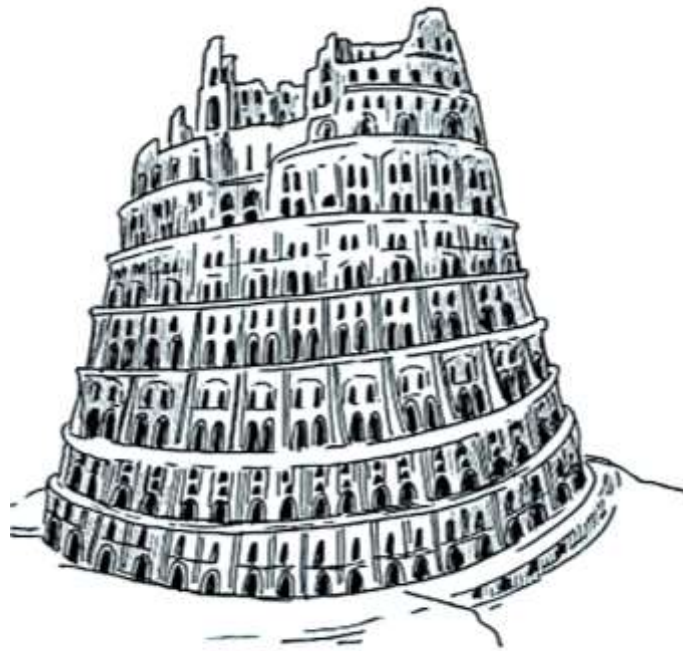


**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГІЇ
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ, СОЦІОЛОГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**



ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

**Матеріали Першої Всеукраїнської наукової конференції
студентів-філософів, аспірантів та молодих науковців
(19-20 листопада 2021 року)**

Івано-Франківськ – 2021

Матеріали Першої Всеукраїнської наукової конференції студентів-філософів, аспірантів та молодих науковців «Філософія: modus operandi». – Івано-Франківськ, 2021. – 68 с.

Редакційна колегія:

- к.філос.н., доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Возняк С.В.,
- аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка Багрій О.А.

Комп'ютерна верстка:

- студентка 2 курсу магістратури спеціальності «філософія» Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Харук М.-К. Р.

Рекомендовано до друку Вченою Радою факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, протокол № 4 від 25 листопада 2021 року.

УДК 101.1:005.745-053.81(043.2)

© Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

*Багрий Орест Андрійович,
Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка,
аспірант*

ЛЮДИНА ЯК СУБСТРАТ, ІНСТРУМЕНТ ТА MODUS OPERANDI ФІЛОСОФІЇ

1. Форма та змісти цих тез обумовлені логікою та специфікою їх «народження». Думки (а частіше — оціночні судження), зображені тут, є спробою осмислити колективний досвід філософської «спільноти» факультету психології Прикарпатського університету та ряду інших філософських спеціальностей та університетів, яка поділяла спільний досвід, роздуми, дискусії, зустрічі, участі в конференціях і суперечки поза ними. Вона може бути цінною в тій мірі, в якій досвід, думки та спостереження певних філософських спільнот може бути цінним суспільству.

2. Метою цих тез є контекстуально переосмислити людину, яка є суб'єктом, що філософує.

3. Проблемою, яка породжує цю мету, є ігнорування ознак та характеристик людини, що філософує.

Загалом в академічному середовищі відбувається наступне:

4.1. Редукція функції та простого функціоналу кабінетного науковця, життя якого складається з читання філософських книг, їх «стискання» до обсягу лекції в університеті, потім короткої компіляції зображених в них думок кілька разів на семестр, і раз на кілька років — компіляції цих компіляцій в ще більшій компіляції, задля збільшення кількісних показників (до прикладу, Індексу Хірша), які і повинні кількісно репрезентувати якість науковця як науковця.

4.2. Зміна ролі конференції із місця обміну думок зацікавленими заради вирішення спільної проблеми науковцями, до місця де багато знайомих науковців говорять про незнайомі один одному проблеми для отримання своїх публікацій, а дискусії володіють радше ритуальним характером.

4.3. Нехтування та заниження будь-яких наукових вимог та норм, геть до того що на лекціях, у виступах та працях ми можемо спостерігати відвертий плагіат, ненаукові та антинаукові вислови, конспірологічні теорії, вигуки, скандали та дискримінацію.

Чого ми не спостерігаємо:

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

5.1. Звертання уваги на той факт, що для володіння можливістю спілкуватися спільною мовою потрібно встановлювати спільні закони та формулювати (та навчати формулювати) методології оперування методологіями.

5.2. Переоцінка ролі «філософських шкіл», дискусійних клубів та інших дискурсивних середовищ та вживаних у них форматів, що були джерелами визначальних філософських праць та концепцій.

5.3. Оцінка та розділення філософії у науці та філософії поза нею, способу та способів дії філософії та способів залучення людей, що нею займаються.

Таким чином, ми припускаємо, що:

6.1. Людина як субстрат та дійсний суб'єкт філософії поступається бюрократії та ігнорує свою суть, бажання, мотивацію та цілі, тим самим перетворюючи філософію на субстрат філософії.

6.2. Людина, як інструмент та активне знаряддя філософії, вбачає себе радше в ролі посередника смислів між філософськими текстами, а не творця цих смислів. Не володіє можливістю артикуляції своїх думок, концептуалізації сенсів, рівно як і засобами комунікувати про них з іншими. А навіть якщо б хотіла, то не має де цього робити.

6.3. Людина забуває, що вона існує серед людей. Що подив і діалог культур породжують нові ідеї, концепції, концепти, мову й філософію. Що дискусії та діалог цілого перевищують окремі зусилля частин, і що соціальне у людині залишається соціальним. Руйнація ритму «рефлексія — досвід — рефлексія» залишає нас у безкінечній рефлексії щодо рефлексії наших власних думок, позбавляючи нас можливості критики та перевірки ідей та концепцій на міцність, не говорячи вже про відсутність бажання робити щось, що не володіє очевидним утилітарним характером саме по собі.

7. У підсумку, вважаємо мислити про людину, як про *modus operandi* філософії, та визначити пріоритетними наступні напрямками актуальних філософських та метафілософських досліджень:

7.1. **Визначення та статус філософії.** Її відокремлення від науки, та очищення наукової філософії.

7.2. **Розуміння, навчання та створення філософської методології.**

7.3. **Мова філософії(й)ї** — її стандартизація та інструменталізація

7.4. **Формування дискурсивних середовищ, філософських шкіл та їх відновлення як одного з історичних *modus co-operandi* філософії із суспільством.**

7.5. **Дослідження *modus operandi* філософських шкіл.**

Ворон Вадим Сергійович

*Національний Педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова,
студент*

МИСЛЕННЯ ПРО МИСЛЕННЯ ЯК «СПОСІБ ДІЇ (MODUS OPERANDI)» ФІЛОСОФІЇ

З давніх давен ми, люди, були завжди наділені однією важливою рисою, котра ні на мить не послаблювала свій вплив на нашу сутність. Такою рисою є допитливість. Закони природи трактують світові свій порядок: від меншого до більшого, від порядку до хаосу, від небуття до становлення і розвитку. Так само людина розвивається в напрямку все більшої деталізації, ускладнення власного буття. Допитливість є стимулом до такого руху. Протягом віків вона штовхала людину виходити за власні межі. Із виникненням філософії людина лише продовжила свій шлях, на якому виникають все нові питання.

Та чи відрізняється наша філософія від філософії минулого? Давньогрецькі філософи навряд чи розуміли філософію так, як ми її розуміємо сьогодні. Ми транслюємо це поняття, беручи його із глибини віків, із тих часів, в яких нас самих не існувало. Наш час – є вже іншим часом, він впливає на нас і наше сприйняття так само, як час давньогрецьких філософів впливав на них самих. Тому, в якомусь сенсі, їхній спосіб творення філософії відрізняється від нашого в самій своїй структурі. Беручи до уваги ці приклади, ми можемо говорити про окремий шлях розвитку філософії, її позачасовість. Вона перебуває в людському розумі і більше ніде, але водночас, проносить себе крізь час, разом із думками людей, що одного разу почали ставити собі питання, на які не могли віднайти відповідей.

В цьому ми і вбачаємо сутність філософії: мислення про мислення. Нескінченні питання, котрі ведуть людину вперед, до розвитку, до хаосу. Якщо наука займається фактами, має справу із реальним, то філософія пролягає за межами реального. Частина її сфери, до якої вона залучена – це встановлення самих цих способів дослідження реальності, наукової методології (якщо ми беремо філософію у порівняння із наукою). Цікаво, що давньогрецького філософа не турбувало розрізнення науки та філософії, оскільки останнього просто ще не існувало, як, власне, і самої науки. Людина тих часів займалася дослідженням світу навколо неї, намагалась схопити його таким який він є, розділити на фрагменти, дослідити кожен із фрагментів, віднайти істину. Ідеї давньогрецьких мудреців були в більшості наївними, але разом із тим вірними. Згодом філософія перестала бути простим дослідженням світу навколо людини і

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

розвинулась в дещо більше. Вона віднайшла свій шлях в області котра лежить поза реальним, де не можна навести докази, не можливо дослідити факти. Так відбулось відокремлення науки від філософії. Остання все більше переймала на себе той спосіб існування, що ми назвали «мислення про мислення».

В сучасності даний елемент філософії відображається у всій своїй повноті в рамках популярного терміну критичне мислення. Критичне мислення є на нашу думку ключовим для розуміння філософії як мислення про мислення. Даний термін означає, перш за все, нескінченний шлях, про який ми говорили, шлях до розвитку, створення нових питань, осмислення їх та подальший сумнів і так далі. Ми звикли розглядати істину як дещо статичне, але, насправді, істина завжди знаходиться в свого роду рухливому стані, переходячи, змінюючись та трансформуючись. Критичне мислення може дозволити нам розширити межі власного міркування, філософування, надати нам спосіб, в який ми можемо зробити головним нашим інструментом - сумнів. Крізь сумнів ми прокладаємо собі шлях до істини, і крізь сумнів вбачаємо основний спосіб існування філософії.

Як приклад, можна взяти давньогрецького філософа Сократа, котрий відомий своєю іронією, котра переростає у вчення про маєвтику. Подібна іронічність до співрозмовника, наперед визначенні питання, що заводили останнього у глухий кут, допомагали Сократу вичленувати знання. Таким чином, Сократ, ведучи співрозмовника шляхами сумніву у власних словах, допомагав йому віднайти істину. Завдяки критичному мисленню та іронії, Сократ зумів відмежувати себе від тодішньої грецької реальності, поставити себе за її межі. А в цьому, як ми вже зазначили, і полягає сутність філософії – відсторонення від реальності та постійний розвиток, рух. Тож сократівська іронія допомагала йому балансувати на межі знання та незнання. А це означає не вдаватись до ствердження будь-чого остаточно та, водночас, мати сміливість до прояву власної думки. Десь посередині цих двох шляхів ми віднаходимо шлях, яким йшов Сократ у свій час, шлях яким повинна йти філософія сучасності. Позбавлена дотику реальності, не занурена остаточно в неоднозначність ідеального, стоячи на межі двох світів – такою ми вбачаємо філософію сьогодення, основний «modus operandi» якої є мислення про мислення.

