

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

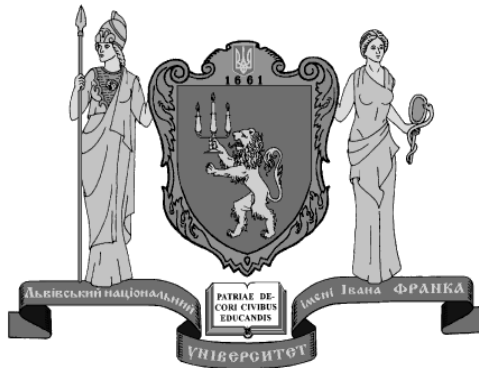
Львівський національний університет імені Івана Франка

Філософський факультет

Т Е З И

Студентської наукової конференції філософського факультету

«ДНІ НАУКИ 2015»



Львів – 2015

Рекомендовано до друку
Вченою Радою філософського факультету
Протокол №188/7 від 23 вересня 2015 року

Відповідальні за випуск: Наконечний А.Р., заст. декана
філософського факультету з навчально-виховної роботи,
доц. кафедри філософії
Бойко І.М., зав. лаб. етики та естетики філософського
факультету

Формат 60X84/16 Папір друк.А4. Тираж 50 екз.
Малий видавничий центр філософського факультету
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, Львів, вул. Університетська, 1

З М І С Т

СЕКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ

Антоненко Катерина НАУКОВО-НООСФЕРНА ПЛАНЕТИЗАЦІЯ ЛЮДСТВА ЗА В. ВЕРНАДСЬКИМ	5
Антонюк Віталій ГУМАНІЗМ ЯК ПІДГРУНТЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ	7
Артамонов Олександр МЕТАФОРА «ПЕЧЕРИ ПЛАТОНА» ЯК МОВИ С.ПІНЧЕРА	10
Ковальчук Михайло НОВИЙ КЛЮЧ ФІЛОСОФІЇ	11
Шур Павло ПРОБЛЕМА РЕФЕРЕНЦІЇ У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ І СЕМІОТИКИ	12
Димар Юлія НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНІ ВИТОКИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ: НА ПРИКЛАДІ ТРАНСФОРМАЦІЇ НЕКЛАСИЧНОГО ЗНАННЯ У КІНЦІ ХІХ-ПОЧАТКУ ХХ СТ.	14
Занов'як Василина ПАМ'ЯТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЙ КЛАСИЧНОЇ ДОБИ	16
Анастасія Витягловська ТРАКТУВАННЯ ТЕРМІНУ «ГОТТНЕИТ» У МАЙСТЕРА ЕКХАРТА	19
Гурневич Лілія ВЧЕННЯ ГЕРАКЛІТА ПРО «LOGOS»	21
Партем Марта СВІТ ВІДКРИТИХ ОБЛИЧ І ЗАКРИТИХ ДВЕРЕЙ (ЗА МОТИВАМИ Ж-П.САРТРА)	23
Швед Анастасія МІФОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ЧАСТИНА КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО: ПІДХІД К. - Г. ЮНГА	24
Вікторія Мілян СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ У СВІТЛІ ВИКЛИКІВ ХХІ СТ.	26
Сидорак А. ДЕЯКІ ШТРИХИ ДО ОСОБЛИВОСТЕЙ ФОРМУВАННЯ АРХІМАНДРИТА СОФРОНІЯ САХАРОВА ЯК МИСЛИТЕЛЯ ТА АСКЕТИЧНОГО ПИСЬМЕННИКА	27
Давиденко Ілона ПРОБЛЕМИ ІНФОРМАЦІЇ І КОМУНІКАЦІЇ У КОНТЕКСТІ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА	30
Лещук Ірина ГУМАНІСТИЧНІ ІДЕЇ У ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ Ж-П. САРТРА	34

СЕКЦІЯ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

Микитенко Ірина ДІАЛОГ КУЛЬТУР ЯК ФОРМА МІЖКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ	37
Завада Ольга АНТИУТОПІЯ ЯК СПОСІБ МОДЕЛЮВАННЯ МАЙБУТНЬОГО	39
Артамонов Олександр ПРОБЛЕМА ТЕХНІЧНОГО РОЗВИТКУ В ОПОВІДАННІ Г. Ф. ЛАВКРАФТА «ТОЙ, ЩО В ПІТЬМІ СИДИТЬ»	41
Ткачук Богдана ОСОБЛИВОСТІ ЕТИКИ КРИЗОВОЇ ДОБИ	44

Гончарук Ярослав ТРЕНД НА УКРАЇНІЗАЦІЮ В ІНТЕРНЕТ-ПРОСТОРІ УКРАЇНИ	45
Завада Ольга ТРАНСГУМАНІЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКО- КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ	47
Винницька Дарина УКРАЇНСЬКИЙ ПОВСТАНСЬКИЙ РУХ СЕРЕДИНИ ХХ СТОЛІТТЯ	51
Микитенко Ірина ЯПОНСЬКІ МОТИВИ У ТВОРЧОСТІ В. ВАН ГОГА	53
Фургалю Вікторія ПРОБЛЕМА КРИЗИ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФІЇ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА	56
Штокало Наталія ВНУТРІШНЬОМІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ СТИЛЮ ЖИТТЯ СЕЛЯНСЬКОЇ СІМ'Ї В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ (НА ПРИКЛАДІ ГОРОДОЦЬКОГО РАЙОНУ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)	58
Запотічна Віра ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ ФУНКЦІОНУВАННЯ МОЛОДОЇ СІМ'Ї В КОНТЕКСТІ ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЇЇ ЧЛЕНІВ (НА ПРИКЛАДІ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)	60

СЕКЦІЯ ПОЛІТОЛОГІЇ

Іленьків Галина СПІВВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ТА ДЕРЖАВИ В УТОПІЧНИХ ТА АНТИУТОПІЧНИХ ТЕОРІЯХ	62
Хоменко Владислав ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ: СУТЬ ТА ПРИНЦИПИ ТРАНСФОРМАЦІЇ	64
Сухарина Андрій ПОЛІТИЧНА НАУКА ТА ПОЛІТИЧНА ІДЕОЛОГІЯ: ОСНОВНІ ВІДМІННОСТІ	67
Чигура Ірина ВИБОРЧІ ТЕХНОЛОГІЇ ЯК ЧИННИК ВПЛИВУ НА МАСОВУ СВІДОМІСТЬ	69
Гнатюк Володимир ДІАЛЕКТИКА ПРИВАТНО-ПОЗАПОЛІТИЧНОГО ТА ПУБЛІЧНО-ПОЛІТИЧНОГО Я-ІНДИВІДА ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНИЙ КРИТЕРІЙ «ІДЕАЛЬНОГО ТИПУ» ГЕГЕЛІВСЬКОГО ГРОМАДЯНИНА У ДЕРЖАВІ	71
Русиняк Анастасія КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТЬ «ІНСТИТУТ» ТА «ІНСТИТУЦІЯ»: ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ	73
Херович Святослав ПОЛІТИЧНИЙ ПРОЦЕС ЯК ПРОЦЕС РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА	77
Максимич Назар ФОРМАЛІЗАЦІЯ ВЛАСНОСТІ ЯК ПЕРЕДУМОВА ПРОЦЕСІВ КАПІТАЛОТВОРЕННЯ	80

СЕКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ

НАУКОВО-НООСФЕРНА ПЛАНЕТИЗАЦІЯ ЛЮДСТВА ЗА В. ВЕРНАДСЬКИМ

Антоненко Катерина
студентка IV курсу
філософського факультету

Біосферна оболонка життя на Планеті постійно набуває своїх змін не тільки завдяки природній еволюції, але і завдяки появі людини, зокрема впливу її діяльності. І саме через еволюцію біосферної оболонки – народжується нова – ноосфера, де головну роль виконує людський розум. Під впливом наукової думки і праці людини біосфера переходить у якісно новий етап – у ноосферу, яка виникає під час активної взаємодії природи і суспільства. Сам термін «ноосфера», буквально ще двадцять років тому був відомим тільки у вузькому колі спеціалістів, а зараз набув широкого розповсюдження. Перше його визнання почалось після 1972 року, коли у Стокгольмі за ініціативою ООН проведена перша міжнародна конференція по оцінці стану навколишнього середовища, яке оточує людину. Висновки конференції були далеко не з найкращих. І в першу чергу, щоб запобігти загрози існування людства потребуються активні дії із сторони цивілізовано і технічно розвинених країн. Вони своїм впливом спроможні вплинути і прийняти відповідні заходи для збереження довкілля. Після цієї конференції почали створюватись в різних країнах світу міністерства і департаменти, які відповідали за охорону природи від людської діяльності.

Саме поняття «ноосферна концепція» було закладене В. Вернадським в його роботах 30-х і 40-х років минулого століття. Концепція ноосфери не тільки висловлює новий щабель у розвитку самого природознавства, але і виступає методологічним підставою для сучасного інформаційного суспільства. Вчення про ноосферу являє собою велике досягнення наукової думки: усвідомлення необхідності нового мислення, в умовах, коли людська діяльність прийняла загальнопланетарний характер і стала потужною геологічною силою, що змінює біосферу. У цих умовах людина повинна мислити і діяти в планетарному, біосферному масштабі. Особливо це стосується наукової роботи, мислителя, який несе повну відповідальність за долю біосфери і за майбутнє людства.

Однією з ключових ідей В.Вернадського стала теза про те, що людина не є самодостатньою живою істотою, що живе окремо за своїми законами, вона лише співіснує всередині природи і є частиною її. Це існування обумовлено, насамперед, нерозривністю навколишнього середовища і людини, що намагався показати вчений як біогеохімік. Людство саме по собі є природне явище і вплив біосфери позначається не тільки на середовищі життя, але й на образі думки.

Але не тільки природа впливає на людину, існує і зворотний зв'язок. Причому цей зв'язок не поверхневий, що відбиває фізичний вплив людини на

навколишнє середовище, він є набагато глибшим. Це доводить той факт, що останнім часом помітно активізувалися планетарні геологічні сили. «Ми все більше і яскравіше бачимо в навколишньому середовищі дії геологічних сил. Це збіглося, напевно чи випадково, із проникненням у наукову свідомість переконання про геологічне значення *Nomosariens*, з виявленням нового стану біосфери – ноосфери, яка і є однією з форм її вираження. Воно пов'язане, звичайно, перш за все, з уточненням природної наукової праці і думки в межах біосфери, де кожна речовина відіграє основну роль». Ми є лише спостерігачами і виконавцями цих глибоких змін біосфери. Причому перебудова навколишнього середовища науковою людською думкою за допомогою організованої праці є не тільки стихійним процесом. Свій початок цього закладено у самій природі і було закладено ще мільйони років тому в природньому русі еволюції. Людина складає неминучий прояв великого процесу, що закономірно триває протягом, принаймні, двох мільярдів років.

Питання про поворот до джерел життя, до організованості біосфери в сучасних умовах повинні звучати як заклик до того, щоб мислити і діяти, у біосферному - планетному аспекті. Саме захоплення геохімією та вивчення еволюції земної кори привели В.Вернадського до проблем вивчення ролі живої речовини в еволюції земної оболонки і біосфери. Він був, можливо, одним із перших, хто зрозумів, що вся поверхня Землі, її ландшафти, океани, структура атмосфери - все це основа для життя. За В. Вернадським, наша планета і космос постають сьогодні як єдина система, де життя, жива речовина пов'язують в єдине ціле процеси, що протікають на Землі, з процесами космічного походження. Протягом всієї історії Землі кількість живої речовини в біосфері згідно з оцінками В. Вернадського було практично постійним. За рахунок енергії Сонця виникли так звані геохімічні цикли, або кругообіг речовин у природі, в який додавалися все нові і нові маси матерії. Почали виникати товщі осадових порід, які перетворювалися згодом у геологічні і геохімічні процеси.

Така величезна картина загальнопланетарного розвитку включала в себе і появу людини - носія Розуму, яка у геометричній прогресії прискорила всі процеси, що відбуваються на планеті. Породивши Людину, Природа обрала ще один могутній каталізатор світового процесу розвитку.

Список використаної літератури:

1. Вернадський В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 135с.
2. Моисеев Н.Н.З. «Человек и биосфера». — М.: Наука, 1985. — 312 с.
3. Федотов А. П. З. Глобалистика: Начала науки о современном мире. М.: Аспект Пресс, 2002.

ГУМАНІЗМ ЯК ПІДГРУНТЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Антонюк Віталій

студент IV курсу

філософського факультету

В кінці ХХ – на початку ХХІ століття в історії людської цивілізації відбулися суттєві зміни. В цей період у високорозвинених країнах на зміну індустріальному суспільству приходить постіндустріальне, з характерною для нього культурою постмодерну. Цей процес відбувається в межах глобалізації світової культури і при цьому значно збільшується важливість та актуальність дослідження проблем міжкультурної комунікації. У зв'язку з тим, що в ХХ столітті відбувається стрімкий розвиток транспортних технологій і відкривається можливість масових переміщень людей по планеті Земля, це неминуче призвело до пришвидшення глобалізаційних процесів, зокрема в області економіки, політики, культури. Ці переміщення відбуваються шляхом міграції населення однієї країни в іншу, з метою заробітку («остарбайтери в Великобританії») чи пошуку «американської мрії» в США. Крім того, контакти однієї культури з іншими часто призводять до «зіткнення культур» чи «культурного шоку».

Ще близько 30 років тому багато європейців розглядали мультикультуралізм як ідею суспільства, яке базується на відкритості та багатоманітті, що є запорукою вирішення багатьох соціальних проблем Європи. Однак зараз це ставлення змінилося в зовсім іншу, протилежну сторону, а саме: європейці почали вбачати в ньому головну причину більшості проблем. Така реакція не могла оминати європейських лідерів та впливових політиків, зокрема британського прем'єр-міністра Девіда Кемерона та канцлера Німеччини Ангелу Меркель, які публічно розкритикували мультикультуралізм і проголосили його тенденції потенційно небезпечними. Крім цього по всій Європі посилюються впливи ультраправих партій та політичних популістів, зокрема таких як «Нідерландська Партія Свободи» та «Французький Національний Фронт». Останньою краплею був скандальний випадок, який увінчався актом насильства, зокрема розстрілом корінним норвежцем Андреасом Брейвіком декількох десятків мусульман в 2011 році.

Постає питання «чому так сталося?». Більшість критиків мультикультуралізму дотримуються думки про те, що Європа розширила можливості імміграції, «відкривши двері» для мігрантів, однак при цьому не вимагала інтеграції. Вони переконані в тому, що це підірвало згуртованість і взаємодовіру в суспільстві і нанесло серйозний удар по національній ідентичності кожного. Що стосується прихильників мультикультуралізму, то вони переконані, що проблема полягає не в етнічному багатоманітті, а в расизмі.

Отже, виникає потреба виявити реальні причини провалу політики мультикультуралізму, для цього нам необхідно звернутися до ідейних джерел мультикультуралізму як соціального, культурного, політичного феномену. Як

соціальний рух мультикультуралізму зародився в 70-х роках ХХ ст. в Канаді та США, і на той момент він означав офіційну політику з питань різних культур в Канаді. Однак ідея вільного суспільства, в основі якої повинні реалізуватися ідеали гуманізму, описана в «Гуманістичному маніфесті» 1933 року, в період, коли в Америці сформувався рух за для об'єднання християнських церков. В 1973 році було опубліковано новий «Гуманістичний маніфест» (США), в якому ХХІ століття проголошувалося століттям гуманізму. [1]

Яким чином це можна пов'язати з мультикультуралізмом? На це запитання можна дати відповідь таким чином: мультикультуралізм, який розглядається як політика, ідеологія, етика та новий вид духовності і є ніщо інше як нова характерна риса сучасного гуманізму. Тому виникає очевидна потреба звернутися до тих гуманістичних ідей, на яких ґрунтується поняття мультикультуралізм та порівняти їх з ідеями гуманізму сучасного.

Сам термін «гуманізм» сформувався в епоху Ренесансу, еkleктично поєднавши в собі ідеї античності та частково середньовіччя. На початкових етапах становлення ренесансної культури гуманізм являв собою проект побудови нової культури, яка б мала культурно-просвітницький характер та була б повернена до буття людини. Гуманісти переважно виступали проти церковно-схоластичних догматів в культурі та освіті та відроджували, відповідно до античної традиції, по-новому осмислені гуманітарні дисципліни – граматику, риторику, філологію, та моральну філософію, як основу їх всіх.

Виникнувши як інтелектуальна течія, гуманізм до середини ХVІ ст. виходить за межі гуманітарних знань, його ідеї проникають в політичну, естетичну, моральну та інші сфери культури. Одним його з провідних напрямків стає громадянський гуманізм, орієнтований на соціально-політичні проблеми. В рамках цього напрямку сформувалися основні принципи гуманізму - свобода, рівність і справедливість. Кожен з цих принципів наповнюється конкретним змістом: під свободою розуміються демократичні перетворення в політичному житті держави (на протипагу тиранії), під рівністю - рівність усіх громадян незалежно від соціального стану та матеріального достатку перед законом, а також рівні можливості участі в державному управлінні, під справедливістю - відповідність законів суспільства інтересам її громадян.

«Гуманістичний маніфест» 1933 року надає гуманізму релігійного відтінку, при цьому наголошуючи на ідеї необхідності створення нової нетрадиційної гуманістичної релігії, яка орієнтуватиметься на світські цінності. Гуманізм, який запропоновано в цьому «Маніфесті» проголошує нову систему віри, яка відкидає утилітарне, орієнтоване на прибуток суспільство, та наголошує на створенні егалітарного суспільства, яке базується на добровільній співпраці.

Зокрема автори «Гуманістичного маніфесту» заявляють: «(15 теза) Гуманізм: а) утврдує життя, а не заперечує його; б) прагне створити умови задовільного життя для всіх, а не для обраних. Цими безсумнівними моральними принципами та намірами буде керуватися гуманізм в майбутньому... (14 теза)

Гуманісти твердо переконані в тому, що існування утилітарного суспільства, яке орієнтується на прибуток показало свою нежиттєздатність, і що необхідно робити радикальні зміни у його настановах. З метою справедливого управління і мотивації розподілу життєвих засобів потрібно створити соціально орієнтований колективний економічний порядок. Мета гуманізму – вільне світове суспільство («всемирное общество»), в якому люди добровільно і в згоді зі своїм розумом працюють на загальне благо. Гуманісти вимагають всезагального блага загалом для всіх людей на світі». [2]

В програмному документі гуманістів 1933 року можна побачити загрозу близькості до ідеї «абстрактного гуманізму», який виходячи з етичних установок, та абсолютизуючи свободу людини, будує наперед заданий людський ідеал, а тому, ідеалізуючи життя загалом, знімає з себе відповідальність за побудову таких конструкцій. Люди близькі до абстрактного гуманізму глибоко переконані в тому, що вони люблять весь світ, однак не здатні при цьому любити та допомагати ближньому. Отже, виявляється суперечність між власними переконаннями носіїв ідеї абстрактного гуманізму та їхніми вчинками у реальному житті.

Якщо зробити припущення, що в «Гуманістичному маніфесті» 1933 року утверджуються більшою мірою ідеї «абстрактного гуманізму», то стає зрозумілим, чому ідея мультикультуралізму, яка рівність, свободу та справедливість розглядає як найвищу цінність, втілюючись в політиці Канади та США, неминуче стикається з проблемами її реалізації і досягненням заданої мети.

Слід зазначити, що зміст поняття «гуманізм» змінювався від епохи до епохи, його принципи майже ніколи не були реалізовані до кінця, і, тим не менше, кожна епоха ніби повертається до них, вони стають затребувані в кожен конкретно-історичний період.

На сьогоднішній день, в умовах стрімких змін розвитку суспільства, під впливом глобалізації, необхідність звернення до цінностей гуманізму знову невпинно зростає. Розглядаючи сучасне розуміння гуманізму, на основі розуміння універсального значення людського буття, можна спостерігати чітку тенденцію від абстрактного його розуміння до більш повнішого, глибокого, ґрунтовнішого, що витікає з аналізу практики її втілення в сучасних європейських країнах таких як: Великобританія, Німеччина, Франція, Італія, Норвегія.

Список використаної літератури:

1. Бессонова Л.А Гуманизм – идейная основа мультикультурализма
2. Гуманистический манифест 1933 года. Режим доступа: <http://www.humanism.ru/gm1.htm>.

МЕТАФОРА «ПЕЧЕРИ ПЛАТОНА» ЯК МОВИ С.ПІНЧЕРА

Артамонов Олександр

студент III курсу

філософського факультету

Трансформації розуміння певних загальних символів можуть слугувати красномовними індикаторами трансформацій певної традиції в цілому. Так, відповідно до нових тенденцій в сучасній філософії, американський дослідник Стівен Пінкер пропонує в праці «The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature» власну інтерпретацію поширеного в західній філософській традиції символу «печери Платона», кардинально розходячись в цьому з самим Платоном. Наше дослідження присвячене порівнянню смислів, закладених в символ «печери» Платоном та Пінкером; виходячи з відмінностей між цими смислами, ми спробуємо зрозуміти специфіку того підходу, яким користується Пінкер, та його відмінність від Платонізму.

Шляхом метафори печери, Платон демонструє відмінність світу ідей від світу ідолів (хибних образів). Людство уподібнюється до в'язнів, що народилися та все життя провели в печері, куди з зовнішнього світу доходять лише тіні речей. Так, в силу звички, люди вважають тіні справжніми речами, але лише ті з них, що перемогли власні забобони та обмеженість, можуть вийти з печери до сонячного світла, і побачити світ в його справжніх формах. Аналогічно, щоб зрозуміти світ ідей, необхідно прийняти тезу про те, що весь звичний світ – це лише їхня тінь, що підміняє собою справжні речі (за Платоном, до цього розуміння веде освіта) [2].

Пінкер, намагаючись зрозуміти сутність мови, в своїй праці розглядає «головні види думок, почуттів та суспільних відносин, що мають зв'язок зі значенням та використанням мови» [1]. В результаті, він доходить до висновку: мова є аналогом платонівської печери, що в значно більшому ступені описує того, хто нею користується, ніж світ, до якого вона застосовується. Центральний висновок Пінкера: єдиним джерелом мовної структури та мовних форм є людська природа. Тож, Пінкер закликає «переступити через наші когнітивні та емоційні обмеження» [1], щоб в певному сенсі вийти за межі мови та розглядати мовну реальність з позамовної позиції. При цьому, за Пінкером, певна частина людського розуму має залишитися в межах мовних структур – для того, щоб людина могла пізнавати саму себе через призму відбитку, що накладається мовою на реальність.

Тож, по-перше, підхід Пінкера можна охарактеризувати зміщенням акценту зі світу в цілому на окрему людину. Людина та світ протиставлені одна одному, і саме через це Пінкер вдається до розділення розуму на ту частину, що залишається в межах мови, та ту, що виходить за них – щоб обґрунтувати можливість пізнання людиною як навколишнього світу, так і самої себе. В цьому сенсі, Пінкер залишається в полоні модерного (картезіанського) підходу до пізнання як суб'єкт-об'єктних відносин. За Платоном, пізнаючи ідеї, виходячи за межі світу ідолів, людина одночасно пізнає і себе, і весь світ. Тож, по-друге, Пінкер

в своєму трактуванні символу печери визнає неможливість повного звільнення від «тіньового» аспекту пізнання, і, якщо можна зробити таку метафору, намагається пізнавати самого себе, розглядаючи тінь власного тіла на інших предметах. Потре, в своїй праці Пінкер біологізує людину, і, таким чином, в цьому аспекті також залишається в межах західного матеріалізму, реалізованого у формі лібералізму як суспільного устрою, побудованому на визнанні матеріальних цінностей в якості найвищої мети існування людства. На відміну від Платона, що справедливо апелював до релігії та міфології, пояснюючи ірраціональні аспекти свого вчення, Пінкер намагається побудувати власну концепцію мови на засадах тотального біологізму та шляхом оперування даними натуралістичних наук.

Список використаної літератури:

1. Pinker, Steven. *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*. Google books. n. d. Web. 27 Nov. 2014.
2. Plato. *The Republic*. Trans. B. Jowett. *The Internet Classics Archive*. Web Atomic and Massachusetts Institute of Technology, 2009. Web. 27 Nov. 2014. <<http://classics.mit.edu/>>.

НОВИЙ КЛЮЧ ФІЛОСОФІЇ

Ковальчук Михайло

студент III курсу
філософського факультету

Сьюзен Лангер – американська мислителька свідомості, що здійснила значний вплив на формування сьогочасного семіотичного дискурсу. Вона стверджує, що кожна епоха в історії філософії визначалася своєю проблематикою і своїм власним підходом до вирішення поставлених проблем, який і пропонує називати не так підходом, як саме «технікою» вирішення цієї проблематики. Філософія не вирішила жодної із проблем які поставила, але в той же час філософія визначає свій горизонт смислу у питаннях, які були поставлені в той чи інший період її розвитку. Так, коли іонійські мислителі вийшли за рамки міфу і раціоналізували світ навколо себе, та задали історичне питання: «Що є першопричиною усього існуючого?», вони сформували першу проблему і цим самим розпочали філософію як таку. І саме це задало поштовх для подальшого розвитку і розширення горизонту філософії, адже розширення горизонту, апріорі передбачає крок вперед, крок до прогресу.

Кожна епоха мала свій початок, розквіт і занепад. Початок характеризувався становленням проблематики, постановкою питань та окресленням горизонту питання. Розквіт: виникненням різних підходів, чи технік, вирішення цієї проблеми. Занепад передбачав вичерпування питань і знецінення їх ваги у філософських вченнях та школах. Саме період занепаду, можна вважати періодом переходу, від однієї епохи до іншої.

Обґрунтуванням нового підходу і одночасно «каменем спотикання» позитивістського мислення стала математика, яка була завжди «чистою» від емпіричного, базувалась тільки на абстракціях і при цьому завжди слугувала фундаментом для побудови природничих наук у сучасному нам вигляді. Попередньо сказане і було залізним аргументом проти індуктивістського підходу на користь символізму.

