

ВІСНИК

Київського національного торговельно- економічного університету

Науковий журнал

Виходить шість разів на рік

Уперше вийшов друком у лютому 1998 р.

№ 1⁽¹²³⁾ 2019

До жовтня 2000 р. виходив під назвою

"Вісник Київського державного торговельно-економічного університету"

Журнал визнано ДАК МОН України як фахове видання з філософських наук

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

МАЗАРАКІ А.А., головний редактор;

ПРИТУЛЬСЬКА Н.В., заступник головного редактора;

з економічних наук:

БАЙ С. І., д. е. н., професор, КНТЕУ;
БЕРІДЗЕ Р., д. е. н., професор, Батумський державний
університет ім. Шота Руставелі (*Грузія*);
БЛАКИТА Г. В., д. е. н., професор, КНТЕУ;
БЛАНК І. О., д. е. н., професор, КНТЕУ;
БОЙКО М. Г., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ВЕДМІДЬ Н. І., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ВОЛОСОВИЧ С. В., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ГЕРАСИМЕНКО А. Г., д. е. н., доцент, КНТЕУ;
ДЖОУБ М., д., професор, Університет Маямі, (*США*);
ДУБОВИК Т. В., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ІЛЛЯШ О. І., доктор хабілітований, професор,
Університет Миколая Коперника в Торуні (*Польща*);
ІЛЬЧЕНКО Н. Б., д. е. н., доцент, КНТЕУ;
ЛАБУРЦЕВА О. І., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ЛАГУТІН В. Д., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ЛАНГ Ф. П., доктор хабілітований,
Брауншвейзький технічний університет (*Німеччина*);
ЛАЦЕ Н., д. е. н., професор, Ризький технічний університет (*Латвія*);
НАЗАРОВА К. О., д. е. н., доцент, КНТЕУ;
НОВИКОВА Н. Л., д. е. н., доцент, КНТЕУ;
ПАВЛІК А., д. е. н., професор, Університет
ім. Яна Кохановського (*Польща*);
ПІРОЖКОВ С. І., д. е. н., професор, КНТЕУ;
РОМАТ Є. В., д. держ. упр., професор, КНТЕУ;
СУВАН-АЧАРІЯ Ч., д. е. н., доцент, професор
Таксін університету (*Таїланд*);
ТАКАХАШИ Т., д. н., професор, Університет Такушоку (*Японія*);
ТКАЧЕНКО Т. І., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ФІЛІС К., керівник Центру вивчення Росії, Євразії
та Південно-Східної Європи, політолог (*Греція*),
с. н. с., Коледж святого Антонія (*Велика Британія*);
ФОМІНА О. В., д. е. н., доцент, КНТЕУ;
ЧУГУНОВ І. Я., д. е. н., професор, КНТЕУ;
ШУЛЬГА Н. П., д. е. н., професор, КНТЕУ;

МЕЛЬНИЧЕНКО С.В., відповідальний секретар

з філософських наук:

БОЙЧЕНКО М. І., д. філос. н., професор,
КНУ ім. Тараса Шевченка;
ЗАМКОВА Н. Л., д. філос. н., професор, ВТЕІ КНТЕУ;
КИВЛЮК О. П., д. філос. н., професор,
НПУ ім. М. П. Драгоманова;
КОНВЕРСЬКИЙ А. Є., д. філос. н., професор,
КНУ ім. Тараса Шевченка;
КРАВЧЕНКО А. А., д. філос. н., професор, КНТЕУ;
ЛАТИГІНА Н. А., д. політ. н., професор, КНТЕУ;
МОРОЗОВ А. Ю., д. філос. н., професор, КНТЕУ;
ОПАРА С., професор гуманітарних наук, філософ, (*Польща*);
ОСТАЩУК І. Б., д. філос. н., професор, КНТЕУ;
ФРАНЦУЗ Г., д. філос. н., професор, Інститут
філософії Опольського університету (*Польща*);
ЦЗОУ Ч., д. філос., Гуандунський університет
нафтохімічних технологій (*Китай*);

Засновник, редакція, видавець і виготовлювач
Київський національний торговельно-економічний університет.

Заступник директора з наукової періодики ЦПНМВ –
завідувач редакції С. Л. ОЛЮНІНА
Редактори: Е. Ю. КИРИЧЕНКО, І. Й. РАССКАЗОВА
Художньо-технічний редактор С. В. АНДРУШКО

Свідчення про державну реєстрацію
серія КВ № 13100-1984ПР від 23.08.2007.

Індекс журналу
в Каталозі видань України на 2019 рік – 21910.

Підписано до друку 11.02.2019.

Ум. друк. арк. 10. Тираж 250 пр. Зам. 77.

Адреса редакції, видавця, виготовлювача:
вул. Кіото, 19, м. Київ-156, Україна, 02156.

Телефон редакції 529-50-24, факс: 513-85-36,
e-mail: visnik@knteu.kiev.ua.

Надруковано на обладнанні КНТЕУ.
Свідчення суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 4620 від 03.10.2013.

Видається за рекомендацією Вченої ради КНТЕУ
(протокол засідання № 5 від 31.01.2019).

Статті проходять рецензування. Передрук і переклади матеріалів, опублікованих у журналі, дозволяються лише зі згоди автора та редакції
Журнал представлено в міжнародних і національних наукометричних базах: Індекс Копернікус (*Index Copernicus*);
реферативній базі даних "Україніка наукова", а також у пошуковій системі Академії Google (*Google Scholar*).

© Київський національний торговельно-економічний університет, 2019

Київ · КНТЕУ · 2019

З М І С Т

ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ

БОРОВСЬКА Л.	Автентичність антропологічної моделі Сартра	5
ЛІМОНЧЕНКО В.	Від критики метафізики до відновлення ролі метафізики як критики	13
ВОЗНЯК С.	Онтологічні начала античної філософії	25
САРАКУН Л.	Космополітична парадигма на світових філософських конгресах	38

ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ ОСОБИСТОСТІ

МОРОЗОВ А.	Особистість як доказ існування Бога	50
САЙТАРЛИ І.	Психологічна структура особистості як предмет постмодерного соціокультурного аналізу	69
ЛПШН М.	Творчість та креативність: способи людського існування	79
БАРАБАШ Р.	Бунт проти повсякденності як філософська проблема	92

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

ЛАТИГІНА Н., КРАВЧЕНКО А.	Модус образно-символічного мислення особистості: освітньо-філософський аспект	103
--------------------------------------	---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

БОРОВСКАЯ Л.	Аутентичность антропологической модели Сартра	5
ЛИМОНЧЕНКО В.	От критики метафизики до восстановления роли метафизики как критики	13
ВОЗНЯК С.	Онтологические начала античной философии	25
САРАКУН Л.	Космополитическая парадигма на мировых философских конгрессах	38

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ

МОРОЗОВ А.	Личность как доказательство существования Бога	50
САЙТАРЛЫ И.	Психологическая структура личности как предмет постмодерного социокультурного анализа	69
ЛИПИН Н.	Творчество и креативность: способы человеческого существования	79
БАРАБАШ Р.	Бунт против повседневности как философская проблема	92

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

ЛАТЫГИНА Н., КРАВЧЕНКО А.	Модус образно-символического мышления личности: образовательно-философский аспект	103
--------------------------------------	---	-----

C O N T E N T

PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE MODERN WORLD

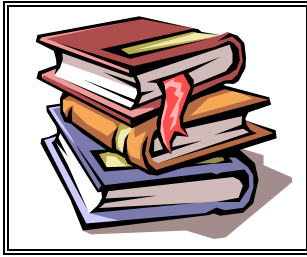
BOROVSKA L.	Authenticity of anthropological model of Sarter	5
LIMONCHENKO V.	From critics of metaphysics to role restoration of metaphysics as critics	13
VOZNIAK S.	Ontological principles of ancient philosophy	25
SARAKUN L.	Cosmopolitan Paradigm at World Philosophical Congresses	38

PHILOSOPHIC-CULTURAL VALUES OF A PERSONALITY

MOROZOV A.	Personality as a proof of the existence of God	50
SAJTARLY I.	The psychological structure of individual as a subject matter of the postmodern socio-cultural analysis	69
LIPIN M.	Creative work and creativity as a way of human existence	79
BARABASH R.	Rebellion against everyday life as a philosophical problem	92

PHILOSOPHY OF EDUCATION

LATYGINA N., KRAVCHENKO A.	Modus of figurative-symbolic personality thinking: educational-philosophical aspect	103
---------------------------------------	---	-----



ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ

УДК 141.319.8:159.923.2

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)01](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)01)

БОРОВСЬКА Людмила,

к. філос. н., доцент, доцент кафедри філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, м. Київ, 02156, Україна

E-mail: la.borovska25@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3561-5895>

АВТЕНТИЧНІСТЬ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МОДЕЛІ САРТРА

Досліджується автентичність антропологічної моделі Сартра. На основі проведеного аналізу зроблено висновок, що антропологічна модель Сартра не є дискурсивною, і тому не може розглядатися як автентична, тобто така, що спрможно дати достеменно, істинне знання про людину.

Ключові слова: "Я", суб'єктивність, буття, існування, автентичність.

Боровская Л. Аутентичность антропологической модели Сартра. Исследуется аутентичность антропологической модели Сартра. На основании проведенного анализа сделан вывод, что антропологическая модель Сартра не является дискурсивной, и потому не может рассматриваться как аутентичная, т. е. как такая, которая в состоянии дать подлинное, истинное знание о человеке.

Ключевые слова: "Я", субъективность, бытие, существование, аутентичность.

Постановка проблеми. Праця "Екзистенціалізм – це гуманізм" [1] є чи не найбільш відомою роботою Ж.-П. Сартра. В ній французький мислитель найбільш послідовно виклав свою концепцію свободи, розкрив значення таких понять, як "людська суб'єктивність", "тривога", "закинутість", "відчай". Розкриваючи різні відтінки свого розуміння свободи, Сартр використовує поняття "автентичність" [1, с. 341]. "Автентичність" – це достеменність, справжність, істинність людського існування, яка протиставляється Сартром та іншими філософами-екзистенціалістами "неавтентичності", що розуміється як втрата самого себе через підкорення заданим визначенням. Розмірковування Сартра стосовно недостеменно існуючої людини, яка перекладає відповідальність за свої вчинки на природні фактори або суспільно-історичну ситуацію, наштовхнули на думку прикласти мірку "автентичності" до антропологічної моделі самого Сартра, до його концепції особистості.

© Боровська Л., 2019

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1

 5

Йдеться не про оригінальність сартрівської концепції особистості. Загальновідомо, що філософія Сартра є продуктом засвоєння французьким мислителем картезіанської метафізики суб'єктивності. На її формування також суттєво вплинули ідеї феноменології Гуссерля, гегелівської концепції духу, теорії відчуження Маркса, філософії індивідуального існування Кьєркегора. Автора цікавить, передусім, наскільки евристичною є антропологічна модель Сартра, чи може вона слугувати основою для пізнання конкретної людини в конкретно-історичних умовах її існування.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософія Ж.-П. Сартра в різних її аспектах привертала й досі привертає увагу дослідників. Причому, якщо в недалекому минулому вона більше цікавила науковців у широкому контексті її впливу на європейську культуру [2], або досліджувалася традиційна проблематика французького екзистенціалізму стосовно свободи вибору [3], то сучасні дослідники зосереджують свою увагу на дуже специфічних, вузьких (іноді – межових) аспектах філософського спадку Сартра. А саме: досліджується, наприклад, те, як філософія Сартра вплинула на науку про душевні хвороби [4]; аналізуються філософські джерела, які сприяли формуванню сартрівського концепту "погляд" [5]; розглядається атеїстична філософія Сартра як така, що латентно містить "тугу за Богом" [6]; або базові поняття філософії Сартра зіставляються з поняттями філософії Гегеля [7], Гайдеггера та буддійської філософії [8], філософії Гуссерля [9]. Проте саме автентичність антропологічної моделі Сартра у філософській літературі не досліджується.

Метою статті є дослідження антропологічної моделі Сартра й з'ясування ступеня її автентичності.

Матеріали та методи. Дослідження базується на критичному підході, а також на загальнофілософських принципах об'єктивності та історизму.

Результати дослідження. Базовим положенням для трактування Сартром особистості та всіх проблем, пов'язаних з її становленням і функціонуванням, є протиставлення категорій "буття" та "існування". Буття в філософії Сартра є тим, що знаходиться поза свідомістю, тим, що за своєю природою не може бути визначеним, буття "не діє" – воно лише "є". Тільки людська свідомість як щось зовнішнє відносно буття може нав'язати йому деякі визначення.

Свідомість як дещо "інше" відносно буття, як те що не є, а те що існує, не може бути ані субстанцією, ані буттям, ані предметом (буття Сартр іменує буттям "В-собі", а свідомість – буттям "Для-себе"). Свідомість не міститься у бутті, не є функцією буття – вона є лише його інтенцією. Діяльність свідомості не визначається тим, що знаходиться ззовні, тобто буттям, і водночас вона позбавлена власного внутрішнього змісту. Свідомість не має онтологічної основи, вона

нічим не детермінована, а це означає, що вона в кожному своєму акті автономна, вона, на думку Сартра, є "існуванням, що випереджає сутність"[1, с. 323]. Екстраполюючи ці положення філософії екзистенціалізму на предметну область, що пояснює психічне життя конкретних індивідів, можна зробити певні висновки. *По-перше*, оскільки людина знаходиться попереду свого існування, то вона є абсолютно вільною і відкритою. В людині немає нічого, що б змогло нав'язати їй певний спосіб дій, мислення, поведінки. *По-друге*, між окремими діями конкретних людей немає ніякої неперервної послідовності. Кожний людський вчинок, вважає Сартр, є "замкненим на себе цілим", автономним відносно її попередніх вчинків.

Спосіб дії, яким людина керується в певній ситуації, не може мати силу для іншої. Ніяке відчуття, переживання, дія не можуть обумовити наступне відчуття, переживання, дію. Сартр у праці "Буття і ніщо" [10] прагне обґрунтувати тезу, що, приступаючи до якоїсь дії, людина кожного разу створює себе заново. Починаючи діяти, вона є нічим, "небуттям", істотою, що виключає своє минуле. З викладеного можна зробити висновок, що неможливо передбачити поведінку людини. Сутність людини, за Сартром, – це конкретні ідеали, які вона ставить перед собою і які вона пізнає, втілюючи їх у життя, тобто які стають "буттям".

Сутність може бути пізнаною лише тоді, коли людина себе повністю реалізує, іншими словами, коли вона "перестане існувати". Це пов'язано з тим, що, доки людина існує, вона в кожний момент може здійснювати діаметрально протилежні вибори, а також поставити під сумнів своє минуле й надати йому нового сенсу. Конкретна особистість може бути пізнана лише тоді, коли "вона повністю здійснилася", тобто коли вона померла. Таким чином, в екзистенціалістській філософії поведінка людини нічим не зумовлюється, вона – потік довільних рішень, між якими немає ніякого причинного зв'язку. Причому поведінка людини не тільки не детермінується будь-якими зовнішніми чинниками, будь-якими факторами, пов'язаними з соціумом. Головне, що між різними, умовно кажучи, актами психічного життя людини теж не існує ніякого зв'язку. Відповідно до положень філософії Сартра, які він виклав у "Бутті і ніщо", неможливо побудувати цілісну теорію особистості, психічне життя якої не розкладалося б на окремі акти і було б відносно усталеним. З цього випливає, що особистість у сартрівському трактуванні не може мати ідентичності.

Важливо також звернути увагу на те, що свідомість як "ніщо" не збігається з психічним життям конкретного індивіда, адже "Я" (у цьому випадку неважливо, трактується воно як трансцендентальне чи емпіричне) має певну внутрішню визначеність, певний внутрішній зміст. Але ж свідомість, на думку Сартра, повністю позбавлена такого змісту, вона порожня, вона – "ніщо", отже, вона не є "Я". Свідомість також не рефлексивна. Сартр це аргументує таким чином. Зазвичай, суб'єктивне життя людини передбачає рефлексію, але вона є можливою лише тоді, коли існує об'єкт, що "затримує" погляд суб'єкта. Але ж свідомість,

у сартрівській інтерпретації, є "ніщо", вона абсолютно прозора і тому через неї внутрішній погляд проникає, наскрізь ні від чого не відбиваючись. Тому самосвідомість, віднесення суб'єкта до самого себе, що є характерним для свідомості, не є рефлексією. Рефлексія ж, що виникає разом з її об'єктом, – "Я" (і певною мірою творить його), не виражає достеменної природи свідомості. Це зумовлено тим, що рефлексія завжди пов'язана з відношенням одного суб'єкта до іншого.

У реальності існування іншого суб'єкта Сартр не має сумнівів. Разом з тим, переконаний французький мислитель, існування іншого суб'єкта та його свідомості є первинним онтологічним фактом, а не тим, що відкривається людині в результаті пізнання, бо в іншу свідомість проникнути принципово неможливо. Крім того, свідомість іншої людини пов'язана з її тілом. Це тіло локалізовано в просторі й взаємодіє з іншими тілами та предметами. Пізнання дій іншого суб'єкта, його реакцій як на зовнішні подразники, так і на внутрішні чинники, хоча й має певний сенс, але не характеризує його свідомості.

Рефлексія, на думку Сартра, є продуктом комунікації з іншими людьми. Логіка обґрунтування цієї тези така. Тіло іншої людини виступає в моєму досвіді як об'єкт особливого роду, яким він не є для цієї людини, як і моє тіло спочатку не є об'єктом для мене, зливаючись з моєю свідомістю. Те, що інша свідомість виступає в моєму досвіді як нерозривно пов'язана з особливим об'єктом, тілом іншої людини, спонукає мене ставитися до іншого суб'єкта як до особливого унікального об'єкта, а також "вкладати" певні процеси, пов'язані з суб'єктивним життям свідомості, в середину цього унікального об'єкта. Разом з тим, відношення до іншої людини примушує мене визнати самого себе як "іншого" для цього іншого суб'єкта і наділити себе тими ж характеристиками, якими володіє інший у моєму досвіді. Таким чином, свідомість починає ставитися до самої себе так, як до неї ставиться інший, тобто як до суб'єкта, що має тіло, яке локалізовано у просторі й всередині якого є певні психічні переживання. Суб'єкт починає відрізняти ці переживання від перебігу об'єктивних процесів зовнішнього світу й вбачати єдність свого психічного життя у вигляді особливого об'єкта – "Я".

Іншими словами, відбувається об'єктивація себе як особистості. Ця об'єктивація передбачає погляд на себе ніби збоку, з позиції іншої людини. Інший є потрібним для мого існування, зазначає Сартр, так само, як і для мого самопізнання. За цих умов виявлення мого внутрішнього світу відкриває мені в той же час й іншого, як свободу, що стоїть переді мною, яка мислить й бажає "за" чи "проти" мене. Таким чином, відкривається цілий світ, який ми називаємо інтерсуб'єктивністю. У цьому світі людина й вирішує, чим є вона й чим є інші [1, с. 336].

Саме тому рефлексія неможлива без комунікації. Процес об'єктивації свідомості проходить декілька стадій. На одній з них свідомість лише відчуває себе об'єктом іншого суб'єкта, але не знає себе повною мірою в такій якості. Це має місце тоді, коли дане буття "Для-себе"

відчуває себе предметом розглядання себе з боку іншого. Проблема "погляду" несе у Сартра суттєве змістовне навантаження, адже якщо в очах іншого, у дзеркалі, може відбитися наше істинне "Я", то, з іншого боку, це означає, що ми залишаємося беззахисними перед іншими й залежними від них. Якщо виходити з первинності одкровення іншого як *погляду*, то ми маємо визнати, що сприймаємо своє невольне буття-для-іншого у формі *володіння*. Мною володіє інший: погляд іншого маніпулює моїм тілом у його оголеності, примушує його з'явитися на світ, виліплює його, витягає його з невизначеності, бачить його так, як я ніколи не побачу [11, с. 207], відзначає Сартр. Виходячи з його розмірковувань, погляд іншого, що слідкує та підглядає, скоріше спотворює моє "Я", ніж представляє в істинному світлі.

Лише в результаті комунікації через мову свідомість може до кінця об'єктивувати себе й породити рефлексію. Тому індивідуальний суб'єкт, який бачить себе, як у дзеркалі, в очах іншого і, водночас, є позбавленим комунікації, не може себе пізнати в дзеркальному образі, бо поза відносинами з іншими він не існує для себе самого як об'єкт. "Погляд", на думку Сартра, є конкретизацією основного соціального відношення, феномен, що опосередковує індивідуальний досвід і свідчить про те, що світ – це не тільки уявлення суб'єкта, але й об'єкт, що розподіляється між іншими. Поглиблюючи в контексті феноменологічної парадигми розуміння того, що таке "погляд", Сартр констатує, що сприйняття іншого як об'єкта є знищенням його людської сутності. Інший не бажає розкриватися, і тому "Я" насильно обмежує його свободу тим, що сприймає його як предмет на фоні й порівняно з іншими предметами. Важливим є й те, що об'єкт, який розглядається, сам є суб'єктом. Людина як суб'єкт, що розглядає, теж не може бути сприйнятою у своїй людській сутності, бо інший сприймає її позицію як трансцендування, що загрожує свободі.

Незважаючи на те, що свідомість здійснює об'єктивацію і сама відповідає за неї, "Я" не виражає моєї істинної природи, зазначає Сартр. Адже об'єктивація є тим, що нав'язується процесом комунікації, тобто зовнішнім ставленням до свідомості інших. Важливо також звернути увагу на те, що в сартрівській інтерпретації "Я" не знає самого себе, так як моя рефлексія стосується тільки зовнішньої оболонки моєї свідомості, яка й існує у вигляді "Я". Разом з тим, у мене є доступ до моєї власної свідомості й можливість "вхопити" її у вигляді дорефлексивного акту самосвідомості, що не об'єктивується. Іншого ж я можу осягнути лише як тіло, наділене психікою, але я не можу знати достеменних глибин іншого, бо, на думку Сартра, маю справу лише з його зовнішньою оболонкою, і на відміну від випадку із самим собою, не маю можливості зсередини проникнути в його свідомість, бо для цього потрібно бути на його місці.

Сартр у своїх теоретичних побудовах виходить з того, що свідомість безпосередньо дана сама собі у вигляді необ'єктивованої самосвідомості. Свідомість ще до того, як вона опредметнить себе у вигляді "Я", до того, як включиться у відносини з іншими свідомостями, як

виникне елементарний акт рефлексії, уже відрізняє себе від світу зовнішніх предметів. Але дані сучасної психологічної науки не дають підстав для розрізнення самосвідомості, що належить до "чистої", необ'єктивованої свідомості та рефлексії і спрямована на індивідуальне "Я" як на об'єкт. Більше того, саме виникнення свідомості як центру психічного життя певної індивідуальності вже передбачає співвіднесеність її станів до діяльності певного об'єкта, яким є тіло цієї конкретної людини.

Саме розрізнення свідомостей, можливість їх індивідуалізацій, передбачає їх співвіднесення з тілами різних суб'єктів, що, в свою чергу, включені в систему об'єктивних зв'язків предметного світу. Хоча Сартр не заперечує, що відмінність мене як "Я" від інших передбачає ставлення до себе самого як до об'єкта особливого роду, що знаходиться у взаємозв'язках з іншими матеріальними об'єктами та іншими "Я", які є для мене також об'єктами, але для нього справжня індивідуальність моєї свідомості виражається не в "Я", а в самому факті існування "чистої" безструктурної свідомості. Та можна не сумніватися, що "чиста" безструктурна та безмістовна свідомість принципово не може бути індивідуалізована, як і те, що вона не може бути пізнаною.

Ключові положення філософії Сартра, розгортання яких призводить до констатації того, що людська свідомість, як і життя індивіду, не можуть бути пізнаними, базуються на довільних метафізичних припущеннях. Сартр абсолютизує "відкритість" людського індивіду, тобто те, що є мінливим у людині, не визнаючи в той же час відносно усталеного, того, що набуває форму певної психічної організації. Ці положення філософії Сартра фактично заперечують існування того, що в науці прийнято називати "особистістю", адже особистість є певною цілісністю зі своєю психологічною структурою, характером, світоглядом. Відповідно, виходячи з сартрівської антропологічної моделі, все, що стосується індивідуальної поведінки людини, все, що пов'язано з її звичками, поглядами, діями, реакціями на певні ситуації, не може бути дослідженим, класифікованим й прогнозованим.

Не можна обійти увагою й те, що людське існування, за Сартром, конститується виключно внутрішніми переживаннями. Таким чином, він відриває суб'єктивний світ людини від її об'єктивної діяльності, на ґрунті якої відбувається самопізнання. Отже, ізоляція людського "Я" від його зовнішніх проявів, від практичної людської діяльності підводить до висновку, що індивідуальне життя людини, як і її психіка, не доступні пізнанню "ззовні". Враховуючи ще й те, що абсолютизація свободи призводить до непередбачуваності та непрогнозованості людських дій, можна говорити й про неможливість досягнути сенс історичного процесу, який, за Сартром, постає таким самим абсурдним, як і людське життя.

Висновки. Сартрівська антропологічна модель відтворює людину, поведінка якої не детермінується будь-якими зовнішніми чинниками, пов'язаними як з природою, так і з соціумом, і між різними, умовно кажучи, актами психічного життя цієї людини не існує ніякого зв'язку,

тобто в її психічному житті не можна виявити ніякої закономірності. Таким чином, психічне життя людини в принципі не можна пізнати "ззовні", тому неможливим є його наукове пізнання. А те, що в цій моделі розглядається як "особистість", не є нею, адже особистість є певною цілісністю зі своєю психологічною структурою і характером.

Якщо в людині "існування передуює сутності", якщо в неї немає ніякої природи, якщо людина є постійно "відкритою", то їй не можна дати ніяке визначення. Щоб пізнати людину, потрібно, за Сартром, привести її у "стан нерухомоті", а це означає – позбавити її свободи. Крім того, людина не може бути для себе об'єктом, а значить вона не може пізнати себе "зсередини", тобто застосувати інтроспективні методи.

Людина в сартрівській антропологічній моделі є атомізованою частинкою соціуму, що знаходиться в жорсткій конфронтації з іншими людьми, які не є умовою існування людського "Я" і які несуть для нього загрозу, адже відносини між людьми можна охарактеризувати лише як *конфлікт* [11, с. 207]. Сартрівська самотня людина, що занурена у тривогу і відчай та випадково вступає в стосунки з іншими людьми, є безсумнівно абстрактним індивідом, що може розглядатися лише поза конкретно-історичним контекстом.

Таким чином, антропологічна модель Сартра, яка репрезентує людину, позбавлену цілісної та відносно сталої психічної структури, вирвану з системи соціальних зв'язків, не може виступати як дискурсивна модель і тому не може розглядатися як автентична, тобто як така, що може дати достеменно, істинне знання про людину.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. Сумерки богов. Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
2. Андреев Л. Г. Жан-Поль Сартр: свободное сознание и XX век. М.: Geleos, 2004. 413 с.
3. Кандалицева Л. Е. Проблемы свободы и выбора во французском экзистенциализме (Ж.-П. Сартр, А. Камю). *Философия и общество*. 2001. № 2. С. 97-107.
4. Власова О. А. Жан-Поль Сартр и антипсихиатрия или как социальная теория проникла в науку о душевных болезнях. *Хора*. 2010. № 1-2 (11-12). С. 71-86.
5. Кузин И. В. К вопросу становления концепции "взгляд" в философии Ж.-П. Сартра. *Вопросы философии*. 2015. № 2. С. 169-178.
6. Лифинцева Т. П. Тень христианства в метафизике Ж.-П. Сартра. *Вопросы философии*. 2014. № 11. С. 163-173.
7. Лебедева Е. "Ничто" у Сартра и Гегеля. *Credo new*. 2013. № 2. www.interlos.ru/readroom/credo_new/k2-2013/19209-nichto-u-sartra-i-gegelya.html.
8. Лифинцева Т. П. "Забота" Хайдеггера, "бытие-для-себя" Сартра, и буддийская дукха: онтология негативности. *Вопросы философии*. 2015. № 7. С.184-203.
9. Renaudie P.-J. Me, myself and I: Sartre and Husserl on elusiveness of the self. *Continental Philosophy Review*. 2013. № 1. Vol. 41-57.

10. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2004. 639 с.
11. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. Проблема человека в западной философии; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.

Стаття надійшла до редакції 24.10.2018.

Borovska L. Authenticity of anthropological model of Sartre.

Background. Appeal to the philosophy of one of the most famous representatives of existentialism, recognized as a "monopolist" on the anthropological perspective J.-P. Sartre, will help to identify the heuristic potential of the anthropological model of existentialism.

Analysis of recent research and publications. Philosophy of Jean-Paul Sartre in various aspects attracts the attention of researchers. However, studies of the authenticity of Sartre's anthropological model in philosophical literature have not been revealed.

The **aim** of the article is to study the anthropological model of Sartre and determine the degree of its authenticity.

Materials and methods. The research is based on a critical approach, as well as on the general philosophical principles of objectivity and historicism.

Results. The anthropological model of Sartre reproduces a person whose behavior is not determined by any external factors, but between different acts of her mental life there is no connection, that is, it cannot detect any regularities. Thus, the psychic life of a person in principle cannot be known "from the outside", therefore it is impossible and his scientific knowledge. According to Sartre, in order to know a person, it is necessary to bring her to the "state of immovability", that is, to deprive her of freedom. In addition, a person cannot be an object for himself, and therefore she cannot know herself "from the middle".

Conclusion. The anthropological model of Sartre, representing a person, deprived of a holistic and relatively stable mental structure, torn out of the system of social connections, is not discursive, and therefore cannot be regarded as authentic, that is, as such, which can give a true knowledge of man.

Keywords: "I", subjectivity, being, existence, authenticity.

REFERENCES

1. Sartr, Zh. P. (1990). Jekzistencializm – jeto gumanizm. [Existentialism is humanism]. *Sumerki bogov – Twilight of the Gods*. A. A. Jakovleva (Ed.). Moscow: Politizdat [in Russian].
2. Andreev, L. G. (2004). *Zhan-Pol' Sartr: svobodnoe soznanie i XX vek [Jean-Paul Sartre: Free Consciousness and the 20th Century]*. Moscow: Geleco [in Russian].
3. Kandalinceva, L. E. (2001). Problemy svobody i vybora vo francuzskom jekzistencializme (Zh.-P. Sartr, A. Kamju) [Problems of freedom and choice in French existentialism (J.-P. Sartre, A. Kamus)]. *Filosofija i obshhestvo – Philosophy and Society*, 2, 97-107 [in Russian].
4. Vlasova, O. A. (2010). Zhan-Pol' Sartr i antipsihiatrija ili kak social'naja teorija pronikla v nauku o dushevnyh boleznyh [Jean-Paul Sartre and antipsychiatry or how social theory has penetrated the science of mental illness]. *Hora – Chora*, 1-2 (11-12), 71-86 [in Russian].
5. Kuzin, I. V. (2015). K voprosu stanovlenija koncepcii "vzgljad" v filosofii Zh.-P. Sartra [On the question of the formation of the concept of "look" in the philosophy of J.-P. Sartre]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*, 2, 169-178 [in Russian].

6. Lebedeva, E. (2013). "Nichto" u Sartra i Gegelja ["Nothing" by Sartre and Hegel]. *Credo new*, 2. Retrieved from www.interlos.ru/readroom/credo_new/k2-2013/19209-nichto-u-sartra-i-gegelya.html [in Russian].
7. Lifinceva, T. P. (2014). Ten' hristianstva v metafizike Zh.-P. Sartra [The shadow of Christianity in the metaphysics of J.-P. Sartre]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*, 11, 163-173 [in Russian].
8. Lifinceva, T. P. (2015). "Zabota" Hajdeggera, "bytie-dlja-sebja" Sartra, i buddijskaja dukkha: ontologija negativnosti [Heidegger's "Care", Sartre's "Being-for-Itself", and the Buddhist Dukkha: The Ontology of Negativity]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*, 7, 184-203 [in Russian].
9. Renaudie, P.-J. (2013). Me, myself and I: Sartre and Husserl on elusiveness of the self. *Continental Philosophy Review*, 1. (Vols. 41-57) [in English].
10. Sartr, Zh. P. (2004). *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Being and Nothing: The experience of phenomenological ontology]* V. I. Koljadko (transl. from fr.). Moscow: Respublika [in Russian].
11. Sartr, Zh. P. Pervichnoe otnoshenie k drugomu: ljubov', jazyk, mazohizm [Primary relation to another: love, language, masochism]. *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii – The problem of man in Western philosophy*. Ju.N. Popova (Ed.). Moscow: Progress, 1988 [in Russian].

УДК 165.021:111

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)02](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)02)

ЛІМОНЧЕНКО Віра,

д. філос. н., професор,

професор кафедри філософії ім. професора В. Г. Скотного

Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка

вул. І. Франка, 24, м. Дрогобич, 82100, Україна

E-mail: volim_s@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

ВІД КРИТИКИ МЕТАФІЗИКИ ДО ВІДНОВЛЕННЯ РОЛІ МЕТАФІЗИКИ ЯК КРИТИКИ

Виявлено і обґрунтовано такий режим роботи метафізики, в якому знімається протиставлення догматизму і критицизму, і критичний метод постає не у публіцистично-полемічному аспекті, а як філософсько-логічна робота. Проведений оглядовий аналіз засвідчує оновлення уваги до метафізики як своєрідного режиму роботи розуму. Обґрунтовано, що філософія як робота з феноменами свідомості є неминуче метафізичною.

Ключові слова: метафізика, критика, достовірність, есенціальний й екзистенціальний дискурси.

© Лімонченко В., 2019

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1 13

6. Lebedeva, E. (2013). "Nichto" u Sartra i Gegelja ["Nothing" by Sartre and Hegel]. *Credo new*, 2. Retrieved from www.interlos.ru/readroom/credo_new/k2-2013/19209-nichto-u-sartra-i-gegelya.html [in Russian].
7. Lifinceva, T. P. (2014). Ten' hristianstva v metafizike Zh.-P. Sartra [The shadow of Christianity in the metaphysics of J.-P. Sartre]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*, 11, 163-173 [in Russian].
8. Lifinceva, T. P. (2015). "Zabota" Hajdeggera, "bytie-dlja-sebja" Sartra, i buddijskaja dukkha: ontologija negativnosti [Heidegger's "Care", Sartre's "Being-for-Itself", and the Buddhist Dukkha: The Ontology of Negativity]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*, 7, 184-203 [in Russian].
9. Renaudie, P.-J. (2013). Me, myself and I: Sartre and Husserl on elusiveness of the self. *Continental Philosophy Review*, 1. (Vols. 41-57) [in English].
10. Sartr, Zh. P. (2004). *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Being and Nothing: The experience of phenomenological ontology]* V. I. Koljadko (transl. from fr.). Moscow: Respublika [in Russian].
11. Sartr, Zh. P. Pervichnoe otnoshenie k drugomu: ljubov', jazyk, mazohizm [Primary relation to another: love, language, masochism]. *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii – The problem of man in Western philosophy*. Ju.N. Popova (Ed.). Moscow: Progress, 1988 [in Russian].

УДК 165.021:111

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)02](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)02)

ЛІМОНЧЕНКО Віра,

д. філос. н., професор,

професор кафедри філософії ім. професора В. Г. Скотного

Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка

вул. І. Франка, 24, м. Дрогобич, 82100, Україна

E-mail: volim_s@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

ВІД КРИТИКИ МЕТАФІЗИКИ ДО ВІДНОВЛЕННЯ РОЛІ МЕТАФІЗИКИ ЯК КРИТИКИ

Виявлено і обґрунтовано такий режим роботи метафізики, в якому знімається протиставлення догматизму і критицизму, і критичний метод постає не у публіцистично-полемічному аспекті, а як філософсько-логічна робота. Проведений оглядовий аналіз засвідчує оновлення уваги до метафізики як своєрідного режиму роботи розуму. Обґрунтовано, що філософія як робота з феноменами свідомості є неминуче метафізичною.

Ключові слова: метафізика, критика, достовірність, есенціальний й екзистенціальний дискурси.

© Лімонченко В., 2019

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1 13

Лимонченко В. От критики метафизики до восстановления роли метафизики как критики. Выявлен и обоснован такой режим работы метафизики, в котором снимается противопоставление догматизма и критицизма, и критический метод предстает не в публицистически-полемическом аспекте, а как философско-логическая работа. Проведенный обзорный анализ свидетельствует об обновлении внимания к метафизике как своеобразному режиму работы разума. Обосновано, что философия как работа с феноменами сознания является неизбежно метафизической.

Ключевые слова: метафизика, критика, достоверность, эссенциальный и экзистенциальный дискурсы.

Постановка проблеми. У сучасному інтелектуальному просторі метафізика має сумнівну репутацію, що не повною мірою відповідає її значущості як розумової практики. Показово, що за розповсюдження критико-негативістського ставлення до метафізики можна зустріти звернення до цього імені з метою надання ґрунтовності дослідженню [1], оскільки її теоретичний статус лишається досить високим. Навіть якщо вважати таку постановку питання дещо курйозною, відмінити метафізику попри усі зусилля постмодерністськи орієнтованого дискурсу неможливо, що засвідчено ще роздумами І. Канта [2], який утримує славне ім'я критичного мислителя всупереч будь-яким догматичним побудовам. Проте зіставлення критичності-догматичності здебільшого оточене популярно-публіцистичним ореолом і має суто ідеологічний характер.

Початки критики метафізики, як і сам її початок, проблематичні: що вважати початком – неназвану саме так практику думки чи соціальну легітимізацію? Текстуальні початки метафізики означені ім'ям Аристотеля, критику ж метафізики можна побачити вже в осміянні Аристофаном Сократа як софіста. Притому це глузування настільки ж некоректне (не за адресою), як і подальша критика метафізики. Те, чому, за версією Аристофана, навчає Сократ, не відповідає тому, що говорять про Сократа Ксенофонт, Платон, Аристотель – докса вперто відмінює установку на істину. Приклад такого некоректного викладу ідей у наші дні зустрічається відносно М. Гайдеггера, який при розгляді постав творцем програми "неоантрополатрії із новим соціальним життєустроєм" [3, с. 55], що є сумнівним.