Гнатюк Ярослав Степанович

*Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника,
кандидат філософських наук, доцент*

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФІЇ І МОЖЛИВІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Філософія західного світу пройшла три важливі етапи у своєму розвитку: Премодерн, Модерн і Постмодерн. Звідси філософія Премодерну, філософія Модерну і філософія Постмодерну. У контексті філософії Постмодерну виникла онтологія філософії як рефлексивна частина філософії. Філософія – це ієрархія теорій, складена з початкового рівня – об’єктної теорії і вищого рівня – метатеорії. Об’єктна теорія називається філософією, метатеорія – метафілософією. Філософія розуміється як мистецтво, тобто вміння знаходити нові способи опису і визначення речей та явищ, а також інші засади їх тлумачення. Відповідно, метафілософія визначається як така філософська теорія, яка вивчає світ філософської теорії. Одним із напрямів метафілософії вважається географія філософії, більш стисло, – геофілософія як вчення про територіальне поширення філософських ідей. Термін «геофілософія» запропонував Ф. Ніцше, однак елементи цього вчення були обґрунтовані значно раніше Б. Спінозою.

Шляхом абстрагування й узагальнення низки засад географії філософії була започаткована побудова онтології філософії – вчення про поверхню концептуального простору як місце перебування концептів філософії та укладання і переопис філософських словників як способи презентації концептуальної поверхні. Сам термін «онтологія філософії» вперше пропонується автором цих тез. Однак, фактично, онтологія філософії почала розроблятися ще Ж. Дельозом і Р. Рорті, яких можна вважати її фундаторами. Їм була притаманна антиметафізична орієнтація. Вони не визнавали існування сутностей, що заховані за спиною явища та уникали метафізичних жестів, які скеровували філософські дослідження вглиб речей. Ж. Дельоз і Р. Рорті зараховували метафізичні сутності до сконструйованих об’єктів, які можна описати різними філософськими словниками.

Посткантіанець Ж. Дельоз, філософська позиція якого має назву трансцендентального емпіризму, сформулював дефініцію, за якою філософія – це мистецтво створення концептів і концептуального простору. На його думку, «визначення філософії як пізнання за допомогою чистих концептів можна вважати остаточним» [1, с. 12]. Осмислюючи наведену дефініцію, слід врахувати те, що Ж. Дельоз застосовував новаторський підхід до розуміння концепту. Для

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

нього концепт – це передусім поняття філософії, а не науки, яка зазвичай послуговується поняттям функції [див.: 1, с. 135]. Сам ж концепт Ж. Дельоз модифікував і розумів як авторське поняття. До таких понять він зараховував Аристотелеву субстанцію, Кантове апріорі, Бергсонову тривалість тощо. Своє модерне розуміння концепту як авторського поняття Ж. Дельоз протиставив його традиційному розумінню як змісту поняття чи смислу імені. Водночас для Ж. Дельоза концепт – це не тільки поняття, яке виражене ім'ям, але й певне місце на поверхні концептуального простору, якась територія [див.: 1, с. 117].

Концептуальний простір філософії для нього постає поліцентричним, децентралізованим та антиєрархічним. Він не містить простих концептів. У ньому наявні лише складені концепти, які межують, дотикаються і переплітаються між собою. Звідси мережева множинність імен і понять на поверхні концептуального простору філософії. Вона описується філософськими словниками, які претендують на скінченність і вичерпність, на статус фінальних словників. Однак мовні події, які засвідчують появу нових концептів на поверхні концептуального простору філософії, унеможливають досягнення такого ідеального стану. Це спричиняє переопис історично існуючої філософської термінології, переукладання історично усталених філософських словників шляхом модифікації і трансформації мови філософської теорії. Власне так уявляв собі історичний процес розвитку філософії Р. Рорті, філософська позиція якого називається філософією неопрагматизму. На його думку, «діалектичний метод Гегеля – це не аргументативна процедура, або спосіб поєднання суб'єкта та об'єкта, а лише літературна майстерність – уміння здійснювати дивні переключення гештальтів за допомогою плинних і швидких переходів від однієї термінології до іншої» [2, с. 109-110]. Саме до цього і вдався Г. Гегель, переописуючи термінологію формальної логіки і трансцендентної метафізики Аристотеля та формуючи замість неї словник діалектичної філософії і логіки.

Тож онтологія філософії, яка досліджує процес генерування нових концептів на поверхні концептуального простору, вбачає у цьому креативному процесі підставу для переопису усталеної філософської термінології і формування нових філософських словників. Сам же переопис і формування надають можливість для існування і розвитку філософського дискурсу, оскільки забезпечують його функціонування у контексті сучасної культури.

Використані джерела:

1. Делёз Ж. Что такое философия / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.

2. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.

Стефурак Степан Михайлович
Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника,
студент

ПОТЕНЦІАЛ РОЗРОБКИ ІДЕЙ ЧАРЛЬЗА САНДЕРСА ПІРСА В РАМКАХ ПРАГМАТИЧНОЇ ЕСТЕТИКИ

Естетика – це галузь філософії, яка займається природою краси та смаку. Естетика охоплює як природні, так і штучні джерела естетичного досвіду та судження. В рамках естетики розглядається те, що відбувається у нашій свідомості, коли ми стикаємося з естетичними об'єктами або середовищами, такими як перегляд образотворчого мистецтва, слухання музики, читання віршів, чи споглядання природи [1].

Філософія мистецтва вивчає, як художники уявляють, створюють та виконують твори мистецтва, а також як люди використовують, користуються та критикують мистецтво. На даний момент існує велика кількість естетичних теорій. Найвідомішими серед яких є максиська, феноменологічна, структуралістська, аналітична та інші. Метою більшості естетичних теорій є відповіді на питання: «Що таке прекрасне?», «Що таке мистецтво», «Що таке хороше мистецтво?» [2]

Прагматизм – філософський напрям, який був заснований в США у ХІХ столітті Чарльзом Сандерсом Пірсом. Головною філософською інтуїцією прагматизму є спроба співмістити фаллібілізм, тобто скепсис, щодо можливості досягнення кінцевої істини, як достовірного опису реальності, плюралізм та установку на активну пізнавальну діяльність. Іншими словами прагматизм є філософією, яка намагається знайти серединний шлях уникаючи, як тотальності істини так й паралізуючої дії скептицизму та релятивізму [3].

Представники прагматизму бачили в результатах пізнавальної діяльності не репрезентацію реальності, як такої, а лише інструменти для взаємодії з нею. А істинна це буквально користь, яку ці інструменти приносять. Тобто теорія не є дзеркалом реальності, а скоріше додатковою парою рук, яка може на неї впливати [4].

Прагматизм є далеко не єдиною парадигмою в рамках якої акцентується важливість практичних результатів. Однак, прагматизм має ряд особливих лише йому присущих рис. Для їх ілюстрації порівняємо розуміння істини в

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

прагматизмі та марксизмі. Останній вибраний як об'єкт порівняння тільки тому, що теж звертає особливу увагу на практику, як важливу епістеміологічну категорію. В марксизмі істина є відображення дійсності в свідомості людини, а практика виступає лише одним із критеріїв того, що наші знання відповідають дійсності. Практичний успіх є ніби індикатором репрезентативності знань. В прагматизмі ж навпаки істинна і є користю [5]. Для підкріплення своїх ідей представники прагматизму проводять широкий аналіз причин та процесів пізнання, як на індивідуальному так і на колективному рівнях. На думку Пірса початком пізнання є виявлення людиною суперечності між її поглядами, або між поглядами і досвідом, що в свою чергу викликає дискомфорт та стимулює до пізнавальної діяльності, як способу вирішення протиріч [6].

На колективному рівні теж існують протиріччя між різними людьми та школами вирішення яких породжує науковий консенсус. Вирішальним для встановлення наукового консенсусу є здатність вчених збирати факти та переконувати інших за їх допомогою. З цього випливає один із критеріїв істини. Істинним є таке судження автор якого може надати такий досвід після якого інші не можуть з ним не погодитися [6].

За час існування прагматизму було здійснено декілька спроб розробки естетичних концепцій в його рамках. Найбільш вагомим є розробки одного із засновників прагматизму Джона Дьюї. Дьюї вважає, що мистецтво має нести практичну користь. Проте воно не має зводитися до вузької функціональності, а збагачувати загальний досвід. Інакше кажучи естетичний досвід має формувати особистість. В цьому контексті наука є слугою мистецтва, оскільки є лиш засобом для збагачення досвіду [7].

Розробником ідей Дьюї є Давид Шустерман. В його інтерпретації прагматизм виступає проти абсолютизації дихотомічного мислення та категоризації типу: «мистецтво/середовище», «високе/низьке». Естетичний досвід є частиною загального досвіду. Він формує його і абсорбується ним. На думку Шустермана завданням естетики та філософії мистецтва є покращення самого мистецтва. Її визначення та категорії, які ми створюємо мають підкорятися цій меті. Інакше кажучи ми можемо визначати мистецтво таким чином, який дозволяє покращувати саме мистецтво на особистому, колективному, або інституційному рівні [8]. Хоча концепції Дьюї та Шустермана дають відповіді на питання про функції та визначення мистецтва вони не розглядають питання обґрунтованості естетичних суджень та фактичних причин існування естетики [8].

В рамках цих питань можуть бути корисними ідеї Ч. Пірса, які зазвичай не розглядаються в розрізі естетики. До прикладу, ідея Пірса про істинність

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

судження, як про наявність досвіду який не дозволяє з ним не погодитися може бути використана для обґрунтування естетичних суджень. Наприклад, в суперечці між людьми, які сперечаються про те, який твір має більшу естетичну цінність між прихильниками Умберто Еко та Дена Брауна можна апелювати до того, що прихильник Еко може надати ряд творів естетичне переживання яких не дозволить не погодитися з його судженням [6].

Іншим моментом може бути дисонанс як причина початку осмислення естетичного досвіду. Інакше кажучи ми починаємо задуматися що таке мистецтво після того наші уявлення про нього суперечать нашому досвіду тобто, коли ми бачимо на виставці твори, які не відповідають нашим уявленням про мистецтво. Знаменитий пісуар Дюшана може слугувати одним із прецедентів, який змусив замислитися над сутністю мистецтва. Ідеї Пірса про конвенційність істини можуть бути використані, як обґрунтування літературних канонів, та іншого елітарного затвердження мистецтва. Оскільки подібні речі являють собою консенсус між людьми, які мають потенційно можуть надати необхідний досвід, який змусить погодитися із їх судженнями [6].

Іншим важливим моментом, який може висвітлити прагматична естетика є роль естетичного досвіду в науці. Очевидним є факт того, що вчені переживають естетичний досвід під час створення та споглядання наукових теорій, організації емпіричних досліджень. Деякі підручники навіть містять елегантність, як один із критеріїв відбору наукових теорій. Оскільки згідно думки представників прагматизму функцією науки є продукування нового досвіду, як нових фактів та наслідків застосування наукових знань, то в цей перелік можна включити й продукування естетичного досвіду. Що дозволить з нової точки зору поглянути на наукову теорію, як таку, що має узгоджуватися в тому числі й з естетичним досвідом. Також перспективною виглядає можливість застосування категорії естетичного смаку до діяльності вчених.

Використані джерела:

1. Zangwill, Nick. "Aesthetic Judgment", Stanford Encyclopedia of Philosophy, 02-28-2003/10-22-2007. Retrieved 07-24-2008.
2. Munro, Thomas. "Aesthetics", The World Book Encyclopedia, Vol. 1, ed. A. Richard Harmet, et al., (Chicago: Merchandise Mart Plaza, 1986), p. 80
3. Hookway, Christopher (August 16, 2008). "Pragmatism". In Zalta, Edward N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 ed.).
4. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ.; науч. ред. В. В. Целищев. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

5. Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии / Пер. с англ. — Изд. 3-е. — М.: ЛКИ, 2011. — 240 с. — (Из наследия мировой философской мысли: история философии). — ISBN 978-5-382-01256-8.
6. Пирс Ч.. Начала Прагматизма. Перевод с английского В. В. Кирющенко, М. В. Колопотин «Алетейя», Санкт-Петербург, 2000 ISBN 5-89329-259-6
7. Dewey, J. Art as experience. — Library of Congress Catalog. — New York, USA: First Perigee Printing, 1980. — 355 с. — ISBN 399-50025-1
8. Шустерман Р. Прагматическая эстетика. Живая красота, переосмысление искусства = Pragmatist Aesthetics: Living beauty, Rethinking Art. — М.: Канон+РООИ "Реабилитация", 2012. — ISBN 978-5-8837-243-9.
9. Тулмін С. Історична школа в філософії науки // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — 742 с. — 1000 екз. — ББК 87я2. — ISBN 966-531-128-X.