Згідно із думкою Сьюзен Лангер, саме цей символістський підхід, та погляд крізь його призму на проблематику філософії, можна вважати «ключем філософії» певної епохи, а саме «новим ключем філософії». Якщо взяти ХІХ ст. та горизонт тодішньої філософії, то слід стверджувати що філософія розвивалась у межах позитивізму, та її «ключем» був науково-індуктивістський підхід. Тобто достовірність була прерогативою лише чуттєвого досвіду, а єдиним джерелом наукового знання міг бути лише дослід. Правильним твердженням буде і те, що у той час філософія далеко відстала від природознавчих наук, які ґрунтувались на дослідних даних. Проте, слід зауважити, що цей період є не стільки розквітом, скільки переходом до нового, символічного «ключа» філософії. Головний акцент припадає на те, що нова епоха в розвитку філософії несе назву Символічної.

ПРОБЛЕМА РЕФЕРЕНЦІЇ У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ І СЕМІОТИКИ

Щур Павло

студент ІІІ курсу

філософського факультету

На початку 80-х років ХХ ст. відбувається перехід від філософії мови до філософії свідомості, дане явище було пов'язане із когнітивною переорієнтацією філософії мови. “Сфери буття і свідомості (мислення) в лінгвофілософських дослідженнях розглядаються не самі по собі, а в аспектах їх співвідношення з мовою” [1, с. 23]. Мова – це знакова система взагалі, а будь-яка конкретна мова є частковою реалізацією мови взагалі (семіотичної системи, що виникла природно і має соціальний характер).

Відкидаючи кореспондентську теорію істини та суб'єктивізм Г. Патнем доводить, що “свідомість і світ разом конструюють свідомість і світ”. Наслідком дихотомії теорій пізнання була дихотомія факт/цінність, яку Патнем намагається подолати.

На противагу “старій теорії значення” (вона базувалась на постулаті “Усі А є В”, де А – термін, В – якість, тобто наявність характеристик які входять до інтенціоналу терміна є достатнім аби віднести об'єкт до екстенціоналу даного терміна), Гілари Патнем пропонує свою теорію референції, оскільки “стара теорія” містить два недоліки:

- 1) дескрипція не враховує аномалій;

2) на основі дескрипції неможливо визначити який-небудь вид єдиним способом, бо немає гарантій, що не буде знайдений об'єкт, який дескриптивно належатиме до одного виду, а по своїм внутрішнім характеристикам належить до іншого виду.

За Патнемом «“референція” завжди стосується зв'язків між словом ... та чимсь, що існує в реальності ... » [2, с. 13]. А термін “існування” означає існувати у минулому, сучасному та майбутньому.

Автор переконаний у тому, що одні і ті ж висловлювання різних суб'єктів комунікативної дії *реферують* до різних об'єктів.

Розробляючи дану проблематику, на протигагу погляду Фреге, Патнем переконаний у тому, що ментальний стан не визначає референції, оскільки, житель “Землі-Двійника” будучи у тому ж самому ментальному стані реферує до “води” із формулою XYZ, а не з формулою H₂O. Референція відрізняється тому що відрізняється *речовина*. Сам по собі ментальний стан, відокремлено від ситуації, не визначає референції. Жодна кількість ментальних актів не конструює розуміння, оскільки людина під дією гіпнозу “говорить японською”, але насправді не реферує до предметів; ми навіть можемо всупереч нашим чуттям реферувати до об'єктів (синій колір видається за червоний), але тільки якщо нас хто-небудь виправить.

До цього часу (до 1981р.) сформувалися два табори у філософії, кожному з яких притаманна власна “перспектива”: *екстерналістська* (метафізичний реалізм) та *інтерналістська* перспектива, суть же метафізичного реалізму полягає у “чіткому розрізненні того, як воно є насправді, й того, як воно є насправді на чиюсь думку”. Г. Патнем належав до інтерналістської перспективи, оскільки був переконаний у тому, що “цьому поглядіві притаманно вважати, що запитання: З яких об'єктів складається світ? – є таким запитанням, котре є сенс ставити лише в рамках якоїсь теорії чи якогось опису”. Інтерналізм не заперечує *введень* досвіду до нашого знання, але заперечує наявність *введень* які б не були обумовленими нашими концептами чи лексиконом. Ми називаємо твердження “істинними”, коли нам вдається довести їх за певних умов. На підтвердження даного положення Гіларі Патнем наводить слова Нелсона Гудмена: “Марна справа – намагатися мати поняття про те, чим “реально є” перцептуальні факти, незалежно від способу нашої концептуалізації їх, від нашого описування їх, яке нам видається правильним” [2, с. 79].

Взаємодія із предметом відбувається у середовищі безлічі контекстів, у межах яких ми сприймаємо лише властивості, та здебільшого ми сприймаємо багато властивостей одного предмету одразу, - тому референція, як строга взаємодія слова із певним конкретним об'єктом є сумнівною. Визначення референції є соціальним, а не індивідуальним [2, с. 30]. Ментальні образи не володіють *фізичними* величинами.

Висновок: результати нашого сприйняття ми фіксуємо у мові, яка наділі обумовлює наші сприйняття нових, ще не знаних нам досі, і переосмислення старих об'єктів.

Список використаної літератури:

1. Бацевич Ф. С. Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень: підручник – К.: ВЦ “Академія”, 2011. – 240 с. – (Серія “Альма-матер”).
2. Патнем Г. Розум, Істина й історія: пер. з англ. – К.: «Альтернативи», 2003. – 232 с.

НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНІ ВИТОКИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ: НА ПРИКЛАДІ ТРАНСФОРМАЦІЇ НЕКЛАСИЧНОГО ЗНАННЯ У КІНЦІ ХІХ-ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Димар Юлія
студентка ІV курсу
філософського факультету

Постмодерністське світобачення має ідейні витоки в історії теоретичного знання, зокрема наукового й філософського. З одного боку, постмодернізм є новим явищем-«ситуацією» в інтелектуальній рефлексії, теоретичному знанні та культурному світогляді другої половини, навіть останньої третини ХХ ст. Без згадок про цей феномен не обходиться жоден аналіз сучасного стану знання. З іншого боку, постмодернізм має багато непоступливих опонентів, які дуже різко критикують, навіть відкидають постмодерністські постулати. Знову й знову постає питання (і надалі відкрите, бо у цілому світі час від часу відбуваються за участі найвідоміших мислителів (Ю. Габермас, Р. Рорті, Л. Колаковський та ін.) дебати з цього приводу: як розуміти й пояснювати, тлумачити та інтерпретувати це багатогранне (бо не лише філософське, але й соціальне, мистецьке, культурне, ментальне) явище в контексті європейської, а ширше – західній історії ідей.

Період кінця ХІХ – початку ХХ ст. є, на думку засновника філософського постмодернізму французького філософа Ж.-Ф. Ліотара, одним з найбільш надихаючих для постмодерністського світобачення. Це час *fin-de-siecle*, коли класичне знання остаточно сходить з чільного місця парадигми. Воно не зникає, але суміщається із некласичним. Початки та прояви власне «некласичного» знання найпомітніше проявляються в природничих, але також і в гуманітарних науках, які отримують дедалі бурхливіший поступ на зламі століть. Трансформації та інновації просочувалися в осердя теоретично-наукової парадигми повільно, але неухильно, аби у результаті – під кінець ХІХ – на початку ХХ ст. «вибухнути» у вигляді нових концептів, гіпотез, теорем, відкриттів. «Таким чином, аж до світанку шістдесятих років у суспільстві неподільно панували образи та поведінка, що прийшли з ХІХ сторіччя. А проте в тому на вигляд непорушному й застиглому середовищі почали проступати перші злами та зароджуватися еволюційні

процеси, й уже в першій третині ХХ сторіччя з'являються ознаки перемін. Успіхи науки, розвиток сучасної фізики іноді сприяли виникненню позитивістської проблематики» [1, с.34]. Це дало результат у вигляді очевидних змін як всередині конкретних дисциплін, так і для теоретичного знання загалом.

У першій половині ХХ ст. значних потрясінь зазнали галузі математики та природничих наук. Широкого розвитку набули: фізика, математика, логіка, біологія. Наприклад, відомий математик К. Гедель поклав край пошукам вірогідних основ у математиці. Його та інші революційні розвідки над проблематикою наукової істини становили одну з найголовніших проблем для епістемології та скеровували її подальший поступ.

Що стосується фізики, тут відбувся розрив з провідними ідеями минулих століть – настільки ж вирішальний, наскільки нелегкий. Відомими представниками, що започатковували згадані трансформації були: Макс Планк (1858 – 1947 рр.), Альберт Айнштайн (1879 – 1955 рр.), Вернер Гайзенберг (1901 – 1976 рр.), Ервін Шредингер (1887 – 1961 рр.), Нільс Бор (1885 – 1962 рр.), Поль Дірак (1902 – 1984 рр.), Луї де Бройль (1892 – 1987 рр.). Бачимо скільки славетних імен, що «позначили своїм генієм золотий вік фізики!»(за Ж. Рюс).

Необхідно згадати і про наукову спадщину німецького фізика Альберта Айнштайна, значення якої також вагомо захитало «класичні» детермінанти. Він здійснив у історії науки справжній переворот своїми спеціальною та загальною теоріями відносності. Можна звернути увагу і на те, що коли Айнштайн створює, з одного боку, спеціальну теорію відносності, а з другого – відкриває фотон, це стало поворотним для історії ідей у фізиці. «Призначені для розв'язання суперечностей, які виникли в ХІХ сторіччі в теоріях механіки та електромагнетизму, Айнштайнові пропозиції здійснили справжню революцію в усій фізиці, спричинивши в процесі відкриття найглибших основ структури матерії та законів, що нею правлять, палкі дискусії щодо природи реального, дискусії, які й сьогодні далекі від того, щоб затихнути», – вважає відомий знавець історії сучасних ідей Ж. Рюс [1, с.94].

Більшість наук, які займаються вивченням людини, беруть свій початок наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. Вони також «звільнилися» з-під опіки філософії. Ця подія стала головним явищем у еволюції ідей. Деякі з наук цікавляться філософською проблематикою і навіть оновлюють її перспективи. Вони порушують філософські проблеми, не зливаючись із філософією. Таким чином, активного розвитку набувають психологія (З. Фройд, К. Юнг), соціологія (О.Конт), лінгвістика (Ф. де Сосюра) та ін. Це лише кілька прикладів серед безлічі інших...

«Таким чином, «духовні науки» або «моральні науки» – вирази, які поступово виходять з ужитку, – дедалі більше віддають сферу свого застосування наукам про людину, що здобувають незалежність і переносять у свою специфічну галузь – царину думки, духу, культури – методи, притаманні природничим наукам. Віддаючи данину панівному позитивізму, ці дисципліни запозичують свої прийоми та формулювання з точних наук»[1, с.132].

Підводячи підсумок, варто зазначити, що трансформації науково-теоретичного знання у зазначений період справді підважили неklasичне знання. Вони мають пряме відношення до постмодернізму, оскільки його засновник Ж.-Ф. Ліотар пише про це і прямо посилається на вчених початку ХХ ст. та їх здобутки. Власне це і є доказом того, що постмодерністське світобачення має історичну вкоріненість у історії науки й філософії західної цивілізації. Хоча воно не має чітко виражених часових меж, однак вже ж таки існує зі своїми особливими прикметами та дилемами. До цієї теми може виникати безліч питань і в середовищі українських філософів та науковців, тому що у вітчизняних наукових колах мало-хто досліджує науково-теоретичні витоки найновітнішої течії західної думки (О. Соболев, О. Хома, О. Лосик).

Список використаної літератури:

1. Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. — К., ОСНОВИ 1998. - 670ст.

ПАМ'ЯТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЙ КЛАСИЧНОЇ ДОБИ

Занов'як Василина

студентка ІV курсу
філософського факультету

Ще з античних часів до наших днів пам'ять, як і раніше, вважається загадковим феноменом і незбагненою таємницею. Задані два з половиною тисячоліття тому питання про сутність пам'яті і донині залишаються багато в чому без відповіді.

Для стародавніх греків добре розвинена пам'ять мала життєво важливе значення. У світі, де ще не було друкарства, пам'ять розглядалася як священна. В античності техніки пам'яті знали всі освічені люди, а вправи для пам'яті вважались основою освіти нарівні з граматикую, логікою і риторикою. Жителі античних полісів надавали пам'яті настільки велике місце у своїй культурі, що віддавали їй честь як богині – богині Мнемозині. Саме від її імені походить термін «мнемоніка», що розуміється як сукупність методів пам'яті. Мистецтво пам'яті вимагало не лише доброї природної пам'яті, але також знання техніки запам'ятовування. Воно мало дуже важливе значення, тому ритори, незважаючи на застереження, що пам'ять є «талантом» даним від природи, розробляли методики ефективного та дієвого запам'ятовування і вправлялись у мнемотехнічних вправах. Завдяки античності ми отримуємо три основні джерела класичного мистецтва пам'яті. Це трактати: «Ad Herennium» невідомого автора, Цицерона «De Oratore», Квінтіліана «Institutio oratoria».

Якщо в античності мистецтво пам'яті отримало свій розвиток у галузі риторики, пам'ять була найважливішим досягненням для ораторів, то вже у

Середньовічні пам'ять переноситься з риторики в етику і набуває форми проповіді, а також стає частиною розсудливості.

У сучасності пам'ять має досить широкий спектр вивчення і є предметом дослідження не лише філософії, а й багатьох інших дисциплін та наук: психології, соціології, культурології, історії, біології, генетики та інших природничо-наукових дисциплін. Богослови та історики релігій також мають право вважати пам'ять своєю темою для вивчення, розкриваючи її етичні аспекти.

Ми часто вважаємо, що хороша пам'ять – це те, що дається нам від природи, а погану пам'ять змінити неможливо. Насправді ж, ми можемо зробити чимало для того, щоб покращити свою пам'ять. Розгляньмо на практиці, як «працює» одна із класичних мнемотехнік.

Дуже часто в житті перед нами постає завдання запам'ятати певний список, наприклад, список справ, необхідних покупок, речей, які потрібно взяти в дорогу і т.п. З такими списками напевне що стикався кожен, і не завжди є бажання, час і можливість цей перелік записати. Одним із методів, який є ефективним і який був перевірений особисто – це метод створення асоціацій (метод Аристотеля). Для запам'ятовування вибрано кілька творів одного автора Еріх Марії Ремарка: «Три товариші», «Іскра життя», «Тріумфальна арка», «На західному фронті без змін». Було зреалізоване намагання поєднати всі ці твори в один епізод, а саме: завдяки «придумуванню» певної образного сюжету: три товариші, які повернулись з війни (асоціація повернення з війни автоматично наптовує на ще один твір «На західному фронті без змін»), стояли під тріумфальною аркою і в їхніх очах горіла іскра життя. Таким чином, цей сюжет вдалося легко запам'ятати. Крім того, він був легкий для відтворення (повторного пригадування) і на наступний день, і через тривалий час.

Наступний метод, який викликає зацікавлення – метод розміщення слів за допомогою образів у будинку чи добре знайомому приміщенні (метод Квінтіліана). Для роботи було обрано такі терміни: любов, навчання, релігія, кулінарія, душа, розум, повітря, життя, справедливість, дружба, лідь, холод.

Отже, у вибраному і знайомому за інтер'єром будинку є 4 кімнати. Для запам'ятовування даних слів спершу було поставлено за мету обійти увесь внутрішній простір житла і в кожну з кімнат помістити по декілька образів, які асоціюються з поданими словами. Так, перед входом у будинок чекатиме собака, який асоціюється з висловлюванням «Собака – найкращий друг людини», а, отже, означатиме перше слово для запам'ятання – «дружба». Любов «поміщена» у вигляді великого яскраво-червоного серця у спальні. У цій самій кімнаті за допомогою уяви «розміщено» ікону, яка нагадуватиме про слово «релігія». В робочому кабінеті вирішено помістити «розум», «життя», «навчання». Отже, розум викликав асоціацію з А. Айнштайном, тому його фотографія опинилася на стіні кабінету для інтелектуальної праці. Навчання асоціюється з підручниками, гора яких лежала на столі. «Життя» ж втілюється у вигляді пісочного годинника, який стояв на полиці. Кухонне приміщення добре відповідало для уявного

розміщення слів, дотичних до зберігання продуктів й готування їжі: насамперед «кулінарії», а також «повітря» (нагадуватиме кондиціонер), «холод» (морозильна камера). Вітальня стала місцем для «розташування» наступних слів: «лінь», «душа» і «справедливість». Отже, для зображення «ліні», виникла ідея зобразити її у вигляді члена сім'ї, який постійно лежить й дивиться телевизор. Для асоціації «душі» одразу проведено паралель із трактатом Аристотеля «Про душу» (де також йдеться про цінність пам'яті), а «справедливість» була зображена у вигляді статуї Феміди, на очах якої була пов'язка та яка тримала у руках терези.

На основі практичного використання наведеного методу асоціацій можна зробити такий проміжний висновок: що запам'ятати навіть абстрактні речі можливо за допомогою їхніх асоціативних образів. Це полегшує вивчення чи запам'ятовування складних слів, абстрактних понять, а також вивчення іноземних мов. Тому даний метод є досить прикладним та реальним для щоденного та різноманітного застосування.

На мою думку, ми всі пам'ятаємо речі, які нам цікаві, і забуваємо те, що вважаємо нудним. Це пояснює, чому ми легко можемо запам'ятати дати важливих подій з нашого життя, а от з датами на урок історії у нас виникають труднощі. Вважаю, що потрібно бути зацікавленим у тому, що намагаємось запам'ятати і свідомо концентруватись на цьому, зробити цей матеріал цікавим для нас. Інший спосіб зробити матеріал легким для запам'ятовування – це придумати якусь візуальну асоціацію до нього. Створити уявну картинку, і чим яскравішою вона буде, тим краще вона запам'ятається.

Чим більше ми пам'ятаємо, тим ще більше можемо запам'ятати. Пам'ять в цьому відношенні дуже схожа на м'язи. Тренуючи м'язи, ми їх зміцнюємо; аналогічно й пам'ять: чим більше вправляємось у запам'ятовуванні, тим кращою стає здатність пригадувати та утримувати інформацію. Недаремно одна з дослідниць пам'яті, українська філософ Лідія Стародубцева написала: «Пам'ять – це спроба сказати «ні» тлінню тимчасового життя, відновити руїни, зібрати воедино розсіпані осколки минулого, зберегти у свідомості образ спливаючого часу, забравши його у забуття».

Отже, можна сміливо переконалися, що системи пам'яті, розроблені стародавніми греками, і які були відкинуті майже дві тисячі років, як звичайні трюки, насправді, засновані на механізмах, які служать емоційним поштовхом та пробудженням пам'яті.

Список використаної літератури:

1. Йейтс Ф. Искусство памяти, Санкт-Петербург, 1997.
2. Стародубцева Л. В. Мнемозина и Лета. Память и забвение в истории культуры: Монография. – Х.: ХГАК, 2003.

ТРАКТУВАННЯ ТЕРМІНУ «ГОТТНЕІТ» У МАЙСТЕРА ЕКХАРТА

Анастасія Витягловська
студентка IV курсу
філософського факультету

Майстер Екхарт є специфічний та темний теолог. Недарма його вважають одного з найбільших європейських містиків. Він не лише продовжив її традицію, але і поклав початок нової епохи у історії християнської містики. Спершу вважали, що наблизитися до Бога, відчутти його присутність можна лише у монастирській келії або в пустелі. Прямуючи до Бога, містик практично знаходив шлях до раю, але повертався у стан, у якому колись перебував Адам до гріхопадіння.

Майстер Екхарт один з перших містиків почав ясно викладати відчуття Божественної першосутності світу простими словами німецькою мовою, адже хотів донести до простих людей частку свого особистісного богопізнання, бо інтуїтивно відчував метафізичні можливості німецької мови. Екхарт раціоналізує містичне та теософське знання і таким чином формує характер спекулятивної онтології німецької філософської думки.

Майстер Екхарт свою новаторську теологію заснував на основі розрізнення Бога і Божості. Словом «Бог» (Gott) він називав Бога-Творця, а поняттям «Божість» (Gottheit) визначає як божественну сутність. У Божості він бачив Grund, тобто основу Бога. Екхарт у одній із проповідей говорить: "Усе, що в Божості — єдине і про це говорити не можна. Бог діє так чи інакше. Божість не діє. Нема для нього діяння, і ніколи не обернулося воно на це. Бог і Божість розрізняються, як діло і бездіяльність ... І коли я повертаюся до глибини та основи Божості, до течії та джерела його, ніхто не питає мене, звідки я, і де я був. Ніхто не відчув моєї відчутності. І це означає: Бог минає". Майстер вказує на відмінність між Gott і Gottheit: «Бог і Божість настільки відмінні ніж собою, як небо і земля [...] Бог творить, Божість не творить, оскільки не має об'єкта»

В основі онтологічного вчення Екхарта лежить поняття Божості, яке є суттю, праосновою світу. Gottheit глумачиться Екхартом як Абсолют, як всеосяжний і невиявлений Універсум: "Бездонний колодязь божественного Ніщо", говорить Екхарт у одній із своїх проповідей. Божість є нероздільна основа, всеосяжна єдність, що не знає розмежувань. Його абстрактність характеризує поняття дотринітарної та триєдиної сутності. Користуючись метафорою, алегорією як символічним вираженням, Екхарт майстерно передає містичний зміст Божості : "...тиха пустеля, куди не заглядала ніяка відмінність, ні Отець, ні Син, ні Дух Святий; в таємній глибині, де ніхто не існує".

Як всі теологи Екхарт розрізняє у Бозі єдину сутність і три божественних лиця, але якщо глибоко вдуматися, то можна зрозуміти, що сам корінь божественного існування – це не лише сама сутність, а й «чистота», що становить

собою єдність. Саме це є вершиною і центром всього: непорушна єдність, спокій, самість та Abgeschiedenheit.

Приймаючи таким чином Gottheit ми можемо говорити про її перебування над трьома Божественними лицями. Але з цього випливає, що «чистота» сутності, що є її єдністю, являється водночас Розумом, бо лише Розум є абсолютно один. Бог, на думку Екарта, є буттям («esse est Deus») і такий він є у всій чистоті та повноті («essenturum et plenum»).

Філософ говорить, що божественне розуміння не може бути причиною буття, якщо воно не є цим буттям. Протягом всього свого життя Майстер притримувався думки про те, що Бог-Отець – це розуміння (мудрість), із Сином він пов'язував життя, а з Духом Святим – буття. Тобто він намагається притриматися християнської традиції. Тому Екхарт стверджував, що Бог є буття, а буття є Бог. Можна побачити, що Екхарт намагається відмовитися від понять Бог і Трійця, вводячи нове поняття – Gottheit, що передує Трійці.

Про Бога Екхарт говорить наступне: «Бог не має імені, оскільки ніхто не може Його зрозуміти або що-небудь про Нього сказати. Отже, якщо я скажу, що Бог недобрий, то це буде неправда; я добрий, а Бог не добрий [...] Якщо я скажу, що Бог мудрий і це буде не правда; я мудріший за нього. Якщо я ще скажу, що Бог є суще, то і це не буде правда; він є суще вище всього сущого і заперечення всього».

Згідно з теологічною традицією Екхарт говорить про те, що у Божості немає атрибутів. Безособистий, безякісний Абсолют, який позбавлений будь-яких характеристик. Так Gottheit, оголошене Екхартом як непізнанне раціональним способом, завдяки чому міркування про нього допускаються тільки апофатично. Екхарт звертається до поширеного методу в католицькому богослов'ї негативної теології.

«Скрита темрява вічної Божості - не пізнана і ніколи пізнана не буде» - говорить Екхарт у 22-ій проповіді, прочитаній в Кьольні, в монастирі цистерціанок «Доля Пресвятій Діви Марії». Внаслідок неможливості розділення, Gottheit не піддається пізнанню, тому його можна осягнути лише через містичний екстаз. На цій містичній формулі будуються всі основні елементи Екхартової теософії.

Співвіднесення Бога і Божества у Екарта – це те саме, що співвіднесення істоти і сутності, тобто у Бозі злиті існування та сутність (existentia і essentia), що може пояснити його вічне перебування над світом і у світі. Божість Бога сходить на людину і природу, взаємодіє із ними, Божість можна порівняти із світлом, що переливається на людину в тому випадку, якщо вона відкриється назустріч Творцю або точніше кажучи – запалить у своїй душі Seelenfinklein, тобто «іскру душі».

Теософія Екарта відкриває нам активну та дієву сторону монізму Майстера. Gottheit з'являється у вигляді вічного розгорнення, самонародження себе. Так Божість, розгортаючи себе, народжує Бога. Тому можна говорити про те, що не існує розмежування на Бога і Божість, бо останнє ототожнюється з Богом, а Бог є можливість всякого буття. Gott так само як Gottheit втілює принцип єдності,

завдяки чому ми можемо збагнути його. Єднання з Gottheit Екхарт порівнював із краплею, яка впала у океан: вона зливається з океаном, але океан не стає краплею. «Так само людська душа ототожнюється з Божістю, але Бог не ототожнюється із душею». Досягнувши містичної єдності, «душа перебуває у Бозі, подібно до того як Бог перебуває у самому собі».

Список використаної літератури:

1. Экхарт. М. Духовные проповеди и рассуждения /Пер. М.В. Сабашниковой –М., Мусагет, 1912.
2. Гучинская Н.О. Мистическое богословие Майстера Экхарта // Начало. – СПб., 2001. – № 11.
3. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с франц. – М.: Республика, 2004.

