості елементи судової і правоохоронної системи; громадська думка як соціальний інститут. Щодо останньої перерахованої складової, потрібно наголосити, що дійсно, громадська думка народу оцінює й аналізує, контролює і консультує, виробляє пропозиції і розпорядження, іншими словами, виконує значний обсяг дуже потрібної для суспільства роботи. Вона – один з найбільш важливих інструментів громадянського суспільства, що добре усвідомлювалося політиками і громадськістю в минулому, її актуальність безсумнівна і тепер [3].

Нідерландський дослідник Пол Деккер доводить, що сучасні концепції розгляду громадянського суспільства сходяться на тому, що буття «не частиною держави» є центральним буттям громадянського суспільства. Розглядаючи, громадянське суспільство, базуючись на західні моделі його розвитку, він робить висновок, що для того, щоб окреслити громадянське суспільство як усе те, що є протилежним «пригноблюючій» державі, або

майже все, що виступає проти комерціалізації, мають бути вагомими історичними або політичними причинами [4, 3].

В той час, коли західне громадянське суспільство базується на історичних підвалинах та містить в собі глибоку традицію, громадянське суспільство сучасної України, формувалося у прискореними темпами, часто використовуючи вже готові моделі.

Незважаючи на значний ріст громадських організацій в Україні (за даними Державного комітету статистики, станом на 1 січня 2009 р. в Україні зареєстровано: громадських організацій та їх осередків – 59321 (у 2006 р. було 46682); профспілок та їх місцевих об'єднань – 22678 (у 2006 р. – 15639); благодійних організацій – 11660 (у 2006 р. – 9590) [5], в їх діяльності спостерігається недоліки якісного характеру: слабкість, низька активність, а також використання попередніх методів і стилів соціального управління. Особливістю соціальної реальності українських громадських організацій є те, що вони часто створюються «зверху», тобто руками влади. Створювані нею інститути — часто штучні й у кращому випадку одноразові. З іншого боку, ідеальні моделі громадянського суспільства характеризуються принципами самоорганізації, що виникають як відповідь на зовнішні потреби суспільства.

Крім того, чи досить в сучасних умовах визначати суть громадянського суспільства просто активністю недержавних, громадських організацій? Очевидно – не досить. Населення країни, що в переважній більшості позбавлене приватної власності, не може бути надійною основою формування громадянської спільноти, як і не являє собою бізнесово активного «третього стану». Бізнес-структури, які розвиваються в Україні лише протягом останніх двох десятиліть, позбавлені тієї культури відповідальності та традицій благочинності (філантропії), що характерні для західного суспільства.

Отже, аналіз рівня розвитку українського громадянського суспільства дають підстави стверджувати про відмінності між концептуальними підходами та його соціальною реальністю.

Література:

1. Дербенёва Т.П. Гражданское общество: анализ концептуальных подходов / Т.П. Дербенёва // Культура народов Причерноморья. — 2007. — №102. — С. 64-69.
2. Alexander, Jeffrey C., Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization, SAGE publications, 2008.
3. Опейда Л.М. Громадянська думка і становлення громадянського суспільства в Україні // Демокр. цінності, громадянське суспільство і держава: Матеріали XIII Міжнародних. Сковородин. читань. — Х., 2005. — С.242.
4. Dekker, Paul “Voluntary associations, volunteering and the ideals of civil society”, Vole-tin de Cies, 2008.
5. Кількість суб'єктів ЄДРПОУ за галузями економіки та організаційно-правовими формами господарювання станом на 1 січня 2009 р. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.ukrstat.gov.ua/operativ/operativ2009/edrpoj/edrpoj_u/opfg/ks_za_opf0109.htm