Облова Людмила Анатоліївна
Національний Педагогічний університет ім. М. Драгоманова,
кандидат філософських наук, доцент

ВДУМЛИВА РИТОРИКА. ПОРУШЕННЯ ПРАВИЛ АРГУМЕНТАЦІЇ. ДОСВІД ПЕРШИЙ.

Одним з основних правил риторики, яке відноситься до критики та аргументації (розділ диспозиція) є чіткість та ясність тези. Але якщо оратор піднімає тему, яка потребує парадоксального мислення, тоді головне завдання аргументації та критики нелегко виконати. Найбільшою трудностю тут є втримання ідеї при підміні тези.

Підміна тези – типова помилка, у яку вводить слухачів або сам оратор, але опонент. Ця погрішність відбувається при спеціальній заміні вихідного положення схожим на нього і таким, який викривляє смисл того, що обґрунтовується оратором. Стається це через хибне сприйняття тези опонентом або з метою привернути увагу аудиторії до своєї тези і «сконфузити» заявлене.

Наприклад, оратор, розмірковуючи про трагедію людського, заявляє, що, коли людина судить чудовисько, вона перетворюється на чудовисько. І аргументує думку тим, що, як правило, суди над маніяками, вбивцями більше

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

однієї людини закінчуються стратами – смертними вирокми. Якщо такі передбачені законом. Тобто, не припускають помилування – вибивають із координати неупередженості. Як максимум, трапляються пом'якшення – довічні ув'язнення із суворими умовами життя.

Опонент або від бездумності, або в намірі продемонструвати свою чесноту, підмінює тезу оратора. І заявляє, що йдеться про зрівнювання монстра із суддею монстра і, тим самим, відбувається зведення судді до потвори та виправдання звірств підсудного. Відповідно, вже аргументуючи підмінену тезу, каже, наприклад, що це типова постмодерна маніпулятивна практика постановки в один ряд лиходія та судді над лиходієм з метою вигороджування лиходійства.

Тут, щоб утримати початковий аргумент і не дати опоненту можливості відвести розмову у свій бік, варто або одразу заявити про порушення правила аргументації і критики та попросити опонента не викривлювати зміст заявленої тези чи продовжити аргументацію своєї тези. У першому випадку, переконливим буде заклик залишатися законним у рамках того, що відбувається, – дотримуватися правил чесної комунікації. У другому випадку, має значення наголосити, що оратор розуміє, що суддя – не монстр і не має відношення до вбивства та звірства підсудного. Але цікаво розібратися в причинах становлення справедливої людини, з чистою совістю, «нешадною» в актах суддівства над нестерпним діяннями злодіїв. Якщо опонент продовжить наполягати на тому, що це говорить про те, що в такому випадку суддя нічим не відрізняється від того, кого судить (нападника), тому що насильство триває і вискакують дві жертви, замість однієї, і, відповідно, жертва і нападник міняються місцями, можна наполягати, що оратор зауважує, що суддя не негідник, а страждає від поганого перетворення. Він вирокком смертного покарання говорить зі злочинцем на його мові, ще й позбавляє вбивцю злодія в собі. Інакше кажучи, жертвою тут є лише суддя. А монстр, хоч і виглядає жертвою, продовжує своє насильство – змушує людину вбити. Тобто, в аргументації, слід наголошувати на тому, що порушено проблему перетворення людини «не в себе» при критиці монстра і неможливості державного суду впоратися зі звільненням людини від усього жахливого. Але ніяк не переслідується бажання принизити чи звинуватити одного та обілити чи зняти провину з іншого. Тобто зрівняти жорстокістю нападника та жертву.

Не можна дозволяти непорядному чи не думаючому опоненту змушувати аудиторію працювати з його тезою (спотвореним змістом) і цим винищувати заявлене оратором. Інакше «теза перевертень» обернеться проти оратора і виставить його захисником звірства. А якщо це станеться, то оратор вже захищатиме свою честь, але ніяк не зможе думати про значуще для всіх і кожного – критерій жорстокості і її роль в долі моральної істоти.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Отже, даний приклад показує, що коли оратор йде більш складним шляхом і відстоює власну тезу, то вихідною тут є апеляція до того, що вихідним у промові є момент перетворення. І постійна вказівка на те, що заміна тези відбувається при підміні перетворення зрівнянням. Зауважу, що розглянутому зараз опоненту легко відволікти аудиторію убік, оскільки він чинить тиск буквальним мисленням. Подивіться, що виходить, якщо відібрати в оратора перетворення: судить чудовисько – чудовисько. Таке, без обмірковування, дуже просто піддається трафарету. Але при утриманні думки, мислячою істотою вловлюється, що явне чудовисько і суддя, перетворений на чудовисько жахливим, тільки здаються схожими. Імітують подобу. Бо судить монстра суддя, а ось вирок чудовиську виносить уже «не суддя». Можна сказати, що «вражений суддя». Цим аргументом не тільки викриється підмінена теза, а й буде обмірковуватиметься вихідна. В аудиторії замисляться про важку долю людства – неможливість позбутися жорстокості в межах жорстокості. І відчуження милосердя в китиці особливо тяжких вбивств. Також, уникнуть потреби розбирати у правоті двох з людства: з'ясувати хто правий – оратор, який безсвідомо захищаючи лиходія, прикриває власну жорстокість чи опонент, який нібито відстоює суддю злодія, бо призначений бути суддею.

Харук Марія-Катерина Романівна

*Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника,
студентка*

ЧУЖИЙ ЯК ПРЕДМЕТ ПОВСЯКДЕННОГО МИСЛЕННЯ

Наша повсякденність пронизана різноманітними формами чужого. Саме поняття «Чуже» використовується у повсякденному мовленні для позначення чогось не-рідного (чужа культура), нетипового (чужа мода), невласного (чуже господарство, чужа лялька), просторово не-свого (чужий дім), державно не-свого (чужа країна) і т.д.

Дуже часто Чуже набуває негативної конотації у зв'язку із нашими різноманітними розумовими звичками, упередженнями атрибуції, генеалогією слів та синтаксичних конструкцій, впливами поп-культури та ідеологічно заангажованими колективними уявленнями. Прикладами такого типу мислення можуть слугувати ідеї про «потенційно небезпечних прибульців», теорії змов, герої із казок та фільмів, які часто тим небезпечніші та страшніші, чим менше схожі на людину – наприклад, Ксеноморф – персонаж фільму жахів режисера

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Рідлі Скотта «Alien», який є чужорідною формою життя, баба Яга, яка хоч і схожа ззовні на людину, проте володіє певною не-людською внутрішньою сутністю, русалки, опис діяльності яких у міфології іноді жахає своєю жорстокістю...

Одним із найпопулярніших образів чужинця є варвар – не-еллін, буркотун, то не спілкується грецькою. Схоже визначення є у санскриті – млекча – це людина, що незрозуміло буркочить та не відповідають нормам та цінностям, прийнятим елітарними групами.

Існує небезпека, пов'язана із невірним та спотвореним сприйняттям Чужого. Ми розуміємо, що сутність Чужого не у ворожості, а саме у його незрозумілості – мовній, нормативній, формальній, ціннісній. Незрозумілість цю можна зобразити топографічно: чуже, по-перше, знаходиться за межами мого, по-друге, знаходиться там, де мені зі своєї розташованості-у-світі «нічого не видно». Як маленький хлопчик, що не бачить за чужими спинами, що відбувається на футбольному полі, але чує певні звуки та може тільки припускати, ми бачимо відголоски чужості в Інших людях та «слідах їхнього існування» – у різних вимірах та речах буття – культурі, науці, релігії, світогляді, техніці, мистецтві, містах, інструментах.

Візьмемо ще один приклад нерозуміння Чужого. Уявимо, що атеїст хоче вивчити мислення християнина, його логіку, пріоритети. Для цього він вивчає релігійні та релігійно-філософські тексти, вивчає герменевтику, ходить в храм, розмовляє із прихожанами. Проте є декілька речей, які залишаються йому недоступними: це сама віра, щира віра у надприродне й поділ світу на земний та небесний, а також містичний досвід, який хоч і може відчуватись фізично під час особливо напружених моментів молитви, але сприйматиметься скоріше як група психологічних ефектів: ейфорія, запаморочення, підвищення тиску, тобто бар'єр досвіду «буття атеїстом» та «буття християнином» не стане подоланим. Саме це частково характеризує межу між Своїм та Чужим: один і той самий досвід, будучи включеним в різний порядок, набуває різного смислу, стає *не одним і тим самим* досвідом.

Нерозуміння та намагання о-своїти (тобто внести в рамки власної логіки, зрозуміти за допомогою розуму) часто веде до знецінення, примітивізації, та, часто, агресії. Едмунд Гусерль, користуючись власним методом, зазначає, що досвід іншої людини (а з нею - і чужої) осягається як аналог власного Я. Чи справедливо та чи виправдано ще по відношенню до Чужого?

Тарас Лютий називає Чуже «формою ворожої неприйнятності». Він розказує про те, як, починаючи із 16 століття, у Європі були популярними «виставки чужинців» – індіанців, ескімосів, лапландців... Це було чимось

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

схожим до цирку, викликало подив, зацікавленість та, ймовірно, шокуючу відразу до такої ступені, що видавалось, ніби їхня тотальна несхожість до європейців перекриває будь-яку можливість сприймати їх як рівних та йти на діалог. До того ж, головними героями фільмів жахів дуже часто стають саме невідомі істоти, які володіють незрозумілою природою. Якщо ми спитаємо декого (особливо це стосується дітей) «кого ти боїшся найбільше?», відповіддю часто буде щось на кшталт «прибульців», «полтергейстів», «зомбі», «привидів». Ці персонажі напрочуд рідко виникають в нашій уяві як «добрі та безпечні незнайомці».

На сьогоднішній день відбулось масштабне зрушення в осмисленні Чужого та Іншого. Вони починають існувати в статусі рівних мені за правами та обов'язками (глобалізація дійшла до такого рівня, що тепер Чужі не обов'язково володіють особливим статусом, а стають звичною частиною однієї чи багатьох із сфер мого існування, наприклад, студент-індус, що вчиться у моїй групі та змушений набувати такої ж кількості знань і вчитись так само старанно, як і я). Таким чином, вони стають рівноцінними учасниками діалогу – у тому значенні, в якому його розумів Б. Вальденфельс – не лише мовної взаємодії, але взаємодії *взагалі*. З часом у нас зникає примат Логосу чи Космосу. Він замінюється розумінням, прийманням, звертанням, турботою про живу людину, яка є не набором абстрактних характеристик, а творцем самої себе та інших, зокрема, мене.