Критичне спростування метафізики прийнято пов'язувати з ім'ям Канта, але заглиблення в його критику виявляє інше – Кант дає нове обґрунтування метафізики, так само як і М. Гайдеггер. У обох йдеться про наступ нової ситуації для думки, що потребує зміни метафізичного дискурсу. Зжила себе метафізика, що оформляє себе як систематичне висловлювання про цілокупну дійсність світового цілого, в яке включена людина: використовуючи вираз М. Бердяєва, це невинуватана метафізика раціоналістичного і натуралістичного типу, метафізика з об'єкта, зі світу [4, с. 169]. Систематична критика метафізики призвела до зміни предмета метафізики, на чому наполягає Е. Кассіерер, звертаючись до Канта, згідно з яким метафізика спрямована не на невідомі нам місцевості по той бік чуттєво сприйманого світу, а на

простір нашого власного розуму [5, с. 134]. Тобто метафізика отримує практично-досвідний характер аналітики чистих основних понять досвіду. Вона доводить до ясності і виразності те, що дано нам як темне і складне ціле і робить для нас його структуру прозорою [5, с. 64]. Іноді говорять про радикальне протистояння метафізиці, але у процесі мислення неможливо уникнути деяких первинних засад, деяких даних свідомості, і значить своя, хай навіть неявна, метафізика може бути виявлена у будь-якій роботі мислення. Філософія як робота з феноменами свідомості є неминуче метафізичною.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Найбільш розгорнуто питання про метафізику викладено у М. Гайдеггера, який, не будучи засліпленим блискучими результатами наукового знання, не говорить про необхідність для філософії форми науки, але залишає суттєвою позицію критики метафізики, що і робить досить віртуозно. Для М. Гайдеггера ніяка строгість науки не дорівнює серйозності метафізики, яка постає власним ім'ям філософії. Попри зусилля ліберальної думки усунути некоронованого короля філософії, звернення до його ідей зберігається. При цьому можна засвідчити виразно новий для метафізичного дискурсу поворот у вимір людського [6; 7]. Показово, що однозначне усунення метафізики "наочно демонструє, що логічним наслідком заперечення метафізичних понять може бути лише філософія, побудована на засадах суб'єктивізму, скептицизму і феноменалізму" [8, с. 7], коли досвід мислиться у вигляді опосередковуючої ланки, яка не підпускає людину до реальності світу. Вихід з цього можливий при зверненні до ідей М. Гайдеггера, згідно з якими досвід як буття-у-світі є способом відкритості світу і між свідомістю і світом не існує розриву, який треба долати [9, с. 178]. Тобто буття-у-світі позначає споконвічну включеність у світ повсякденних стосунків, які є не результатом ментальних станів, а засадою їх [10, с. 44], і звідси ствердження певного роду реалістичної метафізики, що розуміється як "прояснення концептуальної структури нашого досвіду і, відповідно, світу, в який ми діяльнісно включені" [10, с. 45]. Для мислителів ХХІ ст. словосполучення "досвідна метафізика" втратило характер оксюмору, більше того – саме у такому варіанті можливе оновлення метафізичного дискурсу. Дуже точно і зважено формулює проблему Дж. Манусакіс, вказуючи, що, говорити про мислення після метафізики, не значить говорити "всупереч" або "без" – крім простої хронологічної послідовності тут виразно присутній смисл "слідування за" ("*going after*" або "*being after*"), тому оновлене мислення, якого ми шукаємо, має слідувати за метафізичною традицією і бути іншим відносно неї [11, с. 19]. Він розглядає можливості нового мислення про Бога і говорить про богословську естетику, вживаючи термін "естетика" у кантівському смислі, що сходить до грецького дієслова, яке позначає чуттєве сприймання [11, с. 21–22]. Приставка "мета" відсилає до акту подолання наявного світу, але не у сенсі створення нового поверху, а вказує на акт трансцендування, що передбачає неприпустимість переносити інте-

лектуальні звички в ту сферу, в якій вони в певному сенсі виключаються [12, с. 229]. Г. Марсель, кажучи про необхідність вловлювати за звичною архітектонікою "присутність іншої архітектоніки, елементи якої можна лише передчувати, іншої системи перспектив, всередині якої граничні даності нашого світу наділяються абсолютно оновленим значенням" [12, с. 231], робить це не з метою утвердження спиритуалізму, але постає як реаліст, емпірик. Його установка на перехід від цього світу до іншого, що відрізняється від нього, світу – це бажання опинитися "перед лицем нескінченно таємничої і багатой на незвідані можливості реальності" [12, с. 232]. В. Ліваніос вказує, що ряд метафізиків і філософів науки підняли питання про модальності фундаментальних структур світу [13, с. 202]. Отже, метафізика має справу з деякою реальністю, не зафіксованою "фізично", що виходить за межі наївно-реалістичного сприйняття світу. І у цьому метафізика не є дивним винятком: "усвідомлення присутності в просторі людської життєдіяльності неспостережуваних сутностей, що грають, проте, в ній першорядну роль, покладено в основу таких відомих нам надбань людства, як релігія, наука, мистецтво, філософія" [14, с. 8–9]. У книзі С. Макдональдс, яку вона анонсує як основу сучасної метафізики, увага зосереджується на питаннях існування найбільш фундаментальних речей [15], і зазначається, що оскільки пізнання граничних засад реальності не входить у завдання експериментальних наук [15, с. 4], "різноманіття речей" лишається завданням метафізики, яка, на думку автора, протистоїть редукціоністським практикам.

Зберігається увага дослідників до розгляду метафізики в історико-філософському вимірі, особливо у зв'язку з коментарями до "Метафізики" Аристотеля [16], але і тут часто домінує не суто "музейно-археологічний" інтерес, а змістовно-сміслові навантаження метафізики як способу мислення. Так, при розгляді метафізики Егідія Римського, питання наукового статусу і предмета метафізики, тобто суто логіко-гносеологічний аспект [17], суміщується з пошуками можливостей вищого щастя для людини [18, с. 25]. Увага до метафізики як способу мислення засвідчена і у розгляді В. Терлецьким сучасних дискусій щодо назви твору Аристотеля. Він підтримує думки тих мислителів, які вважають, що, крім технічно-видавничого значення, назва "Метафізика" має предметне навантаження, що наперед накреслене природною послідовністю пізнання [19, с. 59]. Він вказує, що те, чим постає програма "першої філософії" як метафізики й яким є предмет останньої, має бути предметом іншого дослідження. Здійснення можливого варіанта такої розвідки є одним із завдань статті.

Слід згадати нещодавно перекладений українською мовою підручник М. Лакса "Метафізика: сучасний вступний курс", у якому критично аналізуються можливості трансценденталізму для побудови метафізики [20], що викликає деяке скептичне заперечення. Хоча установка на метафізику як аналітичне дослідження категорій містить значний евристичний потенціал.

Особливу значущість для цього дослідження мають ідеї В. Петрушенка, викладені у праці "Начала метафізики (огляд історії і проблематики)", серед яких слід зазначити ті, що мають характер методологічних настанов. Сумнів у виправданості метафізичних роздумів часто зумовлений тим, що засади метафізики не володіють виразною наочністю і це породжено тим, що світ людини з перших своїх початків занурений у метафізичні начала, що у силу цього не помічаються, як не помічається сила тяжіння, тиск повітря, сила з'єднання клітин у організмі [14, с. 12]. Те, що не фіксується досвідно-наочно, має характер умови досвіду, тобто є апіорною засадою. Так, ми не пізнаємо річ цілком, але не можемо пізнавати, не постулюючи її цілісності з самого початку – метафізичне мислення постає як мислення *Sub specie totus*, тобто мислення у модусі цілого [14, с. 14]. І звідси виростає завдання аналітичної роботи з цим цілим, коли метафізика постає у вимірі критики і працює у режимі виявлення засад, якими користується розум і які виходять за межі будь-якого досвіду [2, с. 17–18].

Мета статті – виявити, розгорнути й обґрунтувати такий режим роботи метафізики, в якому знімається протиставлення догматизму і критицизму і критичний метод постає не у публіцистично-полемічному аспекті, а як філософсько-логічна робота.

Матеріали та методи. Під час роботи з текстами застосовано метод феноменологічної дескрипції, що йде за самим предметом і дає змогу утриматись від оціночних та ідеологічних суджень (це особливо важливо при розгляді метафізичного й релігійного досвіду з аналітично-критичних позицій і збереженні тверезої аналітичності), а також методи історико-філософської компаративістики (зіставлення класичної та неklasичної метафізики), діалектико-логічного аналізу (робота з поняттями, які припускають витончене розрізнення і взаємне перетворення), системно-структурного аналізу та загальнонаукові методи і підходи, зокрема аналізу й синтезу, індукції й дедукції, аналогії, екстраполяції тощо.

Результати дослідження. Критичне ставлення до метафізики залишається досить поширеною рисою філософствування в наші дні. Навіть якщо не брати до уваги неприйняття метафізики, яке спровоковано ідеологічним протиставленням метафізичного і діалектичного способів мислення, що найчастіше приймається без критичної роботи з цими поняттями, метафізика має сумнівну репутацію. До неї додають епітети "туманна", "надумана", "догматична", "безплідна", "абстрактна", "претензійна", "пихата". Упередження до метафізики, які настільки очевидні в українському теолого-релігієзнавчому просторі початку XXI ст., виразно висловлені Ю. Чорноморцем [21; 22]. Труднощі взаємної розмови в тому, що експлікації метафізики як такого пізнавального проекту, який є помилковим і якого необхідно уникати, немає. Судячи ж з формулювань на кшталт "рудиментарні залишки метафізичного мислення", "метафізичні схеми", "метафізичне марення", йдеться про метафізику як щось небезпечне і застаріле, що не повною мірою

відповідає виваженому й обґрунтованому теоретичному мисленню і засвідчує легковажність суджень. Можна припустити, що антиметафізичний пафос зумовлений протиставленням філософії з її метафізикою і теологією, якій, як передбачається, філософія не потрібна. Це дуже стара суперечка про місце і роль філософії у Богопізнанні, що пов'язано з питанням відношення філософії до набуття шляхів до Бога, отже, до виявлення сотеріологічного значення її. Спираючись на раніше проведені дослідження, є підстави говорити про філософію як необхідний вимір християнського життя, що не означає раціоналізації християнства, але пов'язано з преображенням (метанойсю) розуму і набуттям особливого роду очевидності.

І це безпосередньо вказує на головне упередження проти метафізики, яке полягає у відсутності для метафізичних роздумів достовірної засади, що підлягає досвідній перевірці. Можна сказати, що метафізичні роздуми мають суб'єктивний характер. Власне, каменем спотикання є розуміння суб'єктивності. Логіко-смилова робота з поняттям "суб'єктивність" становить ґрунтовну традицію новоевропейської філософії. Знаменним є те обертання смислу, яке зазнав термін "суб'єкт". У Дунса Скота "суб'єктом називалося те, що належить до конкретних предметів думки, об'єктом же називалося те, що належить до уявлень" [4, с. 191]. Це певною мірою відповідає етимології слова "суб'єкт" – бути підставою, "перебувати під-".

Відкриття Кантом конститутивної ролі суб'єктивності відносно предмета знання мало наслідком психологічний релятивізм у пізнанні – необхідність і загальність наукового знання виводилися з суб'єктивності, зрозумілої як переломлення і спотворення (принаймні, модифікація) об'єктивного вселенського буття, коли реальність та істинність суб'єктивності отримали параметри ірраціональної волі, унікальної одиничності, незрівнянної самості. Діапазон смислів коливається від ствердження суб'єктивного як того, що стосується такої думки, яка найбільш всеохопно-конкретна, цілісна, до розуміння суб'єктивного як обмеженої вузької точки зору – в душі "ідолів печери" Бекона. Ставлення до такої суб'єктивності може бути як позитивно-приймаючим, так і критично-негативістським. Проблема природи такої реальності, як суб'єктивність знаходиться за межами безпосередніх цілей даного тексту, але істотним є твердження деякої реальності, не зафіксованої "фізично", яка має характер проблематизованої реальності та виявляється в специфічному русі назад при відкиданні погляду з самого предмета на умови можливості його, тобто на перші початки, що робить метафізику критичною.

Філософська думка в своєму русі достовірного обґрунтування реалізує себе не через відштовхування від аксіоматичних початків у подальші висновки умовиводу, але робить свідомий і послідовний ретроградний рух назад, у глибину, відштовхуючись від наочно даного (буденного, повсякденного, емпіричного, даного у гадці – можливі різні іменування) до засад його, тобто свідомо культивує запитую-

вання як критико-аналітичний рух до початків, чим і досягається відкритість і свобода пошуку. Незадоволеність досягнутим результатом досить часто іменується радикальним сумнівом й скепсисом і кваліфікується як нездатність філософії знайти істину (іронічний образ філософії як жінки, що вічно мучиться і не здатна народити), але, мабуть, не буде помилкою співвідносити проблематичність філософських відповідей з проблематичністю людського буття, що вислизав від однозначних жорстких формулювань. Радикальна запитувальність й онтологічна спірність філософських роздумів не скасовує ані логічної стрункості, ані понятійної строгості, ані екзистенціальної відповідальності думки, які здобуваються в "тренажерному залі" історії філософії.

Саме як робота зі свідомістю (духом) філософія постає як метафізика, як спрямована до первинного початку всього – як онтологія, як методично центрована на способі свого звершення – як логіка і епістемологія (або гносеологія, що в цьому випадку синонімічно), але неминує в усіх своїх виявленнях вона зафарбована антропологічно і тому є екзистенційною. Її увага до людини досить своєрідна – "людина як істота, що володіє якимись природно даними їй певними властивостями, не є для філософії предметом або об'єктом дослідження. Об'єктом або предметом дослідження й одночасно тим, що дозволяє відбутися тому, що потім вивчається, є завжди не готова людина, та можлива людина, яка може блиснути на якийсь час, промайнути, встановитися в просторі деякого власного зусилля, *трансцендуючого зусилля, що складається зі здатності поставити самого себе на межу, яке символізує для людини її здатність розлучитися з самою собою, якою вона була до моменту події, розлучитися зі шкаралупою, що налипла на неї*" [23, с. 11]. Виділені слова є переформулюванням проблеми свободи – тобто свідоме культивування трансцендуючого зусилля ставити своє людське буття на межу можливостей і тим знаходити новий вимір робить філософію "наукою людської свободи". У цьому випадку слово "наука" має два сенси – і як свідомо фіксація досвіду (так у М. Бердяєва низка теоретичних філософських текстів має в назві слово "досвід" – "Досвід есхатологічної метафізики", "Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики" тощо), і як система знань, що володіє достовірністю в розгорненій формі обґрунтування. "Тягар науки" філософія несе з "легкістю", якщо згадати біблійні слова "тягар мій легкий" – адже ініційована філософія любовним потягом до мудрості. Але як "наука людської свободи" філософія перевершує форму науковості і ступає на хиткий ґрунт безосновних, підвішених над безоднею запитувань, готуючи людський розум до польотів і сходжень, до творчих сміливих звершень, чим зумовлює вічне невдоволення у тих, хто завдяки наявному порядку утримує свою владу.

Досвід метафізичної очевидності, з якого здійснюється вибудовування філософських концепцій подібної антропологічної орієнтації, присутній у творчості Ф. Достоевського, звернення до осмислення якої

зберігає свою актуальність й донині [24]. Але це досить своєрідна метафізика – не раціональна метафізика умоглядів, але метафізика досвіду: звідси критика раціоналізму. У ХХ ст. звикли до цього, але спроба продумування логічної обґрунтованості розуму з підстав метафізики виявляє вимір *божествилля*, тобто такої свідомості, що виходить за межі буденності. Для такої думки характерне свідоме і послідовне підкреслення емпірично-реалістичного характеру філософії, але це "містичний емпіризм" (М. Лосський), "містичний реалізм" (С. Франк), тобто досвідна основа російської філософії – духовний досвід єднання з Абсолютом. При цьому було б термінологічно-понятійною помилкою стверджувати ірраціональний характер російської філософії – для неї набагато більш точним вбачається термін "трансраціоналізм", понятійна аналітика якого виявляє різні буттєві виміри розуму.

На перший погляд, ця ідея може розглядатися як породжена захопленістю і ретельним вивченням російськими мислителями німецької класичної філософії, але навіть первинне цілісне формулювання її, здійснене І. Кіреєвським ("Про можливості і необхідності нових початків для філософії"), виявляє коріння святоотцівське – а саме вчення про переображення розуму (*μετανοια* – метанойя), розгорнуте грецькою патристикою, особливо в отців-аскетів. Добре відоме захоплення Ф. Достоевського досвідом православного старчества, не без його зусиль світ ченців вводиться в простір аристократичного "вищого світу". Метафізика як спосіб досягнення (пізнання) істинного буття характерна для російської філософії, не може бути зрозумілою без знайомства з досвідом практичного входження в простір істини, що, по-перше, виводить людину на те "місце", де з істиною можна зустрітися, а по-друге, преображує самий розум як спосіб пізнання істини (грецький *νοῦς*, а не латинське *ratio* – тому слово "*νοῦς*" недоцільно перекладати як розум).

Досвід життя в аскезі дає як вимір того, "що" слід сприймати як істину, так і вимір того, "чим" сприйняти її. Переродження "евклідового розуму" і просвітлення свідомості підпільної людини не є завданням чисто розумовим. Розум як рацію починає працювати, коли ми оформлюємо істину, яку відкрили, для інших – для суспільства у вигляді світоглядних ідей різного рівня, для державних мужів у вигляді громадської ідеології, для наукової спільноти у вигляді парадигмальних моделей вирішення завдань (це не є вичерпним переліком "об'єктивацій" істини, але лише найбільш відомими і поширеними формами присутності філософії у просторі соціуму).

Розуміння філософії у формі "волюнтаристичного розуму" преображує метафізичний дискурс – якщо класична метафізика постає есенціальним дискурсом і будується як мова суцього (хай навіть надчуттєвого – як раціональна метафізика ідеї), то тут можна говорити про екзистен-

ціальну метафізику особистості, орієнтованої на буття, завдання якої не випустити з уваги феномен безодні і таємниці, коли прямі (логічні) висловлювання неможливі, але залишається "можливість універсального екстатичного особистісного ставлення" [25, с. 171]. Це, *по-перше*, виявляє практичну спрямованість метафізичних роздумів, і, *по-друге*, приводить до виявлення гранично первинного, коли метафізика постає у вимірі критики – не побудов систем, а аналітики власного мислення.

Висновки. Як щось особливе, платонічне або аристотелівськи-новевропейське метафізика повинна бути припинена, щоб у чистоті виявити метафізичність погляду, здатного до переключення простору зору: якщо метафізика і можлива, то не на боці об'єктів, але на боці первинної присутності того, що володіє більш радикальною первинністю, ніж суб'єктивність, і це відбувається як критико-аналітичний розгляд засад. Метафізика як інтелектуальна практика спрямована на розширення діапазону людського досвіду. Ця ж проблема подолання споглядальної дзеркальності та виявлення модусу "причетного переживання" реальності в процесі самосвідомості вирішується С. Франком в його працях "Душа людини" і "Реальність і людина", що відповідає установкам подолання репрезентативного характеру мислення.

Класична новоевропейська метафізика постає есенціальним дискурсом і будується як теоретичний дискурс. Є підстави говорити про екзистенціальну метафізику особистості, яка реалізується не в раціональному міркуванні, але в екзистенціальній позиції, що відповідає радикальності релігійного звернення. Пам'ять цього дана як "жало в плоть" (2 Кор. 12: 7): після зустрічі з Богом Яків став кульгавим, вразливим (Бут. 32: 31–32). Для людини, орієнтованої на мислення, метафізична установка стає болючим жалом у плоть звичного здорового глузду. Але при цьому розкривається нова можливість метафізики як критико-аналітичного запитування про власні початки, що відрізняється від антично-новевропейського характеру метафізики і приводить до такого розуму, що чутливий до інакшості – такий розум часом називають комунікативним і постметафізичним, але це "пост" не може не враховувати напрацьовану метафізикою здатність до визнання різнопорядковості світу. Визнання різнопорядковості світу неминуче, саме виходячи з первинних принципів емпіризму (або здорового глузду) – людина має справу з сингулярним "ось", "це", з виразною дискретністю, але континуальну цілісність виявляє не просте чуттєве споглядання, а спекулятивний розум метафізики. Преривність дискретної сингулярності тягне неминучість визнання інакшості – філософська дисципліна має сенс відточування смаку до відмінного, до неможливості накладати свої звички на усе інше. Зовсім не випадково осмислення інакшості стало настільки важливим для мислителів ХХ століття і це збігається з відновленням інтересу до метафізики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білогур В. Є. Метафізичні засади спорту як оптимуму буття. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна*. 2014. № 1093. С. 103-109. Серія "Філософія. Філософські перипетії".
2. Кант І. Критика чистого розуму. Київ: Юніверс, 2000. 504 с.
3. Рахмайлов Є. В. Метафізика антропoteїзму в генеалогії фашистської міфології надлюдини (на матеріалах гайдегерівського аналізу ніцшеанської етики). *Грані*. 2014. № 8 (112) серпень. С. 52-57.
4. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Царство Духа и царство кесаря. М. : Республика, 1995. С. 164-288.
5. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 7-325.
6. McKinney, T. (2018). As One Does': Understanding Heidegger's Account of das Man. *European Journal of Philosophy*, 26 (1). 430-448.
7. Withy, K. (2013). The Strategic Unity of Heidegger's The Fundamental Concepts of Metaphysics. *The Southern Journal of Philosophy*. (Vol. 5), 2. 161-178.
8. Гусев В. І. Метафізика як філософська наука. *Наукові записки НаУКМА*. 2016. Т. 180. *Філософія та релігієзнавство*, 3-11.
9. Dingli, S. M. (2005). On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World. Aldershot: Ashgate.
10. Иванов Д. В. Критика метафизики в контексте дискуссий о реализме и антиреализме. *Философский журнал*. 2017. Т. 10. № 1. С. 35-47.
11. Манусакис Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 416 с.
12. Марсель Г. О смелости в метафизике. О смелости в метафизике. сб. статей. СПб.: Наука, 2013. С. 229-243.
13. Livanios, V. (2018). Dispositionalality and Symmetry Structures. *Metaphysica*. 19 (2). P. 201-217.
14. Петрушенко В. Начала метафизики (обзор истории и проблематики). Днепропетровск : ФЛП Середняк Т. К., 2014. 320 с.
15. Macdonald, Cynthia. Varieties of things: foundations of contemporary metaphysics. Oxford : Blackwell, 2005. 278 p.
16. A Companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's Metaphysics. Leiden; Boston, 2014. 695 p.
17. Conti, A. D. Giles of Rome's Questions on the Metaphysics. A Companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's Metaphysics. Leiden; Boston, 2014. P. 255-275.
18. Карпов К. В. Эгидий Римский о границах метафизики как науки. *Философский журнал*. 2017. Т. 10. № 1. С. 23-34.
19. Терлецький В. Сучасні дискусії про назву аристотелевого твору, відомого нам як "Метафізика" 1. *Sententiae*. 2017. 36:2. С. 50-65.
20. Лакс М. Метафізика : сучасний вступний курс. Київ: Дух і Літера, 2016. 584 с.
21. Черноморець Ю. Необходимость украинской радикальной ортодоксии. URL: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/open_theme/44887.
22. Черноморець Ю. Критика неопатристики отца Георгия Флоровського у радикальній теології Панделіса Калаїдзідіса: пропущений шанс зрозуміти попередників. URL: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/45303>.
23. Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии. О человеческом в человеке. М. : Политиздат, 1991. С. 8-21.

24. Немчинов І. Антиномії свободи, або Три спокуси Достоевського. *Sententiae*, 2013. № 2 (XXIX). С. 38-46.
25. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса. *Соборность. сб. избранных статей из журнала содружества Sobornost*. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. С. 170-188.

Стаття надійшла до редакції 19.11.2018.

Limonchenko V. From critics of metaphysics to role restoration of metaphysics as critics.

Background. *The dubious reputation that metaphysics has in modern intellectual space does not correspond to its significance as a mental practice, since in the process of thinking it is impossible to avoid some primary principles, some data of consciousness, and therefore metaphysics can be detected in any work of thought. It is substantiated that philosophy as work with phenomena of consciousness is inevitably metaphysical.*

Analysis of recent research and publications. *The conducted review analytics confirms the renewal of attention to metaphysics as a kind of mode of work of the mind.*

The aim of the article. *The article reveals and justifies such a mode of work of metaphysics, which eliminates the opposition of dogmatism and criticism, and the critical method does not appear in the journalistic-polemical aspect, but as a philosophical and logical work.*

Materials and methods. *In the work with texts the method of phenomenological descriptors was used, which follows the subject itself and allows refraining from appraisal and ideological judgments, methods of historical and philosophical comparativism, dialectical-logical analysis were used when working with concepts that imply sophisticated distinction and mutual transformation*

Results. *It is shown that the main preconception against metaphysics is the lack of a reliable basis for metaphysical reflections, which is subject to an expeditious review. The assertion of some reality, not recorded "physically" and which has the character of a problematized reality, which is manifested in a specific movement backward in the rejection of the view from the very subject to the conditions of its ability, that is, at the beginning, is significant, which makes metaphysics critical. Just as work with consciousness (spirit) philosophy appears as metaphysics, as directed to the initial beginning of everything – as ontology, as methodologically centered on the method of its accomplishment – as logic and epistemology, but inevitably in all its discoveries it is painted anthropologically and therefore is existential.*

Conclusion. *As something special, Platonic or Aristotelian-New European, metaphysics should be discontinued in order to reveal a metaphysical view that is capable of switching the mode of its work: metaphysics is not possible on the side of objects, but on the side of the primary presence of that having radical primacy. Metaphysics as an intellectual practice is aimed at expanding the range of human experience. Classical New European metaphysics appears to be an essential discourse and is constructed as a theoretical system. There are grounds to talk about the existential metaphysics of the individual, which is realized not in rational reasoning, but in an existential position, while revealing a new possibility of metaphysics as a critical-analytic inquiry about their own beginnings. Such metaphysics differs from the anti-modern European one and reveals the possibilities of the mind that is sensitive to the otherness - such a mind is sometimes called communicative and post-metaphysical, but this "post" cannot fail to take into account the ability to recognize the difference in the order of the world developed by metaphysics. Philosophical discipline has sense to sharpen the taste to the excellent, to the impossibility of imposing their habits on everything else. It is no coincidence that the comprehension of the otherness has become so important for the thinkers of the twentieth century, and this coincides with the restoration of interest in metaphysics.*

Keywords: metaphysics, critics, authenticity, essential and existential discourses.

REFERENCES

1. Bilogur, V. E. (2014). Metafizichni zasadi sportu jak optimumu buttja [Metaphysical foundations of sport as the optimum of being]. *Visnik HNU imeni V. N. Karazina – Bulletin of the V.N. Karazin Kharkiv National University, 1093*. 103-109. Serija "Filosofija. Filosofs'ki peripetii" [in Ukrainian].
2. Kant, I. (2000). *Kritika chistogo rozumu [Critic of the mind]*. Kyi'v: Junivers [in Ukrainian].
3. Rahmajlov, E. V. (2014). Metafizika antropoteizmu v genealogii fashists'koï mifologii nadljudini (na materialah gajdegerivs'kogo analizu nicsheans'koï etiki) [Metaphysics of Anthro-Teismo in the genealogy of fascist mythology of the superman (on the materials of the guider's analysis of Nishcheana's ethics)]. *Grani – Grani, 8 (112) serpen'*. 52-57 [in Ukrainian].
4. Berdjaev, N. A. (1995). *Opyt jeshatologicheskoy metafiziki. Tvorchestvo i obektivacija. Carstvo Duha i carstvo kesarja [The experience of eschalotagic metaphysics. Creativity and objectification. Kingdom of the Spirit and the kingdom of Caesar]*. Moscow: Respublika [in Russian].
5. Kassirer, Je. (1997). *Zhizn' i uchenie Kanta [The life and teachings of Kant]*. SPb.: Universitetskaja kniga [in Russian].
6. McKinney, T. (2018). As One Does': Understanding Heidegger's Account of das Man. *European Journal of Philosophy, 26 (1)*. 430-448 [in English].
7. Withy, K. (2013). The Strategic Unity of Heidegger's The Fundamental Concepts of Metaphysics. *The Southern Journal of Philosophy. (Vols. 5), 2*. 161-178 [in English].
8. Gusev, V. I. (2016). Metafizika jak filosofs'ka nauka [Metaphysics as a philosophical science]. *Naukovi zapiski NaUKMA – NaUKMA scientific records. (Vols. 180). Filosofija ta religieznavstvo*. (pp. 3-11) [in Ukrainian].
9. Dingli, S. M. (2005). *On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World*. Aldershot: Ashgate. [in English].
10. Ivanov, D. V. (2017). Kritika metafiziki v kontekste diskussij o realizme i antirealizme [Criticism of metaphysics in the context of the discussion of realism and anti-realism] *Filosofskij zhurnal. (Vols. 10), 1*. 35-47 [in Russian].
11. Manusakis, Dzh (2014). *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaja jestetika [God after metaphysics. Theological Aesthetics]*. Kyiv: DUH I LITERA.
12. Marsel', G. (2013). O smelosti v metafizike [About courage in metaphysics]. *Sbornik statej – Digest of articles*. SPb.: Nauka [in Russian].
13. Livanios, V. (2018). Dispositionality and Symmetry Structures. *Metaphysica, 19 (2)*. 201-217 [in English].
14. Petrushenko, V. (2014). *Nachala metafiziki (obzor istorii i problematiki) [The beginnings of metaphysics (a review of history and issues)]*. Dnepropetrovsk: FLP Serednjak T. K [in Russian].
15. Macdonald, Cynthia (2005). *Varieties of things: foundations of contemporary metaphysics*. Oxford : Blackwell [in English].
16. *A Companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden; Boston, 2014. 695 p. [in English].
17. Conti, A. D. (2014). *Giles of Rome's Questions on the Metaphysics. A Companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden; Boston [in English].
18. Karpov, K. V. (2017). Jegidij Rimskij o granicah metafiziki kak nauki *Filosofskij zhurnal (Vols. 10), 1*. 23-34 [in Russian].
19. Terlec'kij, V. (2017). *Suchasni diskusii pro nazvu aristotelevogo tvorcu, vidomogo nam jak "Metafizika"1 [Contemporary discussions about the name of Aristotle work, known as "Metaphysics" for us.] 1*. Sententiae. 36:2. p. 50-65 [in Ukrainian].
20. Laks, M. (2016). *Metafizika : suchasnij vstupnij kurs [Metaphysics: A modern introductory course]*. Kyiv: Duh i Litera [in Ukrainian].

21. Chernomorec, Ju. *Neobhodimost' ukrainskoj radikal'noj ortodoksii [The need for Ukrainian radical orthodoxy]*. Retrieved from http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/open_theme/44887 [in Russian].
22. Chornomorec', Ju. Kritika neopatrystiki otcja Georgija Florovs'kogo u radikal'nij teologii Pandelisa Kalaidzidisa: propushhenij shans zrozumiti poperednikiv. Retrieved from <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/45303> [in Russian].
23. Mamardashvili, M. K. (1991). *Problema cheloveka v filosofii. O chelovecheskom v cheloveke [The problem of man in philosophy. About the human in man]*. Moscow: Politizdat [in Russian].

УДК101.1:111.1

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)03](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)03)

ВОЗНЯК Степан,

к. філос. н., доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства
ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника"
вул. Шевченка, 57, м. Івано-Франківськ, 76018, Україна

E-mail: stepanwozniak@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2268-5736>

ОНТОЛОГІЧНІ НАЧАЛА АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Проаналізовано проблему виявлення смислових контурів античної філософії з точки зору представленості їх у сучасних методологічних та історико-філософських стратегіях. Доведено, що відмова від проблематизації питання про онтологічні начала античної філософії призводить до локалізації та інструменталізації історико-філософського дискурсу. Зосередження уваги на питанні про начала античної філософії демонструється як фундаментальна передумова формування адекватної трансцендентальної дистанції, через яку мислення у своїх сутнісних вимірах та буттєвих характеристиках постає конкретним предметом філософського аналізу.

Ключові слова: антична філософія, метанаратив, онтологічні начала мислення, формалізація, інструменталізація.

© Возняк С., 2019

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1 ===== 25

21. Chernomorec, Ju. *Neobhodimost' ukrainskoj radikal'noj ortodoksii [The need for Ukrainian radical orthodoxy]*. Retrieved from http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/open_theme/44887 [in Russian].
22. Chornomorec', Ju. Kritika neopatrystiki otcja Georgija Florovs'kogo u radikal'nij teologii Pandelisa Kalaidzidisa: propushhenij shans zrozumiti poperednikiv. Retrieved from <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/45303> [in Russian].
23. Mamardashvili, M. K. (1991). *Problema cheloveka v filosofii. O chelovecheskom v cheloveke [The problem of man in philosophy. About the human in man]*. Moscow: Politizdat [in Russian].

УДК101.1:111.1

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)03](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)03)

ВОЗНЯК Степан,

к. філос. н., доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства
ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника"
вул. Шевченка, 57, м. Івано-Франківськ, 76018, Україна

E-mail: stepanwozniak@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2268-5736>

ОНТОЛОГІЧНІ НАЧАЛА АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Проаналізовано проблему виявлення смислових контурів античної філософії з точки зору представленості їх у сучасних методологічних та історико-філософських стратегіях. Доведено, що відмова від проблематизації питання про онтологічні начала античної філософії призводить до локалізації та інструменталізації історико-філософського дискурсу. Зосередження уваги на питанні про начала античної філософії демонструється як фундаментальна передумова формування адекватної трансцендентальної дистанції, через яку мислення у своїх сутнісних вимірах та буттєвих характеристиках постає конкретним предметом філософського аналізу.

Ключові слова: антична філософія, метанаратив, онтологічні начала мислення, формалізація, інструменталізація.

© Возняк С., 2019

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1 ===== 25

Возняк С. Онтологические начала античной философии. Проанализирована проблема выявления смысловых контуров античной философии с точки зрения представленности их в современных методологических и историко-философских стратегиях. Доказано, что отказ от проблематизации вопроса об онтологических началах античной философии приводит к локализации и инструментализации историко-философского дискурса. Сосредоточение внимания на вопросе о началах античной философии демонстрируется в качестве фундаментальной предпосылки формирования адекватной трансцендентальной дистанции, с которой мышление в своих сущностных измерениях и бытийных характеристиках предстает как конкретный предмет философского анализа.

Ключевые слова: античная философия, метанарратив, онтологические начала мышления, формализация, инструментализация.

Постановка проблеми. Антична філософія – початок філософії взагалі, як у історичному, так і змістовно-тематичному смислі. Сучасна філософія щодо цього твердження перебуває у парадоксально-суперечливому відношенні: з одного боку, фактичний вплив античної філософії не заперечується; більше того – можна засвідчити певне зростання зацікавленості античною філософською спадщиною як у академічних, так і аматорських колах. Проте, з іншого боку, тяжіння сучасної філософії у бік зведення до дискретного набору імперативно орієнтованих на практичну корисність, "злободенну" актуальність та уніфіковану формалізованість інтелектуальних практик-"технологій" апріорно редукує зацікавлення античною філософією до абстрактного твердження про її загальну значущість.

У сучасних методологічних практиках прочитання античної філософії відчувається принципова недостатність контекстуального та змістовного занурення у сутнісні виміри філософського мислення, представленого античною традицією. Ця недостатність полягає у такому: попри численні та доволі результативні звернення до античних текстів як фундаменту сучасних логічних, етичних та епістемологічних досліджень, питання про онтологічні та смислові початки античної філософії зводиться до констатації низки сприятливих та/або необхідних передумов і причин різного порядку. Це пов'язано із специфікою сучасної історико-філософської методології, в якій спостерігається принципова, місцями навіть декларативна відмова від спроб схоплення історії філософії як єдиного, стратегічно спрямованого та внутрішньо послідовного метанарративу; таке схоплення нібито тяжіє до тоталітарного способу мислення, в якому локальні, самоцінні та самодостатні філософські ландшафти редукуються та нівелюються. Проте разом із відмовою від "тоталітарного тиску" та "суб'єктивної всездозволеності" наскрізної інтерпретації історії філософії, що найчастіше закидаються Гегелю, Марксу та Гайдеггеру, ми відмовляємось і від здатності осмислити античність у її онтологічних, фундаментальних началах. У такому випадку наші звертання до історико-філософських ландшафтів прире-

чені на роботу виключно із локальними текстами, ідеями та проблемами без можливості встановлення смислового зв'язку між історичною формою мислення й онтологічними початками мислення взагалі. У контексті теми дослідження це формулюється так: відчуження початків філософії – це відчуження філософії загалом.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Попри хронологічну, а місцями і нібито смислову "несучасність", необхідно згадати фундаментальні праці Г. Гегеля, М. Гайдеггера [1] та О. Лосева [2] як такі, що найбільш системно та комплексно охоплюють та проблематизують античну філософію, виявляючи її смислову співвіднесеність із подальшим історико-філософським процесом.

У рамках звертання до античної традиції як історико-філософської формації у сучасній європейській та американській філософії слід назвати праці П. Адо [3], Дж. Реале, Д. Антісері, Ф. Коплстона (традиція, що умовно позначена як "континентальна"), Дж. Аннас [4; 5], М. Бюрнеят [6; 7], М. Фреде [8], М. Канто-Спербер, Дж. Барнса, Л. Брісона, Ж. Брюнсвіга, Г. Властоса [9] та багатьох інших (англійська та американська філософія, аналітична філософія). Показово, що якщо європейські тексти тяжіють до комплексного окреслення античної філософії як елемента історії філософії, то традиція англійської та американської філософії здебільшого концентрується на локальних парадигмах та напрямках античності. Найчастіше це філософія Аристотеля, стоїцизм та скептицизм. Також необхідно відмітити праці В. Бібіхіна [10], Н. Мотрошилової, П. Гайденко, Д. Дорофєєва, Р. Светлова, І. Мочалової, Ю. Давидова. На окрему увагу заслуговує авторський колектив М. Вольф, П. Бутакова, І. Берестова [11], оскільки опублікована ними в українському журналі "*Sententiae*" стаття, присвячена проекту аналітичної історії античної філософії, становить прямий інтерес для нашого дослідження.

Вітчизняні дослідження античної філософії характеризуються локальністю у звертанні до окремих ідей та представників (знову-таки, найчастіше зустрічається аналітика аристотелізму та еліністичної філософії) та пропедевтичністю у питанні створення системної традиції вивчення античної філософії (здебільшого увага концентрується навколо проблеми перекладу текстів та термінів античної філософії). Необхідно відмітити таких авторів: А. Ахутін [12; 13], А. Баумейстер [14], В. Петрушенко [15], О. Паніч [16], М. Попович [17].

Мета дослідження – проаналізувати методологічні можливості входження у питання про начала античної філософії як фундаментальної передумови формування адекватної трансцендентальної дистанції, через яку мислення у своїх сутнісних вимірах та буттєвих характеристиках постає як конкретний предмет філософського аналізу.

Матеріали та методи. У статті використано публікації вітчизняних та іноземних авторів стосовно зазначених проблем, матеріали

ряду круглих столів, що присвячені проблемі взаємозв'язку античної філософії із сучасністю. В рамках дослідження застосовано загальні методи історико-філософського, теоретичного та текстологічного аналізу.

Результати дослідження. Почнемо з більш чіткого окреслення сформульованого нами питання про начала античної філософії. У цьому випадку йдеться не про констатацію причин і передумов зародження останньої. Начала – це і хронологічний початок, і одночасно первинний онтологічний фундамент, з якого розпочинається власне філософське мислення. Доскональне знання географічних, кліматичних, культурних, суспільних, формаційних, світоглядних передумов, що сприяли виникненню античної філософії, не описує того, який зсув відбувається у баченні та способі осмислення світу при цьому "нульовому моменті", до якого філософського мислення ще немає, а після якого – ось, воно вже є. Тут радше важливо правильно сформулювати первинне запитання. З якого бачення світу і себе в ньому виникає відчуття необхідності розглядати речі не емпірично, не через призму міфологічного тлумачення, але – шукати у речах їх внутрішній, непростежуваний на рівні емпіричного вказування ("ось це") взаємозв'язок, зводити це дорефлексивне, інтуїтивне відчуття пов'язаності не до міфологічних або релігійних одкровень, але – до деякого інтелектуально споглядаемого першоджерела, що постає єдністю відносно множини речей світу? Це питання – не питання мотивації чи історичної результуючої, це питання про спосіб виявлення і знаходження людиною себе у світі та світу саме як внутрішньо єдиного "світу".

Загальна теза про космоцентричний та матеріалістичний світогляд як одне з найбільш потужних джерел становлення філософії ("антична культура – це не лише об'єктивізм, це ще й матеріально чуттєвий космологізм). У цьому її відмінність від середньовічної філософії та релігії абсолютного духу" [2, с.154–155] є змістовною і продуктивною для розуміння специфіки античного мислення, проте все одно залишає нас у дескриптивно-констатуючому відношенні, оскільки "погляд на світ як космос", що незримо присутній у події античної культури – це недосяжна для сучасних дослідницьких практик у своїй буттєвості й актуальності оптика і кут зору.

Чому недосяжна? Тому що сучасність віддалена від події античної філософії, віддалена і хронологічно, і змістовно, і проблемно. "Що нам Парменід? Що ми Парменіду?" [15, с. 161]. Звісно, ця віддаленість є необхідною дистанцією для того, щоб охопити предмет цілісно, побачити граничні контури античної філософії, тоді як, наближаючись до даного предмета, ми краще бачимо його якісне забарвлення, деталі та нюанси, при цьому втрачаючи відчуття контуру. Але наше бачення і розуміння філософії виходить з принципово іншого світовідчуття та світовідношення: науковий характер нашого світогляду спочатку формує теоретичний "фрейм", у рамках якого відбувається імплементація

теоретичних результатів у практику існування – від експериментального застосування до життєво-практичних рішень, тоді як для давнього грека вибір життєвої позиції та повсякденної практики передусе утворенню теоретичних систем. Цю відмінність блискуче демонструє П. Адо у своїй праці "Що таке антична філософія?", зазначаючи: "Теоретичний філософський дискурс народжується, таким чином, із первісно екзистенційного вибору і підштовхує до нього тією мірою, якою його логічна та переконлива сила, той вплив, який він може мати на співрозмовника, спонукають учителів та учнів жити у реальній відповідності до їх первинних виборів" [3, с. 10] (дослідження П. Адо демонструє типове для "континентальної" філософії спрямування уваги на відчуття загального, окреслюючого та організуючого контуру предмета). Втім, тут доцільно було б поставити питання про буттєве підґрунтя екзистенційного вибору, оскільки це і є якісною основою для питання про начала античної філософії.