Концепт реальності в філософії, літературі й науці

З М І С Т

Вандышев В.Н. Реализм и реальности современной эпохи.....	3
Сломский В.С. Проблема познания в классической философии.....	4
Борисенко А.А. Системность реальной природы.....	6
Зубелевич Ян. Культура в понимании Генриха Эльзенберга.....	8
Ковальчук В.Ю. Сучасна педагогічна освіта: реалії та шляхи модернізації.....	9
Біленко Т.І. Текст, герменевтика, реальність.....	11
Газнюк Л.М. Секвестирование экзистенциального опыта человека в современной культуре.....	12
Емельянова Н.Н. Виртуальность реального и реальность виртуального.....	14
Козловець М.А. Глобальна модель віртуальної реальності.....	16
Мозговий І.П. Общественная лексика в "тенетах" цензуры.....	18
Артюх В.О. Історіософія Миколи Костомарова і романтизм.....	20
Бейлін М.В. Техніко-технологічні процеси і соціальний прогрес.....	22
Вандышева-Ребро Н.В. «Сиддхартха» как человеческие образы реальности.....	24
Ведмедєв М.М. Реальність в контексті конструктивістського підходу.....	26
Городыская О.Н. Специфика самосознания человека средневековья: образ химеры.....	27
Довгань А.О. Онтологія реальності в декартовій концепції світобудови.....	29
Козинцева Т.О. Ірреальність реального.....	30
Крехно Т.І., Крахмаль В.О. Відображення реальності в мовній картині світу українського та польського етносів (на матеріалі концепту "птаха").....	31
Курбатов С.В. Виртуальная реальность: по направлению к "третьей природе" человека?.....	33
Лазарович Н.В. Концепція "метаморфуючого реалізму" Г. Сколімовськи у світлі техногенних перспектив.....	35
Лебедь А.Е. Парадоксальность истины.....	36
Ленська В.В., Т.Г. Шевченко як дзеркало соціальної реальності бугтя українського селянина.....	38
Миклашук І.М. Особливості становлення держави-нації в Україні.....	40
Осташук І.Б. Розуміння символів у працях Й. Рацінгера.....	42
Павлова Т.С. Реальність і дійсність у філософії Гегеля.....	43
Повторєва С.М. Реальне, гіперреальне та віртуальне в дискурсивному полі сучасної культури.....	45
Приймак О.Г. Про деякі морально-етичні та гуманістичні аспекти сучасної науки.....	47
Савельєв В.П. Особливості реалізму Леопольда фон Захер-Мазоха та його рецепція Ж. Дельзом.....	49
Семенова Ю.А. Конструювання себе в знаковій динаміці комунікативного простору.....	51
Синах А.О. Мистецтво та наука як складові частини творчої діяльності.....	53
Слюсар В.М. Мультиверсумність як принцип етнокультурної взаємодії у глобалізованому місті.....	55
Фесенко Г.Г. Культурно-історична реальність в філософії Л. Карсавіна.....	56
Цвіркун В.М. Реальність та віртуальність просторово-часового континууму людського спілкування.....	58

Цимбал Т.В. Віртуальна реальність як спосіб внутрішньої еміграції.....	60
Чернышов В.В. Происхождение понятия "реальность" и его первичный философский контекст.....	61
Шудрик И.А. Проф. Генрих Струве о представлении реальности в философии Ф. Ницше.....	63
Переломова О.С. Деякі особливості реалізму в українському художньо-літературному дискурсі.....	65
Культенко В.П. Явище глобалізації в контексті культурної політики.....	68
Гейко С.М. Іронізм та реалізм у європейському модернізмі.....	70
Лаута О.Д. Вплив віртуальної реальності на культуру постмодерну.....	71
Лозниця С.А. Людина ідеальної держави та тоталітарної: соціальні утопії давнини та формування «нової людини» радянської доби.....	73
Пояркова Т.К. Кризовий синдром: історія виникнення та особливості застосування.....	75
Опанасюк В.В. Анархія як тип політичного режиму в соціальній філософії П.-Ж. Прудона.....	77
Яцик І.С. Ситуація як уявлення концепту "реальність".....	78
Переломов А.Ю. Віртуальна реальність як філософська проблема сучасного світу.....	79
Lukasz Leonkiewicz. Trzy rodzaje realizmu antropologicznego – próba alterna- tywnej antropologii w koncepcji antropologii synergicznej S. Chorużyja.....	81
Гончаров Г.М. Простір публічних комунікацій сучасних релігійних організацій.....	82
Коваль Т.В. Страх старості у жінки: філософський аналіз.....	84
Ковтун Л.І. Колористичні проєкції інформаційної реальності.....	85
Компаниец Ю.В. Лідерство: традиції и особености новой реальности.....	87
Марійко С.В. Віртуалізоване інформаційне суспільство у дискурсі постмодерну.....	89
Марковський Б.В. Християнська експлікація давніх міфологічних символів.....	91
Михайлова М.О. Інформаційна реальність як середовище формування сучасної етнокультури.....	92
Москалик В.В. Реальність та мова: картинна та діяльнісна модель опису природи мови.....	94
Остащук М.Б. Амбівалентність глобалізації: контекст екологічної етики.....	96
Соколова О.В. Віртуальна любов та її розвиток у епоху постсучасності.....	97
Старкова Г.В. Міфологічний простір у лудологічній інтерпретації. Елементи міфу у комп'ютерній грі.....	99
Яцик С.П. Алгоритм екзистенціального сприйняття релігійно-міфологічного концепту реальності: новаторські шляхи пошуку власного "я".....	101
Бондар І.О. Актуалізація проблем соціально-політичної реальності в ідейних засадах лютеранства.....	102
Лаврик Д.С. Віртуальна реальність у дитячій літературі.....	104
Король С. Особливості соціально-економічних та освітньо-культурних процесів у євро регіоні «Ярославна».....	106
Свінціцька О.І. Віртуальна реальність у контексті інтуїтивістської естетики Б. Кроче.....	107
Костенко А.М., Ковбасюк А.О. Громадянське суспільство: концептуальні підходи та соціальна реальність.....	109

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ СумДУ

(коротка довідка)

Сумський державний університет пройшов довгий шлях свого становлення з 1949 року. Сьогодні СумДУ – потужний і авторитетний навчальний заклад, який упевнено тримається на рівні першої десятки університетів України.