ВЧЕННЯ ГЕРАКЛІТА ПРО «LOGOS»

Гурневич Лілія

студентка IV курсу

філософського факультету

В історії античної філософії є багато славних імен, одним з них є автор «концепції мінливості та руху» Геракліт. Багато дослідників вважають Геракліта найзагадковіша постать доби Античності. Недаремно греки прозвали його «Темним». Чи це за те, що він писав не дуже зрозумілою мовою (любив гру слів), чи тому, що був схильний до афоризмів, які лунали парадоксально, а іноді й зухвало, чи тому, що любив ставити своїм читачам й слухачам загадки, не пропонуючи розгадок, дотримуючись переконань, що «природа любить ховатися», хоча Ф.Ніцше згадуючи Геракліта вважав, що жодна людина не писала ясніше і яскравіше.

Велике місце у вченні Геракліта посідає вчення про logos. Logos — це слово, але слово розумне. Разом з тим logos означає розум, закон, і Геракліт найчастіше вживає його в значенні закону, вважаючи його об'єктивним законом світотворення. Дослівно logos можна перекласти словом «кріп» (в значенні кріпити, кріпкий), а отже, витримати logos означатиме – «не розлетітись». Геракліт вважав, що, щоб дійти до logosу потрібна метафізична сміливість, тобто мужність. Звичайною справою є й те, що logos у нього пов'язаний із часом – само собою не може нічого існувати, а щось відбувається тільки тому, що воно платить вже за те, що воно є (існує).., тобто, наше перебування – це вже плата. Найдороччим в житті, він гадав, що є час, отже ним ми і розплачуємось.

Вважається, що logosom у Геракліта виступає Вогонь, оскільки він завжди перебуває рівним самому собі, незмінним у всіх перетвореннях, як першопричина, конкретна стихія. Геракліт вбачав початок всього сущого у вогні, тому що з усіх

чотирьох стихій, саме він є найбільш рухливим й мінливим, так Геракліт говорив про вогонь: «Усе обмінюється на вогонь, і вогонь – на все, подібно до того, як золото обмінюється на товари, а товари – на золото», - усе переходить, перетворюється одна в одну: "завжди одне й те саме живе в нас: живе й мертве, бадьоре та спляче, молоде й старе: це перетворюється в те, й те – знову ж в це", або "холодне теплішає, тепле – пристигає, вогке – сохне, сухе – стає вогким".

Вогонь – ніким не створений, ні Богами, ні людьми.., він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, який, як закономірно згасає, так і закономірно спалахує. Геракліт вважав, що все виникає із вогню. На основі перетворень вогню будується і космологія Геракліта: всі предмети і явища народжуються з вогню і зникаючи знову перетворюються в вогонь. Гераклітівська космологія має такий вигляд: з вогню виникає море (тобто вода), а море в свою чергу і є цим самим «насінням світостворення», з якого вже виникають і земля, і небо й все що знаходиться між ними. Є ще одна версія, за якою вогонь перетворюється у повітря, повітря у воду, вода у земля, а земля знову у вогонь: «Вогню смерть – повітрю народження, і повітрю смерть – воді народження. Із смерті води земля народжується, із смерті землі – вогонь».

Хоча, можливо, правильнішим, було б вважати *logos* Геракліта блискавкою, а не вогнем, – ментальним, миттєвим явищем. Так, блискавка приходить у наше життя, щоб освітити, показати правильну дорогу (шлях), щоб ми могли розгледіти, де ж розставлені ті життєві пастки і зуміли «не наступати на одні і ті ж граблі, по декілька разів», проте існує дуже мала ймовірність того, що ми побачимо ту «блискавку», оскільки наші очі настільки звикли до цієї пільми(життя), що ми просто закриваємо їх, оскільки це світло дуже разить; ще одна проблема - ми можемо просто не розгледіти тих пасток через нехватку часу; ну і звичайно, ми можемо просто «проморгати» цю «блискавку», яка намагалась показати нам правильну дорогу. Отже, як ми бачимо, у нас є дуже мало шансів побачити блискавку, яка так старалась освітити нам дорогу. А оскільки «*logos* двічі не світить», єдиним правильним шляхом(вибором) для нас залишається згадати той самий *logos* (блискавку).

Геракліт говорив, що ти стаєш людиною тільки тоді, коли пізнаєш свій внутрішній *logos*, а отже, звідси виходить, що мало народитись один раз ((фізично)-мотив другого народження). Тому мета людини повинна бути в тому, щоб знайти в досліджуваному предметі цей самий *logos* – вказати на нього й говорити від його імені. Тому Геракліт часто повторював : «Не до мене, але до *Logosa* прислуховуйтесь»

Цікавим є і вислів Геракліта про наше життя: «Всесвіт (Космос) подібний до хлопчика, який бавиться». Зрозуміло, що «хлопчик, який бавиться» виступає у нього Богом, а отже, якщо ми запитаємо у нього, що буде через кілька років, або ж навіть завтра, то він скаже, що не знає, оскільки, тільки почав бавитись.

Тобто, не зважаючи на те, що ми самі є авторами гри, ми не знаємо і не можемо знати чим закінчиться ця гра, адже, задалегіть немає ніякого заданого

майбутнього – все у нашому житті є не прогнозовано. Наша свідомість є непередбачувана – ми не знаємо, що ми подумаємо завтра в певний проміжок часу. Але якраз і ця непрогнозованість гарантує нам свободу, адже насправді вільними ми можемо бути тільки у сфері мислення – нас можуть заставляти щось робити, кудись йти, навіть можуть змусити щось говорити, але нікому не підвладно змусити нас щось думати. Оскільки, наші думки не завжди повинні бути озвучені, а отже, ми можемо думати про найпотаємніше й навіть про те, що нам забороняють...

СВІТ ВІДКРИТИХ ОБЛИЧ І ЗАКРИТИХ ДВЕРЕЙ (ЗА МОТИВАМИ Ж.-П.САРТРА)

Партем Марта
студентка IV курсу
філософського факультету

Камю писав: «Людина – єдине створіння, яке відмовляється бути тим, ким воно є». Жан-Поль Сартр намагається розв'язати цю дилему, він створює п'єсу («За зачиненими дверима») про людей, які звикли приховувати себе за шаркатупою звичок, вчинків, суджень; про людей, які не помічають власного відображення у дзеркалі, зате так чітко бачать тіні інших; про людей, що схожі на «живих мерців», які страждають через свої слова, дії, але не прагнуть нічого змінювати: так добровільно вони і запроторюють себе в пекло. Сартрівське Пекло – це не тортури розпеченим залізом, не 9 кіл жорстоких фізичних страждань, а своєрідні «тортури ближніми», де кожен виступає одночасно у ролі жертви і ката: «Кат – це я для Інших, а Інші – для мене».

Важливим елементом філософії Сартра є мораль, саме вона є регулятором меж власної свободи, яка при своєму розвитку не заважатиме реалізації свободи іншого. Але постає проблема вибору, що відбувається в середовищі існування, де кожний стає жертвою цього вибору: «вибираючи себе, ми робимо вибір для Інших». Наслідки такого роду відповідальності ми й зустрічаємо в трійці героїв Сартра. Кожен з них захів на свободу іншого, згубивши його. Тепер настав час розплати, час нести відповідальність за себе. «Ти – не що інше, як втілення свого життя»: Сартр дає нам можливість задуматись над тим, ким ми є насправді, і куди нас можуть завести власні вчинки. Адже, одного ранку й ми «прокинемось» у кімнаті, де єдиним дзеркалом будуть очі Іншого, а видом з вікна – наше минуле, що навіки залишиться теперішнім і майбутнім. Пекло – це не лише Інші, Пекло – це ми самі, це наші внутрішні переживання, наш страх і сором, це «Ми», що були роками за зачиненими дверима, а зараз вони відчинились, і Ми ведемо боротьбу із самим собою. Цю війну нам ніколи не виграти, бо минуле не зміниш, але воно може змінити тебе. В такій ситуації перебувають Інес, Естель та Гарсен, які намагаються знайти вихід з пекельної кімнати, і цей вихід (на їх думку) знаходиться

у правді: «тут завжди світить світло, значить, доведеться жити із розплющеними очима».

Щодня наше справжнє «Его» перебуває за зачиненими дверима, ми змінюємо маски в залежності від ролі, яку гратимемо сьогодні, не задумуючись про наслідки такої гри. Ми живемо так, ніби в нас попереду ще ціле життя. Тому герої Сартра й потрапляють до Пекла в розквіті сил, а смерть кожного була безглуздою, як і їхнє життя. Також в п'єсі висвітлюється ще одна проблема: проблема спогадів.

МІФОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ЧАСТИНА КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО: ПІДХІД К.- Г. ЮНГА

Швед Анастасія
студентка V курсу
філософського факультету
(ОКР «Мари́стр»)

Міфи як особливі типи світогляду формуються мовою, культурою, мистецтвом. Вони набувають таким чином нових властивостей, але зберігають при цьому свій первинний зміст. «Міфи ніколи не ставлять перед собою за мету подати якісь цілісні об'єктивні конкретні знання; так як власна форма міфів настільки абстрактна, що дозволяє адаптувати їх до кожної нової конкретної ситуації, а тому відроджуватись знову і знову».

Масштабний вклад в дослідження цієї проблеми зробив К.-Г. Юнг, швейцарський дослідник XX століття. Він починав учнем З.Фрейда, проте згодом, перейшов в опозицію до свого вчителя, який був засновником психоаналізу. На противагу З.Фрейду, К.-Г. Юнг не схилився до бачення в міфах сублимації сексуальних бажань. Він заявляв, що міфи віддзеркалюють основні елементи духовного буття суспільства, які потім намагався відшукати в культурно-симетричних архетипах підсвідомості. Вчений обстоював погляд, що колективна несвідомість – ідентична для всього людства та становить певну єдину кореневу систему, яка підживляє психічні та духовні процеси, роботу свідомості на засадах міфології, релігії моралі, метафізики, творчий пошук індивіда.

Компоненти, які складають колективне несвідоме, його суть, К.-Г. Юнг назвав архетипами. Цей термін є головним для розуміння міфів, який мислитель пояснює як «трансцендентну щодо індивідуальної свідомості реальність, що викликає комплекси уявлень, які виступають як міфологічні мотиви». Архетипи для нього – це «рештки» досвіду минулого покоління, які закарбувались в уявленні про світ, що сформовані певним прадосвідом.

К.-Г. Юнг визначив міф таким чином: «первісна ментальність (розум) не винаходить міфи, вона їх переживає. Міфи - це початкові відкриття, виявлення прасвідомої психіки (...) Багато які з таких несвідомих процесів можуть непрямим

чином спалахувати, з'являтися у свідомості, але ніколи завдяки свідомому зусиллю або вибору. Інші виникають спонтанно, так би мовити, з нечіткої або демонстрованої свідомої причини». Досліджуючи універсальність паралелізму міфологічного мотиву, він дійшов висновків, що міф – це історичний прояв архетипу, тобто опредметнена форма внутрішнього процесу. У зв'язку з цим дослідник наголошував: обґрунтовуючи міф, треба брати до уваги те, що він є проєктуванням підсвідомого душевного процесу.

Міф представляється нам як історія зіткнень архетипів. Так як і її попередники, людина в сучасному світі продовжує міфотворчу діяльність, вона раз за разом відтворює трагедії з тисячолітньою історією, і завдячуючи можливості усвідомлювати, має здатність вирватись з їхніх міцних рук.

Обґрунтування міфу з точки зору психологічних концепцій К.-Г. Юнга, на мій погляд, виражається в трьох етапах. Перший етап характеризується актуалізацією в первісних культурах колективної свідомості під час кризової ситуації. Другий – особливістю головних моментів міфології, в межах яких відбувається відтворення архетипів колективної підсвідомості. Третій – дією архетипів як засобів узаконення символічних просторів в соціальних відносинах.

Міфологічна свідомість, як вважав К.-Г. Юнг, повністю пов'язана з переломними моментами в розвитку суспільства та визначається ним як колективний невроз. На думку самого вченого, «коли невроз є лише індивідуальною проблемою, корені якої виходять в індивідуальні причини, архетипи у даному разі не відіграють помітної ролі. Проте коли проблема полягає в загальній несумісності або в інших небезпечних умовах, що ведуть до появи неврозів у порівняно великій кількості індивідів, виникає припущення про дію архетипічного сузір'я. Активізується відповідний до ситуації архетип і назовні виринаються приховані у ньому руйнівні та небезпечні сили, які ведуть до непередбачуваних наслідків. Люди ж, що стали жертвами архетипу, здатні на будь-яке безумство».

Список використаної літератури:

1. Донченко, О. Архетипи соціального життя і політика – К. – Либідь - 2001.
2. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием.- М.: Алгоритм, 2000
3. Юнг К.-Г. Концепция коллективного бессознательного.
4. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного /К. Юнг «Архетип

и символ»

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ У СВІТЛІ ВИКЛИКІВ ХХІ СТ.

Вікторія Мілян

студентка V курсу
філософського факультету
(ОКР «Magistr»)

Великою заслугою Фрідріха Ніцше є передбачення краху сучасних цінностей як виклику, котрий пов'язаний з потребою виформування нових цінностей... Ніцше зумів передбачити посилення нігілізму, втрату смислу, панування Абсурду й любові до Небуття. Він зумів «намалювати» вияви, форми у яких буде існувати культура. Він засвідчив кризу цінностей і вважав потрібним виформування нових цінностей, що можна розглядати як виклик для ХХ століття.

Ідею Ніцше розвинули і інші мислителі. Так, З. Фройд вважав, що говорячи про сексуальність та лібідо відкрито, ці поняття ніби «вирвалися» із кайданів, набули широкого розголосу. Психоаналіз, набувши швидкого поширення, мав революційний характер і посприяв зміні уявлення про людину та культуру (творення культури завдяки сублімації лібідо). Потребу переосмислення засад культури у психоаналізі (З. Фрейда) можна розглядати як виклик (як вияв крайнього матеріалізму чи позитивізму).

К. Ясперс вважав, що пограничні ситуації ведуть до краху ілюзорності дійсності, вони відкривають людині усвідомлення її скінченності, екзистенція відкриває людині потаємну трансценденцію (божественне). В таких ситуаціях люди немовби зустрічаються з небуттям, відчують мета-реальність (яка є швидкоплинною), тобто щось, що є насправді... Людина перебуває усередині історії; історія і людина є непередбачуваними та незавершеними. Усіх людей здатна об'єднати лише філософська віра, яка є певним духовним станом. Вона породжена разом з рефлексією і виникає тоді, коли людина усвідомлює власну скінченність... віра має стати «антивірусом» для різних раціоналістичних утопій, котрі знищують мораль і традиції культури. Саме усвідомлення необхідності подолання розриву між епохами Середньовіччя та Нового Часу через філософську віру, є новим викликом. Філософська віра є способом компенсувати втрати епохи Відродження, вона є спробою зберегти гуманістичний потенціал Середньовіччя, подолати існуючий розрив між культурами... Філософія К. Ясперса є спробою подолання проявів раціоналізму (раціоналізм сприймається як виклик, реакцією на

який є екзистенціалізм) в розумінні сутності людини, що в свою чергу є новим викликом.

Ф. де Сосюр розглядав дихотомії мови і мовлення, синхронії (описує мову, як єдину систему із взаємозв'язком між її частинами) і діахронії (динаміка, вона описує мовні зміни у часі), означувального та означуваного. Також він розглядав мову як знакову систему та вивчав природу мовного знаку... Мовний знак поєднує певне поняття і його акустичний образ. У всьому механізмі мови центральним знаком виступає слово. Мислитель запропонував створити науку, яка буде вивчати знаки (семіологію). Лінгвістика ж буде частиною семіології, найважливішою її частиною, бо мова – це найбільш поширена та складна система семіології. Його знакова система є виявом культури, адже можна розглядати культуру як сукупність безлічі знаків. Тому знакова теорія Ф. де Сосюра, що стосується культури, є викликом.

М. Фуко зазначав, що в кожного знання – власна концепція істини, яка залежить від світобачення, і доходить висновку - влада настільки пов'язана із знанням, що її можна виразити у одному відношенні – «сила – знання». Тлумачення знань Мішелем Фуко, як вияву влади і кризи філософського класичного раціоналізму (його критики) – є викликом.

Ж. Бодрійяр також спричинився до розуміння виклику, його поняття є вираженням тенденції сучасності, у якій спостерігається втрата ідентичності, втрата справжності буття, реальності, це світ псевдореальності, це ознака кризи культури.

Узагальнення попередніх тверджень мислителів, можна віднайти у праці А.Гжегорчика «Життя як виклик», де автор описує сучасні умови існування людини, зумівши показати, що усі новітні явища виступають у ролі своєрідного виклику для реалізації цінностей у колективному житті.

ДЕЯКІ ШТРИХИ ДО ОСОБЛИВОСТЕЙ ФОРМУВАННЯ АРХІМАНДРИТА СОФРОНІЯ САХАРОВА ЯК МИСЛИТЕЛЯ ТА АСКЕТИЧНОГО ПИСЬМЕННИКА

Сидорак А.

Український Католицький Університет,
філософсько-богословський факультет

Коли читач вперше знайомиться з творами архимандрита Софронія, то швидко приходиться до усвідомлення відмінності його писань від творів більшості класичних богословів. Як вдало підмітив М. Сахаров (його племінник, який

написав працю, присвячену цьому богословові) -- твори архімандрита Софронія не є присвячені ні викладенню патристичних ідей, як це має місце у Лоського, як також вони не є присвячені побудові якоїсь інноваційної, завершеної та уніфікованої теологічної системи, яка є, для прикладу, у Булгакова. У великій мірі, його писання є описом його життєво-духовного досвіду [7, с. 39].

Останній, у свою чергу, зазнав впливу монастирсько-аскетичного способу життя. Хоча, потрібно відмітити також важливість як особистісних характеристик отця Софронія, так і суспільно-історичних умов становлення його характеру. Стосовно своєрідного впливу останніх, ми зустрічаємо в описах самого автора.

Як зазначає архимандрит, думка про вічність була близькою для нього уже з молодих років. Вона була наслідком дитячих молитов до Живого Бога, «до якого пішли діди та прадіди».

Також потрібно відмітити і факт його захоплення малюванням, здібності до якого у нього проявилися ще у дитинстві. Пізніше він навчався в Академії мистецтв та в Московській школі малювання. Власне, у своїй практиці малювання він, як відмічає М. Сахаров "старався розкрити вічну красоту, таємницю усякого видимого предмету. Для нього мистецтво було могутнім середником до подолання меж видимої реальності та часу, для досягнення нових горизонтів буття. Такий досвід художника мав містичний характер. Декілька раз він згадує про почуття "випадання з часу" [7, с. 15].

Попри існування факторів іманентного виміру, потрібно особливо відмітити фактори того виміру, без усвідомлення ролі яких, розуміння джерел феномену творчості архимандрита Сахарова є неможливим. Тут мається на увазі трансцендентний вимір. І то не просто вимір трансцендентний, але саме християнський аспект цього виміру. Власне, саме у ньому міститься головне джерело містичних переживань архимандрита Софронія.

Цікавим є факт розтягнутого в часі усвідомлення тих феноменів духовної реальності, які виникали перед його свідомістю. Так він зазначає, що "мої пережиття не відразу засвоювались моїм розсудком. Пройшли десятиліття, перед тим, як вони прийняли форму моєї догматичної свідомості" [2, с. 6]. Це, у свою чергу, привело до усвідомлення онтологічної реальності, які стоїть за словами Святого Письма.

Таке глибоко онтологічне сприйняття Святого Писання перекликається з тим феноменом, який є описаний С. Гренцом та Р. Олсоном у їхній праці присвяченій богослов'ю та богословами ХХ століття. Вони зокрема згадують про Є. Ауербаха, який вирішив провести порівняльний аналіз біблійних розповідей та античної літератури. При тому "результати його досліджень виявились досить своєрідними. Біблія, стверджує він, представляє нам існуючий порядок речей, закликаючи читача увійти у світ тексту. Тим самим він спробував примусити герменевтику відійти від звичного стремління привнести текст у світ читача" [3, с. 418].

Головним твором, у якому ми зустрічаємо квінтесенцію духовного досвіду архимандрита Софронія є "Бачити Бога, як Він Є". Цікавим є факт того, що планів щодо написання саме такого твору, де б шлях духовних переживань подавався з такою відвертістю, ніколи не було в автора. Як він зазначає в одному із місць цього твору: "Людині мого віку нормальніше є готуватись до смерті, а не писати. І хто я, щоби говорити про те, як проходило моє життя у плані духа? У моєму минулому я ніколи не мав подібної ідеї ... я не думав розкривати свій внутрішній процес: я рахував його наслідком мого падіння, яке потім повстало перед мною у своїй інфернальній природі" [4, с. 73].

Отож, як ми можемо бачити, спочатку було саме переживання духовних реальностей, які протягом довгих років життя змогли, з одного боку, сформуватись у "догматичну свідомість", а з іншого – дати усвідомлення потреби поділитись своїм досвідом з усім, хто захоче стати його співучасником, хоча б на інтелектуальному рівні.

Перед роками вже сформованої екзистенційно-догматичної свідомості, архимандрит Софроній пройшов довгий шлях пошуку відповіді на питання, які його хвилювали. На цьому шляху він звертався до різних джерел, проте не усі мали для нього однакову цінність. Як він сам зазначає: " Я звернувся до читання переважно Нового Завіту, до священнослужителів Церкви, до професорів богослов'я; до читання писань апостольських мужів, великих аскетів, не ігноруючи і праць недавнього минулого і сучасників моїх. В той час праці останніх мало допомагали мені безпосередньо. Проте, знайомство з творами аскетів дійсно відповідало моїм потребам. В них я знаходив не лише одухотворенні вказівки для вибраного мною шляхом, але і різні дивні пояснення внутрішніх духовних подій, які були вже мені відомі" [5, с. 152].

Такий центр тяжіння інтересу архимандрита до живого досвіду практичної реалізації християнських ідеалів у щоденному житті дало у майбутньому те, що у його творах існує наголошений екзистенційний елемент християнського життя. Догматичні правди розглядаються, не відірваними від контексту свідомості християнина, але є частиною його екзистенційного християнського поступу. Зрештою, така екзистенційна "втягнутість" свідомості християнина не є тою, яка, в тій чи іншій мірі, може протистояти різноманітним богословським схемам академічного богослов'я, але є такою, яке доповнює такі схеми, своїм глибоким співпереживанням тієї реальності, яка є у цих схемах зафіксованою. Зрештою, така екзистенційна направленість богослов'я архимандрита Софронія є співзвучна з атмосферою перших християн, з атмосферою періоду формування книг Нового Завіту, у яких був зафіксований, власне, досвід тих, хто був свідком усього того, про що ми у них читаємо у Новому Завіті. Як вдало відмічає архимандрит стосовно догматичного та аскетичного вчення Церкви -- воно "не є якийсь агрегат людських домислів чи "хитровидуманих байок" (пор. 2 Пет. 1:16). Характерним для нього є мати форму «подачі» слухачу результатів живого досвіду, який не піддається систематизації (пр. Рим. 10: 14-15).

Вчення церкви є оповіданням в людських словах про те, що справді бачили і пізнали святі апостоли, отці церкви та наступні покоління сподвижників" [5, с. 32].

Список використаної літератури:

1. Сахаров Софроний, архимандрит. Благодать смертной памяти // Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, исправленное. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 9-19.
2. Сахаров Софроний, архимандрит. Предисловие // Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, исправленное. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 9-19.
3. Гренц Стенли и Олон Роджер. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.
4. Сахаров Софроний, архимандрит. Колебания в поисках непоколебимого // Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, исправленное. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 67-74.
5. Сахаров Софроний, архимандрит. Об истощании и богооставленности // Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, исправленное. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 148-169.
6. Сахаров Софроний, архимандрит. Пути богословской аскезы // Рождение в Царство Непоколебимое. – Патриарший Ставропигиальный Св.-Иоанно-Предтеченский Монастырь, Издательство «Паломник», 2001. – Изд. 2-е. – 27-36 с.
7. SakharovNicholas I love, thereforeIam. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony.–NewYork,St.Vladimir’s Seminary Press Crestwood, 2002,253р.

ПРОБЛЕМИ ІНФОРМАЦІЇ І КОМУНІКАЦІЇ У КОНТЕКСТІ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Давиденко Ілона
студентка V курсу
філософського факультету
(ОКР «Магістр філософії»)

Таке поняття як інформаційне суспільство активно обговорюється філософами, культурологами, політологами, соціологами.

В сучасній філософській літературі інформаційне суспільство – це такий тип суспільства, де більшість населення задіяна у сфері виробництва, зберігання, переробки і реалізації інформації, і як наслідок цієї праці має бути отримана вища форма – знання, а інформаційні технології супроводжують щоденне життя у більшості його виявів.

Прийнято вважати, що інформаційне суспільство ХХІ ст. є соціотехносферно детермінованим явищем, пов'язаним з матеріальним освоєнням світу і духовним розвитком індивідів.

На думку Девіда Лайона, з наближенням до третього тисячоліття, поняття «інформаційного суспільства», в якому фокусуються всі дискусії щодо «майбутнього», дедалі частіше використовується як зручний універсальний засіб, зокрема урядова політика також впливає із цієї концепції, особливо стосовно освіти. Поняття «інформаційного суспільства» як обнадійлива нота посеред настрою загальної рецесії, яке звучить позитивно і надає певного сенсу соціальним намірам і цілям [5].

Йонезі Масуда в своїй праці «Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство» висловив припущення, що поступовий розвиток комп'ютерної техніки призведе до того, що панівною галуззю в економіці з часом стане «інтелектуальне виробництво», тобто виробництво інформації і знання, яке буде збиратись і поширюватись за допомогою найновіших інформаційно-телекомунікаційних технологій.

Герберт Шиллер приділяє найбільшу увагу констатації факту, що у цьому суспільстві продовжують діяти закони ринку. Більше того, ринкові критерії поширюються на нові сфери і стають все проникаючими. Інформація перетворюється на товар і функціонує у відповідності зі всіма законами ринку. Окрім традиційної майнової нерівності виникає нерівність інформаційна, а саме цифрова нерівність, яка визначає здатність країн або окремих прошарків населення у відповідних межах отримувати, використовувати, генерувати і поширювати інформацію (знання).

Інший відомий дослідник природи інформаційного суспільства Том Стоунер, прирівняв інформацію і знання до капіталу, який можна буде накопичувати і зберігати для подальшого використання, тим самим вперше висловив думку про те, що інформація є важливим стратегічним ресурсом.

Мануель Кастельс говорить про те, що відбувається формування нового індустріального простору і нової економіки сервісу, які організують свої операції навколо динаміки одиниць, які виробляють інформацію. Також, він говорить про те, що такий тип економіки інформаційного суспільства засновується на здатності до обробки інформації, що залежить від «символічного маніпулювання праці», який в свою чергу є умовою свого існування в залежності від продуктивності у рамках соціального середовища, яке стимулює постійний розвиток потенціалу цієї праці. М. Кастельс визначає культуру інформаційного суспільства як культуру «реальної віртуальності», яка створює систему в якій реальний людський досвід занурюється в систему віртуальності, яка створюється вигаданими, віртуальними образами. Найяскравішим втіленням культури інформаційного суспільства є Інтернет, який володіє власним простором і «позачасовим часом» [4; 6; 8].

Спроба спростувати можливість існування інформаційного суспільства в сучасному суспільстві була зроблена Жаном Бодріаром, його головними

аргументами стають «зникнення інформації» і «смерть соціального» в її класичному розумінні.

На нашу думку, Ж. Бодріяр звертався не до знання, а до інформації, оскільки в умовах постмодерністської епохи знання є лише тінь і відлуння інформації, адже знання, розділене на окремі фрагменти, не долає рівня інформації в міру тиражування систем знаків ЗМІ, зростанням їх емоційного впливу, дезорієнтації в хаотичному інформаційному полі. Наслідком цього є формування безликих мовчазних мас, які вже не здатні декодувати повідомлення, насолоджуючись видовищністю сукупності знаків. Автор приходиться до висновку, що в сучасному суспільстві зникає інформація, інформування анігілює інформацію, знищує її, замінюючи «знаковим бомбардуванням»[1].

Ж. Бодріяр говорить про зміну функціональності міста, яка перестає бути політично-індустріальним, а перетворюється у середовище знаків, ЗМІ та коду, що в свою чергу призводить до того, що суть міста більше не зосереджена в певному географічному місці. Він також вказує на те, що сьогодні соціалізація як десоціалізація відбувається через «розкидування» по кодам, адже історична солідарність, яка підтримувалась соціальними процесами минулого століття зникла і тепер всі розділені і байдужі одні до одного і перебувають під владою масової культури, мас-медіа, яка у всьому намагається затвердити певні моделі поведінки, що відображається навіть у самому плануванні міста, а також відбувається ототожнення з певними симулятивними моделями [2].

На відміну від Ж. Бодріяра, Юрген Габермас вважав, що для людської свободи існує небезпека, яка виникає через поширення форм технократичного розуму. Політичні дебати зводяться до технічного рівня, а сама технологія стає конкурентом політики, що в свою чергу призводить до того, що мораль втрачає своє першочергове значення і дискусія зводиться до питань засобів, а не до мети. Він розглядає проблему інформаційного суспільства крізь призму його концепції сфери публічної інформації, показуючи як в епоху зародження капіталізму виникла публічна сфера, а потім - в середині ХХ століття - приходиться до занепаду. Ю Габермас говорить про те, що ця сфера була незалежною від держави і від основних економічних сфер і вона виконувала функцію надавання можливості кожному, хто цього бажав раціонально обговорити проблему, або приєднатись до дискусії і саме в цій сфері і формувалась суспільна думка, а інформація була основним хребтом публічної сфери. Витоки усвідомлення необхідності інформації він якраз вбачає у обміні інформацією задля задоволення торгівельних потреб[3].

Ю. Габермас покладає в основу теоретичного розуміння соціального життя «виробничу силу комунікації», яка сплітає соціальну тканину і забезпечує її поступову раціоналізацію. Саме через комунікативне діяння, в якому координація планів дій учасників здійснюється через механізми взаєморозуміння в середовищі мови, забезпечує відтворення суспільства як «життєвого світу». Ю. Габермас визначає механізми комунікації виходячи з внутрішньої структури мови: суб'єкти вступають в комунікацію, прагнучи досягнути взаєморозуміння чи консенсусу.

Схема консенсусу визначає динаміку комунікації: суб'єкти завжди прагнуть досягнення згоди, і незважаючи на те, що це не завжди досягається, дана інтенція визначає суть комунікативного процесу, консенсус як горизонт комунікації.

Ю. Габермас вказував на занепад публічної сфери на початку ХХ ст. Саме цей занепад стає причиною питання про якість інформації. Він вважає, що ознаками кризи сфери публічної інформації є перетворення знання в товар, тиражування інформаційного сміття, комерціалізація публічних інститутів, напади на громадські інститути з боку корпорацій і держави, наголос в політиці і рекламі на переконання, а не обговорення тощо.

На нашу думку, інформаційне суспільство, як відображення даної тенденції - це глобальна зміна розвитку і функціонування, трансформація суспільства. Отже, поняття інформаційного суспільства також характеризує зміну світогляду і відхід від класичного підходу до світу як до природи на користь створеного світу і світу соціальної інформації. Особливість феномену інформаційного суспільства полягає в тому, що це є не лише предмет дослідження на теоретичному рівні, а і глобальне (політичне, ідеологічне та соціально-практичне) явище.

Список використаної літератури:

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург.- 2000.
2. Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть – Л.: Кальварія, 2004.
3. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. - Львів: Літопис, 2000.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под. науч. ред. О. И. Шкаратана. — М.: ГУ ВШЭ, 2000.
5. Лайон Д. Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. - К., 1996.
6. Castells M. *The Informational City: Information Technology, Economy, Restructuring, and the Urban Regional Process.* Cambridge, MA: Blackwell, 1989.
7. Castells M. *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective.* Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Edgar, 2004.

ГУМАНІСТИЧНІ ІДЕЇ У ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ Ж.-П. САРТРА

Лещук Ірина

студентка II курсу
географічного факультету

Екзистенціалізм – тип філософування, в центрі якого стоїть людина зі своїми індивідуальними сенсожиттєвими переживаннями. Відкидаються спроби проникнути в методологічні глибини науки, розкрити природу мистецтва, релігії, побудувати нові філософські конструкції. Єдиним шляхом пізнання істини визнається індивідуальна суб'єктивність – настрої, переживання, емоції. Адже нічого більш очевидного і універсального вивести неможливо.

Основною причиною появи екзистенціалізму (розглядаю його атеїстичну гілку, представником якої був Сартр), на мою думку, стало відмирання великих цілей та ідей, заради досягнення яких варто жити, що було властиво людям раніше. Концепція об'єктивного історизму, що панувала в класичній філософії і шукала єдиний план та мету, до якої просувається історичний процес була знищена світовими війнами. Після них історія перестала сприйматися трансцендентно, як така, що вказує на ціль і надає життєві орієнтири. Натомість вона перестала нести будь-які гарантії гуманності, перетворилась із загального завдання в загальну карму всіх людей.

Основними постулатами екзистенціалізму прийнято вважати «Тривогу. Замкнутість. Відчай». В есе «Екзистенціалізм це гуманізм» Сартр намагається вивести це положення зі становища похмурого квієтизму, в чому вчення звинувачували сучасники і, навпаки, надати йому оптимістичного забарвлення. Власне, твір є відповіддю автора на різного роду критику.

Основною тезою даної праці (і вчення загалом) Сартра є «існування передує сутності». Філософ вдається до пояснень цих слів так: «Візьмемо виготовлений людськими руками предмет, наприклад книгу або ніж для розрізання паперу. Він був зроблений ремісником, який керувався при його виготовленні певним поняттям, а саме поняттям ножа ... Отже, ми можемо сказати, що у ножа його сутність, тобто сума прийомів і якостей, які дозволяють його виготовити і визначити, передує його існуванню. І це обумовлює наявність тут, переді мною, даного ножа або даної книги. У цьому випадку ми маємо справу з технічним поглядом на світ, згідно з яким виготовлення передує існуванню» На противагу ножу, людина не має ніяких наперед визначених якостей, призначень, цілей – «людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світі, і тільки потім вона визначається». Таким чином, за Сартром кожен сам є відповідальним за своє життя і нема нічого, окрім самого індивіда, чим можна було б виправдати будь-яку його дію чи стан. Логічними стають і наступні слова: «Темперамент - ще не дія. Боягуз визначається за скоєним вчинком. Те, що люди смутно відчують і що викликає у них жах, - це вина самого боягуза в тому, що він боягуз».

Це твердження, на мою думку, має декілька критичних нюансів. У всі часи існували люди-еталони, вчинки, багатства, спосіб життя яких викликав у інших захоплення. А успіх інших - рушійна сила, яка веде до самовдосконалення, постановки нових цілей і пріоритетів, прагнення вийти на нові горизонти. Бажання не бути «боягузом», а, навпаки, «героем» свого часу є головним рушієм до дії: «В основі всіх наших вчинків лежать два мотиви: сексуальний потяг і бажання стати великим» [2]. Отже, якщо не ставити під сумнів саме прагнення стати «героем» принаймні у своїй царині, то чому власне є люди, які досягнули успіху, а є ті, які ні? Пояснити це можна було б лінощами, але чому вони у кожного різняться? Таку постановку питання я використала, щоб якомога зрозуміліше висвітлити думку про те, що відповідальність за свою екзистенцію людина несе в більшій мірі, але не повністю, як стверджує Сартр, і що у «відповідальне» життя вона входить вже з набором певних якостей, які передують її сутності. І ці якості не просто існують, а допомагають чи перешкоджають бути тим, ким хочеш бути. До того ж згадуються слова Альберта Камю: «Наша свобода завжди обмежена і зводиться до вибору між різними пристрастями та імпульсами» [1].

Вищезгаданий постулат «Тривога. Замкнутість. Відчай» Сартр послідовно пояснює: «Немає жодної нашої дії, яка, створюючи з нас людину, якою ми хотіли б бути, не створювало б в той же час образ людини, яка, за нашими уявленнями, вона повинна бути». Виходячи з цього, кожен відчуває тривогу, адже постійно несе відповідальність і за інших. За Сартром, стверджуючи цінність для себе, ми встановлюємо її загалом, адже «ніщо не може бути благом для нас, не будучи благом для всіх». Я вважаю таке твердження необґрунтованим, тому що, по-перше, подібна екзистенціальна тривога є суто розумовим конструктом, який не втілюється у наших справжніх відчуттях (принаймні в абсолютній більшості людей).

«Говорячи про «замкнутість», ми хочемо сказати тільки те, що бога немає і що звідси необхідно зробити всі висновки». Ця теза означає, що з відмиранням віри у трансцендент у людей більше не залишилось норм, цінностей, орієнтирів апріорі. Це явище несе в собі негативний зміст, адже «щоб існувала мораль, суспільство, світ культури, необхідно, щоб деякі цінності приймалися всерйоз і вважалися існуючими». На індивідуальному рівні «смерть бога» означає «засудженість бути вільним» - всі наші дії не можуть бути ні виправдані, ні засуджені. Лише в суспільстві, але якщо воно само встановлює цінності, без допомоги бога, то завтра вони можуть бути змінені чи ліквідовані.

Що ж стосується «відчаю», те пояснюється Сартром так: «Я можу розраховувати на те, що до мене приїде друг. Цей друг приїде на поїзді або на трамваї. І це передбачає, що поїзд прибуде в призначений час, а трамвай не зійде з рейок. Я залишаюся в області можливого». Світ мінливий, а людина має абсолютно свободу, отже поклатись на щось з упевненістю неможливо, будь-які гарантії теж є хиткими.

На закид критиків про тотальний песимізм свого вчення, Сартр відповідає такими словами: «Екзистенціаліст, описуючи боягуза, вважає, що цей боягуз відповідальний за власне боягузтво. Він такий не тому, що у нього боягузливе серце, легені або мозок. Він такий не внаслідок своєї фізіологічної організації, але тому, що сам зробив себе боягузом своїми вчинками». В даному контексті це означає, що людина, за теорією філософа, володіє абсолютною свободою, здатна сама вершити свою долю і не є нічим обмеженою. Як я писала вище, ця думка є суперечливою, але даний приклад яскраво показує яким чином Сартр захищає екзистенціалізм від звинувачень у песимізмі та нігілізмі. «На ділі немає більш оптимістичного вчення, оскільки доля людини покладається на неї саму».

Отже, есе Жана-Поля «Екзистенціалізм – це гуманізм», будучи чи не основною працею атеїстичної гілки даного філософування, чітко розкриває основні його засади та принципи. Темною стороною медалі вчення я вважаю значний вклад у формування сучасного прагматичного суспільства, процес якого Маслоу описує так: «У кожного століття, за винятком нашого, був свій ідеал. Наша цивілізація відмовилася від ідеалу - святого, героя, аристократа, лицаря, містика. У нас залишився тільки той, хто вміє добре пристосовуватися, "людина без проблем", блідий і сумнівний сурогат ідеалу». Однак варто визнати, що екзистенціалізм хоч і не пояснює якими саме шляхами, але точно вказує де сучасній людині віднайти благо – в її настроях, емоціях, переживаннях, творцем яких і є сама людина. Перефразовуючи французького філософа та, можливо, ледь романтизуючи, можна сказати: життя складається не з днів, а з яскравих моментів, заради яких і варто жити.

Список використаної літератури:

1. Камю Альбер. Бунтуюча людина. 1951 р.
2. Фрейд Зигмунд. Тлумачення сновидінь. 1899 р.

ДІАЛОГ КУЛЬТУР ЯК ФОРМА МІЖКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

Микитенко Ірина

студентка V курсу
філософського факультету
(ОКР «Марицтр»)

Світ наповнений численною кількістю найрізноманітніших культур і кожна з них є унікальною та цінною. На протязі років, ці культури розвивалися та формувалися, в одному світовому просторі, вони неодмінно зустрічалися та спричинялися до взаємодії. Взаємодія культур могла відбуватися у різних формах та приносила різні результати, однак саме завдяки діалогу утворилася цікава, барвиста та неповторна мозаїка культур. Відтак взаємодія культур, їх діалог, була і продовжує бути, невід'ємною частиною розвитку та існування культурного різноманіття.

Зауважимо, що тема діалогу культур, хвилювала мислителів з давніх часів, однак особливо посилено, вона почала розроблятися у ХХ ст. та залишається актуальною по сьогоднішній день. Висвітлення даної теми, знаходимо у працях багатьох науковців, відомих філософів та культурологів, однак найбільший внесок належить М. Буберу, М. Бахтіну, В. Біблеру, а також Ю. Лотману.

Варто розкрити розуміння діалогу культур, звертаючись до одного із основоположників філософії діалогу – Мартіна Бубера. У своїй концепції М. Бубер, прагнув, за допомогою бесіди та діалогу, допомогти людям зрозуміти їх відносини між собою, а також своє відношення до світу, до природи, до Бога [3]. Дослідник вводить категоріальні пари «Я-Ти» та «Я-Воно», для означення комунікацій та відношень, які він називає «основними словами». Згідно із Бубером, основні слова створюють світ відношення «Я-Ти», а «Я-Воно» розкриває світ як досвід. Окрім цього дослідник виокремлює три сфери діалогічності.

Важливо, також, звернутися до напрацювань М. Бахтіна, адже він переводить розуміння вищевказаного поняття у сферу культурологічну та глибше розкриває його сутність. У праці дослідника «Естетика словесної творчості», розуміння діалогу в гуманітарних науках розкривається як діалогічна зустріч двох свідомостей. При цьому свідомість, що розуміє, стає частиною того, що розуміється і навпаки [1].

Варто подати й міркування Ю. Лотмана, який виокремив зовнішній та внутрішній типи діалогу культур. Зовнішній діалог культур, окреслюється як взаємообмін готовими цінностями та результатами творчої діяльності. Внутрішній діалог культур, можливо окреслити як творче взаємостворення, взаємореалізація, взаємозміна, які характеризуються смислородженням [4]. Окрім цього дослідник розмірковував й з приводу ознак та механізмів діалогу у сфері культури.

Окрім вище сказаного, варто зазначити, що як і будь-який діалог, діалог культур завжди веде до отримання певного роду результату. Різні варіанти результатів діалогу культур, які виокремив М. Бахтін: 1) синтез вихідних позицій; 2) взаємозбагачення без синтезу; 3) діалог призводить до глибшого саморозуміння та саморозкриття за рахунок відмінності від культури іншої, але це розмежування коріниться на засадах мирного взаємospрийняття [1].

Розглянувши основні положення, що стосувалися діалогу культур, варто сказати, що на сьогоднішній день ця тема є надзвичайно актуальною, адже світ став більш відкритим та доступним. Тому налагодження міжкультурних відносин, гармонійних стосунків, які б формувалися на засадах взаємospрийняття, взаєморозуміння та взаємовизнання, є однією із найголовніших вимог суспільства. З приводу цього, доцільно подати думки генерального секретаря Ради Європи (2004-2009 рр.) – Тері Девіса, який зазначав, що міжкультурний діалог є надзвичайно важливим для нашого часу. Адже у світі, з часом, все більш різноманітному та нестабільному, необхідно вести діалог, долаючи етнічні, релігійні, мовні і національні бар'єри з метою досягнення суспільної згоди та запобігання конфліктів [2].

Відтак, підводячи підсумки, можемо сказати, що тема діалогу культур, яка набула свого найвизначнішого розвитку у ХХ ст., – часи надзвичайно буремні для світової історії, протягом тривалого часу осмислювалася та розроблялася такими відомими дослідниками, філософами та культурологами як М. Бубер, М. Бахтін, а також Ю. Лотман. Вищевказані дослідники сформуливали та розкрили сутність поняття «діалог культур», визначили його ознаки та механізми дії, відобразили його роль у формуванні культур. Також було подано осмислення теми діалогу культур та її важливе значення у сучасному світі, з позицій Ради Європи.

Список використаної літератури:

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества [Електронний ресурс] / М. М. Бахтин. – Режим доступу : <http://teatr-lib.ru/Library/Bahtin/esthetic/>
2. Бучковська О. Ю. Міжкультурний діалог у контексті міжкультурної комунікації [Електронний ресурс] / О. Ю. Бучковська. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Uk_mssh_r_2013_19\(2\)_44.pdf](http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Uk_mssh_r_2013_19(2)_44.pdf)
3. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера [Електронний ресурс] / Т.П. Лифинцева. – Режим доступу : http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/1999/Lifinceva_Buber_1.pdf
4. Мицкая А. А. Философская интерпретация диалога в теории и практике культурного развития [Електронний ресурс] / А. А. Мицкая. – Режим доступу : <http://www.sworld.com.ua/konfer26/483.pdf>

АНТИУТОПІЯ ЯК СПОСІБ МОДЕЛЮВАННЯ МАЙБУТНЬОГО

Завада Ольга

студентка V курсу
філософського факультету
(ОКР «Magіstr»)

Найголовнішою проблемою утопічної літератури у ХХ столітті стала проблема здійсненності-нездійсненності утопії, яка загалом і призвела до прояви антиутопії. Антиутопія з'явилася тоді, коли держава і суспільство виявили свої негативні риси, стали небезпечними для людини, не сприяли прогресу. Це критичне зображення державної системи, що не відповідало принципам механізму. В антиутопії завжди виражався протест проти насильства, абсурдного соціального устрою, безправного становища людини.

Окрім класичної антиутопії розрізняють ще практопію, екоутопію, анти-антиутопію, постантиутопію, антиутопію «темного майбутнього», есхатологічну антиутопію, постапокаліптичну антиутопію, бестіарну антиутопію, постантиутопію, кіберпанк.

Важливо визначити, що робить антиутопію – антиутопією. Характерними ознаками останньої є: суперечка з утопією або з утопічним задумом; псевдокарнавал; донос; карнавальні елементи; атракціон; ритуалізація життя; чуттєвість і розбещеність; алегоричність; страх.

Як не дивно, зародження творів-антиутопій відбулося не у філософсько розкутій Європі, а на теренах країн пострадянського простору, зокрема, в Росії та Україні. Першим концептуальним зразком антиутопії вважається роман Євгена Замятіна «Ми». У ньому описується суспільство жорсткого контролю над особистістю, де імена та прізвища замінені на букви та цифри. Суспільство Є. Замятіна керується і базується на принципах скієнтізму, тейлоризму та відсутності фантазії.

Суспільство, змальоване Є. Замятіним, засноване на точних науках та математиці, побудоване не просто на відсутності свободи. Будь-яка заборона, як ми знаємо, веде до прагнення порушити її; практично будь-яке насилля зустрічає протидію. Проте, якщо маніпулятивними шляхами упевнити людей, що свобода є не лише непотрібною, а й шкідливою, що стан свободи є диким та небезпечним для існування, то в особи гору візьме потреба у безпеці і почуття самозбереження підкаже добровільно відмовитися від прагнення до свободи.

Варто зазначити, що особливий внесок Є. Замятіна полягає в тому, що фактично він був першим автором сучасної антиутопії, і його роман «Ми» вплинув на творчість Дж. Оруела та О. Хакслі.

В українській літературі прикладом антиутопії був роман В. Винниченка «Сонячна машина». Зауважимо, що твір має присвяту – «Мій сонячній Україні». У творі переконливо показано, що людина, яка прагнула стати над добром і злом, складала всі «суспільні ланцюги» – обов'язки і перетворювалася не стільки на

вільну й всевадну істоту, подібну до Бога, скільки на примітивну жуйну тварину. Роман «Сонячна машина» прочитувався як застереження від небезпеки, що приховувався у сучасному суспільстві інженерної думки, примітивне споживання і призвело до нівелювання людської особистості.

У ХХ ст. бурхливий розвиток науки, а головне, небачені досі суспільні перетворення викликали стурбованість тим, куди рухається суспільство. Важливо проаналізувати основні проблеми роману Джорджа Оруела «1984», який вважається одним з найвідоміших творів у жанрі антиутопії і служить своєрідним застереженням про загрозу тоталітаризму.

Окрім тоталітарного типу антиутопічного суспільства, який описаний у антиутопії Дж. Оруела, ми виділяємо також споживацький. Останній вдало показаний у праці О. Хакслі «Прекрасний новий світ». В романі Олдоса Хакслі «Прекрасний новий світ» порушуються важливі питання: прищеплення людині прагнення до підкорення та підлеглості, стирання індивідуальності та встановлення жорстко ієрархізованого тоталітарного кастового суспільства, внаслідок чого неможливим стає розвиток держави та суспільства у напрямку до оптимізації співпраці та досягнення компромісу.

Останньою антиутопією, яку ми проаналізуємо, є роман відомого письменника-фантаста Рея Бредбері «451 градус за Фаренгейтом», виданий у 1953 році. У творі описується тоталітарне суспільство, яке спирається на масову культуру і споживацьке мислення, в якому всі книги підлягають спаленню, а люди, здатні критично мислити, опиняються поза законом. Автор зобразив людей, що втратили зв'язок з природою, з інтелектуальною спадщиною людства, один з одним. Усі умови існування людини в суспільстві Р. Бредбері просто покликані виключити можливість самостійного мислення, ініціативи та усвідомленої відповідальності.

Підсумовуючи, варто наголосити, що болючим фактом виступає те, що антиутопічне суспільство не допускає жодного розвитку культури. Навіть більше – принципове знищення культурних надбань і консервація людської свідомості роблять індивіда – роботом. Читання книжок виступає небезпекою, адже допомагає розрізнити добро і зло, пізнавати життя. Задумайтесь: типовий герой антиутопії щасливий і задоволений своїм способом життя. Він навіть не задумується, що може бути по-іншому. Варто пам'ятати, що твір-антиутопія, перш за все, це меседж майбутнім поколінням – вчитись на помилках минулого, щоб не допустити фатального майбутнього.

ПРОБЛЕМА ТЕХНІЧНОГО РОЗВИТКУ В ОПОВІДАННІ Г. Ф. ЛАВКРАФТА «ТОЙ, ЩО В ПІТЬМІ СИДИТЬ»

Артамонов Олександр
студент III курсу
філософського факультету

Глобалізація, тотальне розмивання кордонів між культурами та цивілізаціями, втрата ними мовчазної самості та перехід до полілогу, є закономірним результатом науково-технічного поступу. Так, за Маршалом Маклюеном, головною функцією технології є комунікація, поєднання, повідомлення [7]. Якщо розуміти це в кінцевій перспективі, ціль технічного розвитку полягає в запереченні простору як такого; технічна цивілізація прагне до тотальної єдності усіх її деталей. Консервативний мислитель Г. Ф. Лавкрафт осмислював цей аспект технічного прогресу ще в першій половині ХХ століття – як у публіцистичній, так і в художній прозі. Втім, оскільки більша частина його філософських праць залишається не перекладеною українською мовою, і, таким чином, майже невідомою для української гуманітаристики, художня проза Лавкрафта традиційно розуміється через призму виключно фантастичного жанру. Яскравим прикладом застосування комплексного підходу до творчості Лавкрафта, за якого усі твори мислителя взаємодоповнюють один одного, може слугувати стаття К. Болтона [1]. Метою запропонованого дослідження є інтерпретація Лавкрафтового оповідання «Той, що в п'ятні сидить» через призму філософських ідей автора, висловлених в конкретному творі в символічній формі.

Відношення Захід-Схід в оповіданні органічно доповнює загальну позицію Лавкрафта стосовно відношення між США та Старим Світом. Автор дає опис лише двох місць: Федерального Пагорбу на заході, та Колезького Пагорбу на сході. Головний герой, Роберт Блейк, кожного дня споглядає захід сонця через вікно свого дому на Колезькому Пагорбі, і таким чином помічає чорну церкву на Федеральному Пагорбі. Два пагорби протиставляються один одному: перший уособлює дім, спокій повсякденного життя, тишу: «Це було затишне та привабливе місце, в оазі маленького садочку руральної давнини, де величезні доброзичливі коти приймали сонячні ванни на зручному даху сараю» [4]. Федеральний Пагорб, навпаки, є темним, таємничим та загадковим. Якщо в районі Блейка живуть загалом англосаксонські люди, тобто, всі тамтешні жителі належать до англосаксонської культури, то чим більше Блейк заглиблюється в темний район Федерального Пагорбу, тим більше там італійців, що вклоняються власним святым та відвідують католицьку церкву. Згідно з проектом США, який Лавкрафт описав у статті «Американізм», в країні має забезпечуватися культурне та етнічне домінування англосаксонства [2]. Вочевидь, Федеральний Пагорб, на відміну від Колезького Пагорбу, цій моделі не відповідає. Не менш цікавим є той факт, що Нова Англія (консервативний регіон США, де, власне, і жив Лавкрафт) знаходиться

на північному сході США. Аналогічно і США знаходяться на заході від Англії, до об'єднання з якою Лавкрафт часто закликав американську владу.

Сяючий Трапецедрон уособлює техніку в її вищому ступені реалізації. Лавкрафт навмисно описує його як абсолютно неприродний предмет, риторично сумніваючись в його штучності лише через відсутність повної впевненості в Блейка: («Чотириохудюмова сфера, чорнувата, з червоними прожилками, являла собою багатогранник з великою кількістю сторін: або це був якийсь дивовижний кристал, або штучний предмет, вирізаний з мінералу та ретельно відшліфований» [4]). Цей предмет є витвором позаземної цивілізації («його створили на темному Юготі» [4]). Протягом усієї людської історії він час від часу з'являється для того, щоб стати причиною загибелі нової цивілізації людей: в якості таких, Лавкрафт називає Лемурию, Атлантиду, Крит та Єгипет. В той самий час, Сяючий Трапецедрон відкриває потаємні знання, і саме з цієї причини люди постійно повертаються до нього. Аналогічно, члени секти «Зоряна Мудрість» викупили в Провіденсі чорну церкву на Федеральному Пагорбі, і там почали свої контакти з «тим, що в п'яті сидить», «аватарою Ньярлатхотепа» [4], якого вони закликали до земного світу шляхом вдвляння в глибини Сяючого Трапецедрона.

Через те, що Блейк, зацікавлений Заходом, йде до чорної церкви та вдвляється в Сяючий Трапецедрон, метафізична сутність Заходу як технічного ставлення до світу виявляється потривоженою. Ця сутність реалізується фізично в якості аватари Ньярлатхотепа, істоти, що може бути присутньою виключно в повній п'яті. Після цього, Блейк повертається додому, на Колезький Пагорб, але, оскільки саме він пробудив «того, що в п'яті сидить», між ними обома виникає постійний зв'язок, і простір, що розділяє Захід та Схід в оповіданні, поступово нівелюється. В однойменних поемі та сонеті, Лавкрафт описує Ньярлатхотепа як блукача, що прийшов з Єгипту та, зачарувавши натовп своїми науково-технічними досягненнями, занурив увесь світ у хаос [3]. Важливо підкреслити: в оповіданні саме церква стає вмістилищем абсолютного зла, посланця бога хаосу Азатота; сам Ньярлатхотеп у своїй темній формі перебуває у дзвіниці, на вершині церковної споруди, а трохи нижче знаходиться і кімната з Сяючим Трапецедроном. Таким чином, техніка, новий бог, витісняє старого, природного бога. Про це свідчить і зміна Блейкового світорозуміння після контакту з Сяючим Трапецедроном: так, для нього «Блискавка видається темною, а п'ятма світлою» [4]; далі Блейк зазначає у щоденнику: «я бачу все завдяки химерному відчуттю – це не зір, а щось інше – світло це п'ятма, а п'ятма це світло» [4]. Витіснення природного світла неприродним, відсутність живої природи навколо церкви (птахи її оминають, на подвір'ї не росте нічого, окрім будяків) ще раз підкреслюють опозицію техніки та природного світу. Поеднання Блейка та «того, що в п'яті сидить» в одну особу, а також той факт, що, вдвляючись у Сяючий Трапецедрон, Блейк бачив інші світи, говорить про реалізацію комунікативної функції Сяючого Трапецедрона. Власне, ультимативне значення п'ятми для Сяючого Трапецедрону вже говорить про боротьбу техніки з простором та будь-якими якісними відмінностями, оскільки

підтверджує абсолютну тотальність усього існуючого, в той час, як світло окреслює окремі предмети та межі, що їх розділяють.

Завершення оповідання є відсилкою до «Народної Книги про Доктора Фауста», де Мефістофель приходив по Фауста вночі, і жорстоко вбивав його, а студенти поблизу чули це, але не можуть нічого зробити для свого наставника [5]. Так, Ньярлатхотеп прийшов по Блейка попри намагання італійців обмежити його колом світла (це прямий натяк на нездатність перемогти прогрес самим лише консервативним його обмеженням). Студенти з братств Тау Омега та Псі Дельта дізнаються про смерть Блейка: одні з них чули сморід Ньярлатхотепа, інші знайшли на наступний день тіло померлого [4]. Фауст є типовим героєм Західноєвропейської цивілізації (саме «фаустівською» її називає Освальд Шпенглер [6]). Доля Роберта Блейка є стислим варіантом долі будь-якої цивілізації, побудованої на ідеї технічного прогресу.

Оповідання Лавкрафта «Той, що в п'ятні сидить» є осмисленням метафізичних трансформацій, характерних для розвинених країн світу у першій половині ХХ ст. через призму світової історії. Технічний прогрес неможливо перемогти людськими силами (Блейк марно намагається опиратися впливові Ньярлатхотепа), оскільки його початок обов'язково передбачає руйнівний кінець: метафізична сутність, що з'являється з Сяючого Трапецоедрона, вже не відпустить свою жертву, якщо не вигнати її сонячним світлом, а іншими словами – якщо не повернути світ у стан повної визначеності та якісної розрізненості. Так, в рамках своєї песимістичної історіософії (епіграфом для оповідання слугують строки з вірша Лавкрафта «Немезида» про занепад людства як виду [4]), мислитель залишає певний шлях для порятунку від «благ» технічного розвитку. Але цей шлях не залежить від людини: як в оповіданні Ньярлатхотепа могла вигнати лише блискавка, так і в більш широкому сенсі можна згадати відомі слова Мартіна Гайдеггера, сказані вже у другій половині ХХ ст.: «лише Бог може нас врятувати» [8].

Список використаної літератури:

1. Болтон К. Політичні погляди Г. Ф. Лавкрафта / пер. з англ. О. О. Артамонова [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://maysterni.com/publication.php?id=108712>
2. Лавкрафт Г. Ф. Американізм / пер. з англ. О. О. Артамонова [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://maysterni.com/publication.php?id=108643>
3. Лавкрафт Г. Ф. Ньярлатхотеп / пер. з англ. О. О. Артамонова [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://maysterni.com/publication.php?id=107604>
4. Лавкрафт Г. Ф. Той, що в п'ятні сидить / пер. з англ. О. О. Артамонова [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://maysterni.com/publication.php?id=108375>

5. Легенда о Докторе Фаусте / Под ред. В. М. Жирмунского. М., «Наука», 1978. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.lib.ru/INOOLD/WORLD/legend_of_faust.txt

6. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1998. – 663.

7. McLuhan, M. Understanding Media: The Extensions of Man. New York, McGraw Hill, 1964.

8. «Nur noch ein Gott kann uns retten». Spiegel-Gesprach mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // Der Spiegel .

ОСОБЛИВОСТІ ЕТИКИ КРИЗОВОЇ ДОБИ

Ткачук Богдана
студентка IV курсу
філософського факультету

У філософсько-культурологічному контексті, проблема нашого питання полягає у тому, щоб спробувати дати відповідь на гострі фундаментальні дилеми сьогодення, перефразовуючи екзистенційні питання філософії І. Канта: «що таке криза?», «що ми можемо про неї знати?»(стосується індивідуального емпіричного досвіду), «до яких результатів ми прийшли і які є ймовірними?», «як можемо вплинути на ситуацію?». Відповідь повинна надати сучасна етика, адже саме вона, на нашу думку, покликана трансформувати ціннісно-життєві орієнтації людства та визначити нарешті сенсонаповнення людини, культури, означити можливість існування нових категорій.

Досліджуючи науково-філософські підходи до розуміння кризи, ми прийшли до висновку, що «кризу» варто розуміти, як трансферний період-становлення-Іншим, коли вирішення гострої проблеми, суть якої в прагненні до трансцендентного, вимагає важливих трансформацій цілого організму.

Сучасна європейська етика переживає таку ситуацію, коли стара система традиційних життєво-світоглядних орієнтацій вже не функціонує на повну силу, не знаходить втілення в сьогоденні, вже не дає відповіді на важливі питання сьогодення, адже і ряд самих питань вже змінився. Таким чином, сучасній етиці, на наш погляд, покласти усі сили на пошук та відродження потрібних форм трансформації соціокультурної взаємодії для збереження культурного космосу.

Тому етику кризової доби варто називати глобальною етикою, адже вона повинна стосуватись етики живих та інтенціонально майбутніх живих поколінь. При цьому важливе значення має етика плюралізму, етика серця, етика автентичності, тобто важливості етики для кожного. Вирішення питання етики кризової доби слід вбачати у пошуку автентичності, відтак людяності, джерела якої потрібно шукати всередині самого ества-таїни Людини. Фундаментальними

категоріями етики єдності, які, на нашу думку, важливі до втілення, апелюючи до давньоіндійської філософії Йоги-сутри та Упанішад, виділяючи джерела глобальної етики сучасності: співстраждання та благоговіння перед усім живим та неживим існуючим; є правдивість; принцип «не-насиля» над собою та усім навколишнім; чесність; принцип «не-власництва», що передбачає віддавати та розуміти; оптимістичний принцип «задоволеності» життям; принцип «міри в усьому»; самовдосконалення; принцип «охайності», як добросовісності; стримання, адже всі релігії світу прагнуть до однієї основоположної Істини. Відповідно людям варто проявляти віротерпимість до різних релігійних течій та світоглядів.

З культурологічної точки зору саме у безпосередній формі діалогу, відбувається усе наше життя, тобто за методом культурної комунікації. Тому на даному етапі дослідження, тема «культури діалогу» - розлога, позачасова і, особливо в контексті українських реалій потребує нового розуміння. Звернувши увагу на кризу українського сьогодення, ми пропонуємо етику співстраждання Шопенгауера, як зразок національної ідеї для «модерної молоді України», яка зможе і надалі, відчуваючи завжди «органічну єдність» таким шляхом продовжувати будувати «здорове» суспільство. Коли ми прислухаємось до страждань один одного, ми перестанемо виконувати власний егоїзм, а таким чином і дійдемо висновку, що складаємо великий Всесвітній механізм, де кожна людина є її важливою деталлю. Визнання такого факту є важливим рушієм для сьогодення, важливим кроком вперед, на наш погляд, не тільки до розуміння один одного, але й переймання стражданнями інших. Тільки зрозумівши свою сім'ю, потім державу, ми зможемо зрозуміти світ. Важливість розуміння культури діалогу є життєво необхідною для розвитку української свідомості. Тільки встановивши діалог на рівні нашої держави, ми будемо впевнено вест дискурс на світовому рівні.

ТРЕНД НА УКРАЇНІЗАЦІЮ В ІНТЕРНЕТ-ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

Гончарук Ярослав

студент IV курсу

філософського факультету

КНУ імені Тараса Шевченка

Нові інформаційно-комунікаційні технології спричинили революційні зміни у сфері медіа, хоча безпрецедентні можливості, що вони відкривають перед людством, тільки починають використовуватись. Сьогодні найбільш перспективною технологічною платформою для подальшого розвитку інфраструктур масової інформації та комунікації – як на глобальному, так і на локальному рівнях – вважається саме Інтернет і пов'язані з ним нові види медіа-сервісів. Уже сьогодні всесвітня мережа є інтегральною складовою більшості аспектів людського життя, але завдяки розповсюдженню та вдосконаленню ІКТ її

вплив на глобальний політичний, економічний, гуманітарний розвиток продовжує швидко зростати.

Водночас, за самою своєю природою та архітектурою „всесвітня павутина” є структурою, функціонування і розвиток якої дуже складно спрогнозувати, а тим більше – скерувати.

Сьогодні можна спостерігати активний розвиток українського інтернет-сегменту та констатувати його актуальність як для вітчизняної, так і для світової культури.

Актуальність українського контенту в мережі Інтернет можна оцінити на прикладі дослідження сайту youtube.com. Проаналізувавши контент, наявний в мережі, можна побачити зацікавлення користувачів в українському контенті. В сфері музики найцікавішим прикладом є зацікавлення гуртом «Брати Металіка», котрий складається з трьох братів, які виконують відомі зарубіжні рок-хіти на українських національних інструментах. Їхні відео зібрані від 70 до 450 тисяч переглядів, що є відмінним результатом не лише для молодого українського інтернет-сегменту, що лише починає розвиватися, а і для європейського та світового сегменту в цілому.

Іншим прикладом може слугувати проект Антіна Мухарського «Орест Лютий», який отримав шалену популярність в мережі, і зібрав на youtube.com до 250 тисяч переглядів. Проект «Орест Лютий» своїм прикладом показує комерційний потенціал Інтернету, адже на Заході різноманітні youtube-шоу мають шалену популярність, і є джерелом прибутків для власників каналу. Не зважаючи на свою епатажність, «Орест Лютий» є прикладом першого успішного комерційно відеоблогу і своїм прикладом показує перспективи ще не розвинутого в Україні відеоблогінгу.

Розвиток вітчизняного інтернет-сегменту наглядно показує українська Вікіпедія. Ще в 2010 році український розділ найпопулярнішої енциклопедії подолав позначку у 100.000 записів, що дозволило йому потрапити до переліку 20 найбільш активних. Тепер же українська Wikipedia визнана такою, що має найбільші темпи зростання в світі.

За березень 2013 користувачі українського розділу Вікіпедії переглянули 83,5 мільйонів сторінок, що на 76% більше, ніж у березні 2012 року. Таким чином, українська версія онлайн-енциклопедії зайняла першу сходинку за темпами зростання популярності.

До п'ятірки розділів, які демонструють найвищі темпи зростання відвідуваності, потрапили також арабська Вікіпедія (64%), в'єтнамська (52%), російська (48%) та турецька (47%).

Варто відзначити, що у березні 2013 року українська Вікіпедія піднялася на 18 місце серед 285 онлайн-енциклопедій за показниками кількості переглянутих сторінок. При цьому за кількістю статей українська Вікіпедія знаходиться на 14-му місці (5 років назад була на 19-му).

За березень того ж року було створено більше 4,4 тисяч статей – а значить, українські користувачі пишуть в середньому по 143 статті на день. Розрив із в'єтнамською Вікіпедією, яка знаходиться на 13-му місці, за місяць скоротився на 3316 статей.

Загалом, слід визнати, що Національний сегмент Інтернету (Уанет) за більшістю основних показників дещо відстає від інших держав регіону, демонструючи при цьому багато в чому аналогічні напрямки та алгоритми розвитку. У середньостроковій перспективі немає вагомих підстав очікувати його випереджаючого зростання, що необхідне, зокрема, для успішної конкуренції з Рунетом. Проте чітко вимальовується тенденція на актуалізацію українського контенту, що призводить до поступового розвитку Уанету. На жаль, в даний момент уряд не проводить ніяких дій, спрямованих на розвиток нашого інтернет-сегменту, не зважаючи на можливі перспективи.

На мою думку, тема мого дослідження представляє інтерес для подальшого дослідження серед культурологів з декількох причин, серед яких – недостатність досліджень, пов'язаних з інтернет-простором та інтернет-контентом, а також загальний тренд на українізацію, котрий виник в нашому суспільстві. Якщо раніше «мода на українське» була поширена лише серед інтелігенції, то зараз вона набуває поширення і серед мас, а Інтернет є одним із способів її поширення.

ТРАНСГУМАНІЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ

Завада Ольга

студентка V курсу

філософського факультету

(ОКР «Магістр»)

За Ніком Бостромом, транс гуманізм – це міжнародний рух, а також філософська концепція, яка підтримує використання досягнень науки і технології для покращення фізичних і розумових можливостей людини з метою подолання тих аспектів людського існування, які трансгуманісти вважають недоцільними. Це радикально новий підхід, заснований на роздумах про майбутнє, що ґрунтується на теорії про те, що людський рід не є кінцем нашої еволюції, а швидше її початком. Саме поняття «трансгуманізм» можна визначити за кількома аспектами:

- вивчення результатів, перспектив і потенційних небезпек використання науки, технологій, творчості та інших способів фундаментальних меж людських можливостей;
- раціональний і культурний рух, що стверджує можливість і бажаність фундаментальних змін у положенні людини за допомогою розумових

досягнень, особливо з використанням технологій, щоби ліквідувати старіння і значно посилити розумові, фізичні і психологічні можливості людини [1].

Трансгуманісти вважають, що завдяки приривидшеному науково-технічному прогресу ми виходимо на радикально новий етап в розвитку людства. В близькому майбутньому ми зіткнемося з можливістю створити абсолютний штучний інтелект. Будуть створені нові інструменти пізнання, які поєднають у собі штучний розум з новими видами інтерфейсів. Щоправда, трансгуманісти бачать і темний бік розвитку, зізнаючись, що деякі із таких технологій здатні нанести людському життю величезну шкоду, саме виживання нашого виду може виявитись під знаком питання. Хоча, така можливість і є радикально перспективною, проте, вона серйозно розглядається чималим колом вчених та філософів.

Слід сказати, що останній роки трансгуманізм поширився у всьому світі експоненціальними темпами. У наш час існують дві міжнародні трансгуманістичні організації: Інститут Екстропії (ExtropyInstitute) і Всесвітня Трансгуманістична Асоціація (WorldTranshumanistAssociation).

Явище трансгуманізму не є однобоким, а носить достатньо плюралістичний характер. Воно містить у собі важливі аспекти, це стосується таких понять, як штучний інтелект, надрозум, технологічна сингулярність, віртуальна реальність, «завантаження свідомості», «трансліудина» і «постліудина».

«Словник трансгуманістичної термінології» пропонує таке визначення поняття «трансліудина»: «це дехто, хто активно готується стати постліудиною. Хтось, хто достатньо проінформований, щоби побачити в майбутньому радикально нові можливості, той, хто готується до цих змін і використовує всі існуючі можливості для самовдосконалення» [7].

Чимало трансгуманістів вже вважають себе трансліудьми, оскільки можливості людського тіла і розуму вже значно збільшилися завдяки використанню багатьох сучасних інструментів. Очікується подальший прогрес в створенні і використанні нових глобальних систем зв'язку, а також методів модифікації тіла і продовження життя. Будь-яка людина, яка користується цими можливостями, може з певного моменту вважати себе трансліудиною.

Нік Бостром дає таке визначення поняття «постліудина»: це перспективний нащадок людини, модифікований до такого ступеня, що вже не може називатися людиною[1]. Варто зауважити, що багато трансгуманістів прагнуть стати постліудьми.

Постліудина, за задумкою трансгуманістів, буде наділена розумовими і фізичними можливостями, які переважають можливості будь-якої не модифікованої людини. Така істота буде мати досконалу пам'ять, а тіло не буде піддаватися різноманітним вірусам та хворобам, не буде руйнуватися з віком, що забезпечить необмежену молодість та енергію. Також їй будуть надані можливості отримувати значно більшу здатність відчувати емоції, задоволення, любов чи захоплюватися красою. Вона не буде відчувати втому, нудьгу чи дратівливість. Засоби, які трансгуманісти збираються використовувати для

перетворення у постлюдей, включають в себе молекулярну нанотехнологію, генну інженерію, ліки для зміни настрою та покращення пам'яті, терапію проти старіння, нейроінтерфейс, програми для управління інформацією, когнітивні технології, штучний інтелект. Деякі філософи вважають, що штучні інтелекти і стануть першими постлюдьми.

Під надрозумом варто розуміти будь-який розум, який має значні переваги над здібностями найвизначніших геніїв людства практично у всіх областях, включно з науковими дослідженнями та соціальними навиками. Інколи розрізняють слабкий і сильний надрозуми. Багато трансгуманістів впевнені, що надрозум буде створений ще у першій половині цього століття.

Трансгуманісти звично прагнуть самотужки розвинути до рівня надрозуму. Існують два шляхи, які, на їхню думку, можуть допомогти в цьому:

- модифікація біологічного мозку;
- «завантаження свідомості».

«Завантаження свідомості» або «реконструкція мозку» – це гіпотетичний процес переносу свідомості з біологічного мозку в комп'ютер. Ідея полягає в тому, що після сканування синаптичних структур мозку ми зможемо реалізувати за допомогою електроніки ті ж обрахунки, що звично проходять в нейронній мережі мозку. Інколи розрізняють «завантаження» з руйнуванням, при якому оригінал мозку знищується в процесі сканування, і завантаження без руйнування, при якій оригінал мозку залишається цілим і неушкодженим разом із завантаженою копією.

Віртуальна реальність – це середовище, яке людина відчуває, не знаходячись там фізично. Вона створює необмежені можливості для творчості. На думку О. Сінкевич, «в силу технологічних особливостей – анонімності, дистантності, відсутності маркерів тілесності – ідентифікація у віртуальному просторі дає найширші можливості для самовизначення, самопрезентації та самоконструювання» [5].

Одну з ключових ролей у дослідженні проблематики трансгуманізму займає штучний інтелект. Це область комп'ютерної науки, що займається автоматизацією розумної поведінки [4]. Цей феномен не міг не зацікавити філософів, які, скоріше, задаються етичними питаннями про наслідки створення штучного інтелекту та його вплив на людство як в цілому, так і на окремого індивіда.

Технологічна сингулярність – це гіпотетичний момент майбутнього, коли розвиток технологій стане настільки бурхливим, що графік технічного прогресу стане практично вертикальним. Ця концепція вперше була запропонована Верноном Вінджем, який припускає, що якщо ми зуміємо уникнути загибелі цивілізації, то сингулярність відбудеться через прогрес в галузі штучного інтелекту, інтеграції людини с комп'ютером [8].

На думку Вінджа, посилення розуму у якийсь певний момент призведе до позитивного зворотного зв'язку: більш розумні системи зможуть створити ще

розумніші системи, і зробити це швидше, ніж первинні конструктори-люди. Цей позитивний зворотний зв'язок, скоріш за все, виявиться настільки сильним, що протягом короткого проміжку часу світ зміниться радикальніше, ніж ми здатні це уявити. З поняттям сингулярності часто пов'язують ідею про неможливість передбачити, що буде після неї [8].

Особливу увагу варто приділити думкам філософів-футурологів, які піддають критиці трансгуманізм і як течію, і як тенденцію. Слід розглянути кілька найбільш влучних, на нашу думку, прикладів та проаналізувати їх.

Цікавою і достатньо своєрідною є стаття російського науковця Володимира Катасонова. У своїй роботі «Новая эволюционная утопия: трансгуманизм» вчений зазначає, що трансгуманізм – це безсумнівно нова ідеологія, яку намагаються запропонувати «зневіреній людині, яка зав'язла у консюмеризмі, його адепти» [2]. Катасонов не поділяє позитиву такої тенденції, і вважає послідовників трансгуманістичного руху банальними пропагандистами.

До слова, у 2011 році в Росії був створений рух «Росія-2045», метою якого є «створення міжнародного центру кіборгізації з метою практичного втілення головного технічного проекту – створення штучного тіла і підготовки людини до переходу в нього» [3]. Учасники руху впевнені, що, втіливши свій задум до 2045 року, людина зможе подолати страждання, хвороби і, нарешті, досягне бажаного безсмертя: штучне тіло, механічне чи голографічне буде більш «міцнішим» за природне, а свідомість за бажанням можна буде пересаджувати у що завгодно. Вихід в космос та освоєння Всесвіту буде полегшено тим, що людині вже не будуть потрібні ті умови, які потребує її біологічна форма існування.

Критикує трансгуманізм і Ф. Фукуяма. Філософ вважає недоцільним сподіватись на те, що трансгуманізм відкриє шлях до світлого майбутнього. Вчений аргументує це тим, що неможливо буде досягнути суспільної рівності, адже деякі особи будуть наділені надможливостями. Також, на думку Фукуями, трансгуманізм дозволить маніпулювати людською свідомістю безмежно та безконтрольно. Також науковець робить акцент на зміні людського Я при спробі «перезавантаження» людської свідомості, її внутрішніх органів тощо [6].

Як ми бачимо, трансгуманізм – актуальний з багатьох сучасних позицій. Перш за все, більшість людей цікавить морально-етичне поле даного дискурсу. Питання сингулярності теж викликає чимало питань і дискусій. Звичайно, сучасна картина світу диктує нам такий стан речей, коли людина керує всіма своїми творіннями, і повинно пройти не одне десятиліття, щоби машина стала невідконтрольною своєму творцеві. Дуже важливо розуміти, що сингулярність – річ, яка неодмінно настане, вона невідворотна і вже присутня у нашому житті. Проблема єдина – чи людина готова до сингулярності фізично і, що найголовніше, морально.

Отже, можемо бути певними, що трансгуманізм, як вияв нових надзвичайних можливостей для людства, ще довго буде предметом наукових обговорень та суперечок. Висловлюємо надію, що людський розум, все таки, буде

панівним на нашій планеті, і нам не доведеться стикатися з глобальними проблемами, породженими безконтрольним хаосом.

Список використаної літератури:

1. Бостром Н. FAQ ПО ТРАНСГУМАНИЗМУ / Н. Бостром. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://transhumanism.org/languages/russian/faq.html>
2. В. Катасонов «Новая эволюционная утопия: трансгуманизм» / Катасонов В. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/4273940.html>
3. Манифест стратегического общественного движения «Россия-2045»// Россия 2045. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://2045.ru/manifest/>
4. ПРОБЛЕМА «ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА». [Електронний документ]. Режим доступу: <http://www.structuralist.narod.ru/articles/ai.htm>
5. Сінькевич О. Б. ПЛЕСНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ У ВІРТУАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ. / О. Б. Сінькевич. [Електронний документ]. Режим доступу: <http://www.sworld.com.ua/index.php/ru/conference/the-content-of-conferences/archives-of-individual-conferences/oct-2013>
6. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Френсис Фукуяма; [Пер. с англ. М.Б. Левина]. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС». 2004. – 349 с.
7. TranshumanistLexicon. [Електронний документ]. Режим доступу: <http://www.transhumanism.com/lexicon/>
8. Vinge, V. 1993. «The Coming Technological Singularity» / V. Vinge [Електронний документ]. Режим доступу: <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>

УКРАЇНСЬКИЙ ПОВСТАНСЬКИЙ РУХ СЕРЕДИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

Винницька Дарина
студентка ІV курсу
філософського факультету

Український визвольний рух середини ХХ ст. у формі боротьби ОУН-УПА з кожним роком стає все більш актуальним для вивчення. Це зумовлено насамперед багатоаспектністю своїх проявів та форм боротьби українських повстанців, яка проводилась не лише на збройному рівні, але й на культурному, що стало поштовхом до зародження повстанської культури. Загалом повстанська культура функціонувала у двох своїх виявах – повсякденна повстанська культура та “висока” повстанська культура. Підкреслює особливість повстанської культури і те, що її творцями були звичайні учасники визвольного руху.

Цікавим та актуальним є висвітлення специфіки повстанського фольклору: музичного, літературного та художнього мистецтва, що зумовило виникнення повстанської культури або культури Резистансу, яку можна вважати

окремою сторінкою української культури загалом. Вартим уваги є те, що маючи своїми витокami повсякдення, та спираючись на теоретичні підвалини українського визвольного руху, повстанська культура проявила себе у таких мистецьких формах як архітектура, графіка, дереворити, поезія та пісня.

Серед різноманітних форм опору визвольного руху помітне місце належить створенню та активному поширенню пісенного мистецтва, оскільки саме пісня ставала однією із усних форм опору, в якій простежуються практично усі ідеологічні переконання учасників українського визвольного руху ОУН-УПА. Аналізуючи тексти повстанських пісень, одна з дослідниць повстанського фольклору робить висновок, що через часте повторення та порівняння повстанців із їх попередниками у визвольних змаганнях минулих епох, автори пісень УПА послідовно вибудували історично-культурну парадигму «козак-стрілець-повстанець» [2].

Тематика повстанських пісень є надзвичайно широкою і охоплює практично всі сфери життя повстанців. Загалом повстанські пісні можна поділити на такі групи: гімни і марші, історичні пісні, про долю народу, долю повстанця, долю дівчини, матері, про повстанський світогляд, любовні пісні, пісні про військовий побут, пісні для розваги та жартівливі пісні, а також повстанські колядки, щедрівки та великодні пісні.

Важливе місце відводилось мові – як засобу впливу та передачі інформації. Мова, яка набирала форми друкованого слова, активно використовувалась повстанцями для розповсюдження своїх ідей, а саме – друкування листівок, брошур, відозв, журналів та газет, тобто у видавничій сфері. Однією з провідних галузей у видавничій сфері була літературна. Маючи власних поетів, письменників, публіцистів, об'єднаних духом часу, український визвольний рух створив широкий пласт національної культури, зокрема і культури слова, представниками якої були Богдана Світлик, Мирослав Кушнір, Михайло Дяченко, Федір Одрач, Петро Волош-Василенко (Гетьманець), Марта Гай, Степан Хрін, Степан Корнецький, Людмила Фоя, Іван Хміль, Пантелеймон Василевський та багато інших безіменних героїв. Всі вони друкувались у підпільній пресі, випускали власні брошури, збірки поезій, новел, оповідань, різних статей тощо.

Відомий український історик В. В'ятрович вдало наголошує на значущості культурних складових визвольного руху, зазначаючи, що: «фольклор українського визвольного руху є виявом утвердження націоналістичної ідеології в народній свідомості. Саме друковане слово є засобом її широкої популяризації, а вишкільні матеріали – засвоєння ідеології у повсякденному вжитку. Художнє мистецтво стало засобом поширення національних ідей на образно-чуттєвому рівні українців» [1, с. 126].

Так, саме за допомогою художнього мистецтва повстанці могли «коротко і ясно» візуально показати простим селянам суть їхньої боротьби. В одному художньому творі можна було зобразити славне минуле українського народу, визвольні змагання попередніх поколінь, і водночас цим закликав до боротьби за

власні права на свою державу. Таким найбільш яскравим представником українського мистецтва резистансу був художник-гравер Ніл Хасевич – ілюстратор практично всіх видань ОУН-УПА, засновник національно-пропагандивного мистецтва, автор серії графічних робіт «Волинь у боротьбі», в якій зображено боротьбу повстанців, їх життя, побут, а також природа Волині.

Аналізуючи розвиток повстанського руху можна зробити висновок, що формування та розвиток повстанської культури відіграли важливу роль у формуванні національної культури та національної ідентичності українців. Повстанську культуру слід розуміти як культуру учасників українського визвольного руху ОУН-УПА першої половини – середини ХХ ст., що характеризується активним розвитком матеріальної та духовної складових, а також носить характер опору, що дає змогу вважати її одним із виявів культури Резистансу загалом, та одним із чинників формування української національної культури.

Список використаної літератури:

1. В'ятрович В. До проблеми формування ідейно-програмових засад українського визвольного руху 1920-х – 1950-х рр. [Електронний ресурс]/ В. В'ятрович // Український визвольний рух. – 2007. – № 9. – С. 125-137. – Режим доступу: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/64671/07-Vyatrovych.pdf?sequence=1>
2. Турчин-Дувірак Д. Про поетично-музичний світ пісень УПА / Д. Турчин-Дувірак // Українська Повстанська Армія інакше (в літературі, мистецтві, культурі). – Прага: Слов'янська бібліотека, 2011. – С. 17-25

ЯПОНСЬКІ МОТИВИ У ТВОРЧОСТІ В. ВАН ГОГА

Микитенко Ірина

студентка V курсу
філософського факультету
(ОКР «Магістр»)

В. Ван Гог (1853 – 1890 рр.) – видатний голландсько-французький митець, представник потімпресіоністичного напрямку у європейському мистецтві к. ХІХ – поч. ХХ ст. Творчість цього мистця, а саме паризький та арльський періоди, постає яскравим свідченням мистецького діалогу японської та європейської традицій, який було розпочато наприкінці ХІХ ст., коли Японія стає відкритою для іноземних держав. Саме в цей час, у Європу починають проникати різноманітні товари з Японії. Відкриваються численні магазини східних товарів, починають видаватися різноманітні журнали, що сприяють популяризації японської культури та мистецтва. Окрім цього, у Парижі проходили Всесвітні мистецькі виставки та ярмарки, що дозволило європейським мистцям безпосередньо

ознайомитися із творами японських майстрів. Не виключенням став і відомий голландсько-французький митець Вінсент Ван Гог.

У 1886 р. розпочинається паризький період творчості митця. Саме на цей час припадає період активного захоплення митця японської художньої традицією, із якою він вперше зміг детально ознайомитися, на Всесвітній виставці у Парижі. У мистецтві укійо-е, Ван Гог віднайшов надзвичайно багато нових ідей, які у подальшому вплинули на світоглядні засади митця та його творчий метод.

Однією із таких ідей, було використання японськими митцями чистого, насиченого світлом кольору. Слід зауважити, що для Ван Гога увесь світ був святом кольору, відтак саме у пошуках кольору митець покидає сірий Париж та переїжджає у м. Арль, що в Провансі. З цього часу розпочинається арльський період творчості Ван Гога.

Місто Арль було надзвичайно барвистим та мальовничим і саме цим нагадувало йому Японію. В Арлі митець починає дивитися на світ інакше – японськи. Ван Гог з цього приводу писав: «Я не потребую японського мистецтва, так як повторюю собі, що тут я знаходжуся у Японії і мені, відповідно залишається лише розкрити очі і брати те, що лежить переді мною» [1, с. 122].

У численних творах митця, знаходять своє відображення ідеї співзвучні із світорозумінням майстрів дзен, це насамперед прагнення досягнути у своїй творчості навколишній світ, проникнути в нього та злитися з ним, що відсилає до дзен-буддійської ідеї входження у стан Самадхі в процесі творчості. Окрім цього в творах Ван Гога втілюються дзен-буддійські ідеї тимчасовості, плинності та мінливості. Найбільш яскравіше втілення цих ідей віднаходимо у картині митця – «Гілка квітучого мигдалю у склянці», де гілка мигдалю постає образом ефемерної краси, мінливої та швидкоплинної. А картина «Персикові дерева, що квітнуть», постає репрезентацією ідей вічності, надійності та незмінності, яку символізують дерева, що міцно пустили своє коріння та залишаються мовчазними спостерігачами за скороминучим людським життям. Можна сказати, що ці зображення репрезентують гілку квітучого мигдалю як мить, а стовбур дерева як Вічність. Отже гілки на деревах уособлюють життя та виступають символом швидкоплинної миті у незмінній основі – стовбурі дерева як ідеї Вічності.

Варто зауважити, що твори Ван Гога як і творчість представників мистецтва дзен, відрізняє особливе прагнення до гармонії із природою. Звертаючись до мистецтва Японії, Вінсент прагнув віднайти не лише змістове наповнення та художні прийоми відмінні від європейських, а й засоби за допомогою, яких можна було б розкрити тогочасному суспільству гармонійність існування людини у природі. Тому у його картинах репрезентується олюднення природи, її одухотворення та глибоке взаємопроникнення усіх елементів світу співприродного людині.

Також слід наголосити на тому, що Вінсент Ван Гог, в ході захоплення мистецтвом японської гравюри, копіював твори видатних японських графіків.

Однією із найвідоміших копій японських гравюр Ван Гога, є картина «Квітуча слива», виконана з гравюри Андо Хіросіге «Сливовий сад в Камейдо» із серії «Сто відомих видів Фудзі». Ван Гог ретельно копіював цю роботу за допомогою міліметрового паперу, намагаючись відтворити в досконалості кожен деталь. Проте він все ж таки вносить нові елементи у свою картину. Митець оздоблює картинну площину рамкою, яку прикрашає ієрогліфами [3, с. 76]. Ці ієрогліфи були побудовані на тій самій основі, що й у японських майстрів – простоті та грубості, що дозволяє говорити про відображення у творчості митця категорій японської естетики – «вабі», що означає красу простоти, та «сабі» як втілення краси у формі недосконалості.

Окрім цього, Ван Гог, на відміну від Хіросіге, зобразив сливовий сад, що зображений на задньому фоні картини постає у апогеї цвітіння, утверджуючи та прославляючи буйство життя.

Це також було пов'язано із тим, що Ван Гог завжди тонко відчував природу у її часових змінах, що доповнювалося ідеєю циклічності, якій підкорене усе у природі, в тому числі і людське життя.

У вищевказаному віднаходимо співзвучність ідей Ван Гога із такими, що вивчені у мистецтві Японії, під впливом релігії синто, яка проголошувала єднання у гармонійному співбутті людини та природи, а також репрезентувала ідею захоплення природою через її неймовірну красу та непередбачуваність. Окрім цього осягнення митцем ідей релігії синто підтверджується цитатою Ван Гога: «Хіба те, чому вчать нас японці, прості як квіти, що ростуть на лоні природи, не є релігією майже у повному сенсі слова? Мені думається, вивчення японського мистецтва неминуче робить нас більш веселими та радісними, допомагає нам повернутися до природи...» [2].

Відтак можна сказати, що вплив японської мистецької традиції на творчість видатного голландсько-французького митця – Вінсента Ван Гога, є надзвичайно унікальним явищем в історії європейського мистецтва. Захоплення художника Японією яскраво проявилось у періоди творчості митця в Парижі та Арлі. Саме у арльський період світогляд митця остаточно змінюється під впливом японського мистецтва. В його творчості починають відображатися не лише запозичені безпосередньо елементи японського мистецтва, але й глибоке розуміння ідей мистецтва Дзен, а також синтоїзму.

Список використаної літератури:

1. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире / Е.В.Завадская. – М. : Наука, 1977. – 168 с.
2. Мурина Е. Б. Ван Гог [Електронний ресурс] / Е. Б. Мурина. – Режим доступу : http://www.e-reading.mobi/bookreader.php/40252/Murina_-_Van_Gog.html
3. Рапелла П. Музей Ван Гога. Амстердам / П. Рапелла // Великие музеи мира / Под. ред. : Г. Греко. – Харьков : Чайка, 2011. – 159 с.

ПРОБЛЕМА КРИЗИ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФІЇ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА

Фургало Вікторія

студентка IV курсу
філософського факультету

Альберт Швейцер у своїх наукових працях велику увагу приділяв філософсько-культурологічним проблемам. Окреме місце в його роздумах займає питання кризи культури. У праці “Філософія культури” мислителем проаналізовано значення та становище культури. Але основна концепція праці полягає у розгляді проблеми кризи культури та світогляду суспільства.

Для детальнішого аналізу цієї проблематики варто визначити дефініцію культури у роботах філософа. Швейцер у поняття культура вкладає такий зміст: духовний і матеріальний прогрес у всіх сферах життя людини, який супроводжується моральним розвитком людини та людства в цілому. Головне завдання культури – моральне удосконалення як індивіда, так і суспільства. Тому духовний і матеріальний прогрес має культурне значення. Отже, прагнення до культури є загальносуспільне прагнення до прогресу, яке понад усе ставить етичне начало. Таким чином кризу культури Швейцер вбачає у невірному шляху розвитку культури, який виявляється у світоглядній кризі суспільства. “Криза культури – це криза світогляду”.

Світоглядна криза, на думку мислителя, виявляє себе через втрату духовності, гуманності, індивідуальності людини. Це відбувається через вплив великої кількості організацій та інститутів, які керують та поглинають у себе індивіда, що призводить до нівелювання особистих якостей та цінностей людини. Її покидає духовна самостійність, у зв'язку з чим вона перестає усвідомлювати значимість та наслідки власних дій. Це також призводить до дегуманізації суспільства. Ми втрачаємо відчуття спорідненості зі своїм ближнім і, таким чином, стаємо на шлях антигуманності, який спричинений занепадом цінностей суспільства.

Альберт Швейцер формулює основний закон розвитку культури: Коли колективи впливають на індивіда сильніше, ніж індивід на них, починається деградація культури, оскільки в цьому випадку зменшується вплив духовних та моральних задатків людини.

Описану кризу ми зустрічаємо у культурі західного суспільства, яка поглиблюється щороку. Швейцер критикує сучасну культуру за те, що вона пішла невірним шляхом свого розвитку. Вона керується, на думку мислителя, історичним підходом, суть якого полягає у тому, що розвиток сучасного суспільства просякнутий історичним прогресом – розвиток здобутків минулого, яке надалі продовжує людство, вдосконалюючи помилки минулих часів. Таким чином панує у суспільстві воля до прогресу, яка обмежується прагненням до зовнішніх успіхів, зростанню добробуту, простого нагромадження знань і умінь.

Мислитель зауважує, що людина таким чином перетворилася у надлюдину. Однак надлюдина, наділена надлюдською силою, ще не піднялася до рівня надлюдського розуму. Що більше зростає її могутність, то біднішою вона стає. Наша совість має прокинутися й усвідомити, що чим більше ми перетворюємося на надлюдей, тим нелюдянішими стаємо.

Підсумовуючи, Швейцер піднімає проблему суперечливості культурного прогресу. Він звертає увагу на те, що створення машини та світової торгівлі, в кінцевому рахунку, призвело до світової війни. А досягнення техніки стали звертатися на руйнування світу і знищення людей. Тим самим були розтоптані останні залишки гуманізму. Світові війни ще більше призвели до занепаду кризи культури, тепер культура стоїть на шляху самознищення. Він вважав, що такими діями, ми стаємо на шлях до створення нового різновиду Середньовіччя.

Розглядаючи феномен занепаду європейської культури, Швейцер великою мірою розглядає шлях подолання цієї кризи.

Розуміння культури допомагає Швейцеру визначити заходи щодо відродження культури. Перш за все філософ стверджує, що індивіди повинні набути духовної свободи і незалежності від тих структур, які інтелектуально поневолили суспільство (релігійні, соціальні, політичні інститути). Це сприяє набуттю самостійності та відповідальності людини щодо власних вчинків, та переважання індивідуального над колективним. Наступне та найголовніше, що можемо виділити у шляхах подолання культурної кризи – це створення етичної концепції культури. Людина та людство повинно керуватися у своїх вчинках духовним прогресом, а не матеріальним збагаченням. Також етична концепція має на меті подолати антигуманізм, який присутній у сучасній культурі. Отож, Швейцер вважає, що європейський псевдопрогрес, який призвів до занепаду культури, ми повинні замінити етичним прогресом кожної людини.

Отож, можемо дійти висновку, що Альберт Швейцер вбачає багато болючих проблем у розвитку сучасної культури, але він вірить, що настане відродження європейської культури. Він наголошує на тому, що якщо знайдуться люди, здатні повстати проти духу бездумності, особистості, які досить чисті і глибокі для того, щоб утвердити ідеали етичного прогресу як дієву силу, тоді-то, за Альбертом Швейцером, і почнеться робота духу, що сформує нову свідомість людства. “І моя віра в силу правди та духа – це віра в майбутнє людства. Етичне світо- і життєствердження незмінно несе в собі оптимістичну волю і надію. Тому воно безстрашно дивиться на похмуру дійсність у всій її реальній непривабливості”

Вчений вибудував систему вдосконалення та відродження сучасної культури в основі з етичним світоглядом. Таким чином, як відповідь на сучасну кризу культури, у часи Першої світової війни мислитель формує концепцію благоговіння перед життям, яка в ядро культури ставить етику. Ця концепція вчить благоговійно відноситись до будь-якого життя, таке ставлення регламентує відношення людини до людини. Оскільки якщо кожен буде поважати прагнення

жити кожної людини, буде відноситись до людини з любов'ю та згідно з уявленнями про добро і зло. Благоговіння перед життям – це як кантівський категоричний імператив, з однією відмінністю, що він простий у застосуванні. Добро – це коли твої дії направлені на допомогу та збереження іншого життя, а зло – навпаки, дії які спрямовані на знищення. Вчення Швейцера є цінним у тому плані, що він знаходить виходи з світоглядної кризи людства, створюючи етичну концепцію благоговіння перед життям яка допоможе відродити та вийти з кризи культури.

Не дивлячись на те, що Альберт Швейцер був великим теоретиком, та завжди знаходив своїм словам практичного застосування, демонструючи на власному життєвому прикладі. Свій етичний та гуманістичний світогляд Швейцер втілював у тому, що він присвятив себе допомозі людям та навколишньому світу, збудувавши за власні кошти лікарню в Екваторіальній Африці в селищі Ламбарене, в якій допомагав жителям Африки, а також тваринам. Отже, Альберт Швейцер – це людина слова, яка на власному прикладі продемонструвала, як змінити наш світ і культуру на краще. На підтвердження вище сказаного варто згадати слова цього величного філософа: “Особистий приклад – не просто метод переконання, а єдиний метод переконання”.

ВНУТРІШНЬОМІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ СТИЛЮ ЖИТТЯ СЕЛЯНСЬКОЇ СІМ'Ї В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ (НА ПРИКЛАДІ ГОРОДОЦЬКОГО РАЙОНУ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

Штокало Наталія
студентка ІV курсу
історичного факультету

Досить поширеним явищем для України, а зокрема для сільської місцевості є міграційні процеси, які без сумніву мають вплив на життя всього суспільства, і окремої людини. В період з січня по травень 2013р. в Україні відбулося 183 635 внутрішніх міграцій між областями [2].

За даними 2010-2011 рр. внутрішню міграцію здійснюють 73,2 % жителів України:

- 30,3% здійснюють трудову міграцію до обласного центру;
- 27,8% до іншого міста в межах області;
- 3,9% до іншого обласного центру;
- 3,4% до іншого міста іншої області [2; с. 103].

Для авторського соціологічного дослідження було обрано якісні методи отримання інформації, а саме напівструктуроване інтерв'ю, а в якості окремого випадку виступає Городоцький район Львівської області. В процесі дослідження

було опитано 14 жінок, в сім'ях яких здійснюється внутрішня міграція, віком від 18 до 54 років за методом снігової кулі.

На основі даного дослідження було виявлено, що внутрішня міграція впливає на формування стилю життя селянської сім'ї, в наступних випадках:

- обмежується можливість спілкування та підтримки, адже за відсутності чоловіка він може надати пораду лише за допомогою телефону(якщо в той момент він є досяжний);

- чоловік має раціонально обмірковувати свій час, оскільки він повинен планувати його так, щоб встигати виконати господарсько-побутову роботу, за яку він відповідає, щоб у жінки виникало якомога менше труднощів за час його відсутності;

- жінка повинна розуміти і враховувати, що чоловік не завжди зможе проводити відпочинок разом з нею, оскільки робота знаходиться поза межами населеного пункту і це може впливати на його бажання куди-небудь піти через втому;

- матеріальний дохід чоловіка є вагомою складовою сукупного доходу сім'ї, в більшості випадків він є основним.

Проте існує ряд аспектів, на які внутрішня міграція не має вагомого впливу:

- в сім'ї є укорінений гендерний розподіл обов'язків, а видозміна ролей в випадку міграцій не відбувається;

- домінування та владна ієрархія у сім'ї залежить від особистих характеристик кожної окремої особистості, а не від можливості перебування чоловіка вдома;

- чоловік бере участь у вихованні дітей разом з дружиною навіть за умови міграцій;

- традиції виконуються спільно усією сім'єю, за винятком окремих ситуацій, коли чоловік знаходиться на роботі.

Список використаної літератури:

1. Балакірева О. Масштаби трудової міграції: досвід кількісної оцінки / О.М. Балакірева, О. Шестаковський // Вісник Харківського університету імені В.Н. Каразіна. - № 993 – 2012. – С.102-106.

2. Поліщук Н. Міграційні процеси в Україні в 2013 році [Електронний ресурс] / Назарій Поліщук // Infolight - інформаційно-аналітичний центр. – Режим доступу: <http://infolight.org.ua/maps/migraciyni-procesi-v-ukrayini-u-2013-roci>

ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ ФУНКЦІОНУВАННЯ МОЛОДОЇ СІМ'Ї В КОНТЕКСТІ ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЇЇ ЧЛЕНІВ (НА ПРИКЛАДІ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

Запогічна Віра

студентка IV курсу
історичного факультету

Молоді сім'ї складаються з людей, вік яких не перевищує 35 років, а тому їм важко знайти таке робоче місце, яке б могло їх повністю влаштувати і приносити хороший та стабільний дохід. Найчисельнішими в загальних обсягах пропозиції робочої сили, зафіксованої службою зайнятості, є вікові групи осіб від 18 до 24 років (26,6 тис., або 28,0%) та від 25 до 34 років (25,5 тис., або 26,8%) [2]. Для того щоб пара нормально функціонувала в суспільстві, їй необхідно мати стабільну роботу, яка б давала змогу забезпечити своїх рідних необхідними матеріальними благами, та правельно розподіляти функції в своїй сім'ї, щоб уникнути конфліктів. Дослідники А. Харчев та М. Мацковський виокремили такі функції сім'ї: репродуктивну; виховну; господарчо-побутову; економічну; соціально-статусну; дозвільну (організація раціонального дозвілля); емоційну (емоційна стабільність сім'ї); сексуальну (сексуальний контроль) [1]. Оскільки всі ці функції зустрічаються майже в кожній сім'ї, відмінністю може бути лише те, що в певній сім'ї одні функції переважають більшою мірою над іншими. Проте всі вони є надзвичайно важливими та потрібними, для того щоб сім'я жила в гармонії.

Також дуже гостро стоїть питання гендерної нерівності та дискримінації за ознакою статі на робочих місцях. В сучасному суспільстві існують стереотипи, які досить глибоко знаходяться в нашій підсвідомості про те, що чоловік повинен утримувати сім'ю, а жінка – займатися домашніми справами та виховувати дітей. Водночас в Україні останнім часом поширюються і нові егалітарні уявлення, в яких увага зосереджується на рівноправності членів сім'ї.

Для авторського соціологічного дослідження було обрано якісні методи отримання інформації, а саме напівструктуроване інтерв'ю. Оскільки нас цікавлять процеси професійної діяльності в молодих сім'ях, що саме думають обидва члени подружжя про професійну діяльність та чи впливає вона на різні сфери їхнього життя, тому дослідження передбачає опитування молодих сімей (включно чоловіків та жінок з однієї сім'ї), які на момент дослідження проживали у Львівській області (включно місто та сільська місцевість). В процесі дослідження було опитано 8 сімей (за методом снігової кулі), а саме: 4 сім'ї - працюють і чоловік і жінка; 4 - працює лише чоловік.

В процесі дослідження було проаналізовано вплив професійної діяльності на всі сфери (функції) сімейного життя, тому можна зробити наступні висновки:

- у більшості сімей не виникає конфліктів з приводу того, що один з сім'ї (або обидвоє) працюють, радше конфлікти виникають коли хтось не працює;
- як чоловіки, так і жінки одноставно вважають, що працююча жінка –

це нормальне явище, оскільки вона має реалізувати себе в усіх сферах, щоб почуватися щасливою;

- професійна діяльність чоловіків меншою мірою впливає на сімейне життя, а от зайнятість жінки - більшою мірою;

- виконанням домашніх обов'язків займаються спільно, проте все ж більшу частину деяких справ виконує жінка;

- відсутність робочого місця та стабільної заробітної плати може позначитися на кількості дітей в сім'ї;

- зайнятість на роботі впливає на сферу дозвілля як у чоловіків, так і у жінок;

- вихованням дітей більшою мірою займаються жінки, проте майже в половині сімей відзначається тенденція, що батько користується більшим авторитетом ніж матір;

- основним годувальником в сім'ї залишається чоловік, оскільки заробітня плата жінок в 3-4 рази є меншою ніж в чоловіка;

- однакостайності у визначенні лідерів у всіх сім'ях не виявлено (лише в половині), оскільки кожен наполягає на своєму лідерстві; жінки які працюють вважають, що вони є лідерами, а ті що не працюють назвали чоловіків лідерами.

- прийняття важливих рішень у сім'ях відбувається спільно, проте поштовхом у прийнятті того чи іншого рішення являється думка жінки;

- атмосфера в сім'ї більшою мірою є позитивною, лише в 3 пар виникають конфлікти стосовно професійної діяльності та фінансових питань;

- до позитивних сторін професійної зайнятості чоловіки відносять те, що мають змогу забезпечити своїх рідних фінансово; а до негативів те, що не можуть приділяти своїй сім'ї належного часу та уваги;

- жінки які працюють до позитивних моментів відносять те, що вони мають змогу допомогти своїй сім'ї матеріально і професійний розвиток, самореалізація, а негативним є те, що зайнятість на роботі не залишає часу на сім'ю; а от жінки які не працюють зазначають, що мріють вийти на роботу, оскільки їм не вистачає спілкування, і вони не почувають себе цілком щасливими.

Список використаної літератури

1. Лукашевич М. П. Соціологія сім'ї: теорія і практика: навч. посібник. - К.: ІПК ДСЗУ, 2012. – 186 с.

2. Програма зайнятості населення Львівської області на 2013-2017 р. [Електронний ресурс]Режим доступу до ресурсу: www.dcz.gov.ua/lviv/file/link/33044/file/Rozp_148_d.doc

СЕКЦІЯ ПОЛІТОЛОГІЇ

СПІВВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ТА ДЕРЖАВИ В УТОПІЧНИХ ТА АНТИУТОПІЧНИХ ТЕОРІЯХ

Іленьків Галина

студентка V курсу
філософського факультету
(ОКР «Магістр»)

Політичний процес значною мірою визначається взаємозв'язком між людиною та державою, що виникає разом з утворенням держави як інституту політичної організації конкретного суспільства, що виражається у їх співвідношенні. Щойно держава отримує не тільки певні функції, виконанням яких характеризується кожний політичний інститут, але й певну свободу дій та можливість прийняття рішень у політичній площині, вона набуває політичної суб'єктності. Таким чином, це співвідношення виливається у відношення двох основних суб'єктів політики. При цьому, на нашу думку, важливим є і те, що людина та держава не можуть бути рівнозначними, адже їх значущість визначається аксіологічною системою.

Утопія за суттю своєю є гуманістичною, вона виходить з людини та її потреб, а людина є найважливішою цінністю утопії. Сконструйована інтелектом людини, утопія є квінтесенцією раціоналізму, вона відкидає ірраціональне, упорядковуючи її життя таким чином, щоб у людини формувались лише «правильні», раціональні потреби та мотиви діяльності. Фактично, можна стверджувати формування феномену ідеального громадянина, що отримає свою специфіку пізніше в антиутопічних системах. Ідеальний громадянин в даному випадку є невимогливим та розуміє, що держава, в якій він живе, є справедливою, а її справедливість полягає насамперед в розподілі благ на користь всіх своїх громадян.

Водночас як і класична тоталітарна держава, утопічна держава захищає себе, що, однак, є дещо дивним в умовах абсолютної раціональності громадян. В даному випадку можна стверджувати, що утопічна держава є не тільки інститутом політичної організації суспільства, але й механізмом захисту людини від своєї власної ірраціональності. Тоталітарність утопії при цьому має свою специфіку, без врахування якої розглядати утопічну ідеальну державу не просто неможливо, але і недоцільно. На нашу думку, ми повинні розглядати утопічний тоталітаризм не як негативний стиль організації системи державного управління, що продиктовано практикою існування тоталітарних режимів в XX столітті, а як механізм, що є повністю прийнятним в рамках утопічної системи цінностей та ідеалів.

Антиутопія виходить з того, що неможливою є абсолютна раціональність. Більше того, антиутопія наголошує на тому, що не може бути суспільства, де

кожна людина буде щасливою, адже цього не може забезпечити людині система, лише людина може зробити власний вибір. Таким чином, в ідеальному суспільстві людина не є суб'єктом політики, проте вона повинна ним стати заради того, щоб зберегти свою людяність. Поєднання раціонального та ірраціонального в людині і формує її людяність, тобто вилучення одного з елементів призведе до втрати людиною частини себе, тобто до деструктуризації людини. В результаті можна говорити про формування того, що Г. Маркузе називає одновимірною людиною – особи, що легко піддається маніпуляціям системи, сприймаючи інформацію, а не аналізуючи її, що спричинено виформуванням у неї однотипного, одновимірного мислення.

При цьому ми стверджуємо, що антиутопія, як і утопія, є людиновимірною, проте якщо утопія виходить з людини, то антиутопія до неї приходить. Людиновимірність антиутопії полягає в тому, щоб ствердити цінність людини в теперішньому і не допустити її перетворення на антицінність в майбутньому. Коли ми розглядаємо місце людини в антиутопічній політичній системі та державі, зокрема, можна говорити про явище дегуманізації політики, що переходить у дегуманізацією людини. З явищем дегуманізації зв'язаний і феномен ідеального громадянина, який в рамках антиутопії трактується дещо по-іншому. Антиутопія зводить характерний для утопії патріотизм до фанатизму, а невимогливість – до сприймання нав'язаних системою потреб. Тобто, ідеальний громадянин антиутопії з однієї сторони абсолютно раціональний, проте, з іншої, не піддає критичній оцінці ті продукти системи, які мали б зробити його щасливим.

Важливою особливістю держави в антиутопії є те, що вона перетворюється на самоцінність. Її значущість полягає в тому, що кожен громадянин пов'язує своє власне щастя з її існуванням, тобто вірить у те, що лише в державі він може досягти щастя. На нашу думку, тут, не зважаючи на крайній ступінь раціоналізації, який зводиться в антиутопії практично до абсурду, мова йде саме про віру. Людина не просто розуміє винятковість даної системи та її ідеальність, вона не помічає вад цієї держави, переконуючи себе в тому, що їх не існує. Окрім того, варто звернути увагу на те, що тоталітаризм утопії та тоталітарна система антиутопії виглядають однаковими, хоч і мають різну сутність. Для антиутопії характерним є забезпечити досягнення щастя людини, навіть якщо вона цього щастя не хоче. При цьому антиутопісти підкреслюють, що одна людина не може зруйнувати систему, вона може переконати в хибності системи іншу окрему людину. Ідеться про те, що в мінливому світі антиутопії єдине, що володіє високою стабільністю та незмінністю – держава.

Таким чином, можна констатувати, що як утопія, так і антиутопія володіють людиновимірністю, яка, проте, має протилежні вияви. Якщо утопія декларує людину як цінність, то антиутопія приходить до необхідності повернення цінності людині. Водночас, ця тема потребує подальшого дослідження, зокрема, в

контексті співвідношення «людина» - «суспільство» та «людина» - «суспільство» - «держава».

Список використаної літератури:

1. Кампанелла Т. Місто Сонця / Т. Мор, Т. Кампанелла Утопія. Місто Сонця. – К.: Дніпро, 1988. – 207 с.
2. Маркузе Г. Одномерный человек [Электронный ресурс / Г. Маркузе. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. - М.: ООО "Издательство АСТ", 2002. – 526 с. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Markuze/index.php
3. Мор Т. Утопія / Т. Мор, Т. Кампанелла Утопія. Місто Сонця. – К.: Дніпро, 1988. – 207 с.
4. Тоффлер Э. Шок будущего [Электронный ресурс]/ Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2008. – 560 с. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toff_Shok/index.php

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ: СУТЬ ТА ПРИНЦИПИ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Хоменко Владислав

студент V курсу
філософського факультету
(ОКР «Магістр»)

Проблема дослідження політичної традиції як соціокультурного феномену є актуальною не лише в контексті визначення фундаментальних підвалин розвитку різноманітних інститутів та систем, а й відіграє надзвичайно важливу роль в існуванні нації, соціальної спільноти чи окремого індивіда. Політична традиція у вигляді багатофункціонального явища становить відправний момент у побудові незалежної та специфічної системи інститутів, характерної для певної цивілізації, народу або нації [2, с.108].

В контексті дослідження теоретико-методологічних особливостей поняття політичної традиції, варто говорити про можливості та доцільність її еволюції. Зрозуміти сенс еволюції визначальних компонентів політичної традиції можливо у випадку проведення детального аналізу основних методологічних парадигм, які побутували в даній сфері людської діяльності. Перш за все, варто зазначити, що під еволюцією політичної традиції прийнято розуміти трансформацію визначальних норм та правил, які слугують дороговказом у формування як політичної системи загалом, так і її складових елементів. Таким чином традиція видозмінюється та постійно модифікує свої складові компоненти у напрямку відповідності історико-культурним вимогам.

Поняття політичної традиції унікальне в своєму роді, оскільки лише воно здатне розкрити значення та розуміння основних аспектів людської діяльності та розвитку [1, с.212]. Здійснюється ця функція завдяки трактуванню та поясненню особливостей сукупності принципів пізнання і віддзеркалення політичної реальності, які визначають логіку організації держави та людського суспільства. Тобто, політична традиція як така, здатна до пояснення основних аспектів життєдіяльності суспільства і його подальшої еволюції, основних чинників взаємозв'язку людини і держави.

Сама ж політична традиція вбирає в себе закріплені часом, вкорінені в свідомості та перенесені на правове поле характеристики, які ефективно себе реалізували на політичній арені держави. Структура політичної традиції виражається не в багатозначності її складових елементів, а в наявності різноманітних рівнів, які закріплюють її на багатьох концептуальних полях. Таким чином структура політичної традиції складається з:

1. Ментального рівня, який формується з політичних символів, міфів та стереотипів, що продукують відповідний образ політичної реальності, а також цінності та норми, що змістовно визначають та впливають на характер та мотивацію політичної поведінки.

2. Поведінкового рівня, який фактично ретранслює особливості та детермінанти соціокультурного визначення індивіда в суспільстві. Відповідно до цього формуються моделі політичної поведінки та варіації різноманітних характеристик діяльності індивіда всередині політичної системи.

3. Інституціонального рівня, який відбиває історичні та соціальні особливості взаємодії гілок влади і політичні стосунки як всередині системи, так і між державою і суспільством [4].

У контексті трансформації політичної традиції як на теоретичному, так і практичному рівнях варто говорити про принципи еволюції даного явища, його якісні змістові аспекти модернізації:

1. Принцип мінливості. Політична традиція як досить об'ємне явище вбирає в себе комплекс характеристик та обставин, властивих для конкретно визначеного суспільства у певних часових відрізках [5, с.35]. Таким чином мінливість у еволюції традиції розглядається як постійна тяга до вбирання в себе нових аспектів, які виникають в міжособистісних зв'язках на соціальному рівні. Тобто, фактично даний принцип детермінує постійну необхідність у відповідності принципів політичної системи нормам та звичаям громади;

2. Принцип ретрансляції. Політична традиція модернізується залежно від варіативності передачі тих чи інших особливостей соціально-політичного життя громади, а відповідно і підлаштування під ці норми більшості інститутів політико-правового простору;

3. Принцип рекомбінації. Трансформація політичної традиції може не зачіпати самого змісту даного явища, проте змінювати основні акценти в ньому.

Таким чином явище традиції продовжує бути фундацією маси процесів в державі, проте увага буде сконцентрована на кардинально інших аспектах її змісту;

4. Принцип чергування. Еволюція політичних традицій засвідчує процес постійного чергування ідей та принципів в історичному часі, а тим самим розвиток та необхідність пошуку нових методологічних установок для аналізу актуальних проблем, які панують у суспільстві. Також варто зазначити, що трансформація традицій політичної науки – процес засадничого характеру, який неминуче призведе до формування нових методологічних концептів та установок;

5. Принцип емерджентності. Цей принцип варто розглядати як самовідтворення та формування нових змістовних компонентів у складі самої структури політичної традиції та застосування її на практиці. Варто зазначити, що часто у складі політичної традиції формуються певні складові компоненти, які зумовлюються існуванням та функціонуванням самої традиції. Таким чином відбувається внутрішня еволюція даного явища.

Отже, трансформація політичної традиції – це аж ніяк не докорінний злам методологічних установок її розуміння та відтворення, а певного роду декомпозиція, тобто, процес зміни акцентів у ній. Дане явище характерне для більшості сучасних суспільств, проте в одних проявляється більш різуче, ніж в інших. Еволюція концептів у традиціях сприяють розвитку та модернізації як політичної думки громади, так і його політико-правової системи [3, с.135]. Трансформація традиції залежить від якісних критеріїв, які суспільство висуває перед державою, а як наслідок повинен відбутися процес певних змін у системі владних інститутів та характеру їх діяльності. На нашу думку, еволюція традиції недостатньо досліджуване явище, адже через постійну трансформацію засадничих наукових методологій неможливо віднайти якісні критерії, крізь призму яких потрібно досліджувати даний компонент науки. Саме ця причина не дозволяє адекватно розкрити трансформацію змістових компонентів традиції та безпосередньо пояснити чинники впливу на політико-правову систему. Отже, трансформація політичної традиції пропорційно впливає на зміни всередині політико-правової системи, змінює детермінанти її розвитку та функціонування.

Список використаної літератури:

1. Бондаренко Є. Традиція як фактор формування та елемент організаційної культури державної служби / Є. Бондаренко. // Державне управління та місцеве самоврядування. – 2012. – №4. – С. 209–217.
2. Лясота А. Політичні традиції: еволюція інтерпретації політичної системи / А. Лясота. // Людина і політика. – 2002. – №5(29). – С. 107–115.
3. Лясота А. Політичні традиції у забезпеченні динамічної рівноваги політичної системи / А. Лясота. // Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2005. – №2(40). – С. 133–138.

4. Мамина Н. Политические традиции: понятие и структура / Н. Мамина. // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2013. – №4(24).

5. Проскурякова О. Проблемы концептуализации понятия «традиция» в современной науке / О. Проскурякова. // Вісн. Міжнар. слов'ян. ун-ту. – 2007. – Вип. 10, №2. – С.31–35. – (Сер. Соціолог. Науки).

ПОЛІТИЧНА НАУКА ТА ПОЛІТИЧНА ІДЕОЛОГІЯ: ОСНОВНІ ВІДМІННОСТІ

Сухарина Андрій
студент V курсу
філософського факультету
(ОКР «Магістр»)

Ідеологія, на нашу думку, це щось більше ніж ідеї та уявлення про суспільно-політичну реальність. Ідеологія – це водночас індивідуальна світоглядна призма, крізь яку людина бачить світ, і нормативна система певної соціальної чи уявної групи, і макросуспільне мисленнєве утворення. Ідеологія – фактично завжди виступає системою, яка функціонує і розвивається на основі власної логіки. Цей факт зближує її з наукою. Інколи ідеологічні та наукові системи настільки подібні, що виникають труднощі їхнього розрізнення і розмежування.

Виділимо основні відмінності, які відрізняють ідеологічну систему від наукової.

По-перше, інтерес. Політика найкраще пристосована до боротьби і реалізації саме групових інтересів, тож людина свідомо, а нерідко несвідомо, долучається до групи, яка має споріднені з нею інтереси. Ці інтереси у суспільствах сталого розвитку найчастіше інституційовані і закріплені за конкретним політичним рухом, який бере на себе обов'язок обстоювати їх. Діяльність і програми партій – це ідеологічні продукти.

Стосовно науки, особливо суспільної, то вона також має власний інтерес. Індивід, який займається наукою, завжди повинен мати суб'єктивне прагнення пізнання. Або ж, якщо мова іде про політичні дослідження, інтерес завжди властивий замовнику. Відповідно, науку також розвиває інтерес, однак він має скоріше дуальну дослідницьку (також егоїстичне бажання бути першовідкривачем) і ринкову природу (спосіб отримання винагороди).

Другою важливою відмінністю між ідеологією та наукою є ступінь об'єктивності. В контексті соціальних наук (в тому числі і політології) ідейна позиція автора потенційно може детермінувати результати його наукової роботи. Відповідно, політичні науки можуть претендувати хіба що на об'єктивованість, але не на вичерпну об'єктивність. Однак, в той час як ідеологія не переймається об'єктивністю власного продукту, політична наука проходить через механізм

верифікації і підтвердження знання, так званий «науковий метод». Наукове знання про політику менш суб'єктивне, ніж ідеологічне через те що результати політичних досліджень, незалежно від використовуваної методології, зазвичай, не особливо відрізняються. Відмінності можуть траплятися в деталях, а не в основних вихідних даних. Окрім того, політичне дослідження науковця носить певною мірою відсторонений характер, воно покликане для того щоб підтвердити здогадки, або ж спростувати їх.

Однак, розбіжність трактувань вихідних даних – є не тільки специфікою і проблемою наук суспільних чи гуманітарних. В. Мельник в цьому контексті стверджує: «Для гуманітарного пізнання один і той самий об'єкт (ним постає текст як такий) може мати різні інтерпретації та пояснення з погляду парадигмально-ціннісних засад дослідника. По суті, те ж саме простежуємо у квантовій механіці, коли саме позиція спостерігача є визначальною стосовно результату дослідження.»[2, с.10]

Третя відмінність – це динамічність. Якщо порівнювати політичну науку з політичною ідеологією в контексті їх динамічності, то очевидно, що ідеологія є більш інертним суспільним явищем. Незважаючи на те, що політичні партії, які на сьогодні є основними продуцентами ідеологічного знання, можуть доволі швидко, в залежності від обставин змінювати свої ідеологічні положення, в силу інертності людської свідомості, вони уникають цього, обмежуючись лише косметичними змінами. Ідеологія здатна потенційно швидко змінюватись, але це фактично не проявляється на практиці, оскільки вона «зав'язана» на світоглядній призмі людей, яка змінюється поступово і не радикально.[3]

Наука є динамічнішою структурою. Наукова парадигма або адаптується і розвивається відповідно до нового знання, або відкидається як хибна [1]. Наукова теорія не має іншого виходу, ніж адаптуватися до вимог часу і нових досліджень, оскільки в протилежному випадку зійде на маргінес, а з часом взагалі зникне з поля зору наукового дискурсу. У людському мисленні наукові теорії, які віджили себе, також заміщуються новими, які більше відповідають дійсності, оскільки хибне знання в науковому світі довго існувати не має змоги.

Отже, політична наука та політична ідеологія – це схожі мисленнєві конструкти і системи знань, які, однак, мають суттєві якісні відмінності один від одного. Можна виокремити відмінності в інтересі (кому потрібно і кому вигідно розвивати систему), ступені суб'єктивності знання (наскільки відстороненим від суб'єкта є знання) та динамічності (швидкості зміни системи).

Список використаної літератури:

1. Кун Т. Структура наукових революцій / Томас Кун. – К. : Port-Royal, 2001. – 228 с.
2. Мельник В. Сучасна наука та проблеми раціональності / Володимир Мельник. // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії – 2012 - №2. С. 7–17

3. Миронов В. В. Взаимоотношения идеологии с философией и наукой / В. В. Миронов // Философия: учебник для ВУЗов / В. В. Миронов.. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://society.polbu.ru/mironov_philosophy/ch131_all.html

ВИБОРЧІ ТЕХНОЛОГІЇ ЯК ЧИННИК ВПЛИВУ НА МАСОВУ СВІДОМІСТЬ

Чигура Ірина

студентка ІV курсу
філософського факультету

Проблема впливу на людей з метою зміни їх суспільної поведінки перебуває у фокусі уваги багатьох вчених. З середини ХІХ століття починається період наукового осмислення проблем феномена впливу та психологічного впливу, особливо таких його видів як навіювання, переконання, зараження, наслідування. Цей етап збігся з виділенням соціальної та політичної психології в самостійний напрям психології, що було пов'язано з іменами Г. Лебона, Г. Тарда та інших відомих авторів. Істотний внесок зробив на межі ХІХ-ХХ ст. відомий російський вчений В. Бехтерев.

У політичній сфері актуальна проблема забезпечення гарантій самостійного, раціонального політичного вибору, що сприяє демократичному ходу розвитку політичного процесу. Для вкорінення соціальних міфів технологія маніпулювання передбачає використання значного арсеналу конкретних методів і стратегій впливу на свідомість мас. До них можна віднести не тільки пряму підтасовку фактів, замовчування неуточної інформації, поширення брехні і наклепу, але і більш тонкі, рафіновані способи: напівправа (щоб забезпечити довіру), наклеювання ярликів та ін.

Але найпоширеніший метод – це політична пропаганда. Стратегії політичної пропаганди призначені для залучення індивідів у певну діяльність шляхом перетворення їх у натовп. Пропаганда припускає наявність масової аудиторії, міцно орієнтованої на певні стереотипи, і подолати критичний настрій аудиторії можна лише за допомогою зміни стереотипів.

Можна виділити такі стратегії пропаганди як: переконання, твердження, повторення і т.д. Метою цих стратегій є колективне навіювання. Первинною характеристикою пропаганди є спроба домогтися прийняття якоїсь точки зору не на основі логічних аргументів, а апеляцією до якихось інших мотивів. Саме ця риса робить пропаганду підозрілою. У сфері суспільної дискусії та громадського обговорення пропаганда функціонує з метою формування думок і суджень не на основі переваг даного предмета, а головним чином граючи на емоційних установках і почуттях. Її мета - нав'язати якусь установку або цінність, яка починає сприйматися людьми як щось природне, істинне та справжнє і, таким чином, як щось таке, що виражається спонтанно і без примусу.

Зростання інформаційної активності і споживання виправдовують нове визначення інформаційних технологій як засобів управління суспільною свідомістю, інакше кажучи, маніпулювання. До таких засобів відносяться виборчі і рекламні технології, нейролінгвістичне програмування, політичні та інші технології в соціальній сфері, які постійно ускладнюються.

Об'єднавши кілька визначень, можна сказати, що технології влади - це сукупність засобів і методів, які використовуються владним суб'єктом у процесі їх впливу на людину (виборця) з метою зміни його поведінки, ставлення до суб'єкта, уявлень і цінностей в напрямі, необхідному суб'єкту.

Найпоширенішим способом здійснення маніпулятивних технологій є ЗМІ як основне джерело інформації. Засоби масової інформації – основний інструмент здійснення політичних технологій та маніпуляції свідомістю. Це головний канал зв'язку, включаючи не тільки суспільне телебачення, радіо і пресу, але також Інтернет. Необхідно відзначити, що Інтернет є і засобом комунікації, тобто здійснюється двосторонній зв'язок між тими, хто надає інформацію, і тими, хто її отримує.

Це свідчить про ускладнення взаємодії між ЗМІ та громадянами, споживачами інформації, що також впливають на зміст і подачу інформації, а значить, і на здійснення маніпулювання.

Отже, технологія політичної маніпуляції передбачає наступні моменти:

- впровадження у свідомість громадян неявного, але бажаного для певних груп змісту під виглядом об'єктивної інформації;
- цілеспрямований вплив на больові точки суспільної свідомості, що збуджують страх, ненависть, агресію та тривогу;
- реалізацію певних задумів та приховуваних цілей, досягнення яких комунікат пов'язує з підтримкою громадською думкою своєї позиції.

Маніпулятивні технології постійно використовуються в політиці з метою вплинути на громадян і змінити їх сприйняття по відношенню до різних дій і подій, що розгортається на політичній арені. До того ж, етапи передвиборчої кампанії побудовані за типом процесу маніпуляції. При цьому люди не можуть не помічати використання деяких видів маніпуляції і починають реагувати на спроби втручання в свою свідомість і прагнення змінити їх поведінку.

Громадяни стають менш сприйнятливими до застосування маніпулятивних технологій, а значить, владі доводиться розробляти нові засоби маніпулювання. Тепер влада орієнтована на посилення маніпуляції свідомістю людей, що, в свою чергу, свідчить про слабку реалізацію процесу управління, вона не може виконати покладені на неї функції і виконати обіцянки, отже, втрачає довіру і шукає інші механізми контролю над громадянами. Політтехнологи використовують стандартні схеми побудови виборчої кампанії і вже випробувані технології, при цьому модернізувавши їх у відповідності з існуючими в суспільстві тенденціями і можливостями застосування цих технологій через різні канали комунікації.

Таким чином, ускладнюється подача інформації та її зміст, людині складніше розрізнити в інформаційному потоці техніку маніпулювання, а значить, маніпуляція виявляється дієвою і населення продовжує піддаватися зовнішньому впливу з боку влади. Можна констатувати, що маніпулятивний характер виборчих кампаній посилюється, оскільки вони все більшою мірою орієнтуються не на партійні програми та ідеології, а на просування «своїх» кандидатів, створення «своїх» команд.

Отже, можемо прийти до висновків, що головна особливість виборчих технологій – спрямованість їх на включення соціально-психологічних механізмів, які регулюють поведінку виборців, звернення до переконань громадян, їх ціннісних орієнтацій, інтересів, настроїв, устремлень і прагнень. Виборчі технології не існують поза комунікативним процесом. При цьому виборча технологія як комунікативна дія є, перш за все, основою комунікативного процесу маніпуляції, за допомогою якого кандидат і його політтехнологи здійснюють управління поведінкою електорату, мобілізуючи його на необхідні політичні дії.

ДІАЛЕКТИКА ПРИВАТНО-ПОЗАПОЛІТИЧНОГО ТА ПУБЛІЧНО-ПОЛІТИЧНОГО Я-ІНДИВІДА ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНИЙ КРИТЕРІЙ «ІДЕАЛЬНОГО ТИПУ» ГЕГЕЛІВСЬКОГО ГРОМАДЯНИНА У ДЕРЖАВІ

Гнатюк Володимир
студент IV курсу
філософського факультету

У статті ми проаналізуємо динамічну характеристику громадянина, яка корелюється з ідеєю загальною/конкретне і репрезентується через взаємовідносини з «держава-громадянське суспільство». На нашу думку, варто розпочати з двох точок зору, що транслиють цікаві підходи німецького мислителя. По-перше, «громадянське суспільство є роз'єднання, яке з'являється посередині між сім'єю і державою, хоча, розвиток громадянського суспільства настає пізніше, ніж розвиток держави, так як в якості роз'єднання воно передбачає наявність цієї держави, яку вона повинна мати перед собою як щось самостійне, щоб існувати. Громадянське суспільство склалося, втім, лише в сучасному світі, який один тільки відплачує своє кожному визначенню ідеї. Коли держава представляється як єдність різних осіб, як єдність, яка є лише спільністю, то під цим розуміють лише визначення громадянського суспільства». [1] Звідси витікає, що громадянське суспільство є пізнішим явищем у політичній організації держави, а також воно є сферою іншого буття суспільних прошарків, проте, по суті, громадянське суспільство та держава екзистенційно-функціонально є на одній матриці, де актуалізуються, а також внутрішньо взаємопоборюються.

По-друге, «одним принципом громадянського суспільства є конкретна особистість, яка служить для себе метою як особлива, як цілісна та системна форма

потреб і суміш природної необхідності і свавілля, — але особливе обличчя, яке суттєво знаходиться в співвідношенні з іншою такою особливістю, так що воно заявляє про свої домагання і задовольняє себе лише як опосередковане іншим особливим обличчям і разом з тим як цілком опосередкованою формою загальності — іншим принципом громадянського суспільства». [1] Тут важливим є розуміння громадянського суспільства як неадитивної індивідуації, з однієї точки зору, що кожен громадянин є унікальним та неповторним, що володіє своїм даруванням та специфікою способів буття та діяння, а з іншого — все-таки він є частиною цього організму, до того ж рівною частиною, хоча, не тотожною у своєму вияві.

У розвитку громадянського суспільства Г. В. Ф. Гегель виділяє наступні структурні частини: А. Опосередкування потреб і задоволення одиначної допомоги його роботі і за допомогою роботи задоволення потреб усіх інших, — систему потреб. В. Дійсність міститься в цьому опосередкуванні загальної свободи, заступництво власності за допомогою правосуддя. С. Турбота про боротьбу з випадковістю, що залишилася у вищевказаних системах, а опіка про особливий інтерес як про загальний, за допомогою поліції та корпорацій.[1]

Можна зробити висновок, що громадянське суспільство як позаполітично-приватна сфера реалізує такі моменти з онтологізації телеологічних воільн індивіда як: а) кооперативна інтегрованість та зацікавленість у задоволенні потреб; б) позитивація негативної свободи як механізм безпеки громадянського суспільства; в) захист громадянського суспільства від превентивних небезпек, власне прототип сек'юритизації громадського порядку. Вищевказані зміни не можуть бути втілені а posteriori у, по-перше, відсутності держави, а, по-друге, у її відстороненому корелятивному зв'язку до громадського суспільства. Адже держава та позаполітична сфера людського Я є діалектично пронизані між собою (можна згадати такий символ як монета, яка є єдиною, проте з двома сторонами, які de facto et de jure є різними), вони є представленими протоформами єдиної форми. Саме тому, акцент на взаємодії, взаємовпливу та взаємовідношенні є латентно превентивним питанням даних сфер.

Діалектика генези не просто динамізує тезисно-антитезичний супротив один проти іншого, онтологізується скоріше взаємопроникнення: коли політико-публічна державна сфера інтенціює вектор у сферу позаполітичних утворень і, навпаки, коли через систему громадських інституцій існує прагнення втілити і представити інтереси на владно-політичному рівні. В тому і парадокс такого «зіткнення», де індивід діалектично ділиться на неділиме: він то прагне бути у рамках приватного життя, то інтенціює вектор назовні і, навпаки. Такий феномен, на нашу думку, описується етико-епістемологічним підходом, де саме актуалізується соціологічне знання як категорія наукового пізнання суб'єктивної дійсності.

Отже, тип громадянина, який конструює Г. В. Ф. Гегель характеризується важливими ознаками: а) форма та зміст громадянської свідомості представлена

довгим континуальним відрізком часу; б) взаємодія громадянина та держави пояснюється діалектичним проникненням не лише теоретико-методологічно, а й прагматично; в) схема «загальне/конкретне» є, відповідним чином, процесом від втілення телеологічно-онтологічної індивідуації людини до її вираження у публічному просторі; г) громадянин існує як динамічна істота, що, в межах правового поля, розуміє свою ваготу та потенцію у суспільно-політичному процесі; д) свідомість та буття громадянина визначена внутрішніми процесами сприйняття та віднаходження цього сприйняття у собі, тобто детермінаційні системи екстернального впливу не є єдиноможливими у формуванні даного типу громадянина. Загалом варто відмітити, що такий тип західного громадянина апробований факторами континуальності та самою практикою життя: навіть зараз актуалізована форма та зміст означення, яку подає німецький мислитель Г. В. Ф. Гегель, є визначаючою у даній тенденції у сучасному світі, що ми теоретико-методологічно представили у роботі.

Список використаної літератури:

1. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права або природне право і державознавство: пер. з нім. / Г.В.Ф. Гегель. — К. : Юніверс, 2000. — 329 с.

КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТЬ «ІНСТИТУТ» ТА «ІНСТИТУЦІЯ»: ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ

Русиняк Анастасія
студентка III курсу
філософського факультету

Все частіше у риторичі багатьох дослідників та політиків, в тому числі вітчизняних, звучать поняття «інститут», «політичний інститут», «інститут держави» чи «інститут бюрократизму». Вживається й поняття «інституція», але рідше і безсистемно. Зазвичай вживається воно або як синонім поняттю «інститут», або як опозиційне поняття до нього, або ж ці поняття накладаються один на одного.

Щоб вирішити проблеми синонімії, опозиційності та накладання цих понять, слід окреслити специфіку застосування кожного з них та проаналізувати підходи до їх розуміння.

Для того, щоб зрозуміти різницю між поняттями «інститут» та «інституція», перш за все, варто взяти до уваги те, що термін «інститут» походить від латинського «*institutum*», що означало встановлення, запровадження, звичай.

Інституцією («*institutio*», «*institutiones*») називався підручник, мав латинське значення «настанови, пояснення чогось». Так, першою відомою інституцією став підручник римського юриста Гая (друга половина II століття).

Тобто, в латинській мові чітко простежувалися смислові межі між поняттями. У подальшому ці терміни були взяті до уваги багатьма дослідниками світу.

Особливу увагу дослідники почали приділяти «інститутам» лише з початком 19 століття. Зокрема, О. Конт та Г. Спенсер витлумачували інститути як природні утворення, акцентуючи на тому, що вони слугують задоволенню фундаментальної життєвої потреби суспільства – гарантування безпеки та порядку в соціумі. З часом, на противагу природному обґрунтуванню інститутів, в це поняття включаються елементи штучності, зокрема М.Вебером та К. Марксом. Інститути починають розглядатися як утворення, що склалися в результаті проведеної людьми об'єктивної реальності. [1]

У першій половині 20 століття відбувалося поширення інституціонального підходу в англо-американській науці, з'явилися ряд нових досліджень, що розширило спектр трактування поняття «інститут», під ним розуміли різноманітне коло речей: вербальні символи, за допомогою яких можна описати групу соціальних символів, що набули поширення і стали незмінними; форми мислення, що встановилися; моделі настанов поведінки членів групи; ідеї. [1]

На думку М. Дюверже, термін «соціальний інститут» можна було б використати для позначення сукупності ідей, вірувань, звичаїв, які складають впорядковану та організовану цілісність.

Попри успіхи інституціоналістів у дослідженні інститутів, на початку 1950-х років, інтерес до їх вивчення почав слабнути. Біхевіоральна революція, що зумовила переорієнтацію у вивченні інститутів, стала поштовхом до нового відкриття інститутів у середині 1980-х років. Постає «новий інституціоналізм», який надає нового трактування інститутам, їх неформальним проявам.

Доцільно розглянути основні теоретичні підходи до розуміння поняття «інститут».

Трактування інституту як норми на сьогодні є домінуючим головно в економічній та політичній науці. Класичним стало визначення американського дослідника Д.Норта: «Інститути – це «правила гри» в суспільстві, або, висловлюючись більш формально, створенні людиною обмежуючі рамки, які організують взаємовідносини між людьми».[2, с.21]

Це визначення перегукується з трактуванням інститутів Т. Парсонсом. Він визначає їх як всезагальні моделі норм, які визначають категорії дозволеної чи забороненої поведінки.

Проте такі трактування потребують уточнення, адже саме по собі правило поведінки не утворює інститут. В трактуванні інституту як норми необхідно додати, що інститут - це реалізована в повсякденній практиці норма поведінки, яка стала стійкою та типовою. Інститути трактуються як домінуючі норми, які встановлені, прийняті, стабільні, та які постійно повторюються в поведінці людей.

Представником підходу до розуміння інституту як норми є аргентинський політолог Г.О'Доннел, на думку якого, у поняття «інститут» входять систематизовані, загальновідомі, практично використовувані і визнані, хоча і не

завжди формально затверджені форми взаємодій у відповідності з правилами та нормами, які так чи інакше закріплені в цих формах. [3]

Трагування інституту як організації, розглядає політичні органи на зразок парламенту, уряду, конституційного суду як політичні інститути, адже поведінка людей в них є високо інституціоналізованою. Р. Даль під інститутом розуміє не тільки формальні і неформальні правила та механізми їх виконання, але і, в більш широкому сенсі, організації, розраховані на тривалий період, що передаються з покоління в покоління.

Д. Норт проводив чітке розмежування між інститутами та організаціями, де організація – це група людей, об'єднаних прагненням спільно досягти якої-небудь мети. А інститути, як обмежувальні рамки, не можуть складатися із людей. [2, с. 22]

Трагування інституту як стійкого правила поведінки доводить очевидність зв'язку між поняттями «інститут» та «поведінка». Трагування інституту як зразка поведінки, зближує цей погляд з точкою зору про інститут як правило поведінки.

Доцільно розглянути підходи до трагування інституту в рамках «старого» та «нового» інституціоналізму. «Старий» інституціоналізм (В.Вільсон, Т.Коул, К.Фрідріх та інші) характеризується вивченням формально-юридичних рис інститутів, які діють згідно з загальнодержавними нормами. Неоінституціоналізм наблизився до формулювання і вивчення проблеми існуючих та активно функціонуючих позаправових інституцій та неформальних інститутів, котрі, як стало відомо, справляють реальний вплив на життя суспільства.

Неоінституціоналізм як течія являє собою сукупність різних теорій, концептів, точок зору. Історичний неоінституціоналізм визначає інститути як формальні та неформальні процедури, норми та угоди, які глибоко впроваджені в організаційну структуру чи політичної системи, чи політичної економіки.

Неоінституціоналізм з позиції теорії раціонального вибору розглядає інститути лише як формальні утворення, і суто інструментально, тобто в якості засобу акторів для реалізації своїх цілей. Ці актори створюють нові інститути або використовують вже існуючі. В такому випадку інститути існують, якщо актори вважають, що вони дають більш вигод, ніж витрат.

Інститути в рамках соціологічного неоінституціоналізму визначаються широко - не лише як формальні правила, норми, а як система символів, моральних шаблонів, які задають смислові рамки, щоб спрямовувати людські дії.

Ми можемо прослідкувати, що в текстах сучасних західних авторів чітко розмежовуються «інститут» та «інституція», чого не побачиш на пострадянському просторі. Ігнорування категорії «інституція» чи її неадекватне вживання під час перекладу праць можна часто спостерігати і сьогодні.

Під інституціями, зазвичай, хибно розуміють організації, які певним чином об'єднують людей, або інституції ще виступають як регулятивні зразку, тобто як програми, за якими обмежується поведінка людей у суспільстві. Відтак,

внаслідок багатьох досліджень, дискусій, під «інституцією» доцільно розглядати порядок, традицію, заведену в суспільстві, а «інститут», відтак, розглядатиметься як закріплення таких порядків та традицій у законах та правових нормах.

Інституціоналісти трактують інституції як первинний елемент, що лежить в основі і соціальної, і політичної структури суспільства та позначає стійке та тривало існуюче об'єднання людей. Вони трактують інституції як соціально-психологічні феномени. Інституції виступають спонтанними та традиційними утвореннями. Підставою їх існування є історична зумовленість.

Інститути ж виступають певними кінцевими продуктами історичного розвитку суспільства, а підставою їх існування є не історична зумовленість, а потреби суспільства.

Інституція як комплекс норм, що регулюють суспільні відносини, протиставляється органам влади та закладам, які забезпечують виконання цих норм. [1]

До розрізнення понять «інститут» та «інституція» підходить і неоінституціоналіст Д.Норт. Для Норта інституції - це правила, які визначають спосіб гри, інститути ж – суто актори, які майстерно формують стратегію. Під інституціями слід розуміти норми, закони, звичаї та традиції, а під інститутами – організації: державні органи, політичні партії, профспілки. [2, с. 31]

Зазвичай інститути, зокрема політичні інститути розуміють як такі, що обмежені правовими рамками. Проте з часом дослідники наблизились до вивчення існуючих та, більше того, ефективно функціонуючих позаправових інституцій та неформальних інститутів. Ці неформальні інститути здійснюють реальний вплив на політичне життя суспільства, тому їх не можна залишати поза аналізом, досліджуючи інститути. Тобто дослідники вже розглядають не лише формальну складову інституту, а я його такі складові як психологізм, нашарування, які не прописані у законах, кодексах. Відтак, не можна ототожнювати інститут з інституцією, коли йдеться про неформальні, позаправові його прояви.

Таким чином, підсумовуючи, слід зазначити, що розмежування понять «інститут» та «інституція», питання їх синонімії можна вирішити, окресливши специфіку застосування кожного з них та проаналізувавши підходи до їх розуміння. Інституції визначаються як звичаєві, психологічні практики, закріплення та реалізація яких відбувається за допомогою таких соціальних організацій, як інститути, зокрема політичні.

Список використаної літератури:

1. Кармазіна М., Шурбована О. «Інституція» та «інститут»: проблема розрізнення понять // Політичний менеджмент – 2006. - № 4. – С. 10 –19.
2. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики/Норт Д. – М.: Фонд экономической книги “Начала”, 1997. – 180 с.
3. О’Доннел Г. Делегативная демократия. - [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/donn_del.php

ПОЛІТИЧНИЙ ПРОЦЕС ЯК ПРОЦЕС РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Херович Святослав

студент III курсу

філософського факультету

Політичний процес є сукупною діяльністю всіх суб'єктів політики, за допомогою якого відбувається функціонування та розвиток політичної системи. Зміст політичного процесу є різним у кожній державі і визначається особливостями політичної системи та режиму. Суб'єктами політичного процесу виступають всі політичні партії, незалежно від того, чи вони є парламентськими, чи позапарламентськими, групи тиску, лобі, громадські організації, окремі індивіди. Політичні партії є основними акторами політичного процесу, адже через партії, суспільство висловлює свої інтереси, потреби. Політичний процес має основні стадії, які показують динамічність розвитку суспільства та функціонування політичної системи, це:

- конституювання, утворення політичної системи;
- відтворення компонентів і ознак даної системи;
- ухвалення і виконання політико-управлінських рішень;
- контроль функціонування і напрями розвитку політичної системи.

Парламентські партії є важливим суб'єктом прийняття політичних рішень, що впливає на весь політичний процес. Особливість таких партій полягає в тому, що вони зорієнтовані на парламентську роботу, на функціонування в рамках парламентаризму (тобто самого парламенту, а також місцевих, комунальних, муніципальних та інших представницьких органів); партія, що працює в парламенті або представлена фракцією в парламенті.

Важливим у визначенні змісту політичного процесу є тип політичного режиму. Класично їх є три: демократичний, авторитарний та тоталітарний. Вони відрізняються цінностями, інструментами управління, що, відповідно, наповнює зміст політичного процесу. Якщо говорити про демократичний режим, варто вказати на його основні засади, а саме:

- юридичне визнання верховної влади народу.
- періодична виборність основних органів влади.
- загальне виборче право, що гарантує кожному громадянину брати участь у формуванні представницьких інститутів влади.
- рівність прав громадян на участь в управлінні державою, тобто кожний громадянин, має право не тільки обирати, але і бути вибраним на будь-яку виборну посаду.
- контроль представницьких органів за діяльністю виконавської влади.

Ці ознаки демократичного режиму підкреслюють важливість існування політичних партій, які утворюють законодавчу гілку влади. Парламентські політичні партії в демократичному режимі утворюють законодавчий орган влади шляхом чесних виборів. Будучи в парламенті, партія приймає важливі політичні

рішення. Зміст політичного процесу визначає процес розвитку суспільства – підвищення чи зниження політичної культури, діалог чи відчуження влади з громадянами тощо. Парламентські партії, мають більші шанси стати регулятором суспільних відносин, направити політичний процес у те русло, яке їм буде найбільш комфортне, а також, як і позапарламентські партії, сприяють розвитку громадянського суспільства.

Варто говорити про парламентські партії як актора політичного процесу і в тоталітарних державах. Така партія у диктаторському режимі слугує для того, щоб контролювати суспільство, ставити його в певні визначені рамки. Наприклад: в СРСР особа, яка не була членом комуністичної партії, була приречена на низький рівень життя, не могла будувати кар'єру тощо. Тоталітаризм є протилежністю до демократії, але парламентська партія наявна, як у одних, так і у других. Відмінність полягає в способі існування цієї партії та методі правління. Політичний процес у тоталітарному режимі корегується і чітко визначається особою-правителем, або групою осіб, які перебувають при владі. У демократичному політичному ладі все відбувається протилежно: наявність багатьох акторів політичного процесу, відсутній тиск на них, плюралізм партій, політичних організацій.

Тому парламентські партії є важливим актором політичного процесу та процесу розвитку суспільства, адже це є законодавча гілка влади, яка в силі змінювати курс політичного процесу прийняттям законів. Також, варто розуміти, що кожне прийняте рішення цим органом влади відчуває суспільство. Тому зміст політичного процесу визначається через тип політичного режиму. Якщо вектор політичного процесу корегують багато суб'єктів, тоді такий політичний процес має таку схему: суспільство передає свої повноваження та довіру політичним партіям; вони, пройшовши в парламент, відстоюють їх інтереси; громадяни, бачать ефективність цієї політичної сили – продовжують їм довіряти. Відбувається процес взаємодії між виборцем та партією, власне це є політичним процесом.

Урядові та опозиційні партії є основними акторами політичного процесу та процесу розвитку суспільства. Політична партія – це особлива громадська організація (об'єднання), яка прагне досягти мети, загальної для її членів шляхом придбання і здійснення політичної влади. Партії є парламентські, позапарламентські, відповідно мета та завдання таких партій є різними. Розглядаючи урядові та опозиційні партії, не варто сконцентруватись лише на парламентському типі політичних партій, але й на позапарламентських партіях, які також впливають на політичний процес та на ухвалення політичних рішень. Урядові партії – це партії, які мають своїх представників в органах виконавчої влади, які приймають політичні рішення та здійснюють контроль над їх виконанням. Опозиційні партії – це політичні сили, які представлені в парламенті, але не входять до правлячої більшості та не підтримують дії уряду. Участь парламентської опозиції є важливою, а саме:

- участь у роботі комітетів парламенту;
- ініціювання відповідальності уряду;

- оприлюднення інформації про роботу уряду в ЗМІ.

Наявність справжньої парламентської опозиції, яка протидіє уряду через ЗМІ тощо, показує рівень демократичності у політичній системі. Необхідною складовою політичного устрою будь-якої демократичної країни є наявність і позапарламентської опозиції. Вона виконує дві такі функції: піддає сумніву легітимність парламенту і його здатність здійснювати політичні зміни та поєднує спірні питання, проблеми, які були проігноровані парламентською опозицією чи іншими партіями.

Політична опозиція не лише впливає на ухвалення політичних рішень, а й на розвиток громадянського суспільства. Вона є «вихователем» різних соціальних верств, залучає їх до активної участі у політичному житті, рекрутує нове політичне покоління, конкурентноздатне існуючій політичній системі. Їй під силу корегувати процес розвитку суспільства, адже у будь-якій демократичній державі присутній поділ на лояльних та нелояльних владній структурі.

Звичайно, опозиція має здатність впливати на суспільство не у всіх політичних режимах. У тоталітарних державах, опозиція як формальна політична сила є відсутня, тому її вплив на процес розвитку суспільства та здатність тиснути на владу дорівнює нулю. Протилежне бачимо у демократичних країнах, де опозиція є основним інструментом тиску та контролем над владою, здатна формувати в громадян політичну думку та залучати їх до активної участі у політичному житті.

Отже, уряд та опозиція в демократичних державах є тими акторами політичного процесу, які здатні впливати на ухвалення політичних рішень та їх прийняття суспільством, і тим здійснює його розвиток.

ФОРМАЛІЗАЦІЯ ВЛАСНОСТІ ЯК ПЕРЕДУМОВА ПРОЦЕСІВ КАПІТАЛОТВОРЕННЯ

Максимич Назар

студент II курсу

філософського факультету

Стан перманентної системної кризи невілно змушує вдаватися до глибокого осмислення наявного стану справ. Багато хто вбачає корінь усіх проблем у дисфункціональності ринкових інститутів. Вважається, що капіталізм набув у нас ознак культурної деформації, що детермінувало його викривлене функціонування. З'явилося багато поглядів, яким саме чином варто адаптувати ринкову економіку до українських умов. Більшість із них не містить об'єктивної діагностики цих регулярних неполадок нашої економічної системи. У пошуках рецептів оптимізації економічних процесів, багато наших фахівців несправедливо ігнорують рекомендації західних експертів з питань інтродукції ринкової економіки. Зокрема, незаслужено був обійдений увагою відомий перуанський економіст Ернандо де Сото.

Полишаючи поза увагою загальноприйняті судження про нашу культурно вкорінену невідповідність капіталізму, ми разом із вченим розглянемо цю проблему під доволі нестандартним ракурсом. Ернандо де Сото дійшов приголомшливого, на перший погляд, висновку: між ступенем формалізації власності та економічним ростом існує прямиий взаємозв'язок.

Однак, варто почати з іншого: однією із фундаментальних причин масового убогства країн Третього світу та пострадянських республік, він вважає хронічну нездатність прилучатися до процесів капіталотворення. Зокрема, ті фізичні активи, котрі не продукують додаткової вартості він називає «мертвим капіталом», поклади якого у вищезгаданих країнах сягають гігантських масштабів – 9,3 трильйона доларів. Мислитель вдало означає сутність поняття капітал: «Це кров капіталістичної системи, наріжний камінь прогресу і єдина річ, яку бідні країни не можуть випродукувати для себе, хоч би як їхнє населення залучалося до діяльності, притаманній капіталістичній економіці». [1]

На заході кожен актив знає процесу капіталізації, і це в підсумку дозволяє досягати сталих темпів економічного розвитку. Ми можемо визначити поняття капіталізації, як процес виявлення та перетворення прихованого потенціалу активів — це першочергова умова інсталяції ринкової економіки. Досить зрозумілим та наочним буде приклад з домом. Призначення дому - слугувати захистом від природніх незгод тощо. Однак, щоб отримати кредит у банку для відкриття своєї бізнес-справи, ми мусимо, зазвичай, вносити під заставу саме нерухомість. На заході це поширена практика, оскільки 90 % кредитів реалізуються саме під таку заставу. І, водночас, майже усі процеси матеріалізації підприємницьких ініціатив втілюються за допомогою кредитів. У країнах Третього

світу ви не зможете подібним чином послуговуватися будинком, оскільки він не є юридично оформленим, тому не може фігурувати при наданні кредиту.

Для забезпечення ліквідності активів варто піддати їх формалізації, позаяк, це форма їхньої символічної репрезентації. Існування матеріальних активів у документальній формі, це, свого роду, переведення їх у концептуальний світ. Саме у цьому світі можна пильніше розглядіти цю їхню приховану вартість. Тобто, це не тільки уявляє якісь позаочні риси активів, а стає виразником його економічного потенціалу. Варто зазначити, що ці реєстраційні бази проводять інтеграцію розпрошеної інформації.

Відсутність інтегрованої системи власності сприяє розширенню позалегального сектору, що у свою чергу сигналізує про наявність політичних та правових викликів. Несправність правової системи породжує процеси «тінізації» економіки. Велика кількість правових перешкод для легалізації активів чинять контрпродуктивний ефект, перш за все це знаходить свій вияв у надмірній бюрократизації. Затяжні канцелярські процедури стають непереборною завадою для реєстрації права власності. Окрім цього, вони затратні у часовому та грошовому вимірі. В результаті, це явище руйнує малий та середній бізнес, спричиняє корупцію та активно живить тіньовий сектор.

Фактично, примусово виштовхуючи людей у позалегальну сферу, ми лише подовжуємо злиденне існування країни, позаяк більшість активів не ліквідні, а, отже, й економіка недокапіталізована. Тому замість малоефективного використання матеріальних активів, варто залучати їх до повноцінного економічного життя. А об'єктивною передумовою такого залучення має стати їхня юридична формалізація.

За різними методиками підрахунків в Україні лише 5-10% майна формалізовано. Це означає, що майже ніхто нічим не володіє. І це спричинило появу феномену квазіприватної власності.

Список використаної літератури:

1. Де Сото Е. Загадки капіталу. Чому капіталізм перемагає лише на Заході і ніде більше / Ернандо де Сото ; пер. з англ. М.Климчук. – К.: Ніка-Центр, 2012. — 232 с.
2. Сото, Э. де Иной путь: Экономический ответ терроризму / Эрнандо де Сото; пер. с англ. Б. Пинскера. — Челябинск: Социум, 2008. — 408 с.

ДЛЯ НОТАТОК