Наочною демонстрацією такої трансформації людського мислення на глобальному, а не індивідуальному, рівні, є суспільне прийняття норм, утверджених в «Загальній декларації прав людини». Дискусія про рівність, цінність людського життя, свободу, в сучасному цивілізованому суспільстві вважається безпідставною, ці права є безумовними. Утім, існує проблема, яка викликає постійні дискусії – це запровадження таких норм в нашу умовну реальність. По-перше, цими умовами постають деструктивні форми чужості (а часто й своєї), зокрема радикальні угруповання, які в цілому заперечують загальноприйняті цінності, та створюють парадоксальну ситуацію, в якій нетерпимість потребує терпимого до неї ставлення. По-друге, сумніву піддається можливість задоволення потреб кожної окремої людини без жертв зі сторони груп чи суспільства загалом, і навпаки. По-третє, в часи кіберзлочинності, посягання на приватність, бажання узгодити запити кожної конкретної людини та кожної соціальної групи із загальнолюдськими запитамі, виникає проблема узгодженості самих цінностей, коли заради безпеки для здоров'я та життя необхідно погоджуватися на втручання держави у приватне життя, а заради

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

гарантування нею обмеження чужої вседозволеності доводиться відмовлятися від частини власної свободи.

Все це впливає на так званий «конфлікт порядків», що існує в інтерсуб'єктивному світі. Часто мені як найважливішому для себе самого суб'єкту необхідно не лише *розуміти* інших суб'єктів, але й *приймати* їх порядки безвідносно до мого розуміння. Утім, на нашу думку, в цьому випадку варто розрізнити звичайне розуміння, яке базується на попаданні у «власний спосіб мислення і логіку» та *усвідомлення*. Це усвідомлення є більш глибоким і виходить за рамки «Свого» заради прийняття не *супроти*, а поруч із власною волею.

Бернгард Вальденфельс зазначає, що суто онтологічного схоплення Чужого недостатньо, адже ми співіснуємо у різних сферах, зокрема, у етичній та діалогічній.

Чужий часто постає у філософії під поняттям «Іншого». Інший володіє характерними рисами чужості у роботах Сартра (пекельність) та Левінаса (неосяжність). Тому рефлексії над Іншим певним чином пересікаються із Чужим.

У етичній (або екзистенційно-етичній) сфері нам властива турбота про Іншого/Чужого. У діалогічній ми сприймаємо його як учасника діалогу – рівного, а іноді й переважаючого, адже, згідно Левінасової філософії, співбуття із Іншим/Чужим є асиметричним на користь Іншого. Я при зустрічі з Іншим завжди змінюється, але ми не можемо цілком пережити досвід зміни Іншого, окрім як побачити її ззовні. Ми постійно йдемо на поступки та компроміс.

Компроміс та толерантність до різноманітних проявів Чужого часто постають у вигляді мовчазної ворожості – «Я вас не розумію, презираю та волюю ігнорувати, проте, згідно правил, установленими третьою стороною – законом та світовою спільнотою – повинен терпіти».

Дуже важливо усвідомлювати різницю між щирим прийняттям та мовчазною «терпимістю». На нашу думку, саме у прийнятті існує такий прихований діалог, завдяки якому стає можливим розвиток правильної, ефективної комунікації та спів-буття із Чужим.

О-своєння та мовчазна ворожість – це дві крайнощі, які між собою сходяться. Ми ніколи не зрозуміємо Чуже до кінця, проте можемо його пізнавати. Ігнорувати Чуже неможливо, тому нам необхідно навчитись його правильно приймати. Нову настанову може нам запропонувати феноменологія.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Використані джерела:

1. Аристотель. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 4. М.: Мысль. – 1983. – 830 с.
2. Вальденфельс Б. Мотив Чужого / Б. Вальденфельс. – М: Пропилеи. – 1999. – 176 с.
3. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – Київ: ППС-2002. – 2004. – 206 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль // Мн.: Харвест, М.: АСТ. – Сер. Классическая философская мысль. – 2000. – 752 с.
5. Parasher A. The designation mleccha for foreigners in early India. Proceedings of the Indian History Congress. / A. Parasher // Vol. 40. – 1979. – pp. 109–120.

Каралаш Анна-Юлія Ігорівна

*Житомирський державний університет ім. І. Франка,
здобувач ступеня доктора філософії*

СУЧАСНІ ЛІВІ – СОЦІАЛЬНА ІННОВАЦІЯ ЧИ MODUS OPERANDI?

*«Ми маємо брати з минулого вогонь, а не попіл»
Жан Жорес*

«З днем народження, Карле Марксе! Ти мав рацію» – це не слова доповіді політрука або викладача діамату півстолітньої давності, а цілком сучасний заголовок у «The New-York Times», присвячений 200-річчю від дня народження відомого теоретика, що відзначалося в 2018-му році [1]. Настільки відомого, що журнал «Nature» на основі крос-дисциплінарного дослідження назвав його найкращим ученим [2].

За підсумками одного американського дослідження зазначається: «Через більш, ніж 25 років після падіння Берлінської стіни, розпаду Радянського Союзу і початку практики ринкової економіки в Китаї "Маніфест Комуністичної партії", як і раніше, входить до трійки текстів, що найчастіше призначаються в американських університетах. ... "Маніфест Комуністичної партії" фігурує у програмах більш ніж 3000 коледжів» [3]. Відомий географ, урбаніст і прихильник лівих поглядів Девід Гарві в інтерв'ю говорить прямо: «Маркс сьогодні актуальніший, ніж будь-коли» [4]. Традиційно симпатиками лівих поглядів вважаються не лише такі всесвітньо відомі філософи як І. Валлерстайн

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

чи Л. Альтюссер, Г. Маркузе чи Т. Адорно, а й Сільвія Феддерічі та Шанталь Муфф, Майкл Хардт та Антоніо Негрі, Славой Жижек та Янус Варуфакіс та багато інших. Одними з найвідоміших друкованих видань лівого штибу можна назвати журнали «The New Left Review», «Jacobin», «Dissent», у нас – «Спільне/Commons».

Справді, якщо не в усіх розвинених країнах, то принаймні в США, соціалістичні, соціал-демократичні, комуністичні, троцькістські, анархістські рухи, ідеї, погляди не лише набирають популярності, а й стрімко молодшають, про що пишуть багато ЗМІ. Так, служба BBC напередодні президентських виборів 2020-го року повідомляла: «США лівіють на зло Трампу: там набирають популярності соціалісти... Організація [Демократичні соціалісти Америки – ДСА] була створена 36 років тому і включала членів старих соціалістичних партій США та американської Компартії. Це найчисленніша соціалістична організація в США в ХХІ столітті, а також найбільша за останні 100 років. Ще недавно вона налічувала лише 4000 членів, але до кінця минулого року наплив обуреної Трампом молоді збільшив її чисельність до 32 тисяч. Якщо у 2013 році середній вік члена ДСА сягав 68 років, то зараз він скоротився до 33 років. Одне недавнє опитування показало, що 61% американців молодших 34 років ставиться до соціалізму прихильно. На початок червня чисельність ДСА зросла вже до 42 тисяч осіб. Темпи її зростання вражають. З іншого боку, приблизно стільки ж людей служить у нью-йоркській поліції» [5].

Наводячи тут ці факти та думки, я не агітую за будь-який політичний проект(и), але скоріше хочу показати, наскільки контрастно на цьому фоні виглядає ситуація в українському інформаційному просторі. Так, моя думка полягає в тому, що в Україні на хвилі ейфорії після здобуття незалежності під впливом ЗМІ як в буденній свідомості, так і в наукових публікаціях соціо-гуманітарної сфери, насамперед філософії, встановився певний *modus operandi*, або звичний спосіб дії, що полягає в ототожненні наукового дискурсу часів холодної війни з політичним. Ще 1994 року вітчизняний історик В. Ткаченко пропонував: «Українська історіософія має визначитися у своєму ставленні до марксизму. Очевидно, насамперед необхідно зафіксувати різницю між ним як інтелектуальним напрямом тлумачень минулої історії та як політичною ідеологією» [6, с. 9].

Ігнорування цього призвело не тільки до негативного ставлення до лівих поглядів та марксистської термінології, але в результаті і до відмови від марксистського способу макросоціального аналізу та всієї теоретичної спадщини минулого лише тому, що вона розроблялася в тоталітарній державі. Виникла ситуація, коли таврується позиція, що описується фразою «партійна

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

монополія на істину», але в той же час, ця монополія віддається в розпорядження вузькому колу людей – олігархату та ЗМІ, що їм належать. Тобто так, з незалежністю було досягнуто методологічного плюралізму, але він був і багато в чому є зараз односторонньо-антилівим. Таким вакуумом якісно різноманітних ідей створюються передумови для розквіту тоталітарності держави вже в наш час.

Більш того, категоричність оцінок будь-яких історичних подій та їх однозначний чорно-білий поділ на добрі та погані, властиві скоріше дилетантському погляду, повинні бути чужими для інтелектуалів. Уникнення профанної карикатурності, оціночних медійних фраз-кліше у дослідженні соціального, особливо у вимірі постнекласики з необхідністю має проходити через всебічне, комплексне осмислення філософських, соціальних, політичних та економічних ідей, враховуючи їхню різноманітність, без права ігнорувати або дискредитувати будь-які з них з тих чи інших причин. Тільки виходячи з такої методологічної установки ми зможемо з достатньою повнотою побачити та оцінити сьогоdnішній порядок денний в Україні та запропонувати найбільш оптимальні шляхи подолання кризових явищ та проведення необхідних реформ.

Тому ліві погляди досить продуктивно було б розглядати як джерело альтернативної соціальної критики, «щеплення» від єдино вірного нарративу та цензури в тому чи іншому вигляді, як доповнення до домінуючих сьогоднішніх правих поглядів, що таким чином забезпечує, якщо говорити метафорично, «бінокулярну оптику», органічно властиву людині як біологічній істоті. Чи не найскладнішим, але життєво важливим моментом тут буде підйом від безкомпромісності вуличного активізму як правих, так і лівих у сферу аргументації, за стіл переговорів, встановлення діалогу між протиборчими сторонами, знаходження точок дотику та компромісів. Без співробітництва суперників виникнення синергетичних, цілісних ефектів неможливе, а отже, соціальні інновації втрачають свої передумови. Тож нехай сама думка про можливість «перевідкриття» марксистських ідей мілєніалами та зумерами на пострадянському просторі допоможе віднайти новаторські шляхи зменшення соціально-політичної поляризації українського суспільства.

Використані джерела:

1. Barker, Jason. Happy birthday, Karl Marx! You were right! *The New-York Times*. April, 30, 2018. URL: <https://www.nytimes.com/2018/04/30/opinion/karl-marx-at-200-influence.html>. (дата звернення: 14.11.2021).

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

2. Van Noorden, R. Who is the best scientist of them all?. *Nature*. 2013. DOI: <https://doi.org/10.1038/nature.2013.14108>. (дата звернення: 14.11.2021).
3. Bemis, Tom. Karl Marx is the most assigned economist in U.S. college classes. *Market Watch*. January 31, 2016. URL: <https://www.marketwatch.com/story/communist-manifesto-among-top-three-books-assigned-in-college-2016-01-27>. (дата звернення: 14.11.2021).
4. Баркер Арно. Дэвид Харви: «Маркс сьогодні актуальніше, чем когда-либо». Пер. с англ. Александр Земленит. *Спільне/Commons*. 10.02. 2020. URL: <https://commons.com.ua/ru/karl-marks-polezen-dlya-nashego-vremeni/>. (дата звернення: 14.11.2021).
5. Козловский В. США левеют в пику Трампу: там набирают популярность социалисты. *Русская служба Би-би-си, Нью-Йорк*. 4 июля 2018. URL: <https://www.bbc.com/russian/news-44709083>. (дата звернення: 14.11.2021).
6. Ткаченко В. М. Україна: історіософія самоорганізації. Київ: Інститут історії України АН України, 1994. 41 с.

Сабадаш Катерина Вадимовна

*Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова,
аспирант*

МЕТАФИЗИКА СОЗНАНИЯ: К ВОПРОСУ МЫШЛЕНИЯ О МЫШЛЕНИИ

Первая часть лекций Мартина Хайдеггера под названием «Что зовется мышлением?» начинается со слов: «В то, что называется мышлением (Denken), мы попадаем, когда берёмся думать (denken) сами. Чтобы подобная попытка удалась, мы должны быть готовы учиться мысли (Denken).

Мы принимаемся за это учение, и это уже наше признание того, что мыслить мы ещё не можем» [11, с.8].

Видя подобный текст, волей не волей задумаешься, «а мыслю ли я?». Но, прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, стоит отыскать путь мышления, путь отталкивающий и сложный, путь на который ступали и «обжигались» задолго до нас и продолжают ступать после нас. Как известно, вопрошание о познании и мышлении на протяжении многих веков философских поисков не утихает, а иногда, кажется, что становится всё «громче». В попытке отыскать путь мышления, можно обратиться и постараться приблизиться к опыту тех, кто по нему уже шёл до нас.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Первым, достаточно исследованным и доступным для обращения является Платон. Поставив вопрос о реальности возможного познания, мыслитель указывал на ограниченность человеческого восприятия мира. Тем самым философ акцентировал внимание на разграничении того, что познаётся непосредственно и того, что познаётся опосредовано (требуя необычайных мыслительных усилий). В его «Диалогах» прослеживается линия предельности познания, но, в то же время, она выступает некоей точкой с которой всё началось, благодаря чему всё существует и чем всё закончится. Этой «линейной точкой» выступает Благо — платоновская высшая и изначальная Идея [10].

Обратившись к спекуляциям философа видится, что пробираясь через дебри познания физического мира, человек способен уловить отголоски мира идей и обратившись к ним, через них и с их помощью интуитивно познать Целое (Благо) [10]. Но, на мой взгляд, просматривается в этой теории ещё одна не до конца «окрашенная» мысль. Ведь, уловив отголосок, человек, если он, конечно, решится идти дальше, прежде своего обращения «туда» входит в состояние обращения в себя или же к себе. При этом, задаваясь одним из тех самых сложных и пугающих вопросов, а именно: «как идти путём мышления?».

Довольно часто, наталкиваясь в своём познании на нечто новое или же, лишь интуитивно предполагая наличие того самого нового, внутри человека возникает сомнение: воспринимается ли действительность реально или же это всего лишь некий мир дополненный воображением, а реальность этого мира затуманена субъективным восприятием, свойственным каждому отдельному человеку? В этом ключе размышлял Рене Декарт, утверждая своё «сомнение», как вынужденную меру на пути к самостоятельному знанию [2; 3].

По мнению философа, каждый, желающий мыслить самостоятельно, ради хотя бы небольшой уверенности в истинности познания, обязан пережить акт сомнения относительно прежде приобретённых знаний. Задавшись вопросом о собственных умственных способностях и пройдя путь познания заново, отклонив полученные путём информирования знания, мыслитель возвращается к «забытому знанию» Платона [2; 3]. Оба философа указывали на то, что существует нечто в духе/душе/сознании, некие неискоренимые истины, требующие, для своего открытия, значительного акта, акта Мышления.

И, не смотря на последующие критики (Дж. Локк [6] и др.), идея, относящаяся к присутствующему до и с момента воплощения знания продолжает довлеть. Иммануил Кант отсылает нас к «критическому императиву», ограничивая поле активности «врожденного» сферой Разума (или же Духа у Г. Гегеля [1]). По мнению философа, только Разум указывает человеку область

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

долженствования. В Разуме покоится то, что объединяет и разграничивает. Разум один способен мыслить самое себя [4; 5].

Идя дальше по пути, проложенному Мышлением, видится, что в начале своей «Феноменологии духа» Г. Гегель говорит: «Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом» [1, с. 85]. Таким образом, для философа, сознание — это не только сфера активности мышления, но и определённая структура этой активности. Сознание не являет собой (для нас, людей) некую абстракцию в чистом виде, оно определяет себя через мышление о предмете совместно с мышлением о мышлении о предмете и самом мышлении о мышлении.

Но, важным, как мне видится, является не то, к чему все упомянутые выше мыслители пришли, а то, как и почему они туда дошли. Через возможность познания мира можно предположить возможность познания и самого акта познания. Но, как утверждал М. Хайдеггер, это долгий и сложный путь, даже в пределах одного лишь формирования знания о предмете. И, скорее всего, познание самого познания возможно лишь в форме набросков и предположений, но не формированием утверждений фактического толка.

Задаваясь вопросом «что зовётся мышлением?» философ XX века указывал на неспособность человека мыслить благодаря одному лишь утверждению бытия мышления как исконно человеческого феномена. Предположение, что человек, как сознательное существо, автоматически существо мыслящее — безосновательно, по мнению М. Хайдеггера. Мыслитель говорит нам, что то, что мы можем помыслить/осмыслить/мыслить/ должно само нас призвать [11]. Но, в мыслях всплывает размышление И. Канта, который утверждал, что нам, со своей стороны и, в первую очередь должно взывать к тому что нужно помыслить и уповать на то, что Оно откликнется на наш зов [4; 5].

«Призывающее мыслить» у М. Хайдеггера — это то, что человек ещё не мыслит, но может и должен помыслить [11]. При этом, опираясь на кантовский долг в обращении к всеобщему [4; 5], возникает мысль о двухсторонней активности: во-первых со стороны того что «призывает мыслить» не мыслящего доселе, а во-вторых не мыслящий должен воззвать к мышлению. Но, замечу, «призывающее мыслить» и не мыслящий взыватель скорее напоминают две отдельные вращающиеся сферы имеющие в момент «призыва» и «взывания» вид шестерёнок и их совпадение между собой редкое и мимолётное, ведь вращение не прекращается.

Таким образом, для первого поставленного мной вопроса, можно найти условный, но всё же ответ: «нет, не мыслю, до момента совпадения моего

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

взывания и призыва от Мышления». Но, что касается вопроса о пути мышления, ответ найти гораздо сложнее. М. Мамардашвили и А. Пятигорский указывали, что начиная мыслить о пути мышления или о сознании, стоит быть готовым вступить в «борьбу с сознанием» [9]. Что же такое эта «борьба с сознанием» и почему без неё не обойтись?

«Борьба с сознанием означает, что стремлением человека сознание перестаёт быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим. Сознание становится познанием и на это время (...) перестаёт быть сознанием и как бы становится метасознанием...» [9, с. 20]. Этим говорится нам о том, что задаваясь вопросом о сознании мы превращаем его в познание и тем самым выходим на путь мышления. Сама человеческая жажда к познанию познания даёт толчок для начала мышления о мышлении. Но выйти на эту тропу невозможно в пределах сознания, необходимо обращение со стороны метасознания, как Сознания включающего самое себя и исключаящего, в одно и тоже время, самое себя как автоматический инструмент познания.

Использованные источники:

1. Гегель Г. Феноменология духа. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. — 704 с.
2. Декарт Р. Размышление о первой философии. URL : <http://psylib.ukrweb.net/books/dekar02/index.htm>.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе. URL : <http://psylib.ukrweb.net/books/dekar01/index.htm>.
4. Кант И. Критика практического разума. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2020. — 256 с.
5. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. — 768 с.
6. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985. — 621 с.
7. Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019 – 480 с.
8. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема / М.К. Мамардашвили // Вопросы философии, 1990. – № 10 – С. 3-18.
9. Мамардашвили М.К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — 320 с.
10. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М.: Мысль, 1994. – Т.3. – 654 с.
11. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? М.: Академический проект, 2015. – 351 с.

Бурлаченко Тетяна Миколаївна
Національний дослідницький університет «Вища школа економіки»,
аспірантка

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ М. ГАЙДЕГГЕРОМ ПОСЛАНЬ АПОСТОЛА ПАВЛА

Протягом зимового семестру 1920-1921 р. Гайдеггер викладає у Фрайбурзі курс «Введення в філософію релігії». За структурою курс розподілений на дві частини: перша присвячена розробці підходу, що дозволяє схопити фактичний життєвий досвід (*Lebenserfahrung*) у його безпосередності, а друга – ілюстрації такого підходу на прикладі текстів листів Апостола Павла до Галатів, Солунян, Коринтян, та Римлян.

Дві частини курсу пов'язані між собою. Гайдеггер починає з того, що усі попередні спроби інтерпретації релігійного досвіду як предмета філософії не брали до уваги фактичний досвід життя як такого, завжди залишаючись у рамках суб'єкт-об'єктної структури дослідження релігійної свідомості. Відокремлюючись від позиції, коли переживанню передуює певне поняття або категорія, що повністю його абсорбує в себе, Гайдеггер розробляє дослідження переживання життя у його претеоретичній даності (згодом ця думка буде покладена ним в основу проекту герменевтики фактичності). Вдаючись до допомоги методологічного апарату феноменології Е. Гуссерля, Гайдеггер розширює його понятійний інструментарій на основі положень філософії життя В. Дільтея. Зокрема, він веде мову про принцип формального сповіщення або вказування (*formale Anzeige*) на переживання як на феномени, «обрій сенсу» котрих потребує висвітлення [Arrien, 2013, 32]. За допомогою формального вказування, видимим стає не тільки «Що» (*Was*) – зміст релігійного досвіду, але й (*Wie*) його історичної вкоріненості.

У першій частині курсу Гайдеггер виділяє три смислові аспекти формального вказування: сенс змісту (*Gehaltssinn*), сенс відношення (*Bezugssinn*) та сенс здійснення (*Vollzugssinn*). Традиційна інтерпретація релігійних понять брала до уваги лише сенс їх змісту: те, про *що* йдеться мова у межах конкретної релігії. Змісту відношення відповідає обґрунтована Гуссерлем кореляція між інтенціональною свідомістю та «як» даності феноменів у акті інтенціонального сприйняття. У більш ширшому розумінні цей модус сенсу характеризує реляційне різноманіття життя, то до чого живучому «є діло». У відношенні до дослідження релігії, сенс відношення характеризує спосіб конституювання (релігійних) феноменів, їх безпосереднє осягнення віруючим. Нарешті, сенс

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

здійснення відкриває феномен як безперервно мінливу єдність власних змістовних та реляційних сенсів [Arrien, 2013, 32] у їх єдності в історичності живучого. Саме ця його риса оголює життя у притаманній йому фактичності. С. Коначева наголошує на тому, що сенс здійснення необхідно розуміти як «темпоральне апріорі» [Коначева, 2010, 38]. Сенс здійснення є конститутивним для обох перших типів сенсу. Розкриваючи їх у динаміці постійних змін, притаманних життю, він є ключем для розуміння формального вказування у якості відсилання до історичного способу буття живучого.

Керуючись формальним вказуванням, Гайдеггер звертається до конкретного історичного прикладу – феномену релігійності перших християн. Спираючись на Послання Павла, Гайдеггер робить наступне вказання щодо їх релігійної свідомості: «християнська релігійність живе часовістю» (lebt die Zeitlichkeit) [Heidegger, 1995, 104].

На основі першого листа Солунянам Гайдеггер вибудовує схему, принципіву для розуміння характеру віри першохристиянської громади. Навернення віруючих завжди передуює моменту перетворення, подібний до того, що стався з Павлом на дорозі в Дамаск. Навернення, тому, є моментом набуття знання про виключність власної сталості (Gewordensein). Утримання цього знання відбувається через переживання служіння (Dienst) Богу та очікування (Erwartung) другого пришестя Христа (тобто парусії) як ключових станів християнина.

Служіння пов'язане з труднощами, з котрими стикаються віруючі після приєднання до громади – притисненням та несприйняттям з боку іншої частини суспільства. Навіть сам Апостол переживає певну невизначеність через свій статус: «скрута актуалізує ситуацію Павла» (Heidegger, 98). Т. Кісіль так коментує стан Павла: «радіше у безсиллі, аніж у екстазі він вступає у тісний зв'язок з Богом» [Kisiel, 1993, 185]. Безсилля Павла виступає ознакою його служіння і є, за Гайдеггером, проявом фундаментальної непевності щодо *сенсу змісту* свого існування через здійснену трансформацію. Разом з тим він віднаходить новий *сенс відношення* через зв'язок з Христом [Arrien, 2013, 43].

Сповненість вірою розкривається через очікування парусії, безпосередніми свідками котрої Апостол та інші віряни мали надію стати. Момент парусії мав би стати також часом воскресіння мертвих. Попри це, Павло не дає прямої відповіді на питання, коли час парусії настане, говорячи лише про те, що Господь прийде «як злодій вночі». Момент парусії пов'язаний з *сенсом здійснення* вірянина, оскільки історизує його життя з моменту навернення. «Коли» парусії є «не об'єктивне, позбавлене відмінностей «коли»» [Heidegger, 1995, 150] – воно пов'язане з *кайрологічним* часом, тобто його особливим,

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

виключним моментом. Тому, про конкретну годину другого пришествя тут не йдеться. Питання про час парусії звернене, насамперед, до самого християнина у якості розкриття майбутнього, як основоположного часового обрїю віруючого. Парусія висвітлює майбутнє, стосовно котрого християнин вперше задає питання: *як жити?* У цьому значенні вона є не подія на лінії часу, а спосіб у котрий його приживає християнин.

Відмовляючи есхатологічній інтерпретації апостольських листів, Гайдеггер наступним чином інтерпретує тезу про воскресіння мертвих після другого пришествя. Оскільки питання «коли» пов'язане з питанням «як», майбутнє є скріпленим з теперішнім моментом часу. Очікуючи на парусію ще до моменту власної смерті, віруючі утримують поруч знання про обидва ці явища. Постановка себе і перед смертю, і перед парусією потребує особливого душевного стану: «Рішучість (*Entscheidung*) як така є *дуже* важкою» [Heidegger, 1995, 115]. Орієнтація на майбутній модус часу є умова для рішучості до розуміння значення смерті для теперішнього моменту. Така складна часова структура характеризує історичний спосіб буття віруючого, тобто той сенс здійснення, через котрий отримують своє наповнення його сенс змісту і сенс відношення. Інакше кажучи, пауліанська теза про воскресіння обертається у авторському проєкті Гайдеггера на вказання, що смерть є витокком для осягнення пов'язаності майбутнього часу з кайрологічним «зараз», у якому перебуває вірянин з моменту навернення.

Таким чином, претеоретичне розуміння життя у його фактичному перебігу базується на структурі часовості того, хто живе. На противагу традиційним інтерпретаціям, Гайдеггер наголошує на сутнісній невизначеності сенсу змісту християнської віри через трансформаційний характер сенсу відношення. Він, в свою чергу, визначається режимом історичності, що її набуває Апостол та його послідовники після навернення. Тож, досвід християнської віри у якості предмета феноменології розглядається як тип претеоретичного знання, котре обґрунтовується через застосування принципу формального вказування.

Використані джерела:

1. Arrien S.-J. Faith's Knowledge: On Heidegger's Reading of Saint Paul. Gatherings: The Heidegger Circle Annual, No. 3, 30-49, 2013.
2. Heidegger M. Einleitung in die Phanomenologie der Religion. Band 60. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

3. Kisiel T. The Genesis of Heidegger's Being and Time. University of Kalifornia Press, 1993.
4. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М. : РГГУ, 2010.

Матвійчук Тарас Вікторович
Прикарпатський національний університет ім.В. Стефаника,
аспірант

ПОСТАНАЛІТИЧНА ПЕРСПЕКТИВА ВИПАДКОВОСТІ ФІЛОСОФІЇ

Філософський погляд на світ визначався Бенедиктом Спінозою як *Sub specie aeternitatis* (погляд з позиції вічності, або погляд з позиції Бога). Античні мислителі ще задовго до Спінози розглядали філософію як інструмент пізнання вічних і незмінних сутностей – ейдосів. В такий контекст класичної парадигми мислення хіба, що важко вписувався Джон Лок, зі своїм категоричним запереченням вродженості ідей [4, с. 3]. Однак така специфічна перспектива філософського пізнання, як пізнання позачасової сутності світу, залишалася домінуючою до другої половини XIX століття. Проте з розвитком численних некласичних філософських течій відбулось формування нових підходів до розуміння природи філософського пізнання. В цій доповіді я спробую артикулювати кілька положень сучасної постаналітичної філософії, що розглядає процес філософського пізнання як контекстуальний, історичний, ангажований та випадковий.

Важливою тенденцією кінця XIX та початку XX століття стало виокремлення низки метадисциплін: метаетики, метаматематики та метафілософії, Якщо визначати філософію як певну об'єктну теорію, то метафілософія виступатиме метатеорією, що вивчатиме світ цієї об'єктної теорії [2, с. 57]. Метафілософія досліджує природу філософії, її функції, методи, онтологічні, історичні та психологічні передумови. Очевидно, що постановка цих питань не стала чимось новим. Більшість філософських систем минулого розпочиналися саме з формування власної концепції філософії. Проте такі спроби, як правило, були інтегрованими в процес творення тієї чи іншої об'єктної філософської теорії. Натомість метафілософія декларує можливість пошуку максимально незаангажованої позиції, яка буде відокремленою від всякої об'єктної філософської теорії. Цінними можуть бути спроби поглянути на

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

філософію з позиції когнітивістики, лінгвістики, мистецтва або навіть з позиції несистемних повсякденних інтуїцій.

Повернімось до згаданої вище установки, яка розглядає філософське пізнання як пізнання незмінних і позачасових істин. У філософській літературі можна зустріти усталені фрази: «вічні питання філософії» або «філософські питання». Р. Рортрі іронізуючи, вказував на необґрунтованість віри в існування такого вичерпного переліку істинно філософських проблем, що незмінно передаються з одного покоління іншому [6, с. 16]. І справді, якщо відсторонитись від традиційного філософського дискурсу і спробувати проаналізувати концепт «вічних питань філософії» скажімо з позиції біології чи психології, то він може здатися безглуздим.

Філософія як організована система знань існує не більше 2500 років, що відносно історії людства як виду *Homo sapiens* є зовсім незначним відрізком часу, відносно прогнозованої історії всесвіту ще більш мізерним і аж ніяк не співставним із поняттям вічність. Такий аргумент є доволі буквальним та поверхневим, адже гіпотетична «вічність» філософських проблем не передбачає, що вони завжди були артикульованими. Можна уявити, що вони є онтологічно вкоріненими в саме буття і немає ніякого значення коли і ким вони були вперше усвідомлені. Вважаю, що не існує можливості довести чи спростувати це припущення, проте, можна спробувати оцінити його ймовірність. В період становлення античної філософії грецький інтелектуал володів відмінним від свого сучасного колеги набором наукових уявлень про світ. Окрім цього існувала низка ненаукових інтуїцій, доволі близьких до тих, що існують в наш час. Наприклад, у Емпедокла були примітивні припущення про біологічну еволюцію, а Демокріт вірив в існування атомів. Проте обсяг саме наукових фактів про людину та світ був доволі незначним: греки все ще були прихильниками геоцентричної теорії всесвіту, їх історичні знання обмежувались коротким періодом часу, а Демокріт розумів атом буквально – як неподільний. Можна припустити, що менший обсяг наукових знань міг сприяти тому, що грецькі філософи в більшій мірі ніж їх сучасні колеги були схильні до психологічного відчуття винятковості місця людини в світі. Окрім цього грекам була невідома подальша історія філософії, що дозволило їм уникнути неприємної необхідності узгоджувати власні філософські уявлення із уявленнями культур майбутнього. Це теж могло посприяти тому, щоб позиціонувати актуальні проблеми власної культури в якості універсальних проблем всього людства. Натомість сучасний дослідник змушений брати до уваги і узагальнювати весь наявний досвід людства, що схиляє його до ідей соціального релятивізму. Таким чином сучасний

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

філософ в більшій мірі буде схильним до розуміння власних філософських пошуків як контекстуальних та культурно детермінованих [7, с. 3].

Підґрунтям класичної філософії була низка припущень, що позиціонувала процес пізнання як процес репрезентації істини. А саме: 1. Існує об'єктивна істина, яку можна пізнавати 2. Істина розуміється згідно з кореспондентською теорією істини. 3. Виокремлюється поняття розуму (як сутності, яка є носієм мислення). 4. Існують апіорні структури розуму. 5. Отже, можливим є дослідження апіорних форм мислення та виокремлення для цього науки гносеології. Проте, у своїй праці «Філософія як дзеркало природи» Р. Рортрі констатує смерть гносеології. Він здійснює критику кожного з наведених вище припущень та пропонує розглядати процес пізнання не як репрезентацію (дзеркальне відображення істини в розумі), а як конструювання істини в свідомості [3, с. 219]. При цьому суб'єктом пізнання виступає не абстрактний розум, що є вмістилищем апіорних структур мислення, а психологічний суб'єкт, що детермінований біологічно та історично. Таким чином філософське пізнання є можливим виключно з позиції ангажованого суб'єкта, який завжди включений у випадковий соціокультурний контекст [7, с. 103].

Позиція Р. Рортрі стає більш зрозумілою з урахуванням вкрай важливого для ХХ століття концепту лінгвістичного повороту. **Лінгвістичний поворот** – це процес переосмислення природи філософії та її методів, згідно з яким філософія не є ані емпіричною наукою, ні надемпіричним дослідженням сутнісних ознак реальності, натомість вона є концептуальною дисципліною, що має на меті з'ясувати сукупність взаємозв'язків між філософськими концептами, які втілені в усталеному лінгвістичному вжитку, і таким чином розв'язати концептуальну плутанину та вирішити філософські проблеми. Становлення лінгвістичного повороту в аналітичній традиції найчастіше пов'язують з ідеями Л. Вітгенштайна [5]. Його ранній період творчості, що репрезентований в «Логіко-філософському трактаті» пов'язують з першим етапом лінгвістичного повороту, основним результатом якого стало заперечення можливості філософії як трансцендентального аналізу досвіду і перехід до розуміння філософії як логічного аналізу мови. Пізня філософія Л. Вітгенштайна знаменує завершальний етап лінгвістичного повороту, що призвів до прагматизації значення мовних виразів, заперечення можливості побудови ідеальної мови та виокремлення множини різноманітних дискурсів. Лінгвістичний поворот заперечив претензії філософів на винятковість та автономність власного дискурсу. Як вважав Л. Вітгенштайн, філософія виявилась однією із мовних ігор, в яку задля психологічної терапії грають люди, а віра в можливість виокремлення

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

ідеальної мови (універсальної метапозиції) виявилась черговою ілюзією [1, с. 141].

Отож, перспектива випадковості філософського дискурсу є запорукою усвідомлення його принципової неповноти, відкритості та свободи. Філософія, як і поезія, література чи мистецтво постає як процес творення істини в лінгвістичній площині.

Використані джерела:

1. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / пер. з нім. Є. Попович. Київ : Основи, 1995. 311 с.
2. Гнатюк Я. С. Комунікативний потенціал культурної предикації. Івано-Франківськ: Лілея НВ, 2019. 304 с.
3. Рортри Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. 320 с.
4. Doichyk, M., & Doichyk, O. (2021). EPISTEMOLOGICAL PREMISES FOR THE CONCEPT OF DIGNITY IN JOHN LOCKE'S PHILOSOPHICAL DISCOURSE. *Epistemological Studies in Philosophy, Social and Political Sciences*, 4(1), 3-12. <https://doi.org/10.15421/342101>
5. Hacker P. The linguistic turn in analytic philosophy. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/TheLinguisticTurn.pdf>
6. Rorty R. Filozofia i przyszłość. *Principia*. 2004. Tom 37-38. S. 11-20.
7. Rorty R. Contingency, irony, and solidarity. Cambridge university press, 1989. 201 p.

Макаренко Марія Андріївна
Дніпровський національний університет ім. О. Гончара,
аспірантка

КОНЦЕПТ М. ЛІПМАНА «COMMUNITY OF INQUIRY»: ФІЛОСОФСЬКО-СЕМАНТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ

Напрочуд дивно влаштована людська свідомість: вона вміє майстерно приховувати від нас власні ж вміння та навички. Або ж мозок не запускає процедуру аналізу інформації, коли сприймає дані з авторитетних, на його думку, джерел? У цих випадках здається, що у критичному мисленні немає потреби. Насправді ж, у нашому інформаційному суспільстві та й світі загалом без критичного мислення неможливо зробити і кроку, якщо хочеш орієнтуватися

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

у подіях та новинах, що з'являються зі швидкістю світла. Саме наші критичність і рефлексивність дозволяють визначити, чи слід вірити почутому та прочитаному, чи надійними є джерела інформації та чи вірно трактовані першоджерела (коли йдеться про тексти іноземними мовами).

Як би там не було, є чимало випадків, коли критичність «не активується». Так сталося й у мене в питанні правильності використання (а фактично – перекладу) термінології Метью Ліпмана україномовними та російськомовними дослідниками. Навіть при роботі з англomовним першоджерелом і власним перекладом статей Ліпмана поняття «спільнота дослідників» не викликало питань. Це може пояснити той факт, що російськомовні джерела були прочитані першими і саме вони призвели до подальшого зацікавлення програмою «Philosophy for Children» та бажання прочитати англomовні тексти її розробника – філософа М. Ліпмана.

Як наслідок, концепт Ліпмана «community of inquiry» впродовж кількох років трактувався мною як «спільнота дослідників». Стосовно даного формулювання мене осяяло буквально кілька місяців тому. Склався пазл і з'явилася думка, що «дослідника» там і нема, адже англійське «inquiry» – «дослідження», «запит», «розслідування», «вивчення», «перевірка». Відповідно, первинним є сам процес дослідження та вивчення, і це ще більш підтверджує, що існує певна діяльність, яку провадять окремі люди у невеликих групах, але головною рушійною силою даного процесу є саме ком'юніті з його спільними ідеями, а не дослідник як самостійна одиниця. Тобто, є робота спільноти однодумців, об'єднаних метою аналізу та критичного осмислення різноманітних подій.

Чи змінює дане уточнення сприйняття та розуміння концепту Метью Ліпмана? Звісно, адже акцент розгляду зміщується на саму діяльність, де є певна ситуація взаємодії, актори, процес, до якого вони залучені, та, власне, сам результат їхньої діяльності. У той же час, момент персоналізованості дещо втрачає свої позиції. Чи суттєві ці зміни? Гадаю, що так, адже вони дозволяють досягти більш точної інтерпретації. Та й загалом – чим є усе наше життя, як не безперервним дослідженням як природних, так і суспільних явищ, які ми здатні сприйняти, та їхнім подальшим теоретизуванням?

Ми щодня стикаємося з чимось новим і «вимушені» займатися підбором понять для цього невідомого, аби вкласти його у нашу картину сприйняття світу, та класифікувати щойно виявлені аспекти вже відомих феноменів. Процес пізнання та щоденного аналізу також є дослідженням наших меж: чи здатні ми зрозуміти певне явище сьогодні або маємо ще трохи для цього повчитись / спитати поради / провести обговорення, щоб знайти нові сенси? Усі ці аспекти є

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

неймовірно важливими у процесі становлення особистості та розвитку усвідомленості, аргументованості та у цілому здатностей до автономного мислення. Окрім того, вони розвивають самостійність як вміння знаходити та розв'язувати нові завдання, не боятися труднощів та жити (користуватися, керуватися) власним розумом, а не настановами метафізичного «опікуна». Тобто, ми маємо стати повнолітніми, взяти на себе відповідальність за своє життя (адже ніхто не зможе зробити цього за нас) та шляхом навчання прямувати до того стану, який Іммануїл Кант називає просвітництвом. Ось що він про нього каже у своїй статті «Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?»: «Просвітництво – це вихід людини зі стану свого неповноліття, у якому вона знаходиться з власної провини» [2, с.25].

Якщо ж звернутися до німецького видання цієї роботи і трохи перекласти, то можна виявити додаткові сенси навіть у першому реченні: *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit* [1, s.5]. Наприклад, іменник *Aufklärung* має наступні значення: «розвідка», «просвітництво», «розслідування» (як і «*inquiry*», про яке йшлося вище), «розкриття», «пояснення», «освіта», «навчання». *Der Ausgang* може бути як «вихід», так і «шлях», а найцікавішим є слово *selbstverschuldeten*, яке складається з двох частин: *selbst* – «себе» та *verschuldet* – «борги, бути у боргах», в цілому ж фраза *selbstverschuldet* перекладається як «те, що відбувається з власної вини (провини)», але присмак того, що ти заборгував собі дещо все одно лишається. Додатковим значенням приростає й іменник *Unmündigkeit*, який можна перекласти як «неповноліття» та «недієздатність». Тобто, усе речення може звучати наступним чином: Просвітництво (розслідування, навчання) – це вихід (як шлях: є тривалість, а не миттєвість дії) людини зі свого неповноліття (недієздатності), яке виникло з власної вини. Таким чином, речення набуває трохи більш приземленого сенсу, адже навчання дійсно є шляхом людини, що дозволяє подолати власну недієздатність у багатьох сенсах: як у дитячому віці, коли нові знання дозволяють навчитись базовим навичкам цього світу, так і у дорослому житті, коли навчання дає змогу зрозуміти суспільні закони і вчиняти з урахуванням їхніх наслідків, беручи відповідальність на себе. Так ми відходимо від ідеї «опікуна» чи того, хто контролює наші дії (та й думки), або й вирішує за нас, і наближаємося до стану, в якому кожен сам керує і користується власним розумом, про що йдеться у наступних реченнях статті Канта. І от ми дісталися того відрізка шляху, на якому автор закликає нас: *Sapere aude!* (Насмійся знати!). І тут Кант правий, як ніколи, оскільки знати – це завжди вибір, який ми робимо свідомо і він вимагає від нас сміливості. Адже відмотати часову «стрічку» назад і відмінити отримання знання неможливо, про щоб ми не

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

дізналися, це є, існує зараз чи існувало колись і ми можемо спостерігати наслідки цього у наш час.

Таким чином, порівнявши ці положення з основами програми «Philosophy for Children» та причинами, які спонукали Метью Ліпмана вчити дітей критичному мисленню, можна говорити про те, що дана програма розвиває Кантівські ідеї та сприяє тому самому Просвітництву. Адже чим є роздуми про природу мислення і рефлексії, вміння будувати судження, пошук значень слів, розмови про моральність та аналіз кейсів, літературні та мистецькі розмисли, соціальні теми для обговорень [3, с.16-17] як не етапами становлення повнолітнім у сенсах Канта? І чи не про критичне мислення йдеться Канту у контекстах користування власним розумом без контролю інших? Окрім того, потрібно зазначити, що надважливо навчати мисленню та аналізу з дитинства, аби вищезгадані навички засвоїлися ще у період первинної соціалізації та стали схемою мислення, методом дії (тим самим *modus operandi*), і суттєво спростили адаптацію до дорослого життя.

Використані джерела:

1. Immanuel Kant. Was ist Aufklärung? // UTOPIE kreativ, Н. 159 (Januar 2004), S. 5–10. URL:https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/159_kant.pdf (дата звернення: 13.11.2021).
2. Кант И. Собр. Соч. в 6-ти томах. Т.6. М., 1966. С. 25 – 35.
3. Философия для детей / РАН. Ин-т философии; Отв. ред., сост. Н.С. Юлина. М., 1996. 241 с.

Безуглий Андрій Андрійович

*Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова,
аспірант*

МІСЦЕ КІНОРЕАЛЬНОСТІ В РЕАЛЬНОСТІ ЯК ТАКІЙ. АВТОНОМНИЙ СТАТУС КІНЕМАТОГРАФУ

Реальність як така і кінематографічна – різні лише за визначенням, але суттєво вони мають щось схоже між собою. Вловити різницю можна лише за допомоги детального аналізу. Суть цієї роботи у порівнянні принципів роботи та розумінні того, як кінематографічна реальність набуває статусу відносної незалежності.

Реальність як така є синонімом більш простому слову життя. Життя саме собою є чимось таким, що не локалізується і не визначається. Про неї неможливо

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

говорити, бо це завжди будуть слова про тінь. Життя неможливо визначити та схопити в даний момент, оскільки живе завжди продовжується у наступний момент. І поза цим розширенням життя неможливо вхопити у всій цілісності. Для того, щоб говорити про життя необхідно визначати його точки таким чином, щоб наступні включали цю здатність до розширювання. Якщо вхопити та описати тільки одну точку, абстрагуючи її від всього іншого — вона позбавляється властивості життя до розширення. Це значить, що ми описуємо своє власне уявлення. Відповідно, можна казати, що є реальність як така, вона існує сама по собі, і реальність, яка дана людям в уявленні про неї.

Уявлення мають кінцеву площину. Вони описують лише те, що люди думають стосовно того, що їм дано. Людина, яка керується лише уявленнями про реальність, стає автоматом з набором психофізіологічних процесів, який ніби блукає по колу у неможливості знайти своє місце, бо всі інші вже кимось зайняті. Уявлення про реальність створюють певну одноманітну площину, тому вони не можуть бути розглянуті з іншого погляду. Такі людиноподібні автомати включені в цю площину, а тому нездатні зустрітися з дійсністю. Вони приречені відтворювати дурну бескінченність, тобто ту, що не розширюється, але тільки повторюється. Її подолання неможливе жодним іншим шляхом, окрім мислинневим.

Подібний принцип відноситься і до кінематографу. На перший погляд, він здається чимось меншим по відношенню до реальності як такої, тому його прояви можна назвати одним ретельно спланованим актом уявлення. Якщо припустити, що цей вид мистецтва не більше ніж примноження поганої нескінченності, то він не здатний дати розуміння людині самої себе через зустріч з Іншим. Кінематограф у такому уявленні робить все для підтримки автоматизму. Як тоді з'являється кінематографічна реальність та навіщо вона потрібна? Завдяки її присутності може здійснюватися зустріч людини з реальністю як такою, і вона трапляється тільки у мислинневому акті. Поки кінематограф матиме на меті не просто розваги публіки, але прагнення до визначення свого місця по відношенню до кінцевої мети людства та з'ясування, в якому статусі мистецтво полягає до кінцевого призначення людини, воно матиме онтологічний модус свого існування. Щоб відчувати життя людина має зустрітися з думкою, кінематографічна реальність з такої точки зору є іншим виміром по відношенню до площини автоматичності, на якій розташовується людина. Але її наявність ще говорить і про те, що акт думки може статися. Мати намір зрозуміти фільм та подумати через нього — різні речі. В першому випадку, ні до чого не прийдеш. Вдасться тільки насолодитися фільмом та образами, які легко побачити на

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

екрані. У другому ж, можна відштовхнутися від фільму і зазирнути вглиб самого себе, тобто відчути себе живим завдяки мислинневому акту.

Кінематографічна реальність має місце, тому що вона реалізує життя мистецтва, яке існує тільки тоді, коли мистецтво будується таким чином, що виконується і має на увазі кінцеве призначення людини і людства. Передумова зустрітися з Іншим для глядача може трапитися тільки в тому випадку, якщо він йде в кіно не заради вражень, а для того, щоб зазирнути в себе.

Використані джерела:

1. Барт Р. Проблема значення кіно [Електронний ресурс] / Ролан Барт – Режим доступу до ресурсу: <http://www.visiology.fatal.ru/texts/barthes.htm>.
1. Делёз Ж. Кіно. – М: Ад Маргинем, 2012. – 560 с.
2. Мамардашвили М. К. Введение в философию [Електронний ресурс] / Мераб Константинович Мамардашвили // М. – 1996. – Режим доступу до ресурсу: <http://psylib.org.ua/books/mamar02/index.htm>.
3. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. Беседы [Електронний ресурс] / Мераб Константинович Мамардашвили // М. – 2000. – Режим доступу до ресурсу: <https://gtmarket.ru/library/basis/5061>.

Демерза Катерина Василівна

*Київський національний університет ім. Т. Шевченка,
аспірантка*

ФІЛОСОФСЬКІ МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ МІСТА, АБО ЯК ФІЛОСОФІЯ ПРАЦЮЄ З ТАКОЮ “РІЧЧЮ”, ЯК МІСТО?

Ці тези є спробою публічно помислити філософські можливості дослідження міста. З огляду на сучасний тренд на дослідження міста у різних науках, який зазвичай зводиться до міждисциплінарних досліджень, які базуються на аналізі великих даних, необхідним видається пошук специфічного місця філософії у цьому дискурсі про місто. Оскільки місто є досить багатограним явищем і водночас тим, що існує лише як продукт людського буття, завданням цієї розвідки є пошук необхідної методології дослідження міста, а також означення самого предмету дослідження.

Першою проблемою постає безпосереднє визначення міста. Неможливо почати пошук методології без розуміння того, що саме ми маємо дослідити. І вже

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

тут ми зіштовхуємося зі складностями. Місто має наукові визначення, як ось географічні, які визначають місто за рахунок певних ознак чисельності та площі. Є економічні характеристики, які визнають містом будь-яке поселення, в якому або дуже низьке, або відсутнє аграрне виробництво. Проте суперечки щодо цього в науковому дискурсі не стихають, у результаті головну роль у визначенні певної територіальної одиниці як міста займає кожна конкретна держава. Ці визначення не видаються корисними для просування філософської розвідки.

Історично містом почали цікавитися та займатися у епоху індустріалізації. Зокрема, так виникла певного роду урбаністична поезія з лише їй властивими образами міських пейзажів та образів. У цьому контексті Шарля Бодлера можна вважати одним із найвпливовіших поетів-дослідників цього специфічного простору. З нього, у певній поетико-філософській манері виринають перші оприявлені дослідження простору, які надалі поповняться нескінченними деталізованими розвідками. Мова йде у першу чергу про “Поетику простору” Башляра та про особливі просторові начерки Вальтера Беньяміна.

І ось у творі Вальтера Беньяміна “Берлінське дитинство на рубежі століть” через його інтерпретацію Аліни Боте, німецької дослідниці пам’яті, знаходимо перше “робоче” визначення міста - місто як світ різноманітних пов’язаних просторів, просторових знаків та алегорій, які належать певним місцям [Bothe, 60]. Відтак, можна розширити визначення до специфічності міста, як певного простору. У висновку маємо: місто - це специфічний простір чи сукупність просторів, які є виявом специфічного способу буття - буття людиною. Місто постає як просторове розширення усіх можливих особливостей буття людиною, місто як місце розміщення специфічності людського буття, як географічний центр усього людського.

Ці визначення не є вивіреними і уніфікованими, але дають можливість починати перевіряти можливості різних філософських методологій для їхнього поглиблення. Адже неможливо дати визначення явищу, поки воно не набуло якихось примітних меж, а межі можливі лише там, де вже відбулося відкидання непотрібного за рахунок первинної перевірки, коли вже наявна викристалізована сфера дослідження.

Та і з цими моментами маємо складнощі. Існує насправду багато підходів у межах яких так чи інакше виринає місто. Не завжди місто є центральною темою дослідження (зазвичай навпаки), та воно, як тло, присутнє повсякчас. Зокрема це стосується робіт філософів-постструктуралістів. І хоча наявні складнощі у визначенні дотичних до цієї школи філософів, їх об’єднує спільний фокус, який супроводжує будь-які спроби помислити місто.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

На думку дослідниці, напрацювання постструктуралістів можна об'єднати доцільнішим наявній темі терміном - соціальна критика. Адже та специфічна оптика, через яку місто зазвичай присутнє у їхніх дослідженнях - це якраз критика соціального ладу, яке можна оприяти словосполученням “право на місто”. Тут часто місто уявляється як набір функцій, як можливості щось робити, деь бути і реалізовувати свою волю бути кимось. Соціально критичні філософи виявляють для себе певні явища, виокремлюють їх з міської тканини та препарують доступними їм методами. Чи то мова про початкові роботи Фуко, які також стосувалися особливої просторової присутності у місті певного типу людей [6], чи це Бодрійяр з його викриттям комерціалізації та імаджинації спільних просторів [3]. Послідовники Фуко, зокрема Річард Сеннет, ще більше звертають увагу на присутність чи відсутність певних явищ у містах [14]. Місто постає сценою розгортання людських драм та випадкових колізій, певним простором, у якому може трапитися будь-що, але не може трапитися свобода індивіда. Тема політичної свободи також пов'язується з містами, зокрема у Шанталь Муфф, яка бачить вирішення проблем демократії через художні практики, які поставатимуть сучасною формою дискусій жителів на агорі і уможливають “агоністичний плюралізм” [12].

Відтак, при перевідкритті простору у межах постструктуралістичної думки, увага сконцентрувалася на різних типах “права на місто”. Місто розглядалося зі сторони населення, тіл чи різних його груп. Коли ми в межах постструктуралістської методології говоримо про місто, ми одразу переходимо в сферу того, що відбувається з населенням, з тими тілами, що рухаються, живуть, страждають тощо.

Постструктуралістська методологія має свої переваги у дослідженні міста. До прикладу, концепція біовлади у Фуко розкриває можливості для більш детального вивчення взаємозв'язків різних міських інститутів, апаратів, технологій та їхніх споживачів [7]. Це перетворює соціальну критику в можливість прогнозування та планування, адже змінення оптики на біовладні механізми може призвести і до їх безпосереднього створення. Ще одним схожим прикладом дещо видозміненої постструктуралістської методології є детективне дослідження “Араміс” Бруно Латура, яке має усі шанси стати чи не найкращим філософсько-урбаністично-детективним дослідженням [11].

Недоліки методології наступні: поразка перед методами кількісних наук, віддаленість від безпосереднього досвіду та розмивання поняття міста. У сучасності скуппульозність Фуко в архівах може замінити будь-який комп'ютер з відповідною програмою та доступом до джерел. Тепер кількість населення, його рухи, місця перебування можна порахувати автоматично і так само

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

створити відповідні наглядні графіки та діаграми. Відтак, праці Фуко постають як ті, яким бракує даних для більш чітких відповідей. Праці Фуко постають як занадто загальні та універсальні, які не можуть допомогти з вирішенням проблем кожного окремого міста та його мешканців.

Саме тому на багатьох відкриттях та концептуалізаціях постретруралістів “паразитують” сучасні урбаністи та соціологи міста. Специфічна термінологія та оптика переймаються науковцями, які розробляють плани розвитку вулиць та міст, розмірковують про концептуальне наповнення публічних просторів та їхню роль у розвитку демократії. Соціальна критика сформувала певний категоріальний апарат, оприявила специфічні особливості буття людини в місті і віддала це у користування спеціалістів з технологіями кількісного аналізу. Чи потрібна соціальна критика зараз? Чи відповідає вона на питання про місто?

Інша методологія, яка вступає в гру, коли мова йде про місто як специфічний простір чи простори, це феноменологія. Просторова феноменологія, формуючись у Башляра і Гайдегера, отримуючи свій розвиток і закріплення у Больнова, Шюца і Шмітца актуалізує наші переживання різних ансамблів значень у просторі [10]. Тут ключовими постають якраз конкретні переживання різних типів простору, феноменологія розрізняє дім, вулицю, парк та супермаркет [9]. Феноменологія рухається від практик повсякденності, відкриття світу як такого, до деталізацій, як от шуми міста чи його атмосфери [9]. Якщо у попередній настанові у фокусі населення, суспільство, певні спільноти чи тіла, то тут – людина як втілена істота. Місто постає специфічним світом, у якому розгортається життя цієї втіленої істоти [8]. Феноменологічна настанова унаочнює та описує різні форми нашого існування у світі і у такий спосіб дає матеріал для подальших досліджень та можливих дій. Не в останню чергу на базі феноменологічних описів будуються якісь програмні документи, які стосуються міст, чи визначаються загальні терміни, у яких варто описувати певні ситуації.

У результаті маємо дві можливості вивчення міста:

- соціальна критика, а отже розвиток концепцій про право індивідів і груп індивідів на місто, як особливий функціональний простір для реалізації можливостей
- феноменологія, а отже унаочнення та детальний опис людських способів буття у місті.

Як видається, місто як таке розглядається лише з особливості людського буття в ньому, але цей розгляд ведеться на різних рівнях: рівні переживань, афективних та емоційних станів, а також рівні суспільних процесів та

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

трансформацій, рівні поєднання різних факторів людського життя як населення: інфраструктура, політична діяльність, присутність чи відсутність певних соціальних груп у міському просторі. Чи може філософія додати ще якусь додаткову варіативність до сучасного урбаністичного дискурсу, який вже апропріював попередні надбання, залишається для дослідниці поки відкритим питанням. Як відкритим питанням і залишається цілісна методологічна настанова до дослідження міста.

Використані джерела:

1. Бодлер Ш. Паризький сплін / Ш. Бодлер, В. Беньямін., 2017. – 368 с.
2. Benjamin W., *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*. Sonderausgabe mit einem Nachwort von Theodor W. Adorno, Suhrkamp, Berlin 2010.
3. Baudrillard J. *Symbolic Exchange and Death* / Jean Baudrillard., 1993.
4. Bothe, Alina. *Raum, Stadt und Gedächtnis bei Walter Benjamin - die Berliner Kindheit um neunzehnhundert // Gedächtnisräume: Geschichtsbilder und Erinnerungskulturen in Norddeutschland* / Janina Fuge, Rainer Hering, Harald Schmid (Hg.). — Würzburg: V&R unipress, 2014. — S. 55—70.
5. DÜRCKHEIM, K. von, *Untersuchungen zum gelebten Raum* (1932). ed. by Jürgen Hasse (with introductions by Jürgen Hasse, Alban Janson, Hermann Schmitz und Klaudia Schultheis) (= *Natur – Raum – Gesellschaft*, Bd. 4) Frankfurt am Main, University Press, 2005.
6. Foucault M. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* / Michel Foucault., 2001. – 159 с
7. Foucault M. *Security, Territory, Population* / Michel Foucault., 2009.
8. Hasse J. *Unbedachtes Wohnen* / Jürgen Hasse., 2009.
9. Hasse J. *Märkte und ihre Atmosphären: Mikrologien räumlichen Erlebens: Mikrologien Räumlichen Erlebens* / Jürgen Hasse., 