Тим не менше, попри очевидну дистанцію і світоглядну різницю антична філософія все одно мислиться як дещо споріднене із сучасними філософськими практиками – навіть тоді, коли поза увагою залишається зазначене питання про онтологічні начала античної філософії. Характер цієї спорідненості мислиться по-різному, і тут варто розрізнити та узагальнити найбільш поширені способи представленості античної філософії у сучасності.

Розгортання та розвиток сучасних теорій та систем логіки, що мають місце як у зарубіжній (передусім американських та британських аналітичних проектах), так і вітчизняній філософії, поширення впливу аналітичної традиції на російський та український інтелектуальні простори неминує реанімувати прискіпливу увагу до логіки Аристотеля, що мислиться як своєрідний поворот: "...уточнення вихідних понять аналітичної філософії на основі сучасної символічної логіки повертає нас до задумів Аристотеля, забутих чи відгороджених від сучасних кількома тисячоліттями. Ефект перевідкриття забутих істин добре знайомий в історії науки, але логіка Аристотеля з часів її виникнення ніколи не була в тіні новітніх успіхів наукового пізнання, вона належить і античності, і Середнім вікам, і найновітнішим часам" [17, с. 6]. Цими словами М. Попович відкриває круглий стіл, присвячений 2400-річчю народження Аристотеля. Також ряд останніх статей, опублікованих у "Філософській думці", засвідчують доволі ґрунтовну працю з проблемами логіки та філософії саме з позицій аристотелізму. Так, В. Навроцький зазначає, що "Беручи до уваги особливості практичних міркувань, з'ясувавши роль поняття прийняття в аналізі таких міркувань і питання про застосовність діалектичних моделей для аналізу спростовних міркувань, доходимо висновку про переконливі ознаки практичного повороту в сучасній логіці, який повертає логічну спільноту саме до Аристотеля" [18, с. 32].

У рамках рецепції філософії Аристотеля у вітчизняній думці актуалізується проблема перекладу термінології останнього українською мовою, що пов'язане із деколи невирішуваними складностями: "Відтворення *οὐσία* транслітерацією ("усія" – за прецедентами "логос", "категорія", "агора" тощо) є найменш травматичним для перекладу і коментування Аристотелевих текстів українською мовою" [16, с. 49].

Крім встановлення теоретичного зв'язку істотних аспектів античної філософії із сучасними філософськими проблемами, у вітчизняній думці все ж присутні спроби цілісно охарактеризувати наскрізну спорідненість античної філософії з параметрами мислення і буття людини взагалі. Тут показовим є висловлювання А. Баумейстера: "Чи цікавить людей сьогодні антична філософія? Для мене це те саме, що запитати: "Чи існує в людини запит бути людиною?" [14, с. 7]. Також варто звернути увагу на працю А. Ахутіна "Європа – форум світу", що у доволі стислому вигляді демонструє історичну взаємопов'язаність та цілісність європейської культури як історичної події, що не мислиться без філософії, яка починається саме в античному мисленні: "Не існує ніякого європейського "раціоналізму" взагалі, а існує філософія, що питає, що означає мислити, розуміти, знати: в чому істинність істинного, як розуміє "чистий розум", як можлива (як задумується) мисляча думка, що є первиннішим, початковішим за її апіорну архітектоніку?"¹ [12, с. 6]. Тут вже чути відлуння того самого запитання, що є метою цього дослідження: як мислити начало мислення? Де шукати онтологічну засаду початку європейської філософії?

Для цього дослідження важливим є хоча б часткове зазначення способу проблематизації античної філософії в американсько-аналітичній традиції. Тут також присутня зафіксована нами локальність та інструментальність, коли ретельно досліджуються окремі вчення, думки та парадигми мислення у їх співвідношенні з сучасністю або у їх автентичному існуванні в рамках історичної традиції, проте практично відсутня увага до питання про начала античної думки. Втім, це є характерною ознакою аналітичної філософії, що, за власним визначенням, уникає постановки та занурення всередину метафізичних питань: "Про що неможливо говорити, про те слід мовчати" [19, с. 160].

Тут показовими є праці Дж. Аннас, які поки що не мають перекладів слов'янськими мовами, в яких автор актуалізує окремі аспекти античної філософії у контексті їх не-представленості у традиційному антикознавстві або непроробленості з точки зору відповідності сучасним теоріям. Так, у своїй праці "*Hellenistic philosophy of mind*" вона зазначає: "Чому еліністична філософія розуму вважалась непроробленою? Основною причиною є те, що більшість теорій [розуму – С.В.] є фізикалістськими; має місце дотримання думки, що розум є чимось фізичним. І донедавна основою інтерпретації вченими еліністичної філософії було розуміння останньої як такої, де домінуючою ідеєю був

¹ Усі цитати з іншомовних джерел наведено у перекладі автора статті.

дуалізм. Виходячи з цього, ми спостерігаємо наукові практики, які принципово відкидають еліністичні теорії як неадекватні, оскільки вони лише вивчають матеріальні умови для розумової діяльності" [4, с. 2]. Отже, вивчення античної філософії у рамках традиції американської філософії неминуче стикається з практично нездоланною відмінністю вихідних позицій останньої з античністю; ні про яке історичне співвідношення тут не йдеться. Усвідомлення необхідності долати цю неспіввіднесеність – це феномен буквально останніх десятиліть.

У рамках цього феномену актуалізується питання про створення адекватного методологічного підходу до античної філософії. І тут теж спостерігається спроба дистанціюватись від "континентальної", класичної традиції інтерпретації античності як основи наскрізної історії філософії. У колективній монографії М. Канто-Спербер, Дж. Барнса, Л. Брісона, Ж. Брюнсвіга, Г. Властоса "Грецька філософія" зазначено: "Стиль нашої Грецької філософії – це переважно стиль аналізу та рефлексії. Він характеризується відмовою від парафразування концепцій авторів, що вивчаються, і одночасно прагненням описати корпус їх творів, проаналізувати проблеми, які вони обговорюють, та розібратись у їх аргументах. У кожній роботі ставиться задача показати, які питання тлумачив філософ, що вивчається, які способи аргументації та концептуальні засоби він використовував і що вони дають для загального розуміння філософської проблеми. Автори цієї праці не поділяють ідею про те, що існує єдина форма прогресу – від мислителів доплатонівського періоду до філософів християнської ери. Вони визнають важливість впливу кожного філософа на нащадків; разом з тим кожна концепція розглядається сама по собі, незалежно від удаваного глобального філософського прогресу" [9, с. 2].

Відмова від ідеї неперервності філософського розвитку породжує потребу у формуванні такої методології, яка б автоматично здолала усі контекстуальні бар'єри на шляху до автентичності античної думки, представивши її у безпосередньому світлі самодостатності та самоцінності. І саме тут фіксується фронтальне упуцнення фундаментального питання про граничні виміри античної філософії та про її онтологічні начала.

Так, в українському виданні "*Sententiae*" 2013 р. авторським колективом (М. Вольф, П. Бутакова, І. Берестова) опубліковано статтю, що пропонує проект аналітичної історії античної філософії. Знову-таки, в тексті присутня доволі серйозна критика "попередніх" способів тлумачення історії філософії як наскрізного, неперервного способу розгортання думки. Проект характеризується таким чином: "Щодо нашого підходу, то, по-перше, ми підходимо до аналізу тексту з претензією на об'єктивність і відсутність ангажованості, якщо ми не ставимо перед собою надзавдання вписати мислителя в будь-якої історичний процес або дати йому оцінку як "типовому представнику" певної традиції. По-друге, нас цікавить не метафізична картина світу, вчення про Бога або моральні принципи, описані в досліджуваному тексті, а застосовувані автором методи обґрунтування тверджень,

способи побудови теоретичної моделі та глибина опрацювання аргументації. У зв'язку з цим наш проект має мало спільного зі зазначеними [історичними та телеологічними – С.В.] напрямками континентальної гуманітарної науки" [11, с. 100]. Тобто істотним у рамках такого підходу є не "що" філософської проблематики, а "як" її здійснення. Безумовно, це принципово важлива складова філософії, оскільки вона надає можливість мисленню відслідковувати способи свого здійснення на рівні рефлексії, логіки, самопрозорості та самозвітності. В рамках здійснення аналізу вказаного "як" автори пропонують формалізувати аргументацію античних мислителів мовою сучасної логіки: "Філософський інструментарій та методи, розроблені аналітичними філософами ХХ ст., виявляються незамінними для вирішення поставлених нами завдань. Ця методологія включає і способи формалізації аргументів, і увагу до синтаксису, логічної семантики, та й просто певну підвищену вимогливість до ясності мови і доводів. Тобто, аналітичний історико-філософський підхід не зводиться лише до написання формул, це, швидше, якийсь стиль або амбіція, засновані на презумпції нашої здатності виявляти аргументацію, що міститься в давньому тексті, а також на презумпції умов раціональності автора цього тексту, навіть якщо сам текст присвячений релігійним проблемам" [11, с. 106].

Загалом такий підхід наближає нас до більш чіткого розуміння способів розгортання античної думки, але він ніяким чином не суперечить філософським традиціям, що поіменовані авторами "континентальними". У сучасній тенденції критики тих філософських позицій та парадигм, що тяжіють до зображення історії філософії як певного метанаративу, присутня абсолютно необґрунтована відмова визнати за такими позиціями право і можливість працювати із локальними ландшафтами на рівні ретельного виявлення їх унікальності та самоцінності. Критиці підлягають в основному спроби осмислити історію філософії з позицій діалектики – як правило, гегелівської або марксистської; у вітчизняній філософії спостерігається до того ж доволі сумна і цілковито нефілософська за характером риторика стосовно діалектики як тоталітарного методу імплементації комуністичної ідеології, характерного виключно тоталітарній епосі існування СРСР. У такій оптиці будь-які спроби занурення у базові, онтологічні параметри співвідношення мислення і буття в історико-філософському ракурсі мисляться як дещо тоталітарне і токсичне відносно локального автора/ідеї/тексту/системи. Натомість пропонується тоталітарність методологічного та наративного плюралізму як самоцілі філософського мислення – на нашу думку, це у перспективі призводить до тотального зникнення можливостей філософського діалогу (втім, ця теза потребує окремого розгортання).

Будь-яка спроба сформулювати окреслений метод абсолютно позаконтекстуального, безпосереднього та беззасновкового входження у тканину певного історико-філософського ландшафту – приречена на поразку, оскільки будь-яка формалізація є формалізацією в рамках тої

чи іншої традиції (контексту, точки зору, положення у світі та історії...). Рух до позаконтекстуальності та "чистоти" у експлікації форм мислення відбувається значно складніше, і звісно, в історії філософії спроби "винесення за дужки" історичних, психологічних, культурних, суспільних "попередників" думки займають важливе місце. Проте існує фундаментальний онтологічний контекст, що дані спроби "обнуляє", "форматує", оскільки йдеться про те, що позиція, з якої ми абстрагуємо та формалізуємо той чи інший контекст – це завжди позиція нашого буття-у-світі, позиція первинної, дорефлексивної, дотеоретичної "закинутості", "орієнтованості" у світі. Саме тому питання про вихід на певну трансцендентальну позицію відносно граничних контурів мислення як такого є настільки "непідйомною" проблемою – ставлячи питання про граничні контури, ми не виходимо за їх межі, як би ми не намагалися мислення формалізувати. Відсутня дистанція, що б створила необхідну оптику нашого погляду на мислення.

Тому ця дистанція настільки важлива в історико-філософському дослідженні. Саме через неї питання онтологічних, засадничих начал нашого мислення отримує необхідну конкретність. Фактично, запитуючи про начала античної філософії (у смислі – "що прагнули відшукати античні мислителі, починаючи мислити саме мислення?"), ми запитуємо про начало мислення взагалі. Тут доречним буде твердження В. Бібіхіна: "...Думка <...> не може бути нічим іншим, як першою філософією. Це означає, що вона повинна вміти починати з начала..." [10, с.15]. Кожне наше філософування, незалежно від історичного часу та функціональної спрямованості – це пошук відправної точки входження у мислення, а тому воно завжди "вперше".

Таким чином, упущення з уваги питання про онтологічні начала античної філософії або ж надання формальної відповіді на це питання – нагадує фіксоване М. Гайдеггером упущення питання про буття як таке. Констатуючи питання про буття як пусте і найбільш загальне поняття, ми нічого істотного не висловлюємо про буття – навпаки, радше, готуємо ґрунт для його подальшого забуття. Якщо не ставити питання про фундамент філософського мислення, філософія перетворюється в набір розумових практик – корисних і практично ефективних (методологія науки, соціальний устрій, етичні максими, логічна формалізація мови...), позбавлений внутрішньої єдності, який надає розумовій активності загальний телос. І в рамках такої втрати єдності ми стверджуємо, що всі зазначені практики перетворюються на механічні інструменти, обернені та відчужені форми думки, ніяк не пов'язані з тим, що викликало їх до життя – з реальною цілісністю людського буття в світі. Небезпека такого відчуження – тема для окремого тексту.

Звісно ж, твердження про те, що можливість та спосіб вибудовування зв'язку між началами античного філософського мислення і філософським мисленням взагалі заперечуються у сучасній філософії цілком та повністю, не відповідає дійсності і не є метою цього дослідження. Відчуття необхідності встановлення сутнісних, буттєвих зв'язків між

різними історико-філософськими формаціями не полишає сучасну філософію, існуючи як інтонаційно-лейтмотивно, так і цілковито артикульовано. Неможливо оминати увагою фундаментальні спроби М. Гайдеггера прискіпливо вслухатись у висловлене античними мислителями (при цьому не впадаючи у крайнощі, притаманні сучасній філософії мови) й одночасно утримувати буттєвий контур, в якому це висловлене до нас звернене [1] – фактично, дані спроби є прекрасним підґрунтям як для зазначеної аналітичної методології, так і для віднайдення базового зв'язку історико-філософських нарративів у деяке універсальне ціле, що становить конкретну предметність філософського мислення.

Не можна не згадати розвідки В. Петрушенка стосовно філософії Парменіда, Геракліта, Піфагора, Сократа, софістів та мілетців у його книзі "Йов або про людське самостояння" [15], де автор блискуче демонструє те, що заслуга античної філософії не лише у запровадженні нової тематики для роздумів, але в якісному зрушенні способів розгортання мислення на граничному рівні: "Філософія починалася з "початку", але що було початком філософської думки? Знову-таки, можливо, ніяка інша філософія, крім античної, не дає нам можливості побачити все це майже зримо" [15, с.119].

Також заслуговує на увагу та ретельний розгляд таке твердження А. Ахутіна: "Немає смислу зіставляти філософські поняття, ідеї, концепції, минаючи вирішальне: сам розум, в якому і яким ці поняття вміють розуміти. Філософії – не завершені системи понять, а джерела думки, уми, що все ще можуть мислити. Починаючи розмову про трансцендентальні ідеї, Кант згадує ідеї Платона, але ідеї-проблеми Канта мають сенс у "чистому розумі" Канта, а ідеї-види Платона в його *nous*'і. Щоб перейти від одних до інших, треба зробити складну роботу перетворення розуму, свого роду *metanoia*. Власне філософія це взяття у власність – під власну відповідальність – всього суцього, світу" [13]. Тут імпліцитно присутнє пряме обґрунтування заявленої у дослідженні необхідності звертання до онтологічних, буттєвих начал античної філософії: попри окремішність, цілковиту історичну контекстуальність та світоглядну приналежність різних історико-філософських нарративів, завжди існує шлях, яким думки, проблеми, бачення, ідеї, системи прямують з одного нарративу у інший. Відмова від оптики наскрізного бачення історії філософії як родової властивості сучасного і несучасного людства (історії філософії як метанаративу, "ландшафтним дизайнером" якого і має бути історико-філософська методологія, що не уникає універсалізуючих окреслень), і, як наслідок, формалізація та відчуження питання про онтологічні начала античної (і будь-якої) філософії цей шлях закривають.

Висновки. У сучасній філософії (як у вітчизняній, так і зарубіжній, зокрема – американській та аналітичній) відчутно помітне схиляння до дескриптивно-інструментального дослідження античної філософії, що містить ризик втрати можливості виявляти універсальні, параметричні характеристики та граничні контури мислення як родової можли-

вості людства. Таке схиляння призводить до формалізації та відчуження питання про начала античної філософії, і, як наслідок, до формалізації та відчуження філософії загалом. Постановка питання про онтологічні начала античної філософії – це надзадача, яка ще має бути виконана. Її необхідність зумовлена тим, що це єдиний спосіб формування адекватної трансцендентальної дистанції, через яку мислення у своїх сутнісних вимірах та буттєвих характеристиках постає як конкретний предмет філософського аналізу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Хайдеггер М. Парменид; пер. с нем. СПб.: Владимир Даль, 2009. 383 с.
2. Лосев А.Ф. Держание духа. М.: Изд-во политической литературы, 1989. 366 с.
3. Адо П. Що таке антична філософія. Київ: Культурна Асоціація "Новий Акрополь", 2014. 428 с.
4. Annas, Julia E. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 246 p.
5. Annas, Julia E. (2000). *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 127 p.
6. Burnyeat, M. (1980). Can the Sceptic Live his Scepticism? *Doubt and Dogmatism*. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. Oxford, p. 20-53.
7. Burnyeat, M. (1982). Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed. *The Philosophical Review*, 1. (Vol. 91). January, 3-40.
8. Frede, M. Stoic Epistemology. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999. p. 295-322.
9. Греческая философия, Т. 1. Антология. М. Канто-Спербер, Дж. Барнс, Л. Бриссон, Ж. Брюнсвиг, Г. Властос; пер. с англ. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 2006, 520 с.
10. Бибахин В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.
11. Вольф М., П. Бутаков П., Берестов И. Аналитическая история античной философии. *Sententiae*. 2013. № 1 (XXVIII). С.96-108.
12. Ахутин А. В. Европа – форум мира. Київ: Дух і літера, 2015. 88 с.
13. Ахутин А. В. Философское существо европейской культуры. Памяти Владимира Бибахина. URL: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=5205>.
14. Баумейстер А., Вестель Ю., Звонська Л. та ін. Стан і перспективи українського антикознавства. *Філософська думка*. 2012. № 1. С. 5-25. URL: <http://journal.philosophy.ua/issue/2012-no51>.
15. Петрушенко В.Л. Иов или о человеческом самостоянии. Львов, Новый світ-2000, 2008. 339 с.
16. Панич О. Аристотелева "усія": між субстанцією, сутністю і неперекладністю. *Філософська думка*. 2016. № 5. С. 33-49. URL: <http://journal.philosophy.ua/issue/2016-no5>.
17. Ахутин А., Баумейстер А., Білий О. та ін. Аристотель і аристотелізм: 2400 років по тому. *Філософська думка*. 2016. № 5. С. 6-26. URL: <http://journal.philosophy.ua/issue/2016-no5>.

18. Навроцький В. "Топіка" Аристотеля і практичний поворот у сучасній логіці. *Філософська думка*. 2016. № 5. С. 27-32. URL: <http://journal.philosophy.ua/issue/2016-no5>.
19. Витгенштейн Л. *Логико-філософський трактат*. М.: АСТ, 2018. 160 с.

Стаття надійшла до редакції 19.11.2018.

Wozniak S. *Ontological principles of ancient philosophy*.

Background. *In contemporary methodological practices, the reading of ancient philosophy manifests the fundamental insufficiency of contextual and meaningful immersion in the essential dimensions of philosophical thought presented by the ancient tradition. This insufficiency consists of the following: the question of the ontological and semantic principles of ancient philosophy is to establish a number of favorable and / or necessary prerequisites and causes of different order. This leads to the alienation of appeal to the principles of philosophy, which is a prerequisite for the alienation of philosophy in general.*

The aim of the article is to analyze the methodological possibilities of entering the question on the beginning of ancient philosophy.

Materials and methods. *The article uses the publications of domestic and foreign authors on these problems. In the framework of the research the general methods of historical-philosophical, theoretical and textual analysis are applied.*

Results. *The search for the method of non-textual, direct, and non-contextual entry into the fabric of the historical-philosophical landscape is doomed to defeat, since any formalization is formalization within that or another tradition. The movement towards out-of-context and "purity" in the explication of forms of thinking is much more complicated, and in the history of philosophy, the attempts to "cast behind the brackets" of historical, psychological, cultural, and social "mediators" of thought occupy an important place. However, there is a fundamental ontological context that eliminates these attempts: the position from which we abstract and formalize this or that context is always the position of our being-in-the-world, the position of the primary, pre-reflexive, pre-theoretical, "inclination", "orientation" in the world. Therefore, the question of the way out on a certain transcendental position regarding the boundary circuits of thinking as such is such an "unbearable" problem - when we raise the question of boundary contours, we do not go beyond their limits, as if we were not trying to formalize thinking. There is no distance that would create the necessary optics of our look at thinking.*

The refore, such a distance is so important in the historical and philosophical study. Because of it the question of ontological, fundamental principles of our thinking gets the necessary concreteness. Asking about the beginnings of ancient philosophy (in the meaning – "what did the ancient thinkers seek to find, beginning to think thinking itself?"), we ask about the beginning of thinking in general.

Conclusion. *In modern philosophy (both in the domestic and foreign, in particular, the American and analytical), there is a significant inclination towards the descriptive-instrumental study of ancient philosophy, which contains the risk of losing the ability to identify universal, parametric characteristics and boundary contours of thought as the generic possibility of mankind. This leads to the formalization and alienation of the question of the beginning of ancient philosophy, and, as a consequence, to the formalization and alienation of philosophy in general. The question of the ontological principles of ancient philosophy is an over-task that still needs to be done. Its necessity is due to the fact that this is the only way of forming an adequate transcendental distance, through which thinking in its essential dimensions and existential characteristics appears as a specific subject of philosophical analysis.*

Keywords: ancient philosophy, metanarrative, ontological principles of thinking, formalization, instrumentalization.

REFERENCES

1. Hajdegger, M. (2009). *Parmenid [Parmenides]*. (Trans). SPb.: Vladimir Dal'.
2. Losev, A.F. (1989). *Derzanie duha [Daring spirit]*. M.: Izd-vo polit. l-ry.
3. Ado, P. (2014). *Shho take antychna filosofija [What is ancient philosophy]*. Kyi'v: Kul'turna Asociacija "Novyj Akropol'".
4. Annas, Julia E. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
5. Annas, Julia E. (2000). *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
6. Burnyeat, M. (1980). Can the Sceptic Live his Scepticism? Doubt and Dogmatism. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. Oxford.
7. Burnyeat, M. (1982). Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed. *The Philosophical Review*, 1. (Vol. 91). January, 3-40.
8. Frede, M. *Stoic Epistemology*. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999.
9. Grecheskaja filosofija, T. 1. Antologija [Greek philosophy, T. 1. Anthology]. (2006). M. Kanto-Sperber, Dzh. Barns, L. Brisson, Zh. Brjunsvig, G. Vlastos. (Trans). Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina.
10. Bibihin, V. (2012). *Substvennost' . Filosofija svoego [Ownership. The philosophy of own]*. SPb.: Nauka.
11. Vol'f, M., Butakov, P., & Berestov, I. (2013). Analiticheskaja istorija antichnoj filosofii [Analytical history of ancient philosophy]. *Sententiae – Sententiae*, 1 (XXVIII), 96-108.
12. Ahutyn, A. V. (2015). *Evropa – forum myra [Europe – World Forum]*. Kyi'v: Duh i litera.
13. Ahutin, A. V. *Filosofskoe sushhestvo evropejskoj kul'tury. Pamjati Vladimira Bibihina [Philosophical being of European culture. In memory of Vladimir Bibihin]*. Retrieved from <http://bogoslav-club.org.ua/?p=5205>.
14. Baumejster, A., Vestel', Ju., Zvons'ka, L. et. al. (2012). Stan i perspektyvy ukrai'ns'kogo antykoznavstva [The state and prospects of Ukrainian classical studies]. *Filosofs'ka dumka – Philosophical thought*, 1, 5-25. Retrieved from <http://journal.philosophy.ua/issue/2012-no51>.
15. Petrushenko, V. L. (2008). *Iov ili o chelovecheskom samostojanii [Job or about human self-existence]*. L'vov, Novyj svit -2000.
16. Panych, O. (2016). Arystoteleva "usija": mizh substancijeju, sutnistju i neperekladnistju [Aristotle's "mission": between substance, essence and immutability]. *Filosofs'ka dumka – Philosophical thought*, 5, 33-49. Retrieved from <http://journal.philosophy.ua/issue/2016-no5>.
17. Ahutin, A., Baumejster, A., Bilyj, O. et. al. (2016). Arystotel' i arystotelizm: 2400 rokiv po tomu [Aristotle and Aristotelianism: 2400 years later]. *Filosofs'ka dumka – Philosophical thought*, 6-26. Retrieved from <http://journal.philosophy.ua/issue/2016-no5>.
18. Navroc'kyj, V. (2016). "Topika" Arystotelja i praktychnyj povorot u suchasnij logici ["Topic" of Aristotle and a practical turn in modern logic]. *Filosofs'ka dumka – Philosophical thought*, 5, 27-32. Retrieved from <http://journal.philosophy.ua/issue/2016-no5>.
19. Vitgenshtejn, L. (2018). *Logiko-filosofskij traktat [Logical and philosophical treatise]*. Moscow: ACT.

САРАКУН Лариса,

к. філос. н., доцент кафедри гуманітарних дисциплін
Національного університету харчових технологій
вул. Володимирська, 68, м. Київ, 01033, Україна

E-mail: sarakyn@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4692-2145>

КОСМОПОЛІТИЧНА ПАРАДИГМА НА СВІТОВИХ ФІЛОСОФСЬКИХ КОНГРЕСАХ

Розкрито космополітичну парадигму (як особливий тип світосприйняття, що формується під впливом глобалізації) у доповідях на світових філософських конгресах. Розглянуто дискусійну проблему визначення статусу космополітичного світогляду в сучасній матриці світобудови. Обґрунтовано роль філософії у становленні нової парадигми світоустрою.

Ключові слова: космополітизм, космополітична парадигма, філософський конгрес, світоустрій, глобалізація.

Саракун Л. Космополитическая парадигма на мировых философских конгрессах. Раскрыта космополитическая парадигма (как особый тип мировосприятия, которое формируется под влиянием глобализации) в докладах на мировых философских конгрессах. Рассмотрена дискуссионная проблема определения статуса космополитического мировоззрения в современной матрице мироздания. Обоснована роль философии в становлении новой парадигмы мироустройства.

Ключевые слова: космополитизм, космополитическая парадигма, философский конгресс, мироустройство, глобализация.

Постановка проблеми. На межі тисячоліть людство зайшло в глухий кут свого цивілізаційного розвитку. Загальнолюдські цінності, норми моралі, глобальний світогляд, планетарна етика все частіше дискутуються, обговорюються, а раніше обрані шляхи розвитку соціуму піддаються сумніву. Період суспільних трансформацій, як масштабний та довготривалий процес, охопив десятки країн і мільйони людей. Відбувається руйнування звичних стереотипів мислення й життя, переоцінка духовних цінностей.

Аналіз останніх досліджень та публікацій з обраної проблематики вказує на те, що філософський розгляд феномена космополітизму цікавить багатьох науковців, зокрема, К. Аппія, У. Бека, М. Гібернау, Ж. Дерріда, Ю. Кіршина, Ю. Крістева, М. Папастепану, А. Чумакова [1–4]. Дослідники розглядають космополітизм у контексті глобалізації та нової парадигми світобудови. Соціолог У. Бек визначає космополітизацію як внутрішню глобалізацію, що здійснюється всередині національних суспільств [1]. Ж. Дерріда поняття "космополітизм" вважає синонімічним терміном до "глобалізму" як намагання створити одну загально-світову державу [2].

У публікаціях вітчизняних філософів означене питання висвітлюється як супутнє, іноді з критичного боку. Тож, **метою** роботи є огляд космополітичної парадигми як світоглядного принципу та ідеології у матеріалах Всесвітніх філософських конгресів.

Матеріали та методи. Базовим методом дослідження є метод компаративістики, використано трансцендентальний, феноменологічний, діалектичний, історичний методи, системний підхід, а також загальнонауковий принцип об'єктивності.

Результати дослідження. Трансформації, які нині відбуваються у масовій свідомості, потребують нової наукової парадигми. Йдеться про реструктуризацію та реінтерпретацію фундаментальних ідей згідно з актуальними тенденціями суспільних змін. Вбачається, що це об'єктивна необхідність, веління часу, спосіб виживання світового співтовариства в умовах багатоаспектної глобалізації, і Всесвітні філософські конгреси це переконливо показують [3]. Космополітизація – це процес поширення у просторі глобального мислення, знань у світових масштабах, а також настроїв, емоцій, почуттів, співчуття тощо.

Світові філософські конгреси проводяться з 1900 р. один раз на п'ять років з метою публічної критичної постановки питань щодо будь-яких ідей, концептів і парадигм. За часів Першої та Другої світових війн конгреси не проводились. Нині у Світову Федерацію Філософських товариств входять представники понад 50 держав. Кожні п'ять років вибирається місце проведення конгресу та Президент Організаційного Комітету країни, в якій буде проходити черговий філософський конгрес. Основними темами є проблеми людини, науки та техніки, мислення, пізнання світу й орієнтації людей щодо викликів, які постають перед соціумом. Філософські конгреси виражають символ розвитку філософії і перетворення її в дороговказ для людства. Першим містом, де в 1900 р. розпочав роботу перший Світовий філософський конгрес, став Париж. Наступні відбулися у: II – Женеві (1904), III – Гейдельберзі (1908), IV – Болоньї (1911), V – Неаполі (1924), VII – Оксфорді (1930), VIII – Празі (1934), IX – Парижі (1938), X – Амстердамі (1948), XI – Брюсселі (1953), XII – Венеції (1958), XIII – Мехіко (1963), XI – Відні (1968), XV – Варні (1973), XVI – Дюссельдорфі (1978), XVII – Монреалі (1983), XVIII – Брайтоні (1988), XIX – Москві (1993), XX – Бостоні (1998), XXI – Стамбулі (2003), XXII – Сеулі (2008) [3], XXIII – Афінах (2013 р.), XXIV – Пекіні (2018 р.). Робота XXIV конгресу відрізнялася піднесеним настроєм, почуттям спільності, яке надає можливість усвідомити глобальне поняття "ми" в соціокультурному контексті.

Останніми десятиліттями найпомітнішою методологічною новацією гуманітарного знання є так званий "культурний поворот". Це науковий рух, пов'язаний з переосмисленням парадигми культури в її антропологічній та соціальній проекціях. Цьому сприяло поширення:

філософських ідей Ж. Бодрійяра, М. Фуко; теорії деконструкції філософа Ж. Дерріда; інтерпретативної антропології К. Гірца; концепції інформаційної епохи М. Кастельса; теорії "культурного шоку" сучасного дослідника П. Штомпки; ідеї космополітичного суспільства німецького соціолога У. Бека. Вони "визначили інтерпретативний, перформативний, рефлексивний, постколоніальний, візуальний, просторовий аспекти "повороту" та стимулювали епістемологічні зміни в соціальних і гуманітарних науках" [5, с. 16]. Зазначені зміни є важливим інструментом корегування сприйняття суспільної дійсності, пошуку нової моделі світосприйняття на основі утвердження ідеї полікультурності та важливості комунікаційних практик у її локалізації. Тематика останніх Всесвітніх філософських конгресів суттєво змістилася в царину гуманітарності, духовності й світоглядних зрушень, зокрема і космополітизму, націоналізму та інтернаціоналізму. Вона свідчить, що подальший поступальний розвиток людства – це діалог різних культур, релігій, філософських шкіл і концепцій. Кінець ХХ – поч. ХХІ ст. характеризується також поступовим зближенням філософії, освіти, науки та культури. Міжнародні конгреси філософів підтверджують, що подальший шлях розвитку людства потребує переосмислення існуючих догм; окультурення сучасної цивілізації; пріоритету індивідуальної творчості; посилення діалогічного спілкування; утвердження людиноцентризму; поширення космополітичної думки, наукових знань; утворення космополітичних центрів, партій, рухів; організації рухів проти війни та за екологічну безпеку; поширення космополітизму в Організації Об'єднаних Націй; освоєння космосу; космополітичного вимірювання природних і техногенних катастроф. Космополітизація буде наблизити майбутнє, ідеї якого вже використовуються сьогодні. Це означає, що людству необхідно розробити нові підходи до світу, що трансформується, та освоїти іншу форму поведінки, а також віднайти шляхи відкритого спілкування. Ці питання порушувалися ще на ХХ Всесвітньому філософському конгресі, присвяченому ролі філософії у вихованні людства. У виступах учасників цього форуму наголошувалося, що філософія може дати відповідь на питання: як можна влаштувати баланс між людиною і природою, а також окремими спільнотами, націями, культурами, цивілізаціями; репрезентувати систему цінностей; сфокусувати увагу на філософських і духовних аспектах життєдіяльності людства.

Людина змогла втрутитися в біотехнологічне й генетичне конструювання, а в недалекому майбутньому це можуть здійснювати й комп'ютери. Однак відсутність моральних критеріїв, особливо пов'язаних з генетикою, ставить серйозні питання. Можуть перемогти егоїстичні інтереси і взяти гору расистська теорія про генетично обраних [5]. У контексті зазначеного зростає роль і науки, і культури як необхідної умови та "підтримуючої платформи" для стійкого розвитку суспільства,

оскільки кожна культура має свої стандарти і зразки розуміння. Світогляд нерозривно пов'язаний з системою культури. Фундаментальні категорії: "простір", "час", "випадковість", "необхідність", "людина", "свобода", "суспільство" мають загальний і специфічний зміст, привнесений історично конкретними формами культури [6, с. 138]. Розвиток науки і техніки викликає культурний поворот, породжує феномен "посттеоретичного мислення" і постмодерністську ситуацію як у культурі, так і суспільстві загалом. Недаремно сучасну епоху У. Бек назвав епохою "рефлексивної модерніти"* [1, с. 2]. Усі учасники цього процесу вимушені по-новому позиціонувати у транснаціональному полі. Ставити нові цілі та шукати адекватні способи і засоби їх досягнення, створювати коаліції й думати про майбутнє спільного світу [1, с. 54]. Визначальною рисою означених тенденцій стає космополітизм. На думку У. Бека, світу, що став космополітичним, потрібна інша точка відліку – космополітичний світогляд, який дає змогу охопити соціальну, культурну і політичну реальність [1, с. 2].

Виникнення нових тенденцій і закономірностей їх розвитку, необхідність їх оцінки й усунення хаотичності, поліпшення керованості, передбачуваності соціальних відносин вплинули і на філософію. Зміни такого роду першими відчували філософи, усвідомивши свою відповідальність за наростаючі з величезною швидкістю зміни та небезпеки. Сучасний дослідник У. Макбрайд у виступі "У напрямку майбутнього" на закритті XXII Всесвітнього філософського конгресу в Сеулі зазначив, що мало хто вірить у те, що майбутнє щось визначає. Але воно наповнює філософію тим змістом, який робить її пошуком вічності й досконалості та надає їй того неповторного шарму, що притаманний усім філософіям [7]. Тема цього Конгресу – "Переосмислення філософії сьогодні", тому йшлося не тільки про переосмислення філософської спадщини, а й про побудову стратегії відповіді на нові виклики сьогодення, які становлять загрозу всій світовій цивілізації. Данський філософ П. Кемп у своїй доповіді наголосив, що філософія жива тільки тоді, коли є можливість організувати раціональну дискусію, звернену на першочергові проблеми, які постали перед людством [8; 9].

ЮНЕСКО, наголошуючи на провідній ролі філософії в суспільстві, ініціювала проведення Всесвітніх днів філософії. Вони відбуваються щорічно з листопада 2002 р. з метою публічної критичної постановки питань щодо будь-яких ідей, концептів, парадигм і виражають символ відродження філософії та перетворення її в засіб, інструмент виживання людства й утвердження суспільного прогресу. Основними темами Днів філософії, які проходили у Франції, Італії, Туреччині й інших країнах були: культурне розмаїття, проблеми людини, глобалі-

* Усі цитати з іншомовних джерел наводяться у перекладі автора.

зації, науки, етики. Мета цього Міжнародного заходу – залучити людей до філософської спадщини, відкрити сферу повсякденного мислення для нових ідей та стимулювати публічні дебати мислителів і громадян перед загрозою викликів, які постають сьогодні.

Питання цивілізаційної долі Європи стало одним з ключових і на XXIII Конгресі в Афінах у 2013 р., який проходив під назвою "Філософія як пізнання і спосіб життя". Президент Грецького організаційного комітету К. Будурис у зверненні до учасників конгресу сказав, що ця тема спонукає підійти до філософії як мистецтва життя; дослідити різноманітність способів життя; замислитися над питанням як потрібно жити в сучасному глобальному світі? [10; 11]. Означена тема реалізовувалася у меті, яка полягала, *по-перше*, у дослідженні світових філософських традицій і порівнянні їх досягнень у процесі взаємного крос-культурного збагачення. *По-друге*, у визначенні завдань і функцій філософії у сучасному світі з врахуванням наукових, політичних, релігійних, економічних, соціальних та культурних досягнень. *По-третє*, у посиленні значення філософської рефлексії в публічному дискурсі глобальних проблем людства. Конгрес покликаний був стати вікном у світ думки, включаючи різні підходи до цього світу. Концептуальні положення конгресу зводилися до такого: встановити шляхи відкритого спілкування і сформулювати позитивні та плідні думки, почуття спільності, яке надасть можливість усвідомити глобальне поняття "Ми".

Важливе завдання конгресу, як зазначає одна з його учасниць О. Гомілко, полягало в актуалізації філософського підходу до розуміння глобальних питань, що постали перед людством. "Філософія глобалізації стала ключовою темою численних дискусій Конгресу. Ми живемо у світі невизначеностей та ризиків. Сам світ дуже швидко змінюється, національні держави втрачають свої ортодоксальні визначення. Їхній суверенітет знає руйнації. Тривога є глобальною, адже стосується всіх країн, серед яких і Україна" [7]. Перспективи національних держав у добу глобалізму розглядали впродовж багатьох дискусій. Особливо вразив учасників конгресу виступ на Почесній сесії "Космополітизм" всесвітньо відомого філософа з Німеччини Ю. Хабермаса. Він присвятив свій доклад складним економічним і політичним проблемам Європейського Союзу, припустивши способи вирішення означених проблем на основі перетворення національної демократії в її наднаціональну форму. Філософ наголосив, що захист національних держав від небезпеки розчинення в економіці глобальних транснаціональних корпорацій полягає не стільки у посиленні процесу ефективності демократії та верховенства права всередині національних держав, скільки стосується самих транснаціональних утворень. Ю. Хабермас скептично висловився щодо феномена глобального, назвавши його евфемізмом, що приховує недемократичний характер процесу інституціалізації міжнародних відносин. На його думку, для приборкання авторитарних тенденцій політичної влади на двох рівнях (нації та транснаціональних структур), необхідно здійснити "конституціалізацію міжнародного права".

У своїй промові "Структурні зміни публічного" Ю. Хабермас озвучив ідею формування світового громадянина та конституювання нового рівня спілкування. Космополітизм науковець розглядає як засіб цивілізованого управління політичною владою за допомогою юридичних законів, стверджуючи, що політичну владу можна викласти юридичними термінами [цит. за 4, с. 10]. Але космополітизм виходить за межі національних держав. Поступово відбувається перехід від координації до співпраці конституційних держав. Про це свідчать різні міжнародні організації: ООН, "Вісімка", "Двадцятка" і т.д. Відповідно має бути конституційовано міжнародне право, оскільки відбувається синтез політичної влади окремих держав. Міжнародне право дає змогу швидше домогтися консенсусу. Однак існують труднощі з легітимністю міжнародного права. Вакуум між "грубою" і "м'якою" силою можна подолати, наближаючись до розуміння нормативістської концепції міжнародного права (Г. Кельзен). Ю. Хабермас зазначив, що державний суверенітет і політична влада виявляються в інструментальній логіці. "Багато держав прагнуть розвинути суверенітет у рамках міжнародного права. Але мережа міжнародних організацій звужує рамки міжнародного права. У цих організацій збільшуються широкі світові функції. Все це призводить до демократичного дефіциту. Прийняття рішень міжнародними організаціями не супроводжується прийняттям демократичного права. Легітимація демократії не досягається. Держави ЄС прагнуть створити наднаціональну демократію. Але криза ЄС показує, як важко створити єдину конституцію (європейську). Це є результатом відсутності політичної солідарності, що обумовлено структурною нерівномірністю країн. Європейському Союзу насамперед необхідні спільні фінансові, фіскальні правила, правила оподаткування. Повинен бути єдиний збалансований бюджет, адаптований до ринкових відносин. Також необхідно перейти від національної демократії до її інтернаціонального рівня. Багато політичних партій ЄС уникають солідарності, яка є синонімом справедливості" [4, с. 10]. Довіра виникає тоді, коли є взаємний інтеграційний процес, що зумовлює взаємну інтеграційну поведінку на основі загальної юридичної норми. Почасти націоналізм як національна солідарність іноді заважає зрозуміти солідарність інтеграційну. В ЄС необхідно сформувати політичну солідарність, тобто громадяни повинні бути адаптовані до взаємозалежності.

Доля національних держав стала предметом презентацій на сесії "Відносини між національними, європейською і глобальною ідентичностями", що проводилась Радою з досліджень у сфері цінностей і філософії. Науковці з європейських країн говорили про культурний синтез, феномен відкритої особистості та трансформації колективної ідентичності. Цікавим сюжетом стало обговорення феномена регіональних ідентичностей як вияву множинності ідентичностей у постнаціональній державі та перспективи космополітизму.

Космополітичне світорозуміння потрібне через "давно сформовану економічну, суспільну і технологічну єдність світу, колективну відповідальність за збереження умов для життя на перенаселеній планеті, а також постійно зростаючий військовий потенціал, який загрожує всім" [1, с. 55; 12, с. 566]. У нинішній ситуації якісно новим є те, що глобальні проблеми кидають виклик національним державам і підштовхують до створення світового політичного порядку. Визнаючи неминучу трансформацію національних держав слід розрізнати її масштаби: від повної денационалізації до можливої трансформації у транснаціональну державу. Підвалини, на яких може втриматися національна держава у цьому процесі, залежать від цілеспрямованої культурної політики з формування транснаціональних та збереження національних цінностей, привабливості власних національних традицій, стійкості менталітету, ступеня залученості в глобалізаційні процеси. В будь-якому разі національна ідентичність ставиться під сумнів, оскільки втрачається регіональна прив'язка, що породжує цілий спектр її складових, а це дає простір для формування транснаціонального соціокультурного простору, який стає основою для виникнення космополітизму.

Чимало науковців сходяться на думці, що перспективи розвитку світового співтовариства неясні. Проте У. Бек поряд з низкою можливих, частково конкуруючих і взаємодоповнюючих перспектив, розглядає перспективу трансміжнародної політики як таку, що переносить нас на рівень організованої, частково неформальної внутрішньої, зовнішньої, міждержавної і субнаціональної політики, в якій відображено глобальні співвідношення економічних сил; кризи (як у суспільстві, так і в культурі) та стратегії виходу з них; стан національних держав і окремих етнічних груп; дії, що ініціюються під впливом глобальної суспільної думки [1, с. 55].

Глобалізація гостро ставить питання участі національної влади в глобальному культурному житті, реконструкції їх функції та повноваження з урахуванням посилення важливості регуляції соціокультурних процесів у взаємозалежному світі. Вибух глобальних культурних потоків та мереж призвів до значних соціокультурних перемін, важливих для взаємовідносин держави і культури: зменшення ролі держави у виготовленні, регуляції та переданні здобутків культури на відстань при одночасному збільшенні ролі приватних компаній, підсилення значення масової аудиторії для культурного експорту – вона стає більш важливою, ніж роль еліти. Поява глобального ринку культурних продуктів, мультинаціональної культурної індустрії, надзвичайна швидкість циркуляції об'єктів і образів на глобальному й регіональному рівнях, легкість і дешевизна встановлення зв'язку важливі для інституціонального контексту, з яким

розвивається багато локальних чи національних культурних проєктів. Глобалізаційні процеси породили новітні виклики дегуманізації суспільства, які усвідомлюються дедалі більше як критичні чинники модернізації сучасного світу. В контексті такої ситуації дослідники відмічають, що, перешкоджаючи процесам глобалізації, країни прагнуть зберегти внутрішню різнобічність і самобутність своїх культурних традицій, етнічну та національну автентичність. У дискусіях на цю тему доповідь О. Чумакова "Глобалізація: перспективи і реальність глобального розвитку" на XXIII Всесвітньому філософському конгресі розкрила наростаюче протиріччя між небезпекою цілого комплексу глобальних проблем і нездатністю країн світу адекватно реагувати на них. Як підкреслив доповідач, зусиль наднаціональних всесвітніх організацій явно недостатньо, а тому діалог культур і цивілізацій постає єдино можливим шляхом усунення цих протиріч конструктивним чином, поєднуючи суспільний розвиток на національному та глобальному рівнях [4].

Культурний плюралізм став яскраво вираженою рисою світового суспільства. Убагатоманітнення культурного простору – це факт нової історичної доби, яка несе нові можливості та виклики. Окреслені зміни мають стати складовою частиною сучасного соціуму, бути усвідомлені та духовно засвоєні. У цьому контексті необхідним є переосмислення ролі культури в державі. Саме культура, за умов забезпечення державою її повноцінного функціонування, створює творчий інтелект, розум і високу духовність особистості, що виступає головним засобом виходу людства на нові рівні цивілізації. Культура здатна вирішувати питання економічного та духовного зростання суспільства. Тому вона інтерпретується як індикатор розвитку, синтезатор досвіду, стабілізатор суспільних процесів, інтегратор суспільних сил. Недооцінення всіх аспектів впливів, недостатня дієвість держави і послаблення діяльності громадських організацій призводять до ослаблення поступу держави у сучасному космополітичному просторі.

Відомий ірландський філософ Д. Моран у своєму інтерв'ю "Euro-news" у день відкриття XXIII Конгресу висловив думку, що "сучасне європейське суспільство у своїх найкращих проявах намагається бути раціональним і досконалим суспільством, яке поважає відмінності інших. Сильна Європа вимагатиме переосмислення того, що є сенсом нашої європейської ідентичності" [7].

Вивченню багатовимірності людини і намаганням знайти відповіді на загрози, з якими зіткнулося людство, сприяло проведення XXIV Всесвітнього філософського конгресу, який відбувся 13–20 серпня 2018 р. в Пекіні (Китайська Народна Республіка) під егідою Китайського організаційного комітету. Відповідно до традиції всесвітніх конгресів головна тема цього конгресу "Вчитися бути

людиною" обговорювалася на п'яти пленарних засіданнях, десяти симпозиумах і дев'яносто дев'яти секціях, одна з яких (7-ма секція) проходила під назвою "Космополітизм".

Перед XXIV Конгресом стояли такі завдання: порівняти світові філософські дослідження, охопити різні форми філософування, завдання і функції філософії у сучасному світі, її здатність до самокритики та рефлексії; відкрити нові можливості для участі філософів у вирішенні глобальних проблем у плідній співпраці з представниками гуманітарних, соціальних та природничих дисциплін в економічній, соціальній, політичній і релігійній сферах людської діяльності, а також з представниками різних культурних традицій; всіляко заохочувати філософське осмислення таких найважливіших проблем сучасності, як космополітизація, інтернаціоналізація, досягнення соціальної справедливості та миру в усьому світі. На конгресі порушені фундаментальні питання про людину, суспільство, природу, роль філософії і філософів у підвищенні громадської обізнаності з питань як "вчитися бути людиною"? Конгрес приділив увагу проблемам конфліктів, нерівності та несправедливості, пов'язаних з розвитком планетарної цивілізації, яка одночасно є науково-технічною і мультикультурною [13]. Як зазначав у своїй доповіді один з учасників XXIV Всесвітнього філософського конгресу В. Бадмаєв, "дискурс про перспективи сучасного глобалізованого і взаємопов'язаного світу триває, єдиної моделі, природньо, не може бути, що свідчить про важливість розширення дискусійного поля. Можна констатувати, що сформувався певний науковий дискурс, який розуміється як "message" суспільству, спроба через нові інтерпретації зробити співіснування в умовах культурного різноманіття та взаємопов'язаного глобалізованого світу безконфліктним і толерантним відносно один одного" [14].

Висновки. Цивілізація як основа космополітизму й єдності світового співтовариства є об'єднуючим началом і рушійною силою інтеграційних процесів. Симбіоз культурного та цивілізаційного розвитку породжує, а в умовах глобалізації підсилює та загострює протиріччя між національним та інтернаціональним, патріотизмом та космополітизмом. Це протиріччя стало відмінною рисою суспільного життя в епоху глобалізації. Глобалізація релятивує колишні культурно-цивілізаційні межі. Світ знаходиться у точці культурної біфуркації, що відображує критичний період сучасної історії. Період, який характеризується тим, що людство переходить від стану, коли воно існувало та розвивалося у формі багатьох і різних самостійних цивілізацій, до стану, коли світ стає взаємопов'язаним і взаємозалежним. Однак світове співтовариство має знайти ту "золоту середину", яка дасть змогу йому балансувати між глобальним і локальним, інтернаціональним і національним, а врешті-решт між культурним і цивілізаційним розвитком як окремих народів, так і всього людства загалом. При цьому процеси космополітизації, при всіх характеристиках їх нелінійності,

невизначеності, непередбачуваності, необхідно сприймати й оцінювати не як щось негативне, як кризу сучасної цивілізації, а як нову реальність, нові можливості для розуміння світу, в якому ми живемо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бек У. Космополитическое мировоззрение. М.: Центр исследований пост-индустриального общества. URL: <http://padaread.com/?book=227055&pg=364>.
2. Деррида Ж. Глобализация, мир и космополитизм. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/global.php.
3. Дольська О. О. Філософія як пізнання і спосіб життя: за матеріалами XXIII Всесвітнього Філософського Конгресу (Афіни, Греція, 4-10 серпня 2013 р.). URL: <http://web.kpi.kharkov.ua/philosophy/language/uk/vsesvitnij-filosofskij-kongres>.
4. Чумаков А. Н., Королев А. Д. Философия как познание и образ жизни. *Вопросы философии*. 2014. № 5. С. 3-14.
5. Кравченко О. В. Культурологічна рефлексія сучасної культурної політики. *Культура України*. Зб. наук. праць. Вип. 39. Харків: ХДАК, 2012. С. 15-23.
6. Бондаренко С. Б. Дискусии о науке на XXIII Мировом философском конгрессе. *Философия науки*. 2014. № 1. С. 136-147.
7. Гомілко О. XXIII Світовий філософський конгрес. *Філософська думка*. 2013. № 6. С. 98-106.
8. Переосмислення філософії як сили слова. Вступна промова Президента Міжнародного організаційного комітету Конгресу проф. Пітера Кемпа (м. Копенгаген). *Вісн. Львів. ун-ту. Філософські науки*, 2008. Вип. 11. С. 7-14.
9. Березяк О. Переосмислення філософії сьогодні. Каменяр. Інформ.-аналіт. часопис Львів. нац. ун-ту імені Івана Франка. URL: <http://kameniar.lnu.edu.ua/?p=1442>.
10. World Congress of Philosophy "Philosophy as Inquiry and Way of Life" / Abstracts: Athens 04-10 August 2013, University of Athens, School of Philosophy Press, 2013. 818 p.
11. Мальцева А. Всемирный Конгресс Философии. Афины, 2013, август. URL: <https://www.proza.ru/2013/09/14/1740>.
12. Gerhardt V. Die "MachtimRecht". *Merkur*. 2003. 7. С. 557-569.
13. Итоги XXIV Всемирного философского конгресса "Учиться быть человеком". URL: <http://rfo1971.ru/podvedenyi-itogi-xxiv-vsemirnogo-filosofskogo-kongressa-uchitsya-byit-chelovekom>.
14. Бадмаев В. Н. Человек в глобальном мире: вызовы идентичности. URL: <http://rfo1971.ru/wp-content/uploads/2018/09/Badmaev-V.N.pdf>.

Стаття надійшла до редакції 10.12.2018.

Sarakun L. Cosmopolitan Paradigm at World Philosophical Congresses.

Background. On the verge of thousands of years, humanity has come to a standstill in its civilizational development. Increasingly discussed, discussed and questioned the previously selected ways of development of society. There is a destruction of the usual stereotypes of thinking and life, a reappraisal of spiritual values. The processes of globalization accelerate the emergence of a new way of organizing social life and lead to the formation of a new world-view construct – cosmopolitanism.

The **aim** of this work is a review of the cosmopolitan paradigm in the materials of World Philosophical Congresses.

Materials and methods: method of comparatives is applied; transcendental, phenomenological, dialectic, historical methods, systematic rise, as well as the general scientific principle of objectivity.

Results. Shifts occurring in the mass consciousness require a new system of knowledge about them and the World Philosophical Congresses show it quite convincingly. Modern mankind has entered the process of forming a single planetary civilization. With the rise of globalization, a new type of worldview is gaining momentum – cosmopolitanism. It becomes an ideological and ideological platform for the development of society. The leading trend is the ontological unity of the planetary community. These changes are an important tool for correcting the perception of social reality, the search for a new model of world perception.

The themes of the last World Conferences of Philosophy have essentially shifted to the realm of humanitarian, spirituality and ideological changes, cosmopolitanism, nationalism and internationalism. It shows that the further progressive development of mankind is a dialogue between different cultures, religions, philosophical schools and concepts. International congresses of philosophers confirm that the further path of human development requires a rethinking of existing dogmas; the cultivation of modern civilization; the priority of individual creativity; strengthening dialogue; affirmation of human-centeredness; the spread of cosmopolitan scientific knowledge; formation of cosmopolitan centers, parties, movements; organization of anti-war and ecological movements; the spread of cosmopolitanism in the UN; cosmopolitan measurement of natural and man-made disasters. Cosmopolitanism will bring the future closer. The ideas of the future are used today.

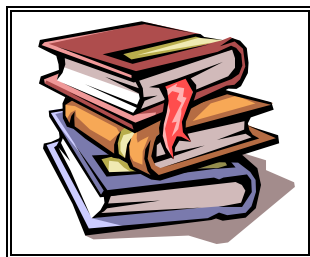
Conclusion. The world is at the point of cultural bifurcation, reflecting the critical period of modern history. Mankind moves from a state when it existed and developed in the form of various independent civilizations, to the state when the world becomes interconnected and interdependent. However, the world community should find the "golden mean" that will allow it to balance between global and local, international and national, cultural and civilizational development. At the same time, the processes of cosmopolitanization need to be perceived as a new reality, new opportunities for understanding the world in which we live. All these issues are violated at the World Philosophical Congresses.

Keywords: cosmopolitanism, cosmopolitan paradigm, philosophical congress, world order, globalization.

REFERENCES

1. Bek, U. Kosmopoliticheskoe mirovozzrenie [Cosmopolitan worldview]. (n.d.). *padaread.com*. Moscow: Centr issledovaniy postindustrial'nogo obshhestva. Retrieved from <http://padaread.com/?book=227055&pg=364> [in Russian].
2. Derrida, Zh. Globalizacija, mir i kosmopolitizm. (n.d.). *www.gumer.info*. Retrieved from https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/global.php [in Russian].
3. Dol's'ka, O.O. (2013). Filosofija jak piznannja i sposib zhyttja [Philosophy as a cognition and lifestyle]. According to the materials of the XXIIIth World Philosophical Congress (Athens, Greece, August 4-10). Retrieved from <http://web.kpi.kharkov.ua/philosophy/language/uk/vsesvitnij-filosofskij-kongres> [in Ukrainian].
4. Chumakov, A.N., & Korolev, A.D. (2014). Filosofija kak poznanie i obraz zhizni [Philosophy as a cognition and lifestyle]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*, 5, 3-14 [in Russian].
5. Kravchenko, O.V. (2012). Kul'turologichna refleksija suchasnoi' kul'turnoi' polityky [Cultural reflection of contemporary cultural policy]. *Kul'tura Ukrai'ny – Culture of Ukraine*. (Vol. 39), (pp.15-23) [in Ukrainian].
6. Bondarenko, S.B. (2014). Diskussii o nauke na HHIII Mirovom filosofskom kongresse [Discussions about science at the XXIII World Philosophical Congress]. *Filosofija nauki – Philosophy of science*, 1, 136-147 [in Russian].
7. Gomilko O. (2013). XXIII Svitovyj filosofsk'kyj kongres [XXIII World Philosophical Congress]. *Filosofs'ka dumka – Philosophical thought*, 6, 98-106 [in Ukrainian].
8. Pereosmyslennja filosofii' jak syly slova. Vstupna promova Prezydenta Mizhnarodnogo organizacijnogo komitetu Kong'resu prof. Pitera Kempa (m. Kopengag'en). (2008). [Re-thinking philosophy as the power of words. Introductory speech by the

- President of the International Organizing Committee of the Congress prof. Peter Kemp (Copenhagen)]. *Visn. L'viv. un-tu. Filosofs'ki nauky – Visnyk of Lviv University. Philosophical sciences*, 11, 7-14 [in Ukrainian].
9. Berezjak, O. Pereosmyslennja filosofii' s'ogodni [Re-thinking of philosophy today] (n.d.). *kameniar.lnu.edu.ua. Kamenjar – Kameniar. Inform.-analit. chasopys L'viv. nac. un-tu imeni Ivana Franka*. Retrieved from <http://kameniar.lnu.edu.ua/?p=1442> [in Ukrainian].
 10. World Congress of Philosophy "Philosophy as Inquiry and Way of Life" (2013). Abstracts: Athens 04-10 August: University of Athens, School of Philosophy Press [in English].
 11. Mal'ceva A. (2013). Vsemirnyj Kongress Filosofii [World Congress of Philosophy]. Athens, August. Retrieved from <https://www.proza.ru/2013/09/14/1740> [in Russian].
 12. Gerhardt, V. (2003). Die "MachtimRecht". *Merkur*, 7, 557-569 [in English].
 13. Itogi XXIV Vsemirnogo filosofskogo kongressa "Uchit'sja byt' chelovekom" [Results of the XXIV World Philosophical Congress "Learning to be a man"]. (n.d.). *rfo1971.ru* Retrieved from <http://rfo1971.ru/podvedenyi-itogi-xxiv-vsemirnogo-filosofskogo-kongressa-uchitsya-byit-chelovekom> [in Russian].
 14. Badmaev, V. N. Chelovek v global'nom mire: vyzovy identichnosti [Man in the global world: the challenges of identity]. (n.d.). *rfo1971.ru*. Retrieved from <http://rfo1971.ru/wp-content/uploads/2018/09/Badmaev-V.N.pdf> [in Russian].



ФІЛОСОФСЬКО- КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ ОСОБИСТОСТІ

УДК 159.923:2-142

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)05](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)05)

МОРОЗОВ Андрій,

д. філос. н., доцент, професор кафедри філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, м. Київ, 02156, Україна

E-mail: anddriy.morozow@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8051-7051>

ОСОБИСТІТЬ ЯК ДОКАЗ ІСНУВАННЯ БОГА

Розглянуто природний (біологічний) і надприродний (духовний, метафізичний) бій існування особистості. Надано теологічну інтерпретацію "антропного принципу", зокрема поява людини трактується як розумна мета всесвіту, що передбачає розумного Творця цієї мети. Приділено увагу моральному аргументу, де Бог виступає умовою можливості гармонізації доброчесності і щастя як вищого орієнтира на шляху морального самовдосконалення.

Ключові слова: онтологічне питання, детермінізм, потенційна безкінечність, актуальна безкінечність, абсурд, Бог як першопричина, антропний принцип, особистість, дух і матерія, "моральний аргумент".

Морозов А. Личность как доказательство существования Бога. Рассмотрены естественные (биологические) и сверхъестественные (духовные, метафизические) стороны существования личности. Дана теологическая интерпретация "антропного принципа", в частности появление человека трактуется как разумная цель мироздания, что предполагает разумного Творца этой цели. Уделено внимание "нравственному аргументу", где Бог выступает условием возможности гармонизации добродетели и счастья как высшего ориентира на пути морального совершенствования.

Ключевые слова: онтологический вопрос, детерминизм, потенциальная бесконечность, актуальная бесконечность, абсурд, Бог как первопричина, антропный принцип, личность, дух и материя, "моральный аргумент".

Постановка проблеми. Основне онтологічне питання філософії звучить так: чому буття є, а небуття немає, чому існує дещо, а не ніщо? Онтологічне питання тісно пов'язане з метафізичним: чому суще (все існуюче) є саме таким, як воно є, що є умовою можливості саме такого сущого? В науці це базове філософське питання набуває дещо іншої модифікації, хоча світоглядний характер і масштаб проблеми залишається. Так, наприклад, фізиків дивує, чому існує матерія, чому

© Морозов А., 2019

50

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1

виникли зірки і планети, чому ми бачимо небо блакитним, чому взагалі існує космос (як порядок і гармонія), хоча більш природним і ймовірним був би хаос. Але фізичні питання космології у вдумливих науковців, як правило, виводять за межі фізики – у метафізику. Адже, якщо бути чесним і послідовним в своїх пошуках, не можна ставити проблему походження світу й життя і водночас ігнорувати питання цілеспрямованості всесвіту, його "телеологічності". Як підтримується порядок у матерії? Чим (або ким), і з якою метою? Завдяки чому виникає жива матерія? Звісно, не всі науковці погоджуються в своїх висновках із теологами і креаціоністами. Але не пропадає оця метафізична "стурбованість" і подив перед таємницею світу навіть і в самих завзятих, матеріалістично налаштованих мислителів. Згадуються рядки В. Маяковського [1, с. 39]:

Послушайте!
Ведь, если звёзды зажигают –
значит – это кому-нибудь нужно?
Значит – кто-то хочет, чтобы они были?

Якщо перевести онтологічну проблему в етичну площину, постають не менш сакраментальні питання: чому існують вищі духовні цінності (благо, добро, любов, краса), як вони могли з'явитися в ціннісно нейтральному світі, де є лише частки матерії та енергія? В природі відсутні людські цінності, наприклад, немає законів, за якими ми повинні любити один одного, жити по совісті, творити добро, пробачати і бути милосердними. Як же тоді виникає сама ідея "духу бездушних порядків" (вислів академіка В. Шинкарука)?

Фатальна помилка матеріалізму – це помилка редукції, зведення вищого до нижчого, нематеріального до матеріального, надприродного до природного. Загальним місцем матеріалізму є пояснення метафізичної сфери матеріальними і соціальними потребами, "психічними проєкціями", страхом перед силами природи, фантазією, "волею" (Фейербах, Маркс, Ніцше, Фрейд і т. і.). По суті – це помилка гіпертрофованої раціональної свідомості, гордия сцієнтизму, з одного боку, і нігілізму, з іншого. Мужність справжнього науковця полягає у визнанні обмеженості науки, у констатації тих фактів, що не вписуються в закони природи, а залишаються для нас дивовижними, таємничими. Тому, прагнучи до пізнання істини, ми не можемо задовольнятися лише даними природознавства, адже горизонт його пізнавальних можливостей не простирається далі природи і природних законів. Ми обов'язково приходимо до релігійної (метафізичної) проблематики, до питання про причини і начала буття, а відтак і до проблеми Бога як першопричини. Величезна будівля знань про природу "просідає" і "тріскається" без надійного фундаменту – "знання про істинне буття саме по собі" (Аристотель).

Предметом строгої науки не можуть бути суто людські феномени добра, любові і свободи, як і сама людина як особистість. Як слушно зауважує Л. Вітгенштейн, наука вивчає емпіричні "атомарні факти", на їх основі формулює "протокольні речення", в той час як моральні та естетичні цінності, питання смислу буття тощо є контр-фактичними, "трансцендентальними": "Не може бути жодних речень (висловлювань) етики. Адже висловлювання не можуть виражати нічого вищого... Етика трансцендентальна. Етика і естетика єдині" [2, с. 45]. Такі не висловлювані, невиразні (з точки зору науки) предмети Л. Вітгенштейн відносить до сфери "містичного", не-світового. До трансцендентальної ціннісно-сислової царини належить і Бог. Таким чином, у світоглядних питаннях "науки про природу" не можуть обійтись без "наук про дух", а значить і без метафізики. Фізик не зміг би мати повноцінного світогляду, побудованого виключно на засадах фізики.

Отже, гіпотеза цього дослідження полягає в такому. Якщо існує природа ("матерія"), і людина є частиною цієї природи, то сам факт її існування, а також загальний порядок, принцип, смисл, закономірність, доцільність (все те, що греки називали Логосом), який ми в цій природі знаходимо, спостерігаємо, пізнаємо, використовуємо, не виводяться із неї самої, а є метафізичним (над-природним) порядком. Наявність як такого принципу організації світу, що втілюється в ідеях порядку та можливості осмислення, свідчить про духовну основу буття. Адже сам по собі "принцип" за визначенням – це дещо ідеальне, духовне, надчуттєве. Абсолютна духовна основа буття особливо яскраво простежується на рівні людського буття, в якому ціннісно-сислова реальність внутрішнього світу супроводжує матеріальне, корелюється із ним, але не може бути зведеним до нього. Тобто і духовність буття взагалі (його логоцентричність, пізнаваність), і духовність людини зокрема з необхідністю повинні передбачати метафізичну першопричину.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед небагатьох ґрунтовних наукових досліджень і публікацій, що вийшли за останні роки, можна виділити монографію доктора богословських наук, професора О. Осіпова "Шлях розуму в пошуках істини" [3], в якій надано панорамний аналіз існуючих підходів до проблеми доказу існування Бога, наведено аргументовану критику матеріалістичного розуміння та пояснення світу, зокрема розбирається необґрунтованість, застарілість та заангажованість просвітницьких антирелігійних і антиклерикальних полемічних випадів проти релігійної картини світу, християнських догматів тощо. Також можна назвати працю видатного нейрофізіолога Н. Бехтеревої "Магія мозку і лабіринти життя" [4], в якій критикується еволюційний підхід до розуміння походження мозку, зокрема матеріалістична теорія свідомості як відображення, відтак, звільняється простір для ідеалістичної інтерпретації таємниці людського мислення.

Метою статті є спроба показати, що яким би чином ми не розглядали б людину – з точки зору її природного існування, чи як духовну істоту, ми змушені визнати існування Бога як метафізичної умови можливості і першого, і другого.

Матеріали та методи. Методологічною основою дослідження є позиція І. Канта, який вважав, що людина – істота, що належить двом світам. З одного боку, людина є частиною феноменального світу природи, а з іншого – належить світу духовному, сутнісному, ноуменальному. Відповідно, перша частина дослідження присвячена аналізу фізичних і метафізичних умов можливості людини як біологічної істоти. У зв'язку з цим, спираючись на підхід Г. Кантора, розбирається відмінність між "потенційною" і "актуальною" безкінечністю та проводиться аналогія між математичною безкінечністю і теологічним розуміння Бога. Далі піднімається питання "сильного антропного принципу", який розробляли математики, фізики та астрономи Б. Картер, П. Девіс, Ф. Хойл, Г. Грінштейн, Л. Берг, А. Ейнштейн, Р. Естлінг та інші релігійно налаштовані науковці, що цікавилися питаннями космології. Друга частина дослідження присвячена людині як духовній (моральній) істоті, зокрема, аналізу "морального аргументу" існування Бога, розробленому І. Кантом, а також роботам тих релігійних філософів, що підкреслюють метафізичну сутність людини (Д. Гільдебранд, С. Франк, В. Кудрявцев, О. Осіпов, К. Ранер, С. Аверинцев, о. Павло Флоренський). Піднімається проблема нематеріалістичного розуміння мозку (Дж. Екклз, Н. Бехтерева), а також критики етичного натуралізму в інтуїтивізмі Дж. Мура. Загалом у статті використано історико-філософський, компаративний, міждисциплінарний методи дослідження, а також метод трансцендентальної рефлексії.

Результати дослідження. Розпочати доречно з аналізу "феноменального" світу природи. Що характеризує природу в цілому? Відомо, що в природі діють різноманітні закони: фізичні, хімічні, біологічні тощо. Усі явища природи строго детерміновані. Це означає, що існує об'єктивний закономірний взаємозв'язок і взаємообумовленість речей, процесів та явищ реального світу. Основна форма детермінізму – це причинність (або "причинно-наслідковий зв'язок), тобто "об'єктивний зв'язок між різними станами видів і форм матерії в процесі їхнього руху та розвитку" [5]. Сутність причинності – виробництво певною причиною відповідного наслідку за визначених умов. Основними характеристиками причинності є об'єктивність (притаманність самим речам розподілу на причину і наслідок), всезагальність (немає явищ, які б не мали своїх причин і які б не породжували тих чи інших явищ) та необхідність (якщо є причина і відповідні умови, то обов'язково виникає наслідок). Наслідок, спричинений деякою причиною, в свою чергу, є причиною іншого явища, і так далі до безкінечності. Така послідовність і називається причинно-наслідковим зв'язком.

Уже само по собі існування причинності як безкінечно довгого ланцюга причин і наслідків повинно наштовхнути на думку, що повинна існувати першопричина, вічна причина, яка є причиною самої себе (*causa sui*). В математичній площині це можна продемонструвати в термінах безкінечності. Г. Кантор розрізняв потенційну безкінечність і актуальну безкінечність [6]. Потенційна безкінечність – це необмеженість деякого процесу, наприклад, у геометрії Евкліда – можливість продовжити безперервно будь-яку пряму. Проте тут заперечується існування цілісних безкінечних предметів, наприклад, існування безкінечної прямої як самостійного об'єкта. Потенційна безкінечність є частковим запереченням ідеї кінцевого. Актуальна безкінечність – це пряме і повне заперечення кінцевого, визнання невимірних об'єктів як реально існуючих. Як показує Б. Вишеславцев [7], між двома безкінечностями існує відповідний зв'язок – умовою можливості потенційної безкінечності є актуальна безкінечність. Так, геометричний промінь як потенційно безкінечна фігура передбачає актуальну безкінечність прямої. Адже повинен бути той безкінечний горизонт, у межах якого і в напрямку якого цей промінь тяжіє (прямує). Потенційно безкінечне число (найбільше мислиме велике число, до якого можна додати одиницю) передбачає актуально безкінечне число. Знаменита апорія Зенона "Дихотомія", яка піднімає проблему безкінечно подільного простору, в своєму математичному вираженні передбачає безкінечний числовий ряд: $1/2+1/4+1/8+1/16+1/32$, який прямує до значення 1, але ніколи не досягає цього значення. У цьому випадку, як показує Вишеславцев, числовий ряд, що прямує до одиниці, є потенційно безкінечним, а одиниця – актуальною безкінечністю, що трансцендує цей ряд.

У релігійних термінах еквівалентом математичної актуальної безкінечності є буття Бога, атрибутом якого є вічність. Еквівалентом потенційної безкінечності є час. Так само, як необхідною умовою потенційної безкінечності є актуальна безкінечність, так і необхідною умовою можливості безкінечного часового ланцюгу причинно-наслідкових рядів, що простираються на мільярди років у минуле і майбутнє, є божественна вічність Логосу. Якщо світ має начало і кінець у часі, то необхідною умовою його можливості є безначальне і безкінечне. Якщо речі світу мають "форму" (ейдос, сутність), то умовою можливості усіх форм є те, що "знаходиться" (хоча це дієслово занадто матеріальне) поза межами будь-якої форми. Якщо "форми" виражаються словами, поняттями, "іменами", то умовою можливості слова є дещо невербальне, допонятійне, безіменне. Якщо світ раціональний, то умовою можливості його раціональності є дещо, невиразне в раціональних термінах – над-раціональне, "неосяжне" (С. Франк), таємниче і т. д.

Потенційна безкінечність часового матеріального світу не може існувати без актуальної безкінечності вічної духовної реальності, адже тоді матерія перетворюється на абсурд. Людина – це істота, що не

виносить "смыслового вакууму". Але ж абсурд вводить наш розум у ступор, паралізує його. Найбільш загрозлива річ для людського існування – ситуація абсурду. Ми знаємо, що основними функціями людської свідомості є відображувальна та сенсоутворююча. Але запитавмо себе, чому свідомість здатна відображати об'єктивну реальність і надавати їй осмисленості? Саме тому, що сама реальність логоцентрична, тобто може бути в принципі пізнаною і має об'єктивний апріорний смисл. Потенційна безкінечність матеріального повинна вінчатися актуальною безкінечністю духовного, інакше сама реальність стає нелогічною, абсурдною і врешті-решт почне суперечити поняттю "реального", тобто стане нереальною.

У добре відомій стародавній індійській притчі Землю тримають слони, які стоять на черепаші, що плаває у воді. Але допитливий розум запитав далі: на чому, у свою чергу, тримається вода? Буквальна трактовка вводить нас у ситуацію потенційної безкінечності, яка бентежила давніх греків. Для них вона була "дурною безкінечністю" (Г. Гегель), втіленням безглуздості, абсурду, ірраціонального хаосу. Тому, в цьому випадку доказом існування першопричини є логічний аргумент "*reduction ad absurdum*". Якщо не припустити наявності вічної "причини самої себе", будь-які пояснення того, як світ влаштований, перетворюються на абсурдний безкінечний ланцюг, який нічого насправді не пояснює. В ситуацію абсурду нас вводить не лише "дурна безкінечність" часу та причинності, але й саме уявлення про долю, фатум, рок, що не можна змінити (по суті, доля – міфо-релігійний аналог причинності). Абсурдність ситуації полягає в неможливості втручання в раз і назавжди запущений процес, в якому особистість нічого не вирішує, і де панує безособовість. Грецька трагедія "Цар Едіп" яскраво демонструє, як людина прагне повстати проти абсурду долі, абсурду приреченості, та їй це не вдається. Абсурду долі можна було б протиставити свободу волі, але грецька картина світу унеможливило онтологічну свободу, адже там відсутнє саме поняття особистості (замість нього є лише поняття "персона"). У греків є лише природа і нічого окрім природи, яка у філософській оптиці розглядається в двох аспектах: можливість (потенція) і дійсність (актуальність). Навіть боги – це всього лише сили природи. Свобода для грека – це прірва хаосу, якої він всіма силами уникає.

Частково грецька філософія справляється з абсурдом детермінізму, з "дурною безкінечністю". Якщо взяти для прикладу філософію Аристотеля, в його системі з необхідністю існує "форма форм", Розум (Нус) як вічний першодвигун, що "знімає" абсурд потенційної безкінечності. Але "форма форм" здатна подолати лише абсурд логічний, але не абсурд екзистенційний, абсурд давньогрецької трагедії. Вічність, як виявляється, також може бути абсурдною. Недарма грецька культура створила міфи про Сізіфа і Тантала, які були покарані богами

не просто фізичними тортурами, а саме приреченістю добезкінечних абсурдних дій в царстві Аїда. Значить, наша особистість, наш розум, усі сили нашої душі вимагають якоїсь особливої вічності – не просто абстрактної вічності "форми форм", безособової і холодно мармурової, немов статуя (метафора О. Лосєва), безособової першопричини, а вічності розумної, вільної, люблячої, животворчої. Розум вимагає Божественної Особистості, атрибутами якої є абсолютна любов і свобода (в тому числі й свобода виходити за межі детермінізму). Кардинальна відмінність між Божественною Особистістю, яка відкривається людству через пророків у авраамічній традиції, та богами давніх греків – у тому, що останні є частиною загальної "природи речей", а перша – стоїть над природою, над сущим. Оця надприродність уможливорює онтологічну свободу й онтологічну гідність, які, в свою чергу, уможливають конкретні історичні свободи та моральні виміри гідності (докладніше про відмінність між ними див. у К. Ранера [8]).

У межах релігії знання про Бога особа отримує через особливе над-раціональне Одкровення. Але, якби навіть не існувало релігій Одкровення, людина як істота, наділена "природним світлом розуму" (Р. Декарт), була б здатна дійти власноруч до ідеї Бога як Творця. У науці існує т. зв. "антропний принцип", розроблений у фізиці. Це один з фундаментальних принципів сучасної космології, що фіксує зв'язок між властивостями нашого Всесвіту (Метагалактики) та існуванням в ній людини, "спостерігача". Термін "антропний принцип" запропонував англійський математик Б. Картер: "те, що ми очікуємо спостерігати, повинно бути обмежено умовами, необхідними для нашого існування як спостерігачів"¹ [9, с. 12]. Окрім загального формулювання антропного принципу, є різні його модифікації. Так, наприклад, спеціально виділяють "сильний антропний принцип", згідно з яким Всесвіт і відповідно фундаментальні параметри, від яких він залежить, повинен бути таким, щоб у ньому на певному етапі еволюції допускалася наявність спостерігачів.

Антропний принцип своєрідно видозмінює онтологічне питання, яке поставлено на початку цієї статті: замість "чому буття є, а небуття немає?" – "чому Всесвіт такий, яким ми його спостерігаємо?" Властивості Всесвіту жорстко пов'язані з числовими значеннями ряду фундаментальних фізичних констант. Якби значення цих констант хоча б трохи були іншими, тоді було б неможливо існування у космосі атомів, молекул, галактик, а також виникнення умов, необхідних для появи людини. Цікаво, що людина могла з'явитися не в будь-якому всесвіті з будь-якими властивостями. Відповідні умови, що задаються набором фундаментальних констант, мають доволі вузькі межі.

Дослідник В. Казютинський [10] зазначає: у структурі сильного антропного принципу можна виокремити три рівня: рівень фізичної картини світу, рівень наукової картини світу і рівень філософсько-

¹ Усі наведені у статті цитати з іншомовних джерел перекладено автором.

світоглядних інтерпретацій, тобто різноманітних типів пояснення смислу антропного принципу. Серед них: теологічне пояснення (аргумент від божественного замислу), телеологічне пояснення (людина – мета еволюції Всесвіту, що задана трансцендентним фактором), пояснення в межах концепції самоорганізації тощо. Чому властивості Всесвіту є саме такими, а не іншими? Якщо виходити з теоцентричної і телеоцентричної моделі всесвіту, саме такі властивості повинні були призвести до виникнення людини. Якби властивості Всесвіту були б іншими, їх нікому було б вивчати. І навпаки: об'єктивні властивості всесвіту такі, якими ми їх спостерігаємо, тому що існує суб'єкт пізнання. Р. Дікке [11] одним з перших побачив світоглядний масштаб проблеми, поставивши питання про те, яким був би всесвіт, якби світові константи, такі як постійна гравітаційної взаємодії та постійна електромагнітної взаємодії, були б дещо іншими. Виявилось, що світи, які б виникли, мали б одну фундаментальну відмінність від нашого світу – в них не було б життя. Ось як це спостереження формулює П. Девіс: "Без сумніву, Всесвіт – дивовижна річ: в крупному масштабі вона надзвичайно однорідна, але не настільки, щоб не могли сформуватися галактики. В ній надзвичайно низька ентропія в перерахунку на протон, і тому вона достатньо холодна для протікання в ній хімічних процесів... Величини сил, що дозволяють існувати атомним ядрам, такі, що вони не дають вигоріти усьому водню космосу. Є і багато інших сприятливих збігів" [12, с. 77].

Розглянемо деякі вимоги, які життя вимагає від фізичних констант. Як відомо, матеріальною основою життя є молекули білків та нуклеїнових кислот, серед яких особливу роль відіграє ДНК. Біомолекули мають складний склад, до них входять атоми азоту, вуглецю, фосфору, деяких металів. Однак, якщо ми приймаємо теорію Великого Вибуху, то при появі Всесвіту складався лише з водню та гелію. Для появи більш важких елементів необхідно, щоб протягом мільйонів років у зірках підтримувалися високі температури і тиск, необхідні для ядерного синтезу. "Якось математики підраховували ймовірність виникнення життя на землі. Виявилось, що за законами миру чисел ми не маємо права виникнути, а якщо вже й виникли, то не повинні були вижити. Ймовірність виникнення життя із випадкового поєднання молекул дорівнює 10^{-255} . Ймовірність виникнення молекули ДНК дорівнює 10^{-80000} " [12, с. 41].

Ф. Хойл зазначає, що типи зірок, що утворюються у Всесвіті, залежать від величини константи гравітаційної взаємодії G [13]. Наприклад, збільшення її у 10 разів повністю змінило б будову сонячної системи, і Земля, а разом з нею людина не могли б існувати. Якщо б сила гравітації була більше, то всі зірки були б "блакитними гігантами". З іншого боку, якби гравітаційні сили були дещо слабкішими, всі зірки були б "червоними карликами". Параметри Сонця і багатьох інших зірок знаходяться в доволі вузькій області значень,

межі якої визначаються цими двома крайніми випадками. Наступна фундаментальна величина, константа електромагнітної взаємодії, визначає зв'язок електронів і протонів в атомах. Якби електромагнітна постійна була б дещо меншою, електрони не могли б утриматися на своїх орбітах навколо ядра. Якби вона була занадто великою, то атом не міг би мати спільних орбіт з іншими атомами. В будь-якому випадку утворення молекул було б неможливим. Рівні теплової енергії ядер і власні частоти коливань, що відповідають берилію, вуглецю та кисню, визначають виробництво і розповсюдження у Всесвіті хімічних елементів, необхідних для живих організмів. Підсумовуючи свої спостереження, Ф. Хойл робить висновок: "надприродний розум, створюючи закони всесвіту, бавиться із фізикою, разом із хімією та біологією" [13, с. 16].

Цим не завершується список усіх дивовижних збігів світових констант, однак наведених фактів достатньо, щоб зрозуміти, чому багато фізиків та астрономів доходять висновку, що Всесвіт влаштований надприродним, божественним чином. Американський астроном Г. Грінштейн так виражає цю думку: "Коли ми розглядаємо наявні факти, постійно виникає думка про те, що сюди залучено деякий надприродний фактор, або краще сказати Фактор. Так, несподівано і ненавмисно ми наштовхнулися на науковий доказ існування Вищої Сутності. Можливо, це Бог таким чином проявив Себе і передбачливо влаштував космос для нашого блага?" [14, с. 50].

Відомий американський вчений проф. Рьюз у статті "Наука і релігія: все ще війна?" пише: "Поняття про першопричину повертає нас по суті до визнання Вищої сили того чи іншого роду, яка може називатися Богом.... Припущення, що під покровом наявного буття Всесвіту, за його організацією повинен приховуватися деякий Розум, починає здаватися в наші дні все більш правдоподібним" [цит. за 3]. Академік Л. Берг пише: "Основний постулат природознавства – те, що в природі взагалі є смисл, що її можливо осмислити і зрозуміти, що між законами мислення, з одного боку, і структурою природи, з іншого – є деяка наперед встановлена гармонія. Без цього припущення неможливе жодне природознавство" [цит. за 3]. Тобто основою науки є віра в розумність і пізнаваність світу. Цю ж думку виражає А. Ейнштейн: "Моя релігія – це глибоко пережита впевненість в існуванні Вищого Інтелекту, який відкривається нам у доступному пізнанні світу" [цит. за 11]. Можна підсумувати наведені думки цитатою американського вченого Р. Естлінга, який пише: "Космос у цілому, наше Сонце зокрема, і особливо Земля настільки точно підігнані до нас, що неминуче постає питання: чи не Бог або хтось з аналогічним іменем створив все це, маючи на меті насамперед нас? Це занадто багато для збігу, навіть для дива, щоб назвати це чистою випадковістю" [цит. за 3].

Залишається додати, що існують альтернативи до теологічної та телеологічної інтерпретації антропного принципу, засновані на ідеях саморозвитку та самоорганізації матерії, що відкидають ідею творця. Але ці альтернативи, з позитивістської точки зору, є метафізичними постулатами, які не більш доступні для наукової перевірки, аніж вчення про цілеспрямоване створення Всесвіту Творцем. Достатньо вказати, що в теорії самоорганізації світ – це наслідок набору випадковостей ("флуктуацій"). Але ж наука, за визначенням, оперує законами, що охоплюють необхідний, а не випадковий зв'язок між явищами. Якщо ми згадаємо, що писав з приводу сутності пізнання Г. Гегель, то всі ілюзії щодо науковості теорії самоорганізації відпадуть самі собою: "Ми розглядаємо випадкове як дещо таке, що може бути і може також не бути, може бути тим чи іншим, чиє буття або небуття ... має свою основу не в ньому самому, а в іншому. Подолання цього випадкового є взагалі, з одного боку, завданням нашого пізнання, з іншого, – це важливо в практичній сфері не застрягти у випадковості хотіння чи свавілля. *І все ж часто, особливо у новітній час, випадковість непробачно возвеличувалася, і їй приписували як у природному, так і в духовному світі цінність, якою вона насправді не володіла. Абсолютно правильно, що завдання науки, і особливо філософії, полягає в тому, щоб пізнати необхідність, приховану під видимістю випадковості* [курсив мій – А. М.]" [15, с. 320].

Отже, відповідно до антропного принципу, виникнення людини неможливо без Творця Всесвіту. Але тут йдеться про людину як біологічний організм. Проте людина – це не лише біологічна істота, це передусім дух. На наше переконання, дух – це не функція високоорганізованої матерії, як стверджують матеріалісти. Дух – це те, що перевищує матерію (природу), щось якісно відмінне від матерії. Коли ми кажемо, що людина – духовна істота, це означає, що вона належить до певної символічної (а ще точніше – смислової, ціннісної) реальності, що складається з ідей, думок, образів, уявлень тощо.

Смисл і цінність як духовні утворення не зводяться до матеріального носія, хоча й пов'язані із ним. Австрійський психолог В. Франкл у праці "Людина в пошуках смислу" зазначає, що смисл завжди трансцендентний будь-якому явищу, речі, процесу [16]. Матеріальна природа характеризується протяжністю і часом, духовна природа знаходиться по той бік просторово-часових координат. Ми говоримо про "глибину думки" і "широту мислення" лише за аналогією. Смисли, якими оперує наше мислення, не вичерпуються і не зводяться виключно до матеріальних біохімічних процесів мозку, хоча між ними, очевидно, існує певна кореляція. Релігійний філософ С. Франк справедливо зауважує, що смисл і цінність мають надчуттєвий характер, вони є об'єктивними і реальними. "Цінності належать ідеальному буттю як об'єктивній реальності" [17, с. 233]. Так, скажімо, краса Венери Мілоської не

зводиться виключно до матеріалу, з якого зроблена ця статуя, мармурової поверхні, обробленої скульптором, ліній, форм, кольору і т. д. Краса її невловима, трансцендентна, надприродна, але водночас вона "просвічує" крізь усі ці зовнішні наявні форми. Так само, мелодійність "місячної сонати" Бетховена не зводиться до суми і комбінацій звуків, розташованих у певному порядку, а є завжди "чимось більшим". Людина як частина духовної (ціннісно-сислової) реальності є в цьому сенсі також "чимось більшим". Як істота з "внутрішнім" духовним світом, вона є надчуттєвою, метафізичною, трансцендентною відносно усієї біологічної природи.

Якщо умовами можливості появи життя взагалі як біологічного процесу (і людського життя зокрема) є відповідні фізичні та хімічні параметри всесвіту, без яких життя було б неможливим, то умовами можливості людини як духовної істоти повинні бути певні духовні (сислові) параметри Всесвіту, що є нематеріальними, надприродними, метафізичними. Дух може бути породжений лише духом, але ніяк не матерією. Інакше ми впадаємо у помилку "редукціонізму", якою "грішили" свого часу Фрейд, Маркс та ін.

На мить припустимо, що праві прихильники матеріалізму, і що людина – результат еволюції. В такому разі давайте прислухаємося до академіка Н. Бехтеревої, яка очолювала Інститут мозку РАН і майже 50 років вивчала проблему функціонування мозку та його структур. Н. Бехтерева стверджує, що людський мозок, який можна уподібнити до найдосконалішого біокомп'ютеру, характеризується таким ступенем "складності" і "надлишковості" (термін Н. Бехтеревої [4]), що просто не може бути результатом еволюції. Адже для еволюції (виживання, пристосування, природного відбору і т. п.) таке різноманіття функцій мозку просто не потрібно. Вершини людського духу – класична література, музика, образотворче мистецтво, архітектура – все це, з еволюційної перспективи, просто зайва розкіш. Мозок дає значно більше, ніж потрібно для повсякденного життя на землі. Думку Н. Бехтеревої поділяє лауреат Нобелівської премії Дж. Екклз, який вважає, що мозок є акцептором думки, а не продуцентом, тобто всього лише приймає й оброблює думки, а не продукує їх самостійно. "Мозок є детектором впливів, які дух здійснює на тіло завдяки специфічній мікросистемі, тобто дух зумовлює зміни в системі матерії і енергії" [18, с. 31].

Більш того, "надлишковість" і надприродність людської свідомості, те, що традиційно називали культурою, духовністю, духом вступає в протиріччя із життям. Свого часу М. Шелер багато писав про опозицією між "духом" і "життям", зокрема про те, що чим більше у людини розвинутий дух, тим слабкіше її життєві (вітальні) сили. Ще раніш про це говорив Ф. Ніцше. Отже, питання: як свідомість може бути результатом еволюції, якщо метою еволюції є виживання, зміцнення життя, а дух людини оцю нестримну "волю до життя"

(у термінах А. Шопенгауера) навпаки стримує, послаблює, придушує? Якщо еволюція приводить до самозаперечення, то невже дух – це просто сліпа і безглузда помилка еволюції? Або, можливо, людина – дивовижна надприродна істота, що є результатом божественного задуму, в якому закони природи були навмисно порушені?

Розглянемо відмінності між природою і надприродним, матерією і духом. Природні закони мають силу необхідності. Вони не можуть не виконуватися, адже вступає в силу детермінізм. Там, де панує природний закон причинності, не існує зазору між сутністю та існуванням. Існування в світі природи слідує сутності. Тварина не може перестати бути твариною. Натомість існування людської особистості є природним. Це екзистенційне існування, яке нічим "не гарантовано" і не "забезпечене". Це постійний ризик розлюднення і невмируща надія на олюднення. Особисте існування не збігається із сутністю, воно легко може стати неприродним і навіть протиприродним, але водночас воно здатне й до висот "надприродного". Ця відмінність пояснюється тим, що тварини живуть за законами інстинкту, і в них відсутня свобода. Духовна природа особи здатна до трансценденції інстинктивного, а біологічна природа – ні. Дар свободи виявляється тягарем, від якого людина прагне позбутися, але не може. Феномен "втечі від свободи", про який докладно писав Е. Фромм, є, в свою чергу, наслідком вільного рішення.

Якщо в межах біологічної природи немає свободи, то там не може виникнути моральний вимір. Відповідно, ця природа знаходиться "по той бік добра і зла". Тварина не може бути доброю чи злою, адже це суто людські якості. Якщо є природа і більш нічого крім природи, немає можливості вивести добро і зло, відрізнити їх. Адже з природного вони не виводяться. Наївні філософи-просвітники помилково вважали моральні почуття вродженими. Усі спроби вивести моральні поняття з природи наражаються на натуралістичну помилку, яку добре описав англійський інтуїтивіст Дж. Мур у книзі "Принципи етики" [19]. Так, наприклад, етичний натуралізм виводить критерії розрізнення добра і зла із природної здатності людини прагнути задоволення і уникати страждання. Але, як показує Мур, зі справедливості твердження "те, що є добром, приносить задоволення", аж ніяк не випливає справедливість зворотного твердження: "все те, що приносить задоволення, є добром". Так само ми не маємо права звести добро до корисності, ефективності, матеріального прибутку, адже це не вичерпує природи добра. Саме розуміння добра і краси як чогось не-утилітарного свідчить про його нематеріальне і надприродне (божественне) джерело походження, його надлишковість з точки зору еволюції матерії.

Не маючи свободи, знаходячись по той бік добра і зла, матерія (природа) не відає й любові. Ми називаємо тварин "добрими" і "люблячими" (прив'язаними, відданими і т. д.) лише за аналогією. Але це не більше, ніж поетична метафора, що базується на імпліцит-

ному антропоморфізмі. Ще Ф. Достоевський писав, що ми не знайдемо в світі природи закону, що зобов'язує любити. Це, на думку мислителя, підкреслює надприродний (божественний) характер євангельської заповіді. Якби людина була виключно результатом еволюції матерії, вона не мала б свободи, моралі, любові, совісті. І тим не менш як духовна істота вона володіє усіма цими ознаками, які не вписуються в закони матерії та біологічної природи. Все це підводить нас до розуміння особливого надприродного онтологічного статусу особистості, до ідеї її божественного походження. Якщо ми визнаємо, що людина – це "образ Бога", ми краще почнемо розуміти свою власну природу, що має надприродний вимір.

Природні прояви людського нам добре відомі: жадібність, дурість, тваринна злоба, помста, егоїзм, п'янство, зрада. Ми називаємо ці моральні вади притаманними природі людини, і вони нас мало дивують. Проте тут криється парадокс. Відстоюючи своє право на природне, розчиняючись у цьому "природному", людина втрачає свій онтологічний статус, онтологічну гідність, розлюднюється, деградує у тварину. Недарма в усіх мовах сказати про людину "це тварина" означає образити її. Але в нашому світі неприродні, не мають природних основ, не закладені в нас природою ані любов, ані совість, ані честь, ані добро. Саме ці чесноти конституують власне людське в людині. І хоча вони рідкі, все таки зустрічаються. І поки бодай одна людина живе по законах любові, милосердя і справедливості, прощення і співчуття, людськість і людяність будуть існувати. Як пише В. Губін, "людиною керують неприродні закони, тому що сама людина в своїй суто людській, а не тваринній стихії – неприродна істота. Вона не породжується природою, її основні якості та здібності з природи не випливають. Людина – надприродна сутність, таємнича, незбагненна, неосяжна жодними законами і знаннями. Філософія тому вивчає людину як надприродну істоту, на відміну від біології і медицини, які вивчають її як природну істоту, як тварину" [20, с. 8].

Зазначене підводить нас до так званого "морального аргументу" існування Бога, який має дві модифікації. Перша виходить з факту присутності в людині морального почуття ("морального закону") – притаманній людині здатності розрізняти добро і зло, наявності голосу совісті і внутрішньої вимоги правди, що виражається в принципі: не роби іншому того, чого не бажаєш собі. Друга модифікація морального аргументу виходить з ідеї морального вдосконалення людини як вищої цілі, до якої прагне духовна істота.

Досвід кожної людини свідчить про те, що у кожного є свій внутрішній моральний закон, який наказує робити добро і засуджує зло. Виникає питання: що є джерелом цього закону? З біологічної точки зору, пристосування до життя є єдиним критерієм розрізнення добра і зла. Все, що сприяє збереженню життя, його покращанню та влашту-

ванню, все, що приносить задоволення, комфорт, матеріальний успіх, – це добре і моральне, а що заважає – погане. Повнота земного щастя на землі через задоволення фізіологічних потреб – ось біологічний критерій істини, краси, правди. Ця відверто матеріалістична точка зору ігнорує такі очевидні факти з реального життя, коли людина за правду (істину) готова віддати багатство і славу, успіх і насолоду, і навіть саме життя. Ця точка зору також не враховує, чому в усі часи і в усіх народів часто-густо поступок, який приносить нам користь чи задоволення, трактується як аморальний, і навпаки ідея честі та гідності передбачає контроль особистості над своїми інстинктами, жагою до задоволення та чуттєвим егоїзмом.

І. Кант висунув гіпотезу автономної моральності [21], за якою людина як істота розумна і вільна сама встановлює собі моральний закон. І цей закон незалежний від зовнішніх умов, інтересів та цілей. Наш особиста совість є самостійною і автономною – вона сама встановлює загальнообов'язкові та універсальні моральні норми згідно з власними переконаннями. Цей моральний принцип, якого повинні дотримуватися усі люди, Кант називає категоричним імперативом. Ідея автономної етики випливає з дійсних поглядів Канта. Але в цьому її слабке місце. Якщо Бог є Творець, тоді усі закони (не лише біологічні, хімічні, фізичні, але й моральні, духовні) дані Богом, а не створені волею людини. Відомий богослов і релігійний філософ початку ХХ ст. В. Кудрявцев, критикуючи Канта, писав: "Істинне джерело морального закону, так само як і решти законів нашої природи поза нами, у тій найбільш високій природі, якій ми зобов'язані власним існуванням – тобто у Богові. Про незалежне від людини походження морального закону свідчить психологічний досвід, що вказує на існування в нас цього закону незалежно від яких-небудь визначень нашого розуму і волі, так і ідеальний характер цього закону, що не пояснюється і не виводиться з даного стану людської природи" [13, с. 59]. Моральний закон виявляється значно глибше тих норм, якими людина хотіла б регламентувати своє життя і цей закон вона не в силах відмінити при всьому бажанні: навіть злочинець відчуває муки совісті.

Соціальна точка зору на проблему моралі виходить з того, що моральний закон породжується соціальним життям людей. Він диктується інтересами домінуючих груп і класів (К. Маркс), виникає і змінюється в ході історичного розвитку суспільства. В межах цієї позиції, джерелом морального закону і совісті є суспільство. Але справа в тому, що моральні норми, обумовлені соціальним фактором, не вичерпують морального закону. Свобода волі до кінця не вміщується в жодне соціальне середовище. Воля людини здатна до таких моральних дій, що виходять за межі нормального і законного. Інакше єдиним моральним критерієм дій людини було б твердження "все, що не заборонено, те дозволено". Навіть завзятий скептик скаже, що цього явно недостатньо для моралі.

Муки совісті виникають з особистих мотивів, а не тому, що їх санкціонує суспільство. Герой роману Достоєвського Родіон Раскольников вирішує вбити стару спекулянтку. Попри всі раціональні аргументи, що виправдовували або навіть схвалювали вбивство, раптом він відчув біль у душі. І зовсім не тому, що скоїв злочин проти суспільства, закону і навіть не тому, що йому стало шкода стару. Він і сам не розумів, звідки прийшло це страшне внутрішнє покарання. "Злочин і кара" – яскрава ілюстрація іншоприродності, інакшості морального закону. Муки сумління виникають не внаслідок суспільного осуду, а від несподіваного раптового бачення невідповідності скоєного із внутрішньою правдою. Отже, дійдемо висновку, що самим правильним і логічно несуперечливим поясненням морального закону можна вважати релігійне пояснення. Совість тут трактується як голос Бога, вираз повноти людського існування як "образа Бога".

Другий різновид морального аргументу запропонований І. Кантом [21]. Німецький філософ називає свої міркування "постулатом практичного розуму", суть якого полягає в такому. Кінцева мета, до якої повинна прагнути розумна і моральна істота, є вище благо, або абсолютна досконалість. Основні риси цієї вищої досконалості: пізнання Істини, здійснення повної доброчесності, досягнення щастя. Однак очевидно, що досягнення абсолютної досконалості є неможливим. Звідси виникає питання: чи є прагнення до вищого блага всезагальним обманом нашої природи або воно має реально існуючий ідеал? Якщо повнота знання, чесноти і щастя є лише ілюзією нашої свідомості, а не реально існуючим ідеалом, то не лише прагнення до нього стає безглуздим, але і саме життя людини втрачає будь-який сенс. Ми повинні визнати Бога як найвище благо, в якому людина досягає кінцевої мети усіх своїх устремлень.

З іншого боку, факт невідповідності у житті людини між ступенем її моральності (доброчесності) і щастя також потребує постулювати буття Бога як Істоти всемогутньої, всевідаючої і справедливої. Тільки така істота хоче і може встановити таку відповідність для людей в майбутньому вічному житті. Кант пише: "Природа не може встановити згоди між чеснотою і щастям. Це спонукає нас визнати буття причини, відмінної від природи і не залежної від неї. Ця причина повинна володіти не лише силою і могутністю, але розумом – бути такою силою, яка і за міццю, і за волею, і за розумом вище природи. А така Істота є тільки Бог. Він і хоче, і може утвердити союз між чеснотами і щастям" [21, с. 130].

Висновки. Природа не знає свободи, там діє винятково необхідність. Свобода потребує виходу за межі природи. Відповідно, якщо ми визнаємо факт людської свободи (наявність доброї волі), то ми неминує повинні визнати в нашій картині світу Бога як онтологічного гаранта свободи. І навпаки: якщо ми визнаємо лише природу (матерію) і відмовляємося від ідеї Бога, то ми автоматично відмовляємо людині

в її праві на свободу. Заперечуючи свободу, ми тим самим заперечуємо людський рівень у самій людині, ми "розлюднюємо" її, зводячи до тварини. Відсутність Бога означає відсутність людини. Немає нічого більш антигуманістичного, ніж матеріалізм, скільки б він не прикрився гуманістичною риторикою.

З цієї точки зору, як слушно зазначає кардинал К. Ранер, монотеїстичні релігії з їх догматом про божественну Особистість – історична відповідь на трансцендентальний запит людини, його одвічну екзистенційну спрагу до смислу серед викликів шаленого світу [8]. Жива божественна вічність долає абсурдність часу, долі, причинності. Відтоді реальність не може лишатися такою ж абсурдною, як раніше. Від того часу, як людство відкрило особистого Бога, світ ніколи не буде абсурдним "у собі", за своєю природі. Він може здаватися безглуздим лише в модусі "для нас" (з певних причин). Реальність має апріорний смисл, який може бути пізнаний, розшифрований. Реальність логоцентрична, інакше пізнання як таке не було б можливим. Логоцентричність – умова науки, у тому числі суто матеріалістичної та атеїстичної. Але, в свою чергу, логоцентричність забезпечена і гарантована тим, що в її основу ("центр") покладено метафізичний Логос. Таким чином, виникає парадокс: ті науковці, що заперечують Логос, повинні водночас заперечувати можливість пізнаваності світу, а відтак, захищаючи науковість від ненауковості, очищаючи науку від метафізики, вони насправді підривають основи науки. Не кажучи вже про те, що сама сцієнтистська установка і претензія на вищість наукового знання є, в свою чергу, суто метафізичним твердженням, що не виконує своїх же вимог науковості.

Якщо людина є трансценденцією – потенційно безкінечним процесом самоподолання і запитання про смисли суцього, то необхідною умовою і абсолютним горизонтом людського буття є Бог як "Куди-і-Звідки трансценденції" (К. Ранер) [8]. Людина – це точка перетину між природою і Богом (між "натурою, що творить" і "натурою створеною", як називав їх Б. Спіноза). Завдяки тому, що людина є "іконою Логосу" (вислів о. Павла Флоренського), вона намагається пізнати Логос, відшукати Його сліди не лише в неживій природі та її законах, але й в самій собі – у законах моральних. Якщо закони природи є раціональними і доцільними, то відповідно повинен бути вищий Інтелект, який ці закони розробив і "вклав" у природу. Уявляючи світ як гігантський "годинник", ми змушені визнати, що він не може з'явитися просто так, а потребує "майстра-годинника" (Деміурга), який його створив.

Цей напрям дослідження є вельми перспективним з огляду на міждисциплінарність як провідну тенденцію постнекласичної науки. Адже все ясніше постає необхідність гуманізації досягнень природознавства, налагодження діалогу між сучасною фізикою і традиційними філософськими науками, зокрема метафізикою, теологією (або "першою філософією", як її називав Аристотель), етикою тощо. Якщо взяти

ширше, йдеться про конструктивний діалог між наукою і релігією, що сприятиме формуванню всебічного світогляду гармонійної особистості, без крайнощів "просвітницького екстремізму" та релігійного обскурантизму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Маяковский В. Послушайте. Люблю. М.: Азбука, 2015. 210 с.
2. Вітгенштейн Л. Tractatus Logico-philosophicus. Філософські дослідження. Київ: Основи, 1995.
3. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2015. 420 с.
4. Бехтерева Н. П. Магия мозга и лабиринты жизни. 3-е изд., перераб. и доп. М.; СПб., 2017. 349 с.
5. Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983. 840 с.
6. Катасонов В. Н. Боровшийся с бесконечным: Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. М.: Мартис, 1999. 207 с.
7. Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. Репринт. 370 с.
8. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. 662 с.
9. Картер Б. Совпадения больших чисел и антропологический принцип в космологии. Космология: Теории и наблюдения. М., 1978. С. 369-379.
10. Казютинский В. В. Антропный принцип в неклассической и постнеклассической науке. *Проблемы методологии постнеклассической науки: сб. науч. статей / Отв. ред. В. С. Степин.* М.: Наука, 1992. С. 146-153.
11. Dicke, R. H. (1961). Dirac's Cosmology and Mach's Principle, *Nature*, 192, 440-441.
12. Дэвис П. Случайная Вселенная. М., 1985. 175 с.
13. Hoyle, F. (1982) The Universe: Past and Present Reflections. In: *Annual Review of Astronomy and Astrophysics*, 20, 16.
14. Greenstein, G. (1988). The Symbiotic, Universe: Life and Mind in the Cosmos. New York: William Morrow, pp. 26-27.
15. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. 392 с.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 400 с.
17. Франк С. Л. С нами Бог. Духовные основы общества. М.: Республика, 1994. С. 217-404.
18. Eccles, J. C. and Popper, K. R. The Self and Its Brain (Berlin, Heidelberg, London, New York: Springer-Verlag, 1977).
19. Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 62-63.
20. Губин В. Д. Основы философии. М.: АСТ, 1999. С. 8-11.
21. Кант И. Критика практического разума. Київ: Основи, 2004. 240 с.

Стаття надійшла до редакції 05.11.2018.

Morozov A. Personality as a proof of the existence of God.

Background. *If a person is a part of nature, then the very fact of its existence, as well as the general order, meaning, regularity, expediency that we find in this nature, are not derived from it itself, but are metaphysical (supernatural) order. The existence of such a principle of organization of the world, embodied in the ideas of order and comprehension, testifies to the spiritual basis of being, the metaphysical root cause.*

The *analysis of recent researches and publications* has shown that despite the existence of individual scientific achievements, the important philosophical-religious and existential problem of personality as an evidence of God's existence remains unresolved.

The *aim* of the article is an attempt to show that no matter how we consider a person – from the point of view of its natural existence, or as a spiritual being, we are compelled to recognize the existence of God as a metaphysical condition for the possibility of both the first and the second.

Materials and methods. The study uses historical-philosophical, comparative, interdisciplinary research methods, as well as the method of transcendental reflection.

Results. The natural (biological) and supernatural (spiritual, metaphysical) sides of the individual's existence are considered. The theological interpretation of the "anthropic principle" is given; in particular the appearance of a person is treated as a reasonable purpose of the universe that suggests an intelligent Creator of that goal. Attention is paid to the moral argument, where God acts as the condition for the possibility of harmonization of virtue and happiness as the highest guide on the path of moral self-improvement.

Conclusion. Nature does not know freedom, there is an absolute necessity. Freedom needs to go beyond the boundaries of nature. Accordingly, if we recognize the fact of human freedom, then we inevitably must recognize God in our picture of world as the ontological guarantor of freedom. And vice versa: if we only recognize nature (matter) and refuse the idea of God, then we automatically refuse the person in her right to freedom. Denying freedom, we thus deny the human level in the person itself, we "mess" it, reducing it to the animal. The absence of God means the absence of man. The theological interpretation of the anthropic principle gives an understanding of the fact that the scientific fact "all physical constants of the universe are arranged in such a way that an observer emerges with necessity" perfectly correlates with the religious postulate of the teleology of the universe and man as "the crown of creation."

Keywords: ontological question, determinism, potential infinity, actual infinity, absurdity, God as the root cause, anthropic principle, personality, spirit and matter, "moral argument".

REFERENCES

1. Majakovskij, V. (2015). *Poslushajte. Ljublu. [Listen up. Love]*. Moscow: Azbuka [in Russian].
2. Vitgenshtejn, L. (1995). *Tractatus Logico-philosophicus. Filosofov'ki doslidzhennja [Tractatus Logico-philosophicus. Philosophical studies]*. Kyi'v: Osnovy [in Ukrainian].
3. Osipov, A. I. (2015). *Put' razuma v poiskah istiny [The path of mind in search of truth]*. 4-e izd., pererab. i dop. Moscow [in Russian].
4. Behtereva, N. P. (2017). *Magija mozga i labirinty zhizni [The magic of the brain and the maze of life]*. (3rd ed., rev.). Moscow; SPb. [in Russian].
5. *Filosofskij jenciklopedicheski slovar' [Philosophical encyclopedic dictionary]* (1983). Moscow: Sov. jenciklopedija [in Russian].
6. Katasonov, V. N. (1999). *Borovshijsja s beskonechnym: Filosofsko-religioznye aspekty genezisa teorii mnozhestv G. Kantora [Fought the Infinite: Philosophical and religious aspects of the genesis of G. Kantor's set theory]*. Moscow: Martis [in Russian].
7. Vysheslavcev, B. (1914). *Jetika Fihte. Osnovy prava i npravstvennosti v sisteme transcendental'noj filosofii Jetika Fihte [Fundamentals of law and morality in the system of transcendental philosophy]*. Moscow, Reprint [in Russian].

8. Raner, K. (2006). *Osnovanie very. Vvedenie v hristianskoe bogoslovie [The foundation of faith. Introduction to Christian Theology]*. Moscow [in Russian].
9. Karter, B. (1978). *Sovpadenija bol'shih chisel i antropologicheskij princip v kosmologii. Kosmologija: Teorii i nabljudenija [The coincidence of large numbers and anthropological principle in cosmology. Cosmology: Theories and Observations]*. Moscow, (pp. 369-379) [in Russian].
10. Kazjutinskij, V. V. (1992). Antropnyj princip v neklassicheskoj i postneklassicheskoj nauke [Anthropic principle in non-classical and post-non-classical science]. *Problemy metodologii postneklassicheskoj nauki: sb. nauch. statej – Problems of the methodology of post-non-classical science: V. S. Stepin (Ed.)*. Moscow: Nauka, (pp. 146-153) [in Russian].
11. Dicke, R. H. (1961). Dirac's Cosmology and Mach's Principle, *Nature*, 192, 440-441 [in English].
12. Djevis, P. (1985). *Sluchajnaja Vselennaja [Random Universe]*. Moscow.
13. Hoyle, F. (1982). The Universe: Past and Present Reflections. In: *Annual Review of Astronomy and Astrophysics*, 20, 16 [in English].
14. Greenstein, G. (1988). The Symbiotic, Universe: Life and Mind in the Cosmos. New York: William Morrow, (pp. 26-27) [in English].
15. Gegel', G. (1975). *Sluchajnaja Vselennaja [Random Universe]*. (Vols.1). Moscow [in Russian].
16. Frankl, V. (1990). *Chelovek v poiskah smysla [Man searching for meaning]*. Moscow: Progress [in Russian].
17. Frank S. L. (1994). *S nami Bog. Duhovnye osnovy obshhestva [God with us. Spiritual foundations of society]*. Moscow: Respublika [in Russian].
18. Eccles, J. C. and Popper, K. R. (1977). *The Self and Its Brain* (Berlin, Heidelberg, London, New York: Springer-Verlag [in English].
19. Mur, Dzh. (1984). *Principy jetiki [Principles of ethics]*. Moscow: Progress, (pp. 62-63) [in Russian].
20. Gubin, V.D. (1999). *Osnovy filosofii [The basics of philosophy]*. Moscow: AST, (pp. 8-11) [in Russian].
21. Kant, I. (2004). *Krytyka praktychnogo rozumu [Critics of practical mind]*. Kyi'v: Osnovy [in Ukrainian].

SAJTARLY Inna,
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor of the Department of Philosophy of Humanities
of Taras Shevchenko National University of Kyiv.
60, Volodymyrska str., Kyiv, 01033, Ukraine

E-mail: inna.saitarly@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8253-4898>

THE PSYCHOLOGICAL STRUCTURE OF INDIVIDUAL AS A SUBJECT MATTER OF THE POSTMODERN SOCIO-CULTURAL ANALYSIS

This article is devoted to considering of influence the psychoanalytic anthropology on development of certain strategies in modern and postmodern philosophy of culture in the context of issue on genesis of mental structure of individual.

Keywords: psychoanalysis, structuralism, poststructuralism, civilization, civilizational approach, schizoanalyze.

Сайтарлы І. Психологическая структура личности как предмет пост-модерного социокультурного анализа. Рассмотрено влияние психоаналитической антропологии на развитие некоторых стратегий в современной и постсовременной философии культуры в контексте вопроса о генезисе ментальной структуры личности.

Ключевые слова: психоанализ, структурализм, постструктурализм, цивилизация, цивилизационный подход, шизо-анализ.

Background. The need for this publication is due to there is not enough investigation of so-called theory on sociogenesis of mental structure of individual in the Ukrainian philosophical sciences. It seems very strange to us, since this theory, as we know, has made a great contribution to development of philosophical anthropology, mainly, to development of all present-day philosophy of culture, and therefore it needs of additional clarifications.

Analysis of recent researches and publications. We would like to pay most attention to encounter of two main approaches within frame of present-day theory of culture. It is referring to structuralism in its some variations, including the poststructuralism, and so-called civilizational interpretation, primarily, theoretical achievements of such outstanding scientists as Felix Guattari, Gilles Deleuz, Jean Baudrillard, Norbert Elias and so on. Moreover, one should emphasize that many today's researchers support the socio-cultural determinism, mentioned above in its grasping of human mental structure, for example, so-called theory of *homo informaticus* that was elaborated on the basis of postmodern critic of contemporary society and anthropological type,

who correlates with it. In other words, as for the anthropological context of the postmodern philosophy of culture, one should note the dominance of the informational and communicative approach (V. Kurbatov, O. Pope, and others), according to which the postmodern human type "is the creator of new type of social-information relationships", caused by "the global communicative-information interaction in virtual reality" [1, p. 51].

A separate page in the comprehending of the problematic socio-genesis of mental structure of individual is to the theory of *The Singularity*, within the framework of which there are two main trends. One of them is to the optimistic vision of the phenomena of singularity, presented, for instance, by such outstanding scientist as M. Borders, who states about its constructive technologic, social and economic possibilities and perspectives [2]. This point of view is supported by other contemporary representatives of this theory, namely, A. Boldachev, who claims "as technological and economic singularities mean not a catastrophe, but only the exhaustion of some forms of organization of society, so a cultural singularity means not the destruction of culture, not the final aesthetic attitude of people to life, but only a change in the form of the latter" [3, p. 35].

Another reflection on this phenomenon, as a rule, is grounded on poststructuralism and itself demonstrates a critical approach. We are refereeing such recent publications as a "Social singularity: a portrait without embellishment" by I. Utyuz, O. Konovalenko, where the issue of singularity is seen as negative consequence of postindustrial civilization, through of prism of a loneliness, that is "first of all, both as a property of a developed human nature, and as a tragedy of a person, who have forgotten how to love and did not find a unique way, and is not recognized by the world"[4, p. 50].

Meanwhile, the issue of structural dynamic of human immanence, namely, of evolution and involution of mental structures in these researches has been not investigated enough.

The **aim** of this research is to prove the power of psychoanalytic ideas over the modern and postmodern philosophy of culture in the context of main anthropological issues, namely the issue of mental structures of individual.

Materials and methods. A basis of this research is the theoretical and methodological achievements of postmodern philosophy in understanding and conceptualizing the main sociocultural correlates in the genesis of the psychic structure of individual. In addition to the conventional scientific principles of objectivity and historical method, the method of comparative analysis and other philosophical approaches was affected.

Results. The global crisis of contemporary culture shows about rightness of structuralism's statement concerning that a culture is the functional one, that is to say its structural core, mainly, and is to the ethic. In connection with that in a lot of today's publications the culture is mostly considered just in the same way as Freud once defined it, namely, as a system of prohibitions, or in more precise sense – a highly developed system of behavioral patterns.

In other words, according to most of cultural strategies, the basis of social systems is to the culture. The divergence of these strategies consists in their different views on culture. So, the representatives of structuralism and post-structuralism insist that fundamental element of culture is to the institutional models of social relationships, when under the "institutionality" is comprehended as a system of normative patterns – conventional standards that is incorporated into social structure.

The civilizational approach, as a rule, is founded on the contemplative-intuitive reduction of culture to a certain religion, mentality, "ethos", language etc., which are considered to be the basic sources of cultural originality – "physiognomy", as Spengler wrote. Moreover, most of so-called civilizational interpretations of culture disregards absolutely the psychoanalytic approach altogether. But, there are the certain trends in modern and postmodern humanitarian sciences, which got an emphasized libidinal context. In other words, today it's difficult to find a trend or a theory, in which is not mentioned about psychoanalysis, especially, in such contemporary directions as structuralism, structural functionalism, feminism and poststructuralism.

The influence of psychoanalytic ideas on the modern science has led to the fact that the classical problems of investigation of consciousness or reason in modern philosophy have been replaced by the psychoanalytic topics of structuration of unconsciousness and transgression. This "replacement" has found its direct realization in post-structuralism, namely, in such strategies as "schizoanalyze" and "deconstructivism". Today, it is hardly also possible to find fundamental sociocultural study, in which one doesn't operate with such concepts as Oedipal triangle, libido, phantasm, etc. All these concepts reflect a powerful psychoanalytic impact on the development of the subject field of modern humanitarian thought.

It is remarkable that on the basis of structuralism a couple mutually complementary ways of interpreting culture have emerged. One of them is to completely critical, philosophical poststructuralism, which does not admit of the existence of culture without mechanisms of social control. It is referring to that any culture in its proper sense always realize by means of enforcing, that is poststructuralists are absolutely agree with psychoanalytic theory on repressive core of culture. The other one is a sociological approach, which points to leading role of social structure in conserving of cultural tradition. Both of them are defending the postulate about key meaning of "ethics of prohibition".

Let us start from considering of the second approach. In this regard, such outstanding scientist as a Norbert Elias gives rise to the exceptional interest, since his studies are the bright illustration of the application of structural approach, in spite of Elias determined his research as "civilizational" one, he was convinced of correctness of the structuralism way, that is to say, the "institutional" interpretation of culture.

According to Elias, term of "civilization" does not differ from term of "culture" and primarily, refers to the system of highly developed conduct norms

that are fixed by a corresponding system of social relations and interdependencies. The understanding of what the term of civilization does mean, stated by Elias, is at variance with other conceptions in 20th century.

On the one hand, Elias points to that the word of civilization has arisen precisely the within framework of Western cultural tradition because of its aspirations to prove superiority of Western conducts standards over other ones. In other words, this term is the result of inherent in Europe snobbery that always distinguished this culture from other "civilizations" (if not considering of the Japanese tradition, which is also snobbish in a high degree). For example, in his well-knowing book "Process of civilization" Elias states that if we look at the general function of concept of civilization, in the name of which all these manners and achievements of people are designated as civilized, something very simple will immediately appear: this concept expresses the self-consciousness of the West. One could even say – the national consciousness. With its help they try to characterize something important for Western society, what it is proud of: the state of its technology, the manners adopted in it, the development of its scientific knowledge, its worldview and much more.

On the other hand, from his view, the term of civilization is directly related and "first of all, with transformation of personal structures", which, in many Western societies, has intensified with emergence of so-called the "Courtly Society". Hence, the Process of civilization for Elias is primarily the structural changes that carried out in the direction of increasing hardening and differentiations of people's control over their affects. Elias paid very attention on such function of culture that was considered by him as major one and he defined it as the "conditioning" of human feelings and passions. According to him, this function promotes the profound transformations in the sense of "modeling" the especial sensitivity in the mental structure of person.

Analyzing the intrinsic mechanisms of internalization in the sense of mental structuring, Elias is talking about the fear less of all, which corresponds to self-preservation instinct; on the contrary, in his works, Elias insists on existence of specific social fear that is not refer to physiological fear of "bloody" punishment. This is "lack" of social recognition or fear of non-respect: "Fear of loss or reduction of social prestige is one of the most powerful motive forces in the transformation of constraints through others into self-restraints. It is therefore the independence of people that determines the civilizing process, imposing on it, as Elias notes, "an order sui generis". This is order more compelling and stronger than the will and reason of the individual people composing it. It is this of interweaving human impulses and strivings, this social order, which determines the course of historical change it underlies the civilized process" [5, p. 29].

It is obviously, Elias is referring to society with a highly developed system of social order and close social ties, in which so called relations are mediated by strong interdependencies. Thus, for Elias, the psychoanalytic

principle of "lack" symbolizes no sexual or economic inferiority, as in Freudianism or in neo-Marxism, but, first of all, it refers to social inferiority in sense of the inability to gain social prestige and recognition.

The greatest finding of cultural thought of 20th century is the discovering of unbelievable influence of socio-cultural code on the formation of mental structure, including the unconsciousness. In this connection, it is worth mentioning the more relevant for the current moment, uncompromising "metaphysics of desire" of Felix Guattari and Gilles Deleuz, in which, according to its writers, is shown a true philosophic analysis of postmodern society, named as "schizoanalyze".

The theoretical eliminating of the power of "Oedipus" in Guattari and Deleuz, consequently, of the familial power, inevitably here turns into eliminating of the culture in its ethical meaning, their outstanding tractate, named by "Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia" give rise to an ambivalent impression. On the one hand, we received the most grounded criticism of psychoanalytic "dogma", known as Oedipus complex, because, as it will find out later this element in the structure of unconsciousness is to absolutely relative. On the other hand, we see here an example the most unmasking research of post-modern culture and anthropological type that corresponding it. In other words, such type of psyche was discovered in "Anti-Oedipus", which does not dependent on Oedipus complex, that is, not related to family.

These thinkers saw a close correlation between the Oedipus construct and the system of social submission, since the Oedipus complex for them is an internal mechanism for the transformation of libidinal desire, which, from the very beginning, it is not known what it is directed at. Every social order fulfills the function of suppression, intending to "introduce" libido into system of social relationships, that is, every society *a priori* provokes the neurology, paranoia, or schizophrenia. Nevertheless, if Freud, for example, believed that all humanity belongs to neurotics, and therefore can be his patient, then for Guattari all current people are more "schizo" than neurotics.

Indeed, the main mechanism of today's social reproduction is to the family that is based primarily on the child's attachments. But, from the point of view of Guattari, these attachments are "artificial" that give rise to completely unnatural feelings of guilt and debt. In other words, the culture imposes a love for the parents on the child, whereas in reality his primary libido, according to the authors' deep conviction, is directed at (absolutely) impersonal objects. What is it? What do we have here? Is this a personal author's drama or a theoretical anticipation of anthropological type in future?

According to these philosophers, precisely family and culture, which are repressive, fulfill main function of production and reproduction of economic systems, which from very beginning tend to the general capitalization: "The family is indeed the delegated agent of this psychic repression *insofar as* it ensures a mass psychological reproduction of the economic system of society" [6, p. 118].

As the Freudians maintained, in the conditions of any society one should suppress of desire, "channelize", and "encode" or "transformation" of it that is impossible without the functioning of ethics. That is why the basis of morality is the "father's complex", called Oedipus and there is no matter what way it makes suppression on desire.

Meanwhile, today we can hardly say about the existence of a patriarchal morality, and consequently, the effectiveness of the father's complex. Post-modern Western societies are distinguished by the "absence" of the old patriarchal practices. Nevertheless, the capitalist system works and realizes an unlimited desire for flows, that is, *suppression* is carried out by other social "agents", regardless of the family, relations in which no longer strong emotional attachments or fear of loss of parental kindness are mediated.

But, one cannot consider that Freudian and structuralism theories of culture, which partly were supported by Elias, are to the false. Rather, on the contrary. All of them convincingly proved the dependence of the people's mentality not only on a certain culture or religion and language, but namely, on behavioral culture – the culture of real practices of public life, *the particularities of which is to a large extent conditioned by the development of the institutional environment*, and especially, by the level of persons interdependent on each other or by *"mode of relation oriented to each other interdependent people"*, which Elias calls the "figuration". Although some of today's authors emphasize that "term of "relation" is not enough to designate adequately the situation that Elias described and to formulate it more exactly, one would need talk of *mesh*" [5, p. 27].

In addition to this, Elias clarifies that he is referring to "certain *mesh* of interdependences, woven by individuals themselves", for example, "Courtly Society", "State" and so on. In fact, the Parson's notion of social system is leveled here by new notion of "figuration". Another very important Elias's argument is related to statement about "class character" of culture, especially, Western one, in history of which has formed two main "ethos" – aristocratic and bourgeois.

The theory on sociogenesis of mental structure of person has replaced of so-called civilizational approach to the culture, arisen in the first half of XX century and recognized in scientific "community", with its notion of mentality as a certain and relatively unchangeable character of nation or its culture. Most of representatives of this theory proved persuasively that human mind, therefore, mentality is to the relative and historically changeable, which *calls into the question of general recognized Western "rationality" as a constant trait of its mentality*.

Moreover, under the conditions of the post-modern era, this rationality, step by step, is replaced by the cult of affective freedom right up to triumph of total madness and absurdity. In other words, today, Western "anthropological type" can scarcely be described in the terms of mentioned by Elias "self-constraint", "civilities" and "propriety", that is in the terms of behavioral rationality or high-level conduct culture.

One can state that postmodernist's views are largely based on theory socio-genesis, which, as Elias reasonably remarks, means "the emphasizing of existent connection between changes in social structure and changes behavior and mental habitus of person". But, if Elias's theory is the system of concepts and argumentations that are intend to prove the evolution of human being and human society, while the most post-modern studies are the stories about profound decline of Western culture.

Indeed, as well-known in many contemporary societies, the social relationship has lost its personal context. In other words, the relationship here is no longer based on close attachments and interdependences, *vice versa*, they are impersonal, indifferent, "schizoid", or only functional – business one. The schizoids, as postmodernists note, orientates to only production flows, but not on face, that allowed to Guattari and Déleuz proposed an alternative approach that differs from the existential *Da-sein analysis* and *psychoanalysis*, this is the "*schizoanalyze*".

Probably, that is why, today, we have excess in the broadcast of the civilizational approach, which *attaches great importance* to language and religion in the structure of culture, but not to normative (ethics) systems. In general, recently the narrative of culture is moving into the background that let many scientists hush up the problem of decadence of traditional culture, and with it the problem of degradation of the individual. It cannot be denied that economic paranoia, today, has embraced all social fields that have affected both production and domestic life. And authors of "Anti-Oedipus" realize this, when they write about it quite directly: "God dead or not dead; the father dead or not dead; it amounts to the same, since the same psychic repression continue unabated here in the name of God or living father, there in the name of man or the dead father" [6, p. 106].

In many postindustrial societies parent's repression is to be unacceptable. What does carry out of enforcing to the normative field, "forcibly injects production into desire and conversely, it forcibly inserts desire into social production?" Guattari and Déleuz found the answer: this is the State ("Urstaat"), which is totalitarian, in the sense of its major goal to establish of total control under any person and society with some another difference in its means or institutions.

According many scientists, a referent of social control and compulsion in circumstances of late modernity is to not family, but rather impersonal and overall "institute of consumption", including the consumption of family. It does mean that to date the enforcing to work is realized without "Oedipus construct", namely, *by means of virtual simulacrum of hedonistic pleasure, "the beautiful life", American dream or, as Herbert Marcuse wrote, "deferred gratification"*. Finally, Guattari and Déleuz themselves point to this, when they write: "the family ceases to be a unit of production and of reproduction, when the conjunction again finds in the family the meaning of a simple unit of consumption; it is father-mother that we consume" [6, p. 264].

In connection with what has been said above, one can mention another critic of modernity, namely, Jean Baudrillard, who *not by chance* defines the postindustrial stage of capitalism as "esthetic," that is, as a system of production relations that is based both on the production of *symbolic value (simulations)* and the complete absence of "labor asceticism" of an industrial society, when compulsion to work is carried out by means of probable future pleasure from consumption. All this transform essentially the mental structure of man, who, today, can scarcely make effort, since here the desire is too dominated.

So-called "metaphysics of desire" has arisen on the basis of corresponding to it objective socioeconomic and anthropological grounds. Primarily, the desire, but not "spirit" or "mind", is the basic structure of human immanence in the current circumstances. Moreover, "desire" one can consider to be once more metaphysical Absolut, since we can watch its total power in everything and everywhere. Nevertheless, desire does not always depend on "illusion of lacking".

Indeed, Freudians, neo-Freudians and postmodernists are right when they all say about the mental structure of a person as determined by the dominant system of social relationships. In other words, the intrinsic structure of "lack" is the artificial structure, which fulfills the function of specific "navigator" within desire, that may be absent in nature, as in nature, there is not any need for psychical attachment nor money or "phallus cult" and so on – all those are "simulacrum", which were created to realize and maintains of dominated socio-economic order totally.

Consequently, institutions of culture, namely, matrimonial ones, depend on how much the society as a whole need them, or does not need them, as far as it is capable to reproduction itself on other grounds, for instance, on the basis of economic relations and interdependences.

On the one hand, the authors of "Anti-Oedipus" are quite right, when point to impossibility of effectiveness of the cultural traditional in conditions of postmodern formation, because past cultural tradition is grounded on system of moral attitudes *a priory*, that is, on the system of libidinal suppression by means of *taboos* and ethical restrictions. For postmodern mode of production, that is based on production paranoia and that has grown to the production of desire, past culture is even dangerous, because it does prohibit many things. Postmodern culture by not chance was named as "orgiastic" one (Baudrillard) and *most of postmodernists state about the current end or "death" of past culture in modern societies. They criticize traditional culture, which is an obvious absurd; because they criticize what does not really exist, both in the terms of highly developed conduct norms, profoundly analyzed by Elias or in the form of moral imperatives, which were subject matter of direct scientific interest from side of whole classic philosophy.* Poststructuralists are too passionate in statement about the cruelty of culture, whose place, at present, belongs to the economy, which is perhaps no less cruel than the culture of the past.

These thinkers do not distinguish between culture itself and its institutes. When the postmodernists state, that culture is "forcibly injecting" social production into desire, they mean only one aspect of culture and don't mention another way of internalization than "the *Inscribing Socius*, which marks bodies", for instance, the high level of interdependence in certain groups, human relationships to each other in the family, corporation, etc.

In fact, postmodernists have not overcome Nietzsche's logic regarding the fact that without fear of punishment there is no morality, hence no culture. They absolutely agree with Freud's assumption about that "the hate is older than love", and that the love with its certain moral obligations is the artificial invention of Western culture, that is a relative feeling. This is true, if refer to romantic standard. But, we wonder if really the child's attachments are to the artificial, on the foundation of which Freud, for example, had built his doctrine of Oedipus complex, moral duty and guilt, that is these attachments also product of "long-term of civilizing process".

Conclusion. Thus, as a founder of theory of sociogenesis, Elias in his reflections on origin of Courtly Forms of Conduct as the high standards of behavioral culture, reached to the conclusion that independently to repressive system, people are woven together in the long-term process of sociostructural changes, that the culture is primarily the long-term process of changes in human behavior under influence the social figurations people form together, which effect on them no less than repressions. In other words, it is the system of social interdependence civilizes human behavior speech, lives, taste and so on, that is directly involved in the society structure and its transformations. That is why postmodern criticism of culture is a clear exaggeration. Culture is not only repressive, but also is civilizing process that models and essential transforms intrinsic structure of individual that can be actualized without "bloody acts", that is by means of "mesh" of person interdependences. Nevertheless, in the conditions of postmodern society it seems to be impossible or unlikely.

REFERENCES

1. Kurbatov V. I., & Papa, O. M. (2017). "HOMO INFORMATICUS – the man of information age: significant traits". *Gumanitarnye, social'no-jekonomicheskie i obshhestvennye nauki – Humanitarian, socio-economic and social Sciences*, 1, 46-51 [in English].
2. Borders, M. (2018). The Social Singularity. A Decentralist Manifesto. *SOCIAL EVOLUTION*. Retrieved from https://www.amazon.com/kindle/dp/B07DDPVCMI/ref=rdr_kindle_ext_eos_detail [in English].
3. Boldachev, A. V. (2016). *Finita lja istorija. Politiko-kul'turno-jekonomicheskaja singuljarnost' kak absoljutnyj krizis civilizacii. Optimisticheskij vzgljad v budushhee. Singuljarnost'. Obrazy "postchelovechestva" [Finita la story. Political, cultural and economic singularity as an absolute crisis of civilization. An optimistic look into the future. Singularity. Images of "posthumanism"]*. Moscow: Algoritm [in Russian].

4. Утюж, І., & Коноваленко, О. (2018). Соціальна сингулярність: портрет без прикрас [Social singularity: a portrait without decoration]. *Science Review*, 8 (15), September, 48-51 [in Ukrainian].
5. KORTE, H. (2001). Perspectives on a Long Life: Norbert Elias and the Process of Civilization / Herbert Elias and Human interdependencies. Mc Gill – Queen's University Press. Edited by Thomas Salumants [in English].
6. Deleuze, G. & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. [Translated by R. Hurley, M. Seem and Helen R. Lane] [in English].

The article submitted to editor's office on 24.09.2018.

Сайтарли І. Психологічна структура особистості як предмет пост-модерного соціокультурного аналізу.

Постановка проблеми. Актуальність статті обумовлена недостатнім вивченням так званої теорії про соціальний генезис психічної структури особистості в українських філософських науках. Проте саме ця теорія суттєво вплинула на розвиток філософської антропології, переважно, розвиток усієї сучасної філософії культури, відтак, вона потребує додаткових уточнень.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розглянуто зіткнення двох основних підходів у межах сучасної теорії культури – структуралізм у його окремих варіаціях (враховуючи постструктуралізм) і так звану цивілізаційну інтерпретацію, насамперед, теоретичні досягнення таких видатних науковців, як Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, Ж. Бодріяр, Н. Еліас та ін. Більшість сучасних дослідників підтримують означений соціокультурний детермінізм у поясненні ментальної структури людини, наприклад, теорія *homo-informaticus*, яка розроблена на основі постмодерної критики сучасного суспільства та пов'язаного з ним антропологічного типу. В антропологічному контексті постсучасної філософії культури домінує інформаційно-комунікативний підхід (В. Курбатов, О. Папа та ін.), згідно з яким постмодерна "людина є творцем нового типу соціально-інформаційних відносин", обумовленого "глобальною комунікативно-інформаційною взаємодією у віртуальній реальності". Окремою сторінкою в осягненні проблематики соціогенезу ментальних структур особистості є теорія сингулярності, в межах якої сформувалися два головних підходи. Один з них є оптимістичним баченням явища сингулярності, що представлено, наприклад, таким відомим науковцем, як М. Бордерс, який стверджував про його конструктивні, технологічні, соціальні та економічні можливості й перспективи. Інші розмисли довкола цього явища ґрунтуються на постструктуралізмі та самі по собі демонструють критичність. Йдеться про нещодавні публікації на прикладі статті І. Утюж та О. Коноваленко "Соціальна сингулярність: портрет без прикрас", у якій питання про сингулярність розглядається через зростання самотності як негативний наслідок постіндустріальної цивілізації.

Однак питання структурної динаміки людської іманентності, а саме еволюції та інволюції психічних структур у цих розвідках досліджено недостатньо.

Метою цього дослідження є доведення панування психоаналітичних ідей у сучасній та постсучасній філософії культури в контексті основних антропологічних питань, а саме питання про психічні структури особистості.

Матеріали та методи. Основою цього дослідження є теоретичні та методологічні досягнення постмодерної філософії у розумінні та концептуалізації основних соціокультурних корелятивів щодо генезису психічної структури особистості. Крім загальноприйнятих наукових принципів об'єктивності та історичного методу, застосовано методи порівняльного аналізу та інші філософські підходи.

Результати дослідження. Філософський аналіз деяких постмодерних текстів демонструє, що їх автори так і не змогли ніциеанську логіку стосовно того, що без страху перед покаранням мораль не є можливою, як не є можливою культура.

Постмодерністи абсолютно погоджуються з припущенням Фрейда про те, що "ненависть старша за любов", і що любов з її певними моральними зобов'язаннями є штучним винаходом західної культури, відтак, відносним почуттям. Це правда, якщо звернутися до романтичного стандарту. Але ми задаємося питанням, а чи дійсно дитячі прихильності є штучними, на підставі яких Фрейд, наприклад, створив своє вчення про Едіпів комплекс, моральний обов'язок і провину, тобто що ці прихильності є також продуктом довготривалого цивілізаційного процесу.

Висновки. Постмодерна критика культури є явним перебільшенням. Культура є не тільки репресивним, але також цивілізаційним процесом, за якого усталені в ній поведінкові моделі перетворюють внутрішню структуру особистості, що може бути реалізованим і поза "кривавими виставами", тобто за допомогою "мереж" взаємозалежності людей між собою. Однак за умов постмодерного суспільства це виглядає малоймовірним.

Ключові слова: психоаналіз, структуралізм, постструктуралізм, цивілізація, цивілізаційний підхід, шизоаналіз.

УДК 159.922:130.123.2

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)07](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)07)

ЛПІН Микола,

к. філос. н., доцент, доцент кафедри філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, м. Київ, 02156, Україна

E-mail: pinli@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0940-088X>

ТВОРЧИСТЬ ТА КРЕАТИВНІСТЬ: СПОСОБИ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ

Розглянуто співвідношення креативності та творчості в контексті соціально-економічних процесів сучасності. Творчість та креативність досліджено як два способи репрезентації сутнісних сил людини. Доведено, що творчість є всезагальною формою входження людини у світ культури. Натомість креативність є способом само-реалізації сучасного індивіда в умовах трансформації економічної системи в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. Розглянуто деякі міфологічні упередження щодо творчості.

Ключові слова: творчість, креативність, економіка, традиція, міфи творчості, розвиток людини.

© Ліпін М., 2019

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1 _____ 79

Постмодерністи абсолютно погоджуються з припущенням Фрейда про те, що "ненависть старша за любов", і що любов з її певними моральними зобов'язаннями є штучним винаходом західної культури, відтак, відносним почуттям. Це правда, якщо звернутися до романтичного стандарту. Але ми задаємося питанням, а чи дійсно дитячі прихильності є штучними, на підставі яких Фрейд, наприклад, створив своє вчення про Едіпів комплекс, моральний обов'язок і провину, тобто що ці прихильності є також продуктом довготривалого цивілізаційного процесу.

Висновки. Постмодерна критика культури є явним перебільшенням. Культура є не тільки репресивним, але також цивілізаційним процесом, за якого усталені в ній поведінкові моделі перетворюють внутрішню структуру особистості, що може бути реалізованим і поза "кривавими виставами", тобто за допомогою "мереж" взаємозалежності людей між собою. Однак за умов постмодерного суспільства це виглядає малоймовірним.

Ключові слова: психоаналіз, структуралізм, постструктуралізм, цивілізація, цивілізаційний підхід, шизоаналіз.

УДК 159.922:130.123.2

DOI: [http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019\(123\)07](http://doi.org/10.31617/visnik.knute.2019(123)07)

ЛПІН Микола,

к. філос. н., доцент, доцент кафедри філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, м. Київ, 02156, Україна

E-mail: pinli@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0940-088X>

ТВОРЧИСТЬ ТА КРЕАТИВНІСТЬ: СПОСОБИ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ

Розглянуто співвідношення креативності та творчості в контексті соціально-економічних процесів сучасності. Творчість та креативність досліджено як два способи репрезентації сутнісних сил людини. Доведено, що творчість є всезагальною формою входження людини у світ культури. Натомість креативність є способом само-реалізації сучасного індивіда в умовах трансформації економічної системи в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. Розглянуто деякі міфологічні упередження щодо творчості.

Ключові слова: творчість, креативність, економіка, традиція, міфи творчості, розвиток людини.

© Ліпін М., 2019

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2019. № 1 _____ 79

Липин Н. Творчество и креативность: способы человеческого существования. Рассмотрено соотношение креативности и творчества в контексте социально-экономических процессов современности. Творчество и креативность исследованы как два способа репрезентации сущностных сил человека. Доказано, что творчество является всеобщей формой вхождения человека в мир культуры. Креативность же есть способом самореализации современного индивида в условиях трансформации экономической системы в конце XX – начале XXI вв. Рассмотрены некоторые мифологические предубеждения относительно творчества.

Ключевые слова: творчество, креативность, экономика, традиция, мифы творчества, развитие человека.

Постановка проблеми. Зазвичай творчість розуміється як дещо таке, що виходить за межі норми людського існування, тобто як певна аномалія. Втім, подібні переконання спираються на припущення, згідно з яким нормальним, природним є репродуктивне, нетворче існування людини. Нині, коли заклики до "креативності" є звичною частиною наших буденних справ, творчість одночасно сприймається як один з найцінніших і найрідкісніших ресурсів та як те, що є основою економічної діяльності. Проте "творче руйнування", на якому ґрунтується підприємницька активність, суттєво відрізняється від дійсної творчої діяльності. Капіталізм, сутністю якого, на думку Й. Шумпетера, є "творче руйнування" [1, с. 461], призводить до нівелювання творчості, його машинізації та утилізації. Збільшення попиту на творчість обертається її витісненням та підміною інноваційною креативністю.

"Креативна епоха" ("постіндустріальна", "інформаційна", "пост-економічна") розгортається при збереженні індустріальних та навіть аграрних способів виробництва. Вона можлива винятково як елемент глобального розподілу праці. І якщо так званій "креативний клас" вважає креативність своєю повсякденною справою, то це відбувається завдяки тому, що здебільшого люди на планеті й далі стикаються з креативністю переважно в сфері споживання. Вони дотичні до креативної праці як її споживачі, як ті, хто утилізує готові результати праці "креативного класу" та обслуговує його. В такому випадку різноманітні міфи про творчість, наприклад, уявлення про винятковість творчих здібностей, виправдовують такий стан наявної соціальної системи, при якому маси позбавлені можливості та потреби у дійсній творчості, і вона у формі креативності стає надбанням невеликої (порівняно з населенням планети) групи людей.

З огляду на це, навряд чи можна всю повноту творчості нівелювати до меж затребуваної економікою креативності. Звичайно, сьогодні креативність дійсно постає визначальною рисою сучасного економічного розвитку [2, с. 34], але вплив ринку не залишається без наслідків для творчої діяльності. Те, що репродуктивна активність постає нині нормою, а творчість виступає чимось незвичним і неприродним, є одним з важливих симптомів хворобливості сучасного суспільства та становища людини в ньому. Попри розповсюджені заклики до креативної, інноваційної діяльності та "креативної економіки",

наявна соціальна система продовжує відтворювати себе переважно через нетворчу, репродуктивну активність індивідів. Глобальний розподіл праці дає змогу сконцентрувати в межах небагатьох країн джерела "інноваційної", "креативної економіки", що уможлиблюється завдяки консервації в інших країнах індустріального або навіть аграрного способів виробництва. Широко розрекламоване прищестя "пост-індустріального суспільства" поки що здійснюється в межах локального простору на фоні індустріальної та аграрної системи виробництва. Саме в цих межах відбувається інтенсивне продукування міфологічного дискурсу креативності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Останніми роками значно збільшилася кількість праць, присвячених дослідженню креативності, в яких креативність розглядається здебільшого як основний ресурс економічного життя. Серед них можна виділити праці Дж. Хокінза "Креативна економіка" [3], Р. Флоріди "Креативний клас" [2], К. Нордстрема і Й. Ріддерстрале "Бізнес в стилі фанк" [4].

Для цього дослідження важливе значення мають праці Ж. Бодріяра [5], Ж. Ліотара [6], С. Леша та Дж. Уррі [7], в яких розкривається взаємозв'язок культурних та економічних процесів "інформаційного суспільства". Актуальними є дослідження, що осмислюють різницю між творчістю та її недійсними формами. До таких можна віднести праці В. Возняка [8; 9], О. Ребрія [10], Л. Ткаченко [11], Л. Федулової [12].

Мета статті – здійснити смислове розрізнення творчості та креативності як двох способів репрезентації людської сутності.

Матеріали та методи. Для дослідження феноменів креативності та творчості використано публікації вітчизняних та іноземних авторів стосовно зазначених проблем. Використано широкий спектр загальнонаукових та спеціальних методів соціально-філософських досліджень, зокрема: діалектичний, критичний підхід, загальнофілософські принципи об'єктивності й історизму та ін.

Результати дослідження. Нині розмови про креативність, творчість набувають значення суто в термінах економічного дискурсу. Подібна ситуація спостерігається у багатьох соціально-гуманітарних науках. Так, американські дослідники Г. Драйден та Дж. Вос у своїй відомій праці "Революція в навчанні" стверджують, що сьогодні світ потребує "спеціальної дієти – нових революційних ідей", але у школі і дотепер нас не вчать "найважливішому в житті предмета – як творити нові ідеї" [13, с. 183]. Рухаючись у цьому напрямі, дослідники визначають ідеї як нові комбінації старих елементів. Подібне визначення майже повністю збігається із розумінням інновацій Й. Шумпетером, який вважав, що нововведення є нічим іншим як новою комбінацією старих елементів. У сучасних дослідженнях перспектив сфери освіти економічні імперативи присутні імпліцитно. Згідно з цими імперативами передбачається, що освіта не може мати інших цілей, крім ефективної адаптації людини до потреб розвитку економіки.

Покажемо те, як Г. Драйден та Дж. Вос розуміють процес творення нових ідей. "Усі найбільші в історії ідеї та винаходи, – зазначають вони, – очевидно, мають одну спільну рису – усіх їх породив людський мозок. І якщо мозок має фантастичний потенціал зберігати інформацію, то він так само здатний перегруповувати інформацію в новий спосіб – творити нові ідеї" [13, с. 185]. Згідно з таким отождненням діяльності мозку з процесами обробки інформації немає нічого дивного в тому, що вже сьогодні інформацію перегруповує вже не людський мозок, а машина (штучний інтелект). Ідеї тепер породжує не людський мозок, а штучний інтелект [14]. Подібна редукція людського мислення до діяльності мозку, а пізніше і до діяльності машини, обумовлена тим, що "творення ідей" жорстко зумовлене економічними детермінантами. Як стверджують дослідники, нічого нового створити неможливо, можна лише перекомбінувати старі елементи. Таким чином, відбувається консервування наявного соціально-економічного режиму існування, всередині якого "мозку" залишається сипати бісер нових ідей.

Відповідно до поглядів Ж. Ліотара, в сучасному суспільстві знання дедалі більше буде змушене трансформуватися у форму інформації – для того, щоб мати можливість вільно циркулювати в різноманітних інформаційних мережах. Як наслідок, відбувається екстеріоризація знання щодо того, хто "знає". Це означає, що процес пізнання тепер не пов'язаний із *розвитком* особистості. Віднині знання виробляють, щоб у подальшому воно було проданим, спожитим для того, щоб набути вартості у новому продукті. Отже, ставлення до знання набуває вартісної форми: знання стає значимим не саме по собі, не заради істини, а для того, щоб з його допомогою збільшити прибуток [6, с. 16–20]. Приблизно те ж саме стверджували Г. Драйден та Дж. Вос, коли описували принади "творення нових ідей".

У працях Ж. Бодріяра розкривається залежність креативної діяльності від стратегій розвитку "суспільства споживання". Мобілізація креативної активності виявляється тісно взаємопов'язаною із характером споживання в сучасному світі. На думку французького дослідника, сучасна стадія капіталізму визначається суперечністю між потужними можливостями виробництва та необхідністю збуту вироблених товарів. На цьому етапі "творче руйнування" переміщується в середину товару у формі "запланованого старіння". Креативність виявляється затребуваною саме для того, щоб надати товару нового значення, і через це вплинути на процес формування нових потреб у споживача. Під тиском "керованого старіння" термін функціонування товару значно зменшується [15, с. 101]. Річ або інформація виробляються для того, щоб майже одразу бути витісненими новими речами або новою інформацією. Прискорена циркуляція товарів робить їх майже ідентичними одне одному та позбавленими сенсу. Для того, щоб привернути увагу споживача до певної речі або інформації, креативною індустрією постійно виробляються нові знаки, що ще більше нагнітає "креативну лихоманку".

У сучасній науковій літературі існують дослідження, присвячені розрізненню творчості та різноманітних форм креативності. Звичайно, досить поширеним є використання терміна "креативність" як синоніму "творчості". Проте навіть в економічних дослідженнях зустрічаються спроби здійснити змістовне розрізнення творчості та креативності. Так, Л. Федулова, узагальнюючи різні точки зору в межах аналізу креативності, робить такий висновок: демонструючи свою типологічну схожість з творчістю, креативність, однак, має свою специфіку на теоретико-методологічному, функціональному і практичному рівнях. Саме креативність можна вважати однією з рушійних економічних сил розвитку як соціально-економічної системи загалом, так і окремого підприємства зокрема [12, с. 53–54].

Одним з найпомітніших моментів відмінності творчості та креативності є те, що одна з них, умовно кажучи, є способом реалізації універсальних потенцій буття, а друга – суб'єктивних приватних інтересів. У творчості відбувається приведення людини у відповідність з субстанційними засадами світу, а у креативності – приведення світу у відповідність до індивідуальних або групових потреб. Творчість прислуховується до логосу світу, натомість креативність нав'язує йому свій голос. Зосередженість на всезагальних формах розвитку людини і світу надає творчості можливість бути дотичною до вічності. Через це вона постає своєрідною практикою втечі від смерті, практикою оволодіння часом. Для креативності важливим є результат, час існування якого досить обмежений. Вона зорієнтована на скороминущу мить, а не на вічність.

Творчість не існує у вигляді певного інструменту, що може бути відділений від людини та тих суспільних відносин, в яких вона перебуває. Присутність творчості безпосередньо репрезентована у способах буття людини і її відносинах з іншими людьми. Тому творчість обов'язково супроводжується зміною людини і суспільства. В такому ракурсі заклики до творчості одночасно є закликами до самотрансформації людини і суспільства. Дійсне бажання і готовність зробити творчість повсякденним способом нашої життєдіяльності обертається відкритістю до постійного *самооновлення*, що може суперечити сталим, наявним формам соціальної системи. Проблема у тому, що будь-який наявний соціальний порядок прагне видати себе за природний, вічний та незмінний. Отже, збереження наявної соціальної ієрархії передбачає приборкання творчості, виведення її за межі повсякденного існування індивідів. У таких умовах творчість локалізується в обмежених сферах соціальної системи та допускається у контрольованих формах.

Сучасна міфологія креативності відповідає зазначеній меті. Розглянемо деякі міфи, що нині утвердилися щодо творчості. Почнемо з того, що творчість розглядається як здібність окремого індивідуума. Цей міф можна визначити як *міф про творчість як індивідуальну*

здібність. Уявлення про приватизацію продуктивної діяльності пов'язане з притаманним нашому часу індивідуалізмом, що супроводжується розщепленням цілісності суспільного існування. Звідси випливає переконання, згідно з яким окрема людина виступає тим началом, з якого повинно починатися дослідження будь-яких соціально-культурних процесів. Саме суспільство мислиться в такому ракурсі як сукупність або в кращому випадку взаємодія атомізованих індивідів. Тобто суспільство постає результатом просторової взаємодії індивідів, що передують йому.

Подібна методологічна позиція своє найбільше поширення набуває в межах ринкового нарративу. Найбільш повно вона втілюється у моделі економічної людини (*Homo economicus*). У цих межах основна увага зосереджується на людині-підприємці, що постає вихідним джерелом економічної активності. Подібна індивідуалістична настанова давно вже співіснує з іншими, критичними щодо неї напрямками. Притаманне сьогоднішньому побутове уявлення про домінанту індивідуального, приватного над суспільним, публічним знаходить своє вираження у поглядах на творчість, як те, що концентрується виключно на боці першого. Як наслідок, відокремлений індивід, взятий сам по собі, виявляється носієм творчих здібностей, що протистоять деспотичному і репродуктивному суспільному началу.

На противагу цьому необхідно зазначити, що будь-який індивід виникає та існує як *суспільна* істота. Не *до-соціальні*, автономні індивіди утворюють суспільство, а навпаки, вони виокремлюються з суспільства, "відпадають" від нього тільки тоді, коли вже сформувалися в його лоні. Саме виникнення питання про первинність суспільного або індивідуального має сенс як нефілософська, специфічна проблема. Адже суспільне та індивідуальне є двома виявленнями одного й того ж – спільного існування людей. Якщо ми розумітимемо суспільство як взаємодію індивідів, в якій вони, передусім, творчо виробляють не просто речі, а самих себе, тоді стає зрозумілим, що протиставлення людини соціуму, наявній соціальній системі є результатом спотворення її відносин з іншими людьми. Теза про те, що суспільство є сутністю людини, означає ніщо інше як те, що людське існування має не індивідуальний, а суспільний, тобто спільний з іншими людьми, характер.

Якщо звернутися до витоків становлення людини взагалі або дитини зокрема, можна побачити, що їхнє становлення має чітко виражену суспільну сутність. Розвиток людського в людині можливий тільки в контексті спільної з іншими людьми діяльності. Так, для первісної людини – це плем'я, для дитини – дорослі. Людина *відособлюється* від інших людей, від колективу, тільки на основі сили цього ж колективу. Особистість постає тим індивідуумом, що зміг зробити рід людський (суспільство) основою власного буття. Причому цією основою постає не просто наявний колектив (соціум), а історичний розвиток людства взагалі.

Ця внутрішня співпричетність роду людському знайома нам усім на прикладі совісті. Досвід совісті робить мене причетним не тільки моєму власному інтересу, так само він виводить мене за межі інтересу того колективу, до якого я реально належу. Адже навряд чи можна було б назвати совістю той душевний вимір, що відступає перед натиском колективного егоїзму, сприймає його інтерес як абсолютну межу. Совість як "спільна вість" розгортається у творчому зусиллі виходу за межі наявного існування через звернення до себе, як до іншого і до інших, як до себе. Без цього творчого зусилля ніякої совісті немає. Є тільки знеособлений, формалізований, готовий зовнішній імператив, що визначає правила поведінки в певних ситуаціях.

Для елементарного виживання людина потребує іншої людини. Тим більшою стає ця потреба для творчої діяльності. Творчість не замикається всередині окремого "я", воно завжди передбачає зверненість до іншого. В цьому значенні *творчість* і є *здатністю стати іншим*. Ось чому творчість передбачає відкритість світу – для неї немає нічого принципово чужого. Творчість є інтерсуб'єктивною, вона є міжособистісною справою, тобто *співтворчістю* [16].

Іншим міфом, що логічно випливає з попереднього, постає міф про винятковість творчих здібностей. Уявлення про те, що *творчість* – *доля небагатьох*, вкорінене в наявному розподілі праці, що бере свій початок з часів формування рабовласництва. Починаючи з того часу, творчість культивується на боці "вільних", натомість репродуктивна праця постає обов'язком тих, хто примушений виконувати накази "вільних". На одному боці культивується активність, відповідальність, мужність і уява, на іншому пасивність, підпорядкованість, покора і здатність відтворювати задані згори накази. Тому в історії людства представники творчих професій здебільшого походять з так званих "вищих" прошарків суспільства. В добу глобалізації, коли здійснюється глобальний розподіл праці, зазначена дихотомія творчості та репродуктивності, панування і покори відтворюється в масштабах всієї планети. Ця тенденція втілюється у моделі одночасного співіснування на одому боці "аграрного" та "індустріального" суспільства, а на іншому – "пост-індустріального". В межах останнього праця нібито перетворюється на "креативну працю". Втім, у подібного розподілу немає природної основи. Тут йдеться про суспільно-економічні засади того факту, що нині творчість так і не стала повсякденною нормою людського буття, а концентрується виключно на боці "креативного класу".

З огляду на зазначене, стає зрозумілим, чому також поширеним є *міф про аномальність, девіантність творчості*. Якщо існуюча соціальна система зацікавлена у відтворенні нетворчих, репродуктивних способів повсякденного існування людини, тоді зрозуміло, що творче начало буде сприйматись як те, що виходить за межі норми. З цього приводу достатньо пригадати поширені спроби пояснити здобутки творчих особистостей їхніми девіаціями: шизофренією, алкоголізмом, гомосексуалізмом тощо. Проте творчість неможливо пояснити,

виходячи з певних психофізіологічних рис людини, адже вона має суспільну природу. Врешті-решт, психічно хворих людей набагато більше, ніж видатних творчих особистостей.

Необхідно розглянути творчість як норму людського буття, причому не як встановлену навколишніми умовами існування норму, не конвенціональну норму, а як адекватний спосіб людського розвитку. Людина стає людиною тільки творчо. Репродуктивно цей процес не відбувається. Отже, творчість – це норма людського буття, а репродуктивне, нетворче існування є його спотворенням, викривленням. Поза розумінням творчості як способу розвитку людини неможливо зрозуміти її сутність. Розвиток людини відбувається як *саморозвиток*, тому він співпричетний свободі та творчості [17, с. 64–109]. Творчості без свободи немає, так само і навпаки: свободи без творчості не існує. Звідси стає зрозумілим, що творчість як спосіб людського буття є первинною щодо репродуктивних форм діяльності, адже без творчості немає і людини.

Розмова про творчість неминуче виводить нас на проблему розвитку людської особистості. Поза людиною, її буттям творчість постає чимось ірраціональним і принципово незрозумілим, деякою надособовою силою. В цьому ракурсі стає очевидним, що дійсна творчість є розвитком вільної людської особистості, що має не індивідуально-приватний характер, а, навпаки, універсально-всезагальний. Творчість – це не те, що робить мене несхожим на всіх інших (абстрактна індивідуальність), а те, що робить мене особливим представником роду людського (конкретна індивідуальність), робить мене персоніфікацією всезагальної основи людського буття. Значущість творчості полягає у тому, що в ній відбувається *збереження і розширення всезагальних способів людського існування*. Тому в особі видатних творчих особистостей ми зустрічаємося не з індивідуальними особливостями того або іншого індивіда, а точніше із всезагальними формами людського. Увага до всезагального дає змогу зрозуміти чому видатні витвори науки або мистецтва мають значення, що перевищує межі часу, в якому їх було створено. Саме тому вони зі свого локального часу мають можливість звертатися до нас і через це стають нашими сучасниками. До того ж, ми можемо бути сучасними, стати відповідними нашому часу тільки через творче звернення до них.

Наступним поширеним міфом про творчість є впевненість у тому, що *творчість – це обов'язково створення нового*. Цей міф містить ще одне припущення, яке необхідно прояснити. Якщо під час визначення творчості основна увага зосереджується на створенні нового, тоді творчість *сприймається у вигляді результату, а значить як засіб, а не самоціль*. Увесь творчий процес із притаманною йому самотрансформацією суб'єкта творчої діяльності залишається осторонь. Саме в такому вигляді сьогодні відбувається піднесення креативності, як засобу або самореалізації людини, або розвитку економіки. В будь-якому випадку творчість (її результат) постає засобом. Відповідно

творча діяльність починає підпорядковуватися зовнішній щодо неї меті. У межах такої утилітарної діяльності навряд чи йдеться про самооновлення людини, суб'єкта цієї діяльності. В процесі утилітарної діяльності і сама людина постає не самоціллю, а тільки засобом для досягнення зовнішньої мети. Але творчість не може бути виключно засобом, не може бути чимось службовим, не перетворюючи свого суб'єкта на дещо вторинне і несуттєве, на ресурс, що повинен бути спожитий, утилізований певним знеособленим процесом.

Обмеження творчості виробленням нового є продовженням новоєвропейської тенденції протиставлення традиції і сучасності. Відповідно до цього протиставлення, все, що стосується модерну, повинно бути зв'язаним з прогресом, творенням нового, нав'язливою активністю людини. Натомість на боці традиції зосереджуються зворотні моменти: пасивність, споглядальність, догматичне відтворення наявних норм та знань. Отже, нове проголошується в будь-якому випадку кращим за традиційне. Некритичне відтворення новоєвропейських тенденцій нині не усвідомлює того, що нове бере свій початок у наслідуванні традиції. Остання не зникає. Якщо про це забувають, тоді навіть небажана традиція несвідомо відтворюється в новому, що призводить до того, що нове виявляється лише на поверхні таким, а змістовно залишається тільки новим декоруванням традиційних способів людського існування.

Коли людина дійсно відтворює живий досвід традиції, вона не може робити це не творчо. Продовження живої традиції так само є творчістю. Інша справа – традиціоналізм, що відтворює спотворену, мертву традицію, яку креативно використовують для легітимізації власних егоїстичних інтересів. У традиції творчість необхідна для того, щоб відтворити адекватний зміст минулого, не привносячи у нього приватні перекручення та невластиві йому нашарування. Через це традиція стає сучасною, минуле тут розкриває смисл теперішнього, звертається до сучасної людини і свідчить про неї інколи набагато більше ніж, зловбоденні питання повсякденності. Натомість традиціоналізм користується застиглою, мертвою традицією для того, щоб теперішнє перетворити на минуле. Творчість тут постає зайвою, інакше вона виявить абстрактність, схематичність того, що намагаються видати за живу спадщину традиції. Саме тому традиціоналізм, на відміну від традиції, супроводжується "символічним", а часто і фізичним насиллям. Отже, творчість є необхідною не тільки для створення нового, а і для будь-якого дійсного занурення у минуле. Або ще інакше: творчість необхідна для занурення у будь-який культурний зміст, звичайно за тієї умови, що ми дійсно потребуємо самодостатніх культурних смислів, а не інструменталізуємо її зміст для того, щоб отримати бажаний нам результат.

Ще один поширений погляд на творчість пов'язаний з тим, що її уявляють як одну з багатьох здібностей людини. В такому випадку творчість розглядається поряд з інтелектуальними та академічними здібностями, соціальними, художніми або духовними. Особливо яскраво

ця диференціація простежується у розрізненні творчості та мислення, креативності та інтелекту. Відповідно мислення, наприклад, може тлумачитися нетворчим, а творчість бездумною. Здається, що саме подібні настанови підштовхують до того, щоб шукати джерело творчості у безумстві, а ідеал мислення вбачати в машині, нехай навіть і в електронній.

Творчість є інтегральною якістю будь-якої людської здібності, яка розвинена до загальнолюдського рівня. Там, де мислення відбувається поза творчістю, ми маємо справу саме з вузьким, оберненим мисленням, тобто з розсудковим інтелектом, що, як доводить уся історія класичної філософії, є недійсним мисленням. І, напевно, саме тому його здатна відтворювати навіть машина. Але якщо ретельно придивитися до людського життя, тоді, крім факту роз'єднаності людських здібностей, можна побачити не менш переконливі факти їхнього взаємопроникнення. Концентрація уваги на розрізненості людських здібностей дає змогу відволіктися від їхнього суб'єкта, тобто від особистості, що виявляється дуже зручним у процесі утилізації та використання зазначених здібностей. Однак реальна життєдіяльність людини вимагає її цілісної присутності у будь-якій із своїх здібностей. Те, що не тільки є прийнятним, але навіть і вимагається в ситуації використання певних якостей людини, виявляється неприйнятним у ситуації, яка передбачає присутність цілісної людини, а не певного її параметру. Наприклад, у самодостатній ситуації міжособистісного спілкування, де ми очікуємо зустрітися саме з цілісною особистістю, а не її частковими проявами.

Таким чином, здібності набувають цілісності в особі свого носія – людини. Всі вони є здібностями певного суб'єкта, якого ні в якому разі не можна уявляти сукупністю або його здібностей, або звичок, або потреб та інтересів. Проблема і перевага людини полягає саме у тому, що вона завжди дещо більше, ніж сукупність частин, з яких вона складається. Людина – це ціле, а не сукупність частин. Причому вона є цілим, тобто цілісно присутня у будь-якій своїй частині. Тому і можна говорити про те, що дивиться око, але бачить людина, слухає вухо, але чує людина. Теж саме стосується і мислення і праці – не рука працює та не мозок мислить (або комбінує ідеї) – суб'єктом цих процесів постає людина. Звідси випливає: уявлення про роздільність людських здібностей спираються на уявлення про їх знеособленість. Тобто вважається, що *певна здібність, певна обдарованість існує нібито паралельно і майже незалежно від людської особистості*. А значить, шляхи розвитку певної здібності або обдарованості майже не передбачають розвиток суб'єкта цих здібностей.

Висновки. Якщо припустити, що творчість є адекватним способом людського буття, без якого немає і людського в людині, тоді повинно бути зрозумілим, що втрата особистісного начала рано чи пізно призведе і до втрати здібностей. В іншому випадку людина

постає носієм певних здібностей, в нашому випадку творчості, яка усього-то паразитує на індивідуумах. А якщо припустити, що творчість є властивістю надособистісних сил: природи, субстанції або нації, тоді людина взагалі виявляється таким собі ретранслятором зовнішнього щодо неї змісту. В такому випадку розмова про людську творчість втрачає будь-який сенс. Вхідження людини у світ не може відбуватись поза творчістю, втім, наявні соціально-економічні умови існування накладають на неї додаткові нашарування, в результаті яких творчість сьогодні постає у вигляді креативності. Обидві вони постають способами репрезентації сутнісних сил людини та відношення до світу. Проте креативність постає оберненою формою творчості, перевертеним ставленням людини до світу, інших людей та до самої себе. У творчості відбувається перетворення не тільки зовнішнього світу, а і самого суб'єкта творчої діяльності. Тому тут наявне "ego" людини виступає тим, що повинно поступитися своїм місцем смислам світу. Натомість креативність спрямовує активність індивіда від непорушного "ego" у зовнішній світ. Перетворенню підлягає тільки останній. Тому креативність може здійснюватися поза розвитком цілісної людської особистості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Шумпетер Й. А. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия; пер. с нем. В. С. Автономова, М. С. Любского, А. Ю. Чепуренко. М.: Эксмо, 2008. 864 с. (Антология экономической мысли).
2. Флорида Р. Креативный класс. Люди, которые меняют; пер с англ. А. Константинов. М.: Классика-XXI, 2007. 421 с.
3. Howkins, J. The Creative Economy: How People Make Money from Ideas. 2-ed. London: Penguin, 2013. 304 p.
4. Нордстрем К., Риддерстрале Й. Бизнес в стилефанк: Капитализм пляшет под дудку таланта; пер с англ. П. Павловский. 3-е изд. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 288 с.
5. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры; пер. с фр. М.: Республика ; Культурная революция, 2006. 269 с.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна; пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
7. Лэш С., Урри Дж. Хозяйства знаков и пространства (введение). *Экономическая социология*. 2008. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hozyaystva-znakov-i-prostranstva-vvedenie>.
8. Возняк В. С., Сеньо Т. Ю. Творчество как способ реализации соборности человеческого бытия. *Науковий вісник Чернівецького університету: Філософія*. 2015. Вип. 756-757. С. 88-92.
9. Возняк В. С. Творчество и красота. Национальная стихия творчества: время и трансгрессия: сборник статей / под. ред. Г. Е. Аляева, О. Д. Маслובоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. С. 36-45.
10. Ребрій О. В. Сучасні концепції творчості у перекладі: монографія. Харьков: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. 376 с.

11. Ткаченко Л. І. Креативність і творчість: сучасний контент. *Освіта та розвиток обдарованої особистості*. 2014. № 9-10. С. 32-35. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Otros_2014_9-10_7.
12. Федулова Л. І. Теоретичні конструкції креативної економіки. *Економічна теорія та право*. 2017. № 4 (31). С. 48-63.
13. Драйден Г., Вос Дж. Революція в навчанні; пер. з англ. М. Олійник. Львів: Літопис, 2005. 542 с.
14. Длигач А. Искусственный интеллект успешно управляет каждым из нас. *Економічні новини*. URL: <http://enovosty.com/blogs/full/810-iskusstvennyj-intellekt-uspeshno-upravlyayet-kazhdym-iz-nas>.
15. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака; пер. с фр. Д. Кра-лечкин. М.: Академический Проект, 2007. 335с. (Философские технологии).
16. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Художественная литература, 1979. 412 с.
17. Михайлов Ф. Т. Фантазия – главная сила души человека. М.: Индрик, 2001. С. 64-109.

Стаття надійшла до редакції 17.10.2018.

Lipin M. Creative work and creativity as a way of human existence.

Background. *The correlation between creativity and creative work in the context of socio-economic processes of the present day is considered. Creative work and creativity are studied as two ways of representing the essential forces of man. It is proved that creative work is a universal form of human entry into the world of culture. Instead, creativity is a way of self-realization of a modern individual in the context of the transformation of the economic system at the end of the 20th - the beginning of the 21st century. Some mythological biases concerning creative work are considered.*

The aim of the article is to make a semantic distinction between creative work and creativity as two ways of representing a human being.

Materials and methods. *To study the phenomena of creativity and creative work, a wide range of general scientific and special methods of the humanities was used.*

The results of the research. *For elementary survival, a person needs another person. The greater is the need for creative activity. Creative work is not locked inside a separate "I", which always implies appeal to another. In this sense, creative work is the ability to become different. That is why the creative work implies openness to the world – there is nothing fundamentally alien to it. Creative work is intersubjective; it is an interpersonal affair, that is, co-creation.*

Conclusion. *The appearance of a person in the world cannot be beyond creative work, however, the existing socio-economic conditions of existence impose additional layers on it, as a result of which creative work appears today in the form of creativity. Both of these are ways of representing the essential powers of man and attitude towards the world. However, creativity appears to be an inverse form of creative work, distorted by the relation of man to the world, other people and to himself. In creative work there is a transformation not only of the outside world, but also of the subject of creative activity. Therefore, the existing "ego" of a person stands out in that he should give his way to the meaning of the world. Instead, creativity directs the individual's activity from the immutable "ego" into the outside world. Transformation is subject to the latter only. Therefore, creativity can be carried out outside the development of a holistic human person.*

Keyword: creative work, creativity, economy, tradition, myths of creative work, human development.

REFERENCES

1. Shumpeter, J.A. (2008). *Teorija jekonomicheskogo razvitija. Kapitalizm, socializm i demokratija* [The theory of economic development. Capitalism, Socialism and Democracy]. (V. S. Avtonomova, M. S. Ljubskogo, A. Ju. Chepurenkono, Trans). Moscow: Jeksmo [in Russian].
2. Florida, R. (2007). *Kreativnyj klass. Ljudi, kotorye menjajut* [Creative class. People who change]. (A. Konstantinov, Trans). Moscow: Klassika-XXI [in Russian].
3. Howkins, J. (2013). *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. 2-ed. London: Penguin [in English].
4. Nordstrem, K., & Ridderstrale, J. (2013). *Biznes v stile fank: Kapitalizm pljashet pod dudku talanta* [Business in funk style: Capitalism dances for a talent tune]. (P. Pavlovskij, Trans). (3rd ed.). Moscow: Mann, Ivanov i Ferber [in Russian].
5. Bodrijar, Zh. (2006). *Obshhestvo potreblenija. Ego mify i struktury* [Consuming Society. His myths and structures]. (Trans). Moscow: Respublika; Kul'turnaja revoljucija [in Russian].
6. Liotar, Zh.-F. (1998). *Sostojanie postmoderna* [The state of postmodern]. (N. A. Shmatko, Trans). Moscow: In-t jeksperimental'noj sociologii, SPb.: Aletejja [in Russian].
7. Ljesh, S., & Urri, Dzh. (2008). Hozjajstva znakov i prostranstva (vvedenie) [Holdings of signs and spaces (introduction)]. *Jekonomicheskaja sociologija – Economic Sociology*, 4. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/hozyaystva-znakov-i-prostranstva-vvedenie> [in Russian].
8. Voznjak, V. S., & Sen'o, T. Ju. (2015). Tvorchestvo kak sposob realizacii sobornosti chelovecheskogo bytija [Creativity as a way to realize the unity of human existence]. *Naukovij visnik Chernivc'kogo universitetu: Filosofija – Scientific herald of Chernivtsi University: Philosophy*, 756-757, 88-92 [in Russian].
9. Voznjak, V.S. (2017). Tvorchestvo i krasota. Nacional'naja stihija tvorcestva: vremja I transgressija [Creativity and beauty. National element of creativity: time and transgression]. G. E. Aljaeva, O. D. Masloboevoj (Eds.), *sbornik statej – collection of articles*, (pp. 36-45). SPb.: Izd-vo SPbGJeU [in Russian].
10. Rebrij, O. V. (2012). *Suchasni koncepcii' tvorhosti u perekladi* [Contemporary concepts of creativity in translation]. Harkiv: HNU imeni V. N. Karazina [in Ukrainian].
11. Tkachenko, L. I. (2014). Kreatyvnist' i tvorchist': suchasnyj kontent [Creativity: modern content]. *Osvita ta rozvytok obdarovanoi' osobystosti – Education and development of gifted personality*, 9-10, 32-35. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Otros_2014_9-10_7 [in Ukrainian].
12. Fedulova, L.I. (2017). Teoretychni konstrukcii' kreatyvnoi' ekonomiky [Theoretical constructs of the creative economy]. *Ekonomichna teorija ta pravo – Economic theory and law*, 4 (31), 48-63 [in Ukrainian].
13. Drajden, G., & Vos, Dzh. (2005). *Revoljucija v navchanni* [Revolution in learning]. (M. Olijnyk, Trans). L'viv: Litopys [in Ukrainian].
14. Dligach, A. Iskusstvennyj intellekt uspeshno upravljaet kazhdym iz nas [Artificial intelligence successfully manages each of us]. *Ekonomichni novyny – Economic news*. (n.d.). *enovosty.com*. Retrieved from <http://enovosty.com/blogs/full/810-iskusstvennyj-intellekt-uspeshno-upravlyaet-kazhdym-iz-nas> [in Russian].
15. Bodrijjar, Zh. (2007). *K kritike politicheskoy jekonomii znaka* [To criticism of the political economy of the sign]. (D. Kralechkin, Trans). Moscow: Akademicheskij Proekt. (Filosofskie tehnologii) [in Russian].
16. Bahtin, M. (1979). *Jestetika slovesnogo tvorcestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura [in Russian].
17. Mihajlov, F.T. (2001). *Fantazija – glavnaja sila dushi cheloveka* [Fantasy is the main force of the human soul]. Moscow: Indrik [in Russian].

БАРАБАШ Ростислав,

аспірант кафедри філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, м. Київ, 02156, Україна

E-mail: rostislav.barabash@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5091-3535>

БУНТ ПРОТИ ПОВСЯКДЕННОСТІ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Проаналізовано бунт проти повсякденності як неоднозначна філософська проблема, визначальна для філософії як екзистенціалізму, так і волюнтаристичного нігілізму. Основною підставою такого бунту визначено абсурдність буття як такого або невідповідність форм його представлення запитам людського духу. Показано, що бунт проти буденності як філософський концепт ХХ ст. покликаний допомогти людині пережити світові катастрофи і впоратися з особистими життєвими кризами шляхом звернення особистості до свого внутрішнього світу, усвідомлення власної приреченості на свободу та відповідальності за її реалізацію.

Ключові слова: бунт, бунт проти повсякденності, повсякденність, існування людини, людський, буття.

Барабаш Р. Бунт против повседневности как философская проблема. Проанализирован бунт против повседневности как неоднозначная философская проблема, определяющая для философии как экзистенциализма, так и волюнтаристического нигилизма. Главным основанием такого бунта определена абсурдность бытия как такового или несоответствие форм его представления запросам человеческого духа. Показано, что бунт против обыденности как философский концепт ХХ в. призван помочь человеку пережить мировые катастрофы и справиться с личными жизненными кризисами путем обращения личности к своему внутреннему миру, осознания собственной обреченности на свободу и ответственности за ее реализацию.

Ключевые слова: бунт, бунт против обыденности, повседневность, существование человека, человеческий, бытие.

Постановка проблеми. Сучасне суспільство визначають як "масовізоване", "глобалізоване", "машинізоване", "стереотипізоване", а тому за його умов дедалі гостріше постає проблема пошуку як унікальності окремого його представника, так і сенсу його існування. Питання існування такого сенсу зумовлене також пертурбаціями, що відбулися у європейському світогляді впродовж ХХ ст. внаслідок суб'єктивізації й плюралізації істини, релятивізації, а також з матеріальної точки зору, внаслідок швидких і дуже часто агресивних політико-економічних змін, за яких окрема людина відчуває свою знеособленість та відчуженість від культури, діалогу, від власної долі загалом. Ці настрої окремої сучасної особистості зумовлені повсякденними умовами та процесами, за яких вона здійснює своє існування. Подолання такого духовного занепаду

філософи ХХ ст. шукали у бунті проти повсякденності, розглядаючи проблему такого бунту з двох основних ракурсів: екзистенціалістського й нігілістичного. Розгляд їхніх міркувань дасть нам змогу вирішити проблему, аналогічну піднятій у ХХ ст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У наукових дослідженнях проблеми бунту проти повсякденності можна виокремити такі основні напрямки: екзистенційний (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель) та нігілістичний (Ф. Ніцше). За умов сучасного зростання відчуження, дегуманізації, технізації, масовізації вчені дедалі частіше звертаються до проблеми опору негативним рисам повсякденності, розглядають шляхи її вирішення, запропоновані попередніми дослідниками та шукають нові. У сучасній вітчизняній філософії бунт проти повсякденності вивчали чимало дослідників, проте впродовж останніх років ця тематика піднімається здебільшого у контексті: кінематографу (А. Бурий [1]), творчості конкретного філософа (І. Матвієнко [2], С. Гейко та О. Данильків [3]) або письменника (А. Салій [4]), українських письменників (Н. Видашенко), французької романістики (Д. Бритвін [5]) та ін. Проте цілісної картини проблеми бунту проти повсякденності, піднятої як у творчості екзистенціалістів, так і філософії Ф. Ніцше, подано не було. Постає необхідність виявити сутність такого бунту, порівнявши два провідні варіанти його тлумачення як сутнісної дії людини.

Мета статті полягає у виявленні змісту філософської проблеми бунту проти повсякденності та формуванні цілісного уявлення про нього за рахунок порівняння основних варіантів його смислового наповнення.

Матеріали та методи. Методологічну основу дослідження проблеми бунту проти повсякденності становлять загальнонаукові та спеціальні філософські принципи пізнання, які підпорядковані загальнонауковим пізнавальним методам: аналізу, синтезу, абстрагування, узагальнення, порівняння.

Результати дослідження. Кожна людина, з'являючись на світ, застає вже складені, готовими як певний рівень духовної та матеріальної культури, так і систему соціальних інститутів. Від початку свого існування включена в них, вона змушена діяти в продиктованих ними рамках. Спираючись на визначення, яке пропонує Н. Козлова, в цьому сенсі йтиметься про повсякденність як "цілісний соціокультурний життєвий світ, який постає у функціонуванні суспільства як "природна", самоочевидна умова людської життєдіяльності" [6, с. 254], гранична її межа. Під повсякденністю також розуміють "звичні, рутинні практики" і специфічну "логіку практики" [6, с. 255].

Поняття повсякденності доволі близьке з поняттям "буденність". За Н. Хамітовим, останнє вказує на "вимір людського буття, у межах якого гальмується актуалізація неповторно-особистісного начала", точніше, буденність "є результатом реалізації волі до самозбереження

і волі до продовження роду" [7, с. 69]. За таким визначенням, повсякденність споріднена із буденністю на підставі "самоочевидності" і "звичності". Оскільки критерій цієї спорідненості чітко акцентується екзистенціалістами, в межах статті максимально зближено зазначені поняття. Власне, буденне буття, з екзистенційно-психологічної точки зору, оцінюється як насолода несвободою і відсутністю відповідальності, "заспокоєність у невласному бутті" [7, с. 69], тоді як останні є можливими лише за відсутності виходу поза "рутинні практики" і сферу соціально усталеного, самоочевидного.

Як філософську проблему бунт проти повсякденності було піднято екзистенціалістами. Екзистенціалізм, популярний у 60–70-ті роки ХХ ст., попередив безоглядну віру людства в науку і техніку, конформізм, масовізацію, реагуючи на самотність та відчуження людини, які запанували після переломних подій століття. Він звернув увагу на індивідуальне буття, цінності і знання, сенс, які становлять людський "життєвий світ". Ця течія виступила проти капітуляції особистості перед тогочасною кризою, закликаючи її розглянути свій внутрішній світ та оцінити власні здібності та можливості [8, с. 148]. Центральним її поняттям є "екзистенція" – людське існування у нерозчленованій цілісності суб'єкта й об'єкта. Осягаючи себе як екзистенцію, людина здобуває свободу і накладає на себе відповідальність як за власне життя, так і за події, що відбуваються в світі. Екзистенціалізм розробляє вчення про "граничні ситуації", в які постійно потрапляє кожна особистість і які ставлять її перед необхідністю вибору, зокрема – вибору ставлення до неминучого. Цим вченням, а також поняттям екзистенції вони прокладають шлях для бунту проти повсякденності.

З точки зору екзистенціалізму, людина схильна втікати від "справжнього існування" у суєтність, механічність, безликість, тобто у повсякденність. При цьому вона не усвідомлює власної свободи, її дії постійно детерміновані, зумовлені певними матеріальними чи духовними чинниками, а тому вона не відповідає за власні дії. Натомість, екзистенціалісти відмовляються від всілякого знеособлення людини і прагнуть зануритися в мінливі історичні людські переживання, в життя тут-і-тепер. Вони підкреслюють, що людською діяльністю керують, насамперед, не зовнішні обставини, а внутрішні спонуки. Людина є вільною і у виборі засобів діяльності, а тому вона не повинна бути рабом повсякденності [9, с. 63–66].

К. Ясперс, представник німецької течії екзистенціалізму, розглядаючи проблему співвідношення наукової і філософської діяльності, особливістю першої вважав те, що наука пізнає не буття як таке, а лише окремі речі. Вона не здатна спрямовувати життя, покласти цінності й вирішувати людські проблеми. Натомість, екзистенція і філософія як її притулок ґрунтується на пошуках особистістю власного сенсу. Втрата наукою "буттєвого тла", за Ясперсом, супро-

воджується дегуманізацією та механізацією виробництва як сучасної повсякденності: "Наслідки цієї машинізації виникають з абсолютної переваги механічної наперед визначеності. Людина сама стає одним із видів сировини, який підлягає цілеспрямованій обробці. Тому той, хто раніше був субстанцією цілого і його сенсу, – людина, – тепер стає засобом"* [10, с. 105]. Основним пріоритетом стає "орієнтація в світі", тоді як сам світ в його цілісності лишається по той бік науки і побуту.

Мислитель усвідомлює людське безсилля перед потужністю науки, однак наголошує, що слід опиратись їй, завдяки філософії прояснюючи власну екзистенцію й вибудовуючи комунікації з іншими екзистенціями. Осердям ясперівського екзистенціалізму, як зазначає П. Гайденко, виступає "...ситуація з її неповторною констеляцією подій, які задають історичну унікальність певної людської долі, яка формує її больові точки, її радості і надії, її горе і її провину" [11, с. 9].

Німецький мислитель М. Хайдеггер вважав, що людина вирізняється серед інших істот своєю здатністю до екзистування. По суті, хайдеггерівське тлумачення повсякденності – це стан людського існування, за якого здійснюється "спілкування лише з сущим у забутті буття" [12, с. 204]. Екзистенція тоді перетворюється в "несправжнє існування", за якого людина себе анонімізує за соціальними масками і її поглинає, повністю детермінує наявне в суспільстві похмуро "панування інших", прообразом якого є тоталітарний і авторитарний типи соціальних спільнот. Людина, цілком занурена в повсякденність, повністю затуляє нею свою кінцевість, живучи лише в "теперішньому". Натомість, коли людина опиняється в граничній ситуації, досягаючи, для прикладу, неминучість смерті, вона знаходить своє "справжнє існування". Це означає перенесення уваги на часовий модус "майбутнє", пов'язаний з екзистенціалами: очікуванням, турботою, страхом та ін.

Людина "несправжнього існування", за Хайдеггером, використовує абстрактне поняття "світового часу" з притаманним йому суспільним (публічним), безликим характером: "Дистанція, середина, рівняння як образи буття людей конституують те, що ми знаємо як "публічність", – пояснює М. Хайдеггер. – Вона найближчим чином керує усім тлумаченням світу присутності, виявляється у всьому права. Це не на підставі якогось виняткового первинного буттєвого відношення до "речей" [...], а на підставі невходження "в суть справи", тому що вона нечутлива до всіх відмінностей рівня справжності. Публічність замутнює все, видає так-приховане за відоме кожному, доступне" [13, с. 127]. Цей час вимірюється незалежно від конкретної людини і тому накладає на неї зовнішню детермінанту. У повсякденній практичній діяльності час тлумачать залежно від її потреб та обставин. На цьому ґрунті стає можливим теоретичне, тобто абстрактне розуміння часу. Тут людина тлумачиться за аналогією з речами, коли її можна цілком замінити якоюсь іншою. Натомість, М. Хайдеггер

*Усі іншомовні цитати перекладено автором.

акцентує на необхідності вийти до "справжнього існування", закликає людину усвідомити її власну кінцевість, історичність і свободу, досяжні лише "перед обличчям смерті", тобто в межових ситуаціях.

Представник французької течії екзистенціалізму Ж.-П. Сартр гостро реагував на спровоковане буржуазною західною цивілізацією значне відторгнення більшості людей від держави та суспільства, посилення відчуження людини від культури. На його думку, серійне машинне виробництво стало причиною загальної стандартизації й посередності, а гіпертрофія принципу приватності породила часткового індивіда, поневоленого світом речей. Його екзистенційна антропологія спрямована саме проти такого речизму як змісту повсякденності. Проте, як зазначає колектив авторів, бунтом проти речей справа не закінчується: звинувачення висувається і проти тваринно-природних потреб, спонук людського тіла, і проти світу людських думок, від яких "особливо муторно" [14, с. 67]. На думку Сартра, екзистенціалізм, на відміну від раціоналізму й матеріалізму, постає єдиною теорією, що надає людині гідність і не робить з неї об'єкт. Замість картезіанської максими "Мислю, отже, існую" він ставить нову: людина осягає себе перед обличчям іншої людини, тобто міжособистісні відносини є фактором самопізнання й самовираження особистостей. В рамках сартрівського екзистенціалізму людина, в граничному стані відчувши "нудоту" до буття, усвідомлює неминучість власної свободи як самотворчості.

Сартр вважає, що людська реальність безпосередньо застає саму себе у повсякденності. Будучи розглянута спочатку і безпосередньо, тобто як феномен буття як буття-в-собі, цей феномен дається нам "яким він себе виявляє, тобто яким безпосередньо є" [10, с. 35–36]. При цьому людська реальність дає про себе знати у "нападі нудоти, нудьги", який "викриє нам це буття в його безпосередності" [15, с. 35]. Відкриваючись, буття постає перед людиною в своїй ворожості і безликоності. Воно і є "граничною межею" [6, с. 254] людської життєдіяльності, супроти якої Сартр ставить особливий тип людини-бунтаря: позбавлена визначеної лінії поведінки, вона переживає гостру огиду відносно безглуздя і випадковості повсякденності, чітко фіксуючи у власній свідомості всі особливо неприємні аспекти життя. Як Антуан Рокантен, вона відкидає всіляке готове рішення й зовнішньо санкціонований автоматизм вчинків [16, с. 104], заново переживає та фіксує, дає імена речам і станам [14, с. 66]. Проте Ж.-П. Сартр попереджає, що такий бунт слід відмежувати від "дурної віри" – прагнення схопити статичну досконалість буття, остаточно врятуватися, – оскільки це лише ілюзія, породжена нашим страхом перед істиною, тоді як "очисна рефлексія" потребує від людини неперервного здійснення "проекту свободи", вибору як самотворчості в напрузі розуму й волі [16, с. 105].

За логікою французького екзистенціаліста А. Камю, "вирішити, варте чи не варте життя того, щоб його прожити, – значить відповісти на фундаментальне питання філософії". Вказану проблему філософ розглядав у контексті міркувань про сенс життя за умов щоденної

огидної, безрадісної нудьги й абсурду, який панує у світі. Приклад самовідчуття індивіда в такому світі подано філософом у повісті "Сторонній". За умов "смерті Бога" людина відчула себе тотально самотньою і кінцевою, що й поставило питання про сенс життя. Герой повісті долає відчуженість від власного життя, людини й матеріального світу єднанням з природою та очищенням від надії і болю. За логікою А. Камю, за покривалом інтерпретацій-ілюзій, яке люди накладають на світ, останній – повністю чужий, байдужий, ворожий і незрозумілий людині. Зазвичай людина повністю занурена у повсякденну рутину, але одного разу, "з нудьги", вона ставить питання про сенс цієї рутини, відповіддю на яке є абсурдність існування.

Приреченість на абсурд має два вирішення: або самогубство, або метафізичний бунт людини проти власної долі. Останньому властива мужність і ясність розуму в безцільному сізифівському опорі неминучості. В книзі "Людина, що бунтує" А. Камю виводить з людського абсурду три наслідки: "мій бунт, моя свобода і моя пристрасть" [17, с. 58], сполучаючи їх в єдине ціле. Особистість вдається до бунту, оскільки навколо неї кояться вбивства, беззаконня й несправедливість, безкінечно готуються і розв'язуються війни та державний терор, які й складають її "повсякденність", звичний стан справ. Бунтівна людина для всього, що оточує її, нарешті говорить "ні". І в цьому очисному бунті нарешті отримує народження справжня людина. На відміну від індивідуального досвіду страждання від абсурду, бунтарський порив у Камю – це "спільне починання", з якого висновок: "Я бунтую, отже, ми існуємо" [4, с. 134]. Філософ шукає адекватні форми бунту.

Представник французького католицького екзистенціалізму Г. Марсель вважав неможливою і неприйнятною наукову аргументацію релігії і на цій основі розбудовував свою філософію бунту проти повсякденності. Відповідно, "повсякденним" для нього поставав "світ об'єктивності", науки, на противагу якому існував специфічний "світ існування", недоступний для об'єктивації. До останнього і належить Бог, будучи немислимим і невизначуваним, адже в сфері "існування" зникає межа між об'єктом та суб'єктом. У цій сфері принциповою є не об'єктивність, а інтерсуб'єктивність.

При цьому в філософії Г. Марселя, як стверджує Г. Тавризян, парадоксальним чином імпульс для виникнення у людини "онтологічної потреби" в "справжності", інтерсуб'єктивності, імпульс для появи самого онтологічного питання обґрунтовується суто соціально – протестом, або ж бунтом проти відчуженого, знеособленого існування у сучасному суспільстві [18, с. 36]. У "світі існування" "присутність" постає однією з ключових категорій; на місце причинно-наслідкового зв'язку приходять вірність, любов, віра, повага, відповідальність, послух – як в плані взаємин між людьми, так і в аспекті всяких відносин. Відповідно, вихід з об'єктивістської "повсякденності" зароджує у людини почуття захоплення, подиву, причетності як провідні характеристики людського "буття-в-світі". Як наслідок, природні явища та

інші особистості не відсилають людину в царину безособовості, а постають джерелами захоплення Творцем.

Узагальнюючи характеристику екзистенціалістами поняття повсякденності, варто зауважити, що обиватель відчуває себе "вільним", будучи зануреним у повсякденність, відповідаючи очікуванням і нормам. Проте це свобода від необхідності приймати рішення самостійно, боротися за їх реалізацію, самостійно ставити нову ціль. Така свобода не просто "несправжня", деіндивідуалізована: вона ситуативна й залежить від життєвого потоку, що несе обивателя, а тому завжди скінченна. Її завершенням є "гранична ситуація", яка спонукає, вирвавшись із тенет повсякденності, зануритися в пошуки самої себе. Наслідком такого пробудження є, за А. Камю, "або самогубство, або відновлення життєвого ходу" [17, с. 30]. Повертаючись потім назад до буденності, людина приходить туди вже зміненою, а довколишній світ відкривається їй по-новому. Відкривається глибина і безмежність власної свободи, а також рівноцінна їй відповідальність за власне існування [8, с. 154–157]. Тож бунт проти повсякденності екзистенціалісти тлумачать як боротьбу особистості проти світового безглуздя й приреченості на абсурд, яка здійснюється як неприйняттям повсякденних зовнішніх "норм", так і серією виборів-вчинків, якими людина відповідально творить саму себе і привносить в абсурдний світ смисл, цінність боротьби.

Бунт проти повсякденності є темою не лише екзистенціалізму, а й філософії життя. Зокрема, Ф. Ніцше репрезентує цей бунт як "відчай-виклик" або ж активний нігілізм [12, с. 196]. Його Надлюдина, як і сам автор, постає проти усталених традицій цінностей європейської цивілізації як антигуманних. Філософ вважає "чеснотою" повстання проти сліпої влади фактів і тиранії дійсності задля визначення людиною власних цінностей [2, с. 13], які нігілюють виняткову цінність особистості і центральну її роль у світобудові, якою остання постає для людини. З цих позицій персонаж його книги – Заратустра – критикує сучасне йому європейське обивательське суспільство, яке, собою задоволене, ніколи не переступає меж сірої повсякденності. Його член, "маленька людина", сповнений фальшивості, вульгарності, лицемірства і слабкості, примітивності. Відповідно, Ніцше бунтує проти посередності.

"Смерть Бога" відбулася в людських душах, а сам Бог виявився абстрактним покладанням для обмеження людського духу через страх натовпу перед останнім. Саме тому мислитель зневажає й мораль "маленьких людей" як жалюгідну. Мислитель переоцінює всі їхні цінності вірувань, побуту, традицій, політичного ладу [19, с. 635]. Віру в Бога він заперечує в ім'я довіри до життя і свободи людського духу. В ім'я пристрастей і страждань він критикує фальшивий сократівський ідеал гармонійної раціональної особистості [20, с. 21]. Ф. Ніцше звинувачує християн і Церкву у безсиллі, християнську мораль як "рабську" – в нав'язуванні життю уявного сенсу і покровительстві слабким духом, а обивательську сліпоту – в несміливості поглянути на реальний стан справ.

Обивателю протиставляється Надлюдина як людина, з якою відбулася певна метаморфоза: спочатку обтяжений повсякденністю, людський дух звільнюється від неї і творить нове життя, нову дійсність і цінності. Узагальнено бунт Ніцше означає "відсутність віри у щось", але присутність довіри до власної людської сутності як такої, що перевершує рамки повсякденності. Звісно, такий бунт не є легким чи приемним, адже за його умов людина лишається сам-на-сам з власною природою і безмежною свободою, оскільки віру в існування об'єктивної істини відкинуто. Проте людина, яка прямує до Надлюдини, повинна мужньо відстоювати власну гідність і свободу, не схиляючись перед жодним гнобителем [19, с. 636] і навіть перед трагічністю життя [3, с. 9].

Тож бунт проти повсякденності в його нігілістичному векторі характеризується людською самозміною і самобудівництвом з одночасним протистоянням усталеним суспільним нормам, цінностям та ін. Його фундаментом є утвердження сили людського духу, спроможності й права останнього переступати норму задля підкорення суцього [20, с. 23] й утвердження норми нової, більш досконалої та життєствердної. Спільною для екзистенціалістського й нігілістичного бунту умовою є вихід із повсякденності й переосмислення людиною самої себе з подальшою зміною цінностей, світосприйняття, часто й способів життєдіяльності. Спільними для них є і трагізм, самотність, приреченість бунтівної особистості – людини-екзистенції чи Надлюдини – на свободу і цілковиту відповідальність як за свої дії, так і за дії всього людства.

Проте, розрізняючи два розглянуті напрями дослідження проблеми бунту проти повсякденності, доречно зауважити, що другому з них (нігілістичному), попри оголошувану ним відмову від віри у будь-що, властива віра у Надлюдину, яка надає нігілістичному бунту оптимістичного забарвлення: нігіліст бунтує проти повсякденності в ім'я "кращого світу", в ім'я останнього він і ладен терпіти будь які страждання як наслідки свого бунту. Натомість, екзистенціаліст, бунтуючи, цілковито приймає абсурдність людського існування і знаходить сенс у боротьбі, тобто екзистенційний бунт має головним своїм змістом не спрямованість на результат, а торжество від самої можливості бунтувати, тобто казати "ні" безглузду і абсурдності повсякдення і так утверджувати власну свободу. В обох – і екзистенціалістській, і нігілістичній – варіаціях йдеться про бунт як певну свободу "для самого себе" [1, с. 134].

Висновки. Бунт проти повсякденності є важливою проблемою філософії ХХ ст. Особливо ця проблема актуальна в рамках двох філософських напрямків: екзистенціалізму і нігілізму. З'ясовано, що такий бунт з екзистенціалістських позицій має на увазі звернення людини до власної екзистенції як існування в нерозчленованості суб'єкта й об'єкта, усвідомлення власної кінцевості, прозріння щодо абсурдності світу. З нігілістичних позицій бунт проти повсякденності означає повстання проти слабкості людського духу як змісту сучасних повсякденних форм, переоцінку цінностей і утвердження гідності й величі Людини.

На основі проведеного порівняння основних варіантів смислового наповнення концепту "бунту проти повсякденності" зміст останнього як філософської проблеми в своїй цілісності розкривається як опір людської особистості зовнішній необхідності та утвердження нею власної свободи і права на вибір та самотворчість. При цьому особистість опирається байдужості до власної людської ситуації в світі, інертності й механічності існування, знеособленню й анонімності, які корелюють з безвідповідальністю людини за власні дії. Очевидно, концепція ідеї свободи й відповідальності, героїчне протистояння тяжким життєвим обставинам і терпіння в ім'я людини (в ім'я людського права на бунт або задля утвердження її волі до влади) були покликані як допомогти людині пережити катастрофи ХХ ст., так і впоратися з особистими життєвими кризами, які випадають на долю кожного.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бурій А. Кінематографічні метафори історії як дзеркало європейської ідентичності. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія"*. Вип. 15. Ч. 2. С. 122-142. (Серія "Культурологія").
2. Матвієнко І. С. Екзистенційне осмислення людини: бунт і людська природа у філософії А. Камю. *Науковий вісник НУБіП України*. 2015. С. 13-18. (Серія: Гуманітарні студії).
3. Гейко С., Данильків О. Проблематика іронії в нігілістичних поглядах Ф. Ніцше. *Науковий вісник НУБіП України*. 2015. С. 7-13. (Серія: Гуманітарні студії).
4. Салій А. В. Самотність та відчуження у філософській картині світу Федора Достоєвського. *Гілея*. 2018. Вип. 127. С. 182-187.
5. Бритвін Д. В. Особливості вербалізації маргінальності у французьких романах ХХ століття. *Вісник КНЛУ*. Т. 20. 2017. № 1. С. 25-31. (Серія Філологія).
6. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. М.: Мысль, 2010. Т. III. 2010. 692 с.
7. Шинкарук В. І. та ін. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
8. Пигулевский В. О. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму. Р/ на-Дону: Фолиант, 2002. 418 с.
9. Табачковський В. Г., Булатов М. О. та ін. Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. Київ: Наукова думка, 2005. 273 с.
10. Ясперс К. Современная техника. *Новая технократическая война на Западе*. М.: Прогресс, 1986. С. 119-146.
11. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса; пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. С. 5-26.
12. Лютий Т. В. Нігілізм: анатомія Ніщо. Київ: ПАРАПАН, 2002. 296 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время; пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
14. История философии: Запад – Россия – Восток. 2-е изд. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. 448 с.
15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2009. 925 с.
16. Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л.: Лениздат, 1976. 239 с.
17. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство; пер. с фр. М.: Политиздат, 1990. 415 с. (Мыслители ХХ века).

18. Тавризян Г. М. Габриэль Марсель. Бытие и интерсубъективность. *История философии*. 1997. №1. С. 33-47.
19. Рассел Бертран. Історія західної філософії; пер. з англ. Ю. Лісняка, П.Тарашука. Київ: Основи, 1995. 759 с.
20. Ігнатенко Н. Бінаризм Ф. Ніцше в контексті постмодерністського дискурсу. *Культура і сучасність*. 2009. № 2. С. 20-25.

Стаття надійшла до редакції 17.10.2018.

Barabash R. Rebellion against everyday life as a philosophical problem.

Background. Formulation of the problem. Under the conditions of modern society and changes in the European worldview that occurred during the twentieth century, the problem of finding both the uniqueness of its individual representative and the sense of its existence are becoming more and more acute. Overcoming the spiritual decline of the philosophers of the twentieth century. were looking for a rebellion against everyday life. It is worth investigating the essence of this rebellion as a holistic phenomenon.

The **analysis of recent researches and publications** showed that despite the presence of partial research on the mentioned issues, the essence of rebellion against everyday life as a development at the junction of various philosophical directions has not been established.

The **aim** of the article is to reveal the content of the philosophical problem of rebellion against everyday life and to form a holistic view of it by comparing the main variants of its semantic content.

Materials and methods. In the process of research, methods of analysis, synthesis, abstraction, generalization, comparison were used.

Results. The rebellion against everyday life is analyzed as an ambiguous philosophical problem that determines the philosophy of existentialism and voluntaristic nihilism. The main reason for such rebellion is the absurdity of being as such or the discrepancy of the forms of its presentation to the demands of the human spirit. Existential revolt has its main content not focus on the result, but the triumph of the very opportunity to rebel, that is, to say "no" absurdity and absurdity of everyday life and thus to establish their own freedom. Instead, the nihilistic trend of studying the problem of rebellion against everyday life appears in the name of the "better world". It is shown that rebellion against ordinary as a philosophical concept of the twentieth century. Designed to help a person survive the world's catastrophes and cope with personal life crises by turning an individual into his inner world, realizing his own doom for freedom and responsibility for its implementation.

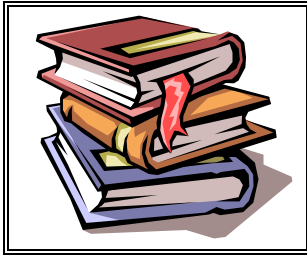
Conclusion. Unlike existing publications, for the first time formulated a coherent idea of rebellion against everyday life by comparing the basic variants of its semantic content. On the basis of the comparison of the main variants of the semantic filling of the concept of "rebellion against everyday life", the content of the latter as a philosophical problem in its integrity is revealed as the resistance of the human person to the external necessity and the establishment of her own freedom and the right to choose and self-creation. At the same time, the person relies on indifference to his own human situation in the world, the inertia and the mechanics of existence, depersonalization and anonymity, which correlate with the irresponsibility of a person for his own actions.

Keywords: rebellion, rebellion against the ordinary, everyday life, human existence, human, being.

REFERENCES

1. Buryj, A. (2014). Kinematografichni metafory istorii' jak dzerkalo jevrops'koi' identychnosti [Cinematic metaphors of history as a mirror of European identity]. *Naukovi zapysky Nacional'nogo universytetu "Ostroz'ka akademija" – Scientific notes of the National University of Ostroh Academy*, 15, 2, 122-142. (Serija "Kul'turologija") [in Ukrainian].

2. Matvijenko, I. S. (2015). Ekzystencijne osmyslennja ljudyny: bunt i ljuds'ka pryroda u filosofii' A. Kamju [The existential interpretation of human: rebellion and human nature in the philosophy of A. Camus]. *Naukovyj visnyk NUBiP Ukrai'ny – Scientific Bulletin of NUBaNR of Ukraine*, 13-18. (Serija: Gumanitarni studii') [in Ukrainian].
3. Gejko, S., & Danyl'kiv, O. (2015). Problematyka ironii' v nigilistychnyh pogljadah F. Nicshe [The problem of irony in nihilistic views of F. Nietzsche]. *Naukovyj visnyk NUBiP Ukrai'ny – Scientific Bulletin of NUBaNR of Ukraine*. C. 7-13. (Serija: Gumanitarni studii') [in Ukrainian].
4. Salij, A. V. (2018). Samotnist' ta vidchuzhennja u filosofs'kij kartyni svitu Fedora Dostojevs'kogo [Loneliness and alienation in the philosophical world view of Fyodor Dostoevsky]. *Gileja*, 127, 182-187 [in Ukrainian].
5. Brytvyn, D. V. (2017). Osoblyvosti verbalizacii' marginal'nosti u francuz'kyh romanah XX stolittja [Features of Verbalization of Marginalism in French novels of the twentieth century]. *Visnyk KNLU – Herald of KNLU*. (Vol. 20), 1. 25-31. (Serija Filologija) [in Ukrainian].
6. Novaja filosofskaja jenciklopedija (2010). [New Philosophical Encyclopedia]. (Vol. III). Moscow: Mysl' [in Russian].
7. Shynkaruk, V. I. et al. (2002). *Filosofs'kyj encyklopedychnyj slovnyk Philosophical Encyclopedic Dictionary*. Kyi'v: Abrys [in Ukrainian].
8. Pigulevskij, V. O. (2002). *Ironija i vymysel: ot romantizma k postmodernizmu [Irony and fiction: from romanticism to postmodernism]*. R/ na-Donu: Foliant [in Russian].
9. Tabachkovs'kyj, V. G., Bulatov, M. O. et al. (2005). *Ljudyna v cyvilizacii' XXI stolittja: problema svobody [Man in the civilization of the XXI century: the problem of freedom]*. Kyi'v: Naukova dumka [in Ukrainian].
10. Jaspers, K. (1986). Sovremennaja tehnika [Modern technology]. *Novaja tehnokratičeskaja vojna na Zapade – New technocratic war in the West*. (pp. 119-146). Moscow: Progress [in Russian].
11. Gajdenko, P. P. (1991). *Chelovek i istorija v jekzistencial'noj filosofii' Karla Jaspersa [Man and history in the existential philosophy of Karl Jaspers]*. [Trans]. Moscow: Politizdat [in Russian].
12. Ljutyj, T. V. (2002). *Nigilizm: anatomija Nishho [Nihilism: Anatomy Nothing]*. Kyi'v: PARAPAN [in Ukrainian].
13. Hajdegger, M. (1997). *Bytie i vremja [Being and time]*; [Trans. V. V. Bibihina]. Moscow: Ad Marginem [in Russian].
14. Istorija filosofii: Zapad – Rossija – Vostok (2000) [History of Philosophy: West - Russia - East]. (2nd ed.). Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina [in Russian].
15. Sartr, Zh.-P. (2009). *Bytie i nichto. Opyt fenomenologičeskoj ontologii [Being and nothing. Experience of phenomenological ontology]*. Moscow: AST [in Russian].
16. Kissel', M. A. (1976). *Filosofskaja jevoljucija Zh.-P. Sartra [Philosophical evolution of J.-P. Sartre]*. L.: Lenizdat [in Russian].
17. Kamju, A. (1990). *Buntujushhij chelovek. Filosofija. Politika. Iskusstvo [Rebellious man. Philosophy. Politics. Art]*; [Trans.]. (Mysliteli XX veka). Moscow: Politizdat [in Russian].
18. Tavrizjan, G. M. (1997). Gabriel' Marsel'. Bytie i intersub'ektivnost' [Gabriel Marcel. Being and intersubjectivity]. *Istorija filosofii – History of philosophy*, 1. 33-47 [in Russian].
19. Rassel, B. (1995). *Istorija zahidnoi' filosofii' [History of Western philosophy]*; [Trans. Ju. Lisnjaka, P. Tarashhuka]. Kyi'v: Osnovy [in Ukrainian].
20. Ignatenko, N., & Binaryzm F. (2009). Nicshe v konteksti postmodernists'kogo dyskursu [Nietzsche in the context of postmodern discourse]. *Kul'tura i suchasnist' – Culture and modernity*, 2. 20-25 [in Ukrainian].



ЛАТИГІНА Наталія,
д. політ. н., професор, завідувач кафедри
філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-
економічного університету
вул. Кіото, 19, м. Київ, 02156, Україна

КРАВЧЕНКО Алла,
д. філос. н., доцент, професор кафедри
філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-
економічного університету
вул. Кіото, 19, 02156, м. Київ, Україна

E-mail: kf@knteu.kiev.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7468-0203>

E-mail: allusik_k@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8429-2183>

МОДУС ОБРАЗНО-СИМВОЛІЧНОГО МИСЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ: ОСВІТНЬО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Проаналізовано проблему мислення як складного і неоднорідного явища, найбільш важливої характеристики людини. Зазначено, що показником ціннісно-сислової структури особистості є образно-символічне мислення, що виступає одним із видів логічної репрезентації світу. Розглянуто модус образно-символічного мислення як видозмінного процесу, обумовленого еволюційно-інноваційним розвитком та швидким високотехнологічним прогресом. Показано, що потенційні можливості сучасної освіти включають образно-символічне мислення як умову розуміння цінностей життя. Встановлено, що результатом включення мислення в освітній процес є творча особистість.

Ключові слова: навчання, мислення, образно-символічне мислення, творчість, критерій, особистість.

Латыгина Н., Кравченко А. Модус образно-символического мышления личности: образовательно-философский аспект. Проанализирована проблема мышления как сложного и неоднородного явления, наиболее важной характеристики человека. Отмечено, что показателем ценностно-смысловой структуры личности является образно-символическое мышление, один из видов логической репрезентации мира. Рассмотрен модус образно-смыслового мышления как видоизменяемого процесса, вызванного эволюционно-инновационным развитием и быстрым высокотехнологическим прогрессом. Показано, что потенциальные возможности современного образования включают образно-символическое мышление как условие понимания смысла и ценностей жизни. Установлено, что результатом включения мышления в образовательный процесс является творческая личность.

Ключевые слова: обучение, мышление, образно-символическое мышление, творчество, критерий, личность.

Постановка проблеми. Сучасний світ кваліфікується як "суспільство, засноване на знаннях". Проте знання перетворюється на дійову силу, поєднуючись з мисленням. Саме воно надає можливість реалізувати

творчий потенціал людини, проаналізувати складні ситуації, прийняти адекватне до наявної об'єктивної реальності рішення, знайти нові способи існування та розвитку людини. Мислення в процесі свого розвитку виступає в різних формах і проявах, воно може виступати енергією діяльності, спонукати до активності і може бути гальмом розвитку, в т. ч. соціального прогресу і наукового пізнання. В навчально-освітній практиці найбільш використовувані поняття "критичне" і "творче" мислення. Поряд з ними важлива роль належить іншим способам і методам мисленневої діяльності, які потребують розгляду.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У наукових дослідженнях мислення можна виокремити три основні напрямки: логічний (Г. Фреге, Л. Вітгенштейн, Б. Рассел), в якому мислення підпорядковується логіці; філософський (Аристотель, Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Гегель), в якому мислення є об'єктом філософських досліджень; психологічний (М. Вертгеймер, Л. Виготський, С. Рубінштейн та ін.), в якому мислення постає одним з найважливіших компонентів психіки людини. У вітчизняній філософії проблеми мислення, зокрема педагогічного, досліджували М. Лой, М. Булатов, С. Горбунова, В. Андрущенко, В. Кремень, С. Пролєєв, В. Шамрай та ін. В умовах розвитку інформаційного суспільства та сучасних глобалізаційних викликів учені все частіше звертаються до проблем формування особистості, яка б відповідала вимогам новітніх перетворень, де мислення стає пріоритетним чинником аналізу зростаючого потоку інформації. Зокрема, проблеми формування творчості та інновації досліджувала В. Лімонченко [1], концепції креативної особистості – Р. Олексенко [2], розвитку та становлення інноваційної особистості – О. Старовойт [3], збереження духовності на тлі викликів інформаційно-високотехнологічного прогресу – Н. Поліщук [4].

Попри велику кількість праць як у класичній, так і сучасній філософії, присвячених мисленню, постає необхідність розглянути сутність образно-символічного мислення, що є одним з важливих способів репрезентації світу, а також виявити модифікацію образно-символічного мислення як реакцію на потреби швидкозмінного суспільного розвитку в епоху інформаційно-технологічного прогресу.

Метою статті є дослідження основних параметрів образно-символічного мислення та його ролі у формуванні особистості в навчально-освітньому процесі та підготовці особи до продуктивної діяльності в суспільстві.

Матеріали та методи. Методологічну основу дослідження образно-символічного мислення становили загальнонаукові та спеціальні принципи пізнання освітньо-філософських явищ, які відображають філософські, психологічні, педагогічні, соціальні аспекти інтерпретації проблеми та підпорядковані системно-структурному, порівняльному і когнітивному методам пізнання.

Результати дослідження. В системі сучасних методів і способів освоєння світу, попри колосальні досягнення інформаційно-комп'ютерних технологій, надзвичайно важлива роль належить мисленню. Як складне, неоднорідне й багаторівневе явище воно завжди різне. За несхожими ознаками виокремлюють різні види мислення. Найбільше значення мають два його типи: творче й критичне. *Творче* спрямоване на продукування нових ідей, а *критичне* виявляє сильні та слабкі позиції цих ідей, оцінює їх корисність. Для того, щоб розв'язати проблемну задачу, потрібне використання обох типів. Щоб побудувати гіпотези, необхідно творче мислення, а для перевірки правильності знадобиться критичне. У поєднанні вони допоможуть тренувати здібності людини, відшліфувати її творчий потенціал. Цей досвід "навчить помічати проблемні ситуації, добирати потрібну інформацію, будувати гіпотези та перевіряти їх на достовірність, а також стежити за власними міркуваннями, зробить мислення учнів структурованим, чітким та ясним" [5, с. 90]. Тобто рефлексивним.

Проблема методу формування навичок рефлексивного мислення, вказує М. Ліпман, полягає у встановленні умов, що породжують допитливість; виявлення структурованих у досвіді об'єкта зв'язків, що пізніше спричиняє припущення проблем і мети, які сприятимуть встановленню ідей. Недостатньо зрозумілий виклад навряд може стати зразком у прагненні індивідуума сформулювати відчуття послідовності. Люди гостро відчувають те, що відбувається, але дуже часто для них чітким залишається характер зв'язку речей і вони починають вибудовувати його на власний лад. Інакше кажучи, їм необхідні моделі розуміння й способи її досягнення, що забезпечується відповідною програмою й спільнотою молодих людей [6, с. 94–95].

Необхідно враховувати, що одним із показників продуктивного мислення є його критеріальність – опорний пункт і частина апарату з упорядкування й раціоналізації наявного знання та практичного життя. У різних проблемних ситуаціях люди звертаються до різноманітних показників, критеріїв, використовуючи їх у вигляді інструментів для їх вирішення. Критеріями бувають: закони, закономірності, регуляції, статuti, канони, декрети, директиви, інструкції; заповіді, потреби, специфікації, міри, умови, межі, ліміти, параметри; конвенції, норми, регулятиви, однаковості, які охоплюють генералізації; принципи, допущення, припущення, визначення; ідеали, цілі, завдання, інтуїції, осяяння; тести, докази правдоподібності, фактуальні свідчення, факти, експериментальні відкриття, спостереження; методи, процедури, виміри тощо. Отже, у розпорядженні людини безліч критеріїв. Значну частину свого життя люди діють спонтанно, інтуїтивно й нереклексивно. Проте знання цих критеріїв і, найголовніше, вміння користуватися ними дуже важливі. Некритичне мислення, яке не має навичок апелювання до критеріїв – "в'яле", аморфне, довільне, оманливе, безсистемне, неструк-

туроване – найвищою мірою вразливе. Воно не тримає оборону перед чужими аргументами, постійно знаходиться в небезпеці самообману. "Натренване" критичне мислення допомагає зробити погляди і переконання сильними і захищеними, укріплює почуття інтелектуальної відповідальності. А інтелектуальна відповідальність є необхідною умовою моральної відповідальності [7, с. 111–112].

Важливим фактором формування ціннісно-сислової структури особистості є образно-символічне мислення, один із видів логічної репрезентації світу з позицій об'єктивного змісту. Воно суб'єктивно відображає світ через особистісне ставлення до нього. Мета логічного мислення полягає в побудові системи наукових понять, у яких розкривається існуюча реальність. У такій суб'єктно-об'єктній взаємодії предмети оточуючої реальності цікавлять людину з приводу їх функціонального призначення й використання, не виходячи за межі корисності, забезпечуючи прагматичне застосування в житті людини. В образно-символічному русі думки головним є відношення суб'єкта і явищ реальності, що становить непрагматичний бік життя людини. Вони можуть бути різноманітними: естетичними, соціальними, моральними тощо. Логічне мислення як спосіб раціонального осягнення реальності, що здійснюється за допомогою об'єктивних смислів, надає людині можливість побудувати "схему" світу. В образно-символічній реалізації думки людина здійснює "сходження" від об'єктивного значення до смислу, що дає змогу одухотворити явища реальності, здійснюючи смислове перетворення буття. Так, будь-який предмет, факт, явище, подія можуть бути презентовані різними формами мислення. Наприклад, літак – не лише комфортний засіб пересування, а й символ вищого інтелекту і творчості людини, її прагнення до краси; виріб із крокодилячої шкіри – не просто зручний розкішний предмет, а й драма життя цієї тварини [8, с. 89]. Спонукальним фактором "сходження" до смислу, на думку Ліпмана, є пошук тих смислів, які безпосередньо стосуються життя особи та можуть прояснити його сутність [9, с. 152].

Засобом опрацювання образно-символічного мислення є символічний образ, який об'єднує ідею вираження речі з нею самою. Він може бути символом, а також близьким, але не тотожним з такими художніми структурами, як метафора, алегорія, метонімія, емблема. Якщо в алегорії образність значно змістовніша, ніж відсторонена ідея, і може розглядатися окремо від неї, а для метафоричного образу найважливіше образотворча яскравість речі, яку характеризують, то в символі художність вторинна. Зовні символ може бути простим і навіть нагадувати схему. Однак внутрішній бік символу показує дещо більш "високе", "важливе", ніж його зображення, завдяки чому символ є єдиним методом, який незрозумілі явища робить прийнятними для нашої свідомості.

У межах цього дослідження з усієї наявної на цей момент розвитку людства кількості символів розглядається лише та група, яка може слугувати засобом духовно-культурного формування особистості,

обираючи не лише те, що сприймається нашими органами сприйняття, не лише інформацію про значення, функції, зміст об'єкту, а й завжди знак, який презентує ідею ціннісного ставлення до світу. Тому будь-який вербальний і невербальний знак потенційно є символом. Він стає таким за умови, якщо суб'єкт не лише знає, а й висловлюється про нього (позитивно чи негативно) [8, с. 90].

У цьому контексті в іншому вимірі постає *раціональність*. Символічне мислення і "сліпий" розум не претендують на те, щоб вважатися раціональними. Істинна раціональність відкрита й веде діалог з реальністю, яка чинить їй опір. Справжня раціональність діє як неперервний зв'язок між логікою й емпіричним досвідом. Вона є породженням дискусій, що аргументують ідеї. Розум, який ігнорує суб'єктивність, почуття й емоції, – ірраціональний. Необхідно, щоб та частина життя, змістом якої є міф, почуття і емоції, любов, покаєння, розглядалася раціонально. Істинна раціональність знає межі логіки, детермінізму, механістичності. Людський розум не може досягнути все, зазначає Е. Морен. Тому раціональність домовляється з ірраціональним, темним й всім тим, що може виявлятися неадекватно. Істинна раціональність повинна боротися проти раціоналізації, яка починається від того ж джерела, що й раціональність. Однак, закриваючись у своїй когерентній системі, раціоналізація не прагне докопатися до суті речей, бути вичерпною, глобальною, вона задовольняється своїм існуванням у фрагментарній реальності. Істинна раціональність не лише критична, а й здатна бути самокритичною [10, с. 36].

Необхідно враховувати, що змістовна характеристика образно-символічного мислення, яка дає змогу виражати категорії найвищого порядку – універсальні принципи, закономірності, цінності – сприяє розширенню й поглибленню особистісного простору мислення людини. Простір образно-символічного мислення зумовлений символічним полем діяльності суб'єкта. Воно характеризує культурні засоби, якими керує людина, і визначається межами того соціально-психологічного простору, де конкретний знак слугує методом узагальнення інформації. Персональне поле – це простір, у якому суб'єкт взаємодіє зі світом об'єктів, що оточують його і відповідають індивідуальним символам. Регіональне поле – це сфера співпраці з великою кількістю ознак, які відомі в певному національно-культурному регіоні. Загальнолюдське – це простір, у якому існує взаємодія із середовищем символів, відомих усьому людству. Це рівень загальнолюдського досягнення. На етапі символів (або культурних кодів) починається "робота мислення з розширення його змісту" [11, с. 80].

У процесі розвитку образно-символічного мислення виокремлюються такі його рівні: базові цінності; надбудовані властивості. Перетворення предмета в символічний образ – процес продуктивний, творчий, у результаті якого відбувається трансформація об'єктивного змісту. Як у будь-якій формі пізнання, у символічній діяльності міс-

тяться репродуктивний і продуктивний моменти. Однак в образно-символічній діяльності домінує формування символічного образу, що сприяє розвитку творчості й уяви суб'єкта. Виражаючи моральні відносини, образно-символічна діяльність скерована на встановлення суб'єктом внутрішнього смислового зв'язку між властивостями об'єктів, які виникають, коли дві речі виявляють одні й ті ж ознаки, що зіставляються з певними всезагальними цінностями. Абстрагування, символічне перенесення, які здійснюються за допомогою опрацювання метафоричного переносу, алегоричного, метонімічного порівняння, можуть бути стандартними, передбачуваними зв'язками, а можуть – незвичними, несподіваними, своєрідними, відображаючи оригінальність образно-символічного міркування. Нестандартне мислення сприяє розширенню арсеналу й палітри способів висловлення власного ставлення до життя, спонукає суб'єкта до постійного зацікавлення світом і знаходження свого індивідуального шляху взаємодії з ним [8, с. 90].

Образно-символічне мислення характеризується емоційним супроводом, визначаючи позитивну чи негативну оцінку до зазначеного явища. На відміну від знання, яке можна отримати шляхом передання від одного суб'єкта до іншого, присвоєння смислів суб'єктом є найскладнішим завданням. Це стає можливим завдяки залученню об'єкта в сферу особистості як її частини, і є найскладнішим випробуванням, оскільки супроводжується зміною мотивів і потреб, їхнім перетворенням через переживання під час реальної співпраці з цим світом. Присвоєння смислу не має прямої форми виразу, воно наче "розтікається", пронизує всі моменти життя, зокрема й навчання дитини. Аналізувати цей природний, присутній у кожній хвилині спілкування з вихованцем елемент життя, як правило, важко. Удосконалення почуттів можливе завдяки створенню такої психологічної ситуації, яка сприяє "виникненню й розвитку емоційного ставлення людини до певних реальних явищ" [8, с. 91].

Таким чином, формування здатності особи до взаємодії із світом за допомогою символічного образу і його присвоєння розглядаються як два показники єдиного процесу, що відбуваються одночасно. Одним із потужних джерел транслювання особистісних уявлень є *мистецтво* – через його вплив на емоційну сферу, а тому під час навчання, ознайомлення з чимось новим, потрібно вносити в життя наочні приклади, ілюстрації у вигляді художніх образів, використаних у скульптурі, літературі, живописі, знайомити з біографіями видатних людей, проживаючи разом з ними епізоди їхнього життя.

Залучення до мистецтва призводить до "очищення" процесу мислення від "чужих", або "відчужених" продуктів. Тобто відбувається катарсис – внутрішнє очищення індивіда (учня) через переживання різних почуттів. Справа в тому, що мистецтво виявляється у двох модальностях: його зміст належить відтвореній дійсності, а форма – можливостям відображення. Умовність мистецтва є способом роз-

двосення концепцій. Л. Виготський обґрунтовував цей ефект мистецтва тим, що потенціал людських почуттів значно вищий, ніж той невеликий набір реальних обставин, на які ми реагуємо справжніми емоціями. Людина здатна прожити багато потенційних життів, а їй пропонується лише одне реальне, тому і виникає потреба в мистецтві для вивільнення своїх незатребуваних мрій. Катарсис як можливість пережити в уявному світі великі пристрасті, які не реалізувалися в житті, мабуть, і утворює основу природної сфери мистецтва, воно наче доповнює життя й розширює його межі. Емоції, які виникають від прочитання чи споглядання мистецьких творів, мають умовний, гіпотетичний характер, – це художні почуття, точніше, форми відчуження, які відповідають можливому типу уявної реальності [12]. Отже, можна припустити, що такий стан очищення може бути досягнутий за допомогою мислення. Як художні почуття належать до реальних, так і філософські думки – до справжніх.

Спілкування людини з мистецтвом має бути невід'ємною частиною її життя, починаючи з дитинства. Модус образно-символічного мислення є сукупністю трьох компонентів: інтелектуального, емоційного й поведінкового, які спостерігаються в цілісній особистості. Зміни самих компонентів обумовлюють зміну проявів образно-символічного мислення. Інтелектуальний, емоційний і поведінковий компоненти передбачають образ як поєднання знання, ставлення і поведінки, а тому це мислення здатне розвивати співпричетність суб'єкта до іншого (до людства загалом). За цією характеристикою також введено *три рівні*: співчуття; співучасть (співдія); вчинок.

Образно-символічне мислення на етапі *співчуття* відповідає взаємодії суб'єкта із світом, яка заснована на співчутливому ставленні до іншого. *Співучасть* передбачає активне надання співчуття іншому. Найвищий рівень образно-символічного мислення за цим критерієм передбачає здійснення самостійного *вчинку* індивідом, дії якого регулюються не лише наявними культурними "зразками" поведінки, а й виходять за їхні межі, вимагаючи від суб'єкта конструювання нових, раніше невідомих форм. Головним у цьому випадку є "аксіологічність" – орієнтованість на цінності. Це культурний, загальнолюдський етап взаємодії індивіда зі світом. Довгі роки в системі освіти пріоритет надавався навчанню особистості за допомогою засвоєння й осягнення дійсності, коли панівним було накопичення знань про довкілля, а співпраця суб'єкта зі світом обмежувалася виконанням культурних правил, що сприяло реалізації соціальних засад, але не змінювало нормативності поведінки. Виконуючи правила, підкоряючись нормативам, особа вибудовує систему дій. Тобто вона "живе, вибудовуючи власне життя" [8, с. 92].

Формування образно-символічного мислення надає можливість розвитку креативної особистості. Саме така особистість, як доводить Р. Олексенко, втілює в собі найвищий вияв людської діяльності – творчість, яка стимулює виробництво інноваційних матеріальних і духовних благ, що зумовлюють прискорення комерціалізації та їх кінцевого

споживання [2, с. 120]. Схожої думки дотримується і О. Старовойт, яка стверджує, що "принципово важливим є факт володіння інноватором креативністю, тобто здатністю до висування нових ідей, що володіють корисним соціальним, економічним, культурним ефектом" [3, с. 150]. Думку про необхідність креативного мислення в сьогоденні підтримує й С. Терепищій, який стверджує, що для сучасної особистості "можуть бути характерні два фундаментальні атрибути успішної людини сучасності: прагматична креативність та здатність приймати рішення [13, с. 325].

На думку Г. Драйдена, ядро шкільного навчання повинні формувати два предмети – як вчитися, і як мислити, і вони мають бути компонентом всіх навчальних дисциплін. Навчатися означає насамперед зрозуміти, як працює людський мозок, пам'ять, як зберігати інформацію, як нею користуватися, як пов'язувати з іншими концептами, як швидко відшукувати нові знання. Існує багато спеціальних технік, наприклад: прискорене навчання, супернавчання, сугестопедія, навчання з максимальним використанням мозку, інтегроване навчання. Їхня сутність – у залученні всіх центрів компетентності, аби вчитися значно швидше, зокрема за допомогою музики, ритму, рими, малюнків, почуттів, емоцій і дій. Так само легко прищепити навички символічного мислення. І знову ж варто наголосити, що ці техніки прості, ефективні та радісні [14, с. 101].

Новітній досвід показує, що дитину неможливо змусити до дії, з якої починається особистість, поки за нормою й правилами вона не здобуде своє, тобто усвідомлене, усталене та сформоване уявлення про цінність життя. Робота з дітьми на смислому рівні кардинально змінює характер їх соціального розвитку, забезпечуючи здатністю бачити за конкретним загальне, за матеріальним – духовне. Символічна поведінка, на відміну від нормативно-інструктивної, охоплює ціннісне ставлення, бо її форма підпорядковується змісту. Тому вона здатна визвати особливий психологічний стан, ініціюючи співпереживання. Здатність до "сходження" поведінки на символічний етап починається в того, хто "переходить" на рівень символічного смислового сприйняття світу, хто знаходиться не в просторі речей і предметів, а подій. "Сходження" до символічної поведінки зумовлене, зазначає Л. Потаніна, з одного боку, власною свободою особи – суб'єкта; з іншого, – принциповою постійністю й стійкістю поведінкових рис людини, коли вона самостійно й вільно виявляє своє "Я", свідомо робить важливий вибір. Потрібно використовувати загальні принципи, які в різних ситуаціях можуть бути реалізовані різними зовнішніми (але єдиними за внутрішньою суттю) діями. Лише на їх основі вперше з'являється можливість оцінки й корекції діяльності з боку морального впливу. Головними стають моральний аспект мети і засобів, які були вибрані для її успішного здійснення [8, с. 92–93].

Сучасний світ інформаційних технологій не відкидає, а навпаки, потребує формування образно-символічного мислення. Саме таке мислення має перетворити "відчужені" знання в духовно-осмислене

"живе" усвідомлення. Однак процес мислення змушений змінити зовнішні атрибути – стати прискореним та відточеним. Оскільки, на думку Н. Поліщук, нагальною стає потреба "підготувати людину до швидкого сприйняття й обробки великих обсягів всесвітньої інформації, до оволодіння сучасними інформаційними технологіями, методами і технологією роботи з ними, тому неминуче доводиться звертатися до базисних філософсько-освітніх засад, бо освіта та її пришвидшення – це не тільки нагромадження науково-технічних, технологічних, інформаційних, інноваційних та гуманітарних знань, а й формування високих: духовного мислення, свідомості й світогляду, зміцнення віри у свої сили, уміння діяти, будувати свої відносини з навколишнім світом на новій високодуховній основі" [4, с. 280–281].

Ідею формування гуманістичного мислення в ідеології сучасного інформаційного суспільства аналізує і М. Кириченко, який доводить, що можна виділити дві характеристики інформаційно-технологічної парадигми ідеології інформаційного суспільства. Перша базується на машинних інформаційних технологіях, а друга – на колективному інтелекті, співзвучному з гуманістичним мисленням [15, с. 234].

Саме тому ціннісні орієнтації сучасного пізнання передбачають вихід за межі постійного контролю над особою, забезпечуючи її різноманітністю необхідних умінь і навичок, а також розумінням найвищих цінностей життя. При такому підході взаємодія особистості із світом буде здійснюватися за допомогою символу (але не правила), ставлення (але не норми) і творчого образу поведінки. Образно-символічне мислення спрямоване на розвиток здатності молодого покоління взаємодіяти зі світом на символічному, морально-ціннісному, емпатійному рівнях.

Висновки. Образно-символічне мислення – це набуте бачення світу, воно є результатом складного й довгого онтогенетичного розвитку й вимагає наполегливої роботи щодо його формування. Модус образно-символічного мислення є сукупністю трьох компонентів: інтелектуального, емоційного й поведінкового, які спостерігаються в цілісній особистості. Зміни самих компонентів зумовлюють зміну проявів образно-символічного мислення. Такі характеристики образно-символічного мислення, як символізм, ірраціональність, творчість, абстрагування напряму залежні від інтелектуальних, поведінкових та емоційних характеристик особистості. В ідеології сучасного інформаційного суспільства процес мислення має змінити зовнішні атрибути – стати прискореним та відточеним задля швидкого сприйняття й обробки великих обсягів всесвітньої інформації, які стали невід'ємною характеристикою сучасності.

Особлива мисленнєва діяльність, "внутрішня робота" з виробництва особистісних смислів є складною і дуже важливою, бо вона дає змогу людині транслювати своє ставлення до конкретних людей, які супроводжують її в повсякденному житті, і до світу загалом за допомогою різноманітних вербальних і невербальних образно-символічних методів. Можливість засвоєння учнями загальнолюдських духовних цінностей засобами образно-символічного мислення надає

можливість по-іншому, творчо розглядати функції та результати освітнього процесу й професійну підготовку молоді для успішного входження в мінливий світ інформатизованої реальності. Навчання за індивідуальним стилем (теоретичним, візуальним, тактильним, кінестетичним тощо) робить мислення компонентом усіх освітніх дисциплін. Результатом повинна стати здатність особистості до творчості, завдання якої – винахід і моделювання нових, конструктивних засад життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Лімонченко В. Творчість та інновація: пам'ять vs інтерпретація. *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. 2018. Вип. № 1 (117). С. 98-108.
2. Олексенко Р. І. Формування концепції креативної особистості як фактор креативно-знанневої економіки в умовах викликів глобалізації аспект. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2017. Вип. 71. С. 118-126.
3. Старовойт О. В. Концепція інноваційної особистості як соціокультурного феномена. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2017. Вип. 69. С. 147-152.
4. Поліщук Н. В. Духовність молоді перед викликами інформаційно-високотехнологічного прогресу. Рівне : О. Зень, 2016. 336 с.
5. Терно С. Критичне мислення – сучасний вимір суспільствознавчої освіти. Запоріжжя: Просвіта, 2009. 268 с.
6. Липман М. Рефлексивная модель практики образования. *Философия для детей*. М.: ИНФРАНМ, 1996.
7. Юлина Н. С. Философия для детей. М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2005. 464 с.
8. Потанина Л. Т. Воспитательный потенциал образно-символического мышления. *ЗНАНИЕ. ПОНИМАНИЕ. УМЕНИЕ*. 2008. № 1. С. 89-93. URL: http://zpujournal.ru/zpu/2008_1/Potanina.pdf.
9. Липман М. Мышление и школьная программа. *Философия для детей*. М.: ИФРАН, 1996. С. 147-167.
10. Морен Э. К пропасти? СПб.: Алетейя, 2011. 136 с.
11. Эпштейн М. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. 334 с.
12. Выготский Л. С. Педагогическая психология. М.: Педагогика, 1991. 480 с.
13. Терепищій С. О. Філософська парадигма сучасних освітніх ландшафтів: дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.10. Київ. 2016. 379 с.
14. Драйден Г., Вос Дж. Революція в навчанні. Львів: Літопис, 2005. 542 с.
15. Кириченко М. О. Формування ідеології інформаційного суспільства в умовах глобальної інформатизації: тенденції, парадигми, перспективи розвитку: [монографія]. Харків: Технологічний центр, 2017. 320 с.

Стаття надійшла до редакції 18.09.2018.

Latygina N., Kravchenko A. Modus of figurative-symbolic personality thinking: educational-philosophical aspect.

Background. The modern world is qualified as a "knowledge-based society", which turns into an effective force, combined with thinking. In training and educational practice, the most used concepts are "critical" and "creative" thinking. But along with them, an important role belongs to other ways and methods of thinking that need to be considered.

An analysis of recent studies and publications has shown that despite the large number of works in both classical and modern philosophy devoted to thinking, there is a need to consider the essence of figurative and symbolic thinking, which is one of the important ways of representing the world, as well as to identify the modification of figurative and symbolic thinking as a reaction to the needs of rapidly changing social development in the era of information and technological progress.

The **aim** of the article is to study the main parameters of figurative and symbolic thinking and its role in shaping the personality in the educational process and preparing the person for productive activities in society.

Materials and methods. The methodological basis of the study consisted of general scientific and special principles of knowledge of educational and philosophical phenomena, which reflect the philosophical, psychological, pedagogical, social aspects of the interpretation of the problem and subordinate to the system-structural, comparative and cognitive methods of cognition.

Results. It is determined that in the system of modern methods and ways of development of the world, despite the enormous achievements of information and computer technologies, the thinking plays an extremely important role. Two of its types have the greatest importance: creative and critical. Creative is aimed at the production of new ideas, but critical reveals the strengths and weaknesses of these ideas, evaluates their usefulness. In order to build hypotheses, creative thinking is necessary, and critical is necessary to check the correctness. In combination, they will help train people's abilities, refine their creative potential. Figurative-symbolic thinking is one of the types of logical representation of the world from the standpoint of objective content. It subjectively reflects the world through a personal attitude towards it. In the figurative and symbolic realization of thought, a person makes a "climb" from the objective meaning to the meaning, which enables to simulate the phenomena of reality, carrying out the semantic transformation of being. Formation of figurative and symbolic thinking provides the opportunity for the development of a creative personality. The modern world of information technologies does not reject, but, on the contrary, requires the formation of figurative and symbolic thinking. It is this thinking that should turn "alienated" knowledge into a spiritually meaningful "living" awareness.

Conclusion. Figurative-symbolic thinking is acquired vision of the world; it is the result of a complex and long ontogenetic development and requires persistent work on its formation. Modus of figurative-symbolic thinking is a combination of three components: intellectual, emotional and behavioral, which are observed in a holistic person. Changes in the components themselves lead to a change in the manifestations of figurative and symbolic thinking. In the ideology of a modern information society, the process of thinking must change the external attributes - to become accelerated and sharpened for the rapid perception and processing of large volumes of world-wide information that has become an integral feature of the present. The result of the formation of figurative-symbolic thinking must be the ability of the individual to creativity, whose task is the invention and modeling of new, constructive principles of life. The above conceptual provisions require further scientific research in the search for effective methods for the formation of figurative and symbolic thinking.

Keywords: education, thinking, figurative-symbolic thinking, creativity, criterion, personality.

REFERENCES

1. Limonchenko, V. (2018). Tvorchist' ta innovacija: pam'jat' vs interpretacija [Creativity and Innovation: memory vs interpretation]. *Visnyk Kyi'vs'kogo nacional'nogo torgovel'no-ekonomichnogo universytetu – Herald of the Kyiv National University of Trade and Economics, 1 (117)*, 98-108 [in Ukrainian].

2. Oleksenko, R. I. (2017). Formuvannja koncepcii' kreatyvnoi' osobystosti jak faktor kreatyvno-znannjevoi' ekonomiky v umovah vyklykiv globalizacii' aspekt [Formation of the concept of creative personality as a factor of creative and knowledge economy in the context of challenges of the globalization aspect]. *Gumanitarnyj visnyk Zaporiz'koi' derzhavnoi' inzhenernoi' akademii' – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 71, 118-126 [in Ukrainian].
3. Starovojt, O. V. (2017). Koncepcija innovacijnoi' osobystosti jak sociokul'turnogo fenomena [Concept of innovative personality as a sociocultural phenomenon]. *Gumanitarnyj visnyk Zaporiz'koi' derzhavnoi' inzhenernoi' akademii' – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 69, 147-152 [in Ukrainian].
4. Polishhuk, N. V. (2016). *Duhovnist' molodi pered vyklykamy informacijno-vysokotehnologichnogo progresu [Spirituality of young people before the challenges of information and high-tech progress]*. Rivne: O. Zen' [in Ukrainian].
5. Terno, S. (2009). *Krytychne myslennja – suchasnyj vymir suspil'stoznavchoi' osvity [Critical thinking is a modern dimension of social science education]*. Zaporizhzhja: Prosvita [in Ukrainian].
6. Lipman, M. (1996). *Refleksivnaja model' praktiki obrazovannja [Reflective model of educational practice]*. Moscow: INFRAN-M [in Russian].
7. Julina, N. S. (2005). *Filosofija dlja detej [Philosophy for children]*. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitacija" [in Russian].
8. Potanina, L. T. (2008). Vospitatel'nyj potencial obrazno-simvolicheskogo myshlenija [The educational potential of figurative and symbolic thinking]. *ZNANIE. PONIMANIE. UMENIE – KNOWLEDGE. UNDERSTANDING. SKILL*, 1, 89-93. Retrieved from http://zpu-journal.ru/zpu/2008_1/Potanina.pdf [in Russian].
9. Lipman, M. (1996). Myshlenie i shkol'naja programma [Thinking and school program]. *Filosofija dlja detej – Philosophy for children*, 147-167 [in Russian].
10. Moren, Je. (2011). *K propasti? [To the abyss?]*. SPb.: Aletejja [in Russian].
11. Jepshtejn, M. (2001). *Filosofija vozmoznogo [Philosophy of the possible]*. SPb.: Aletejja [in Russian].
12. Vygotskij, L. S. (1991). *Pedagogicheskaja psihologija [Pedagogical psychology]*. Moscow: Pedagogika [in Russian].
13. Terepys'hij, S. O. (2016). Filofs'ka paradygma suchasnyh osvitnih landshaftiv [Philosophical paradigm of modern educational landscapes]. *Doctor's thesis*. 09.00.10. Kyi'v [in Ukrainian].
14. Drajden, G., & Vos. Dzh. (2017). *Revoljucija v navchanni [Revolution in learning]*. L'viv: Litopys [in Ukrainian].
15. Kyrychenko, M. O. (2005). *Formuvannja ideologii' informacijnogo suspil'stva v umovah global'noi' informatyzacii': tendencii', paradygmy, perspektyvy rozvytku [Formation of the ideology of the information society in the conditions of global informatization: trends, paradigms, prospects of development]*. Harkiv: Tehnologichnyj centr [in Ukrainian].