проф. В.М. Вандишев

Кафедру філософії засновано 31 травня 1991 року внаслідок розділення кафедри філософії і соціології. Завідувати кафедрою став доктор філософських наук, професор **Вандишев Валентин Миколайович**. У період з квітня 2000 року до серпня 2004 року кафедрою завідували доктор філос. наук, професор **Б.І. Тарельник** (1928–2002) і кандидат філос. наук, доцент **А.Ф. Слівінська**. З вересня 2004 року кафедру очолив професор **В.М. Вандишев**.

Кафедру розташовано у головному корпусі СумДУ. Вона займає ауд. 701, 705, 706 та 712. Кафедра має три сучасних персональних комп'ютери, які підключені до мережі Internet.

Викладачі кафедри викладають увесь комплекс філософських дисциплін (логіка, філософія, релігієзнавство, ораторське мистецтво, комунікативна логіка, етика, естетика) на всіх факультетах і за всіма спеціальностями.

На кафедрі успішно функціонує аспірантура з філософських спеціальностей. Усі викладачі мають науковий ступінь. Впродовж часу роботи кафедри тут було організовано і проведено до 30 науково-теоретичних і науково-практичних конференцій, симпозіумів, семінарів, круглих столів.

Впродовж усього існування кафедри викладачі її виконують значну науково-дослідницьку, навчально-методичну та виховну роботу. Ними було підготовлено і надруковано велику кількість навчальних посібників (з них 7 з грифом МОНУ) і навчально-методичних матеріалів.

Усі дисципліни, які викладають на кафедрі, забезпечені підручниками, методичними вказівками і посібниками, навчальною літературою. При кафедрі працює методичний кабінет, де студенти мають можливість отримати консультації та підготуватись до практичних занять та іспитів.

ВИКЛАДАЧІ КАФЕДРИ ФІЛОСОФІЇ

1. Вандишев Валентин Миколайович – д-р філос. наук, професор (1992). Член спеціалізованої вченої ради та п'яти редколегій періодичних філософських видань. Автор понад 280 наукових і науково-методичних праць у вітчизняних та зарубіжних виданнях (Польща, Чехія, Німеччина), серед яких 15 монографій та 20 навчальних посібників (5 з грифом МОНУ). Організатор і

учасник близько 300 наукових конференцій. Активно співпрацює з колегами з університетів Варшави, Любліна, Ольштина (Польща) та Прешова (Словаччина): видання наукових монографій, збірників, проведення конференцій.

2. Переломова Олена Степанівна – канд. філол. наук, доцент (2002). Успішно завершила роботу над докторською дисертацією. Має понад 60 опублікованих наукових і науково-методичних праць Автор двох наукових монографій та двох навчальних посібників. Активно співпрацює з колегами з університетів Варшави, Ольштина (Польща) та Оломоуца (Чехія)

3. Артюх В'ячеслав Олексійович – канд. філос. наук, доцент (2004). Успішно працює над завершенням докторської дисертації. Має близько 50 опублікованих наукових і науково-методичних праць. Автор наукової монографії.

4. Козинцева Тетяна Олександрівна – канд. філос. наук, доцент (2001). Активно займається науковою та виховною роботою зі студентами. Має ряд опублікованих наукових і науково-методичних праць.

5. Лебідь Андрій Євгенович – канд. філос. наук, доцент (2007). Активно займається науково-дослідницькою роботою. Має більше 60 опублікованих наукових і науково-методичних праць.

6. Бушман Ірина Олександрівна – канд. філос. наук (2005). Активно займається науково-дослідницькою роботою. Має близько 20 опублікованих наукових і науково-методичних праць.

7. Швирков Олександр Іванович – канд. філос. наук (2007). Активно займається науково-дослідницькою роботою, бере участь в організації соціологічних досліджень. Має близько 20 опублікованих наукових і науково-методичних праць.

8. Опанасюк Валентина Володимирівна – канд. політ. наук (2010). Активно займається організаційно-методичною та виховною роботою зі студентами факультету. Має 33 опублікованих наукових і науково-методичних праць. Автор навчального посібника з грифом МОНУ.

9. Синах Андрій Олександрович – канд. філос. наук (2010). Продовжує займатись науково-дослідницькою роботою. Має близько десяти опублікованих наукових і науково-методичних праць.



Викладачі кафедри зі студентами та аспірантами

Наукове видання

Концепт реальності у філософії, літературі й науці

МАТЕРІАЛИ

Міжнародної науково-теоретичної конференції
(м. Суми, 24-25 лютого 2011 року)

Відповідальний за випуск В.М. Вандишев
Художнє оформлення обкладинки А.Ю. Переломова

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 6,74. Обл.-вид. арк. 9,70. Тираж 100 пр. Зам. №

Видавець і виготовлювач
Сумський державний університет,
вул. Римського-Корсакова, 2, м. Суми, 40007
Свідцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3062 від 17.12.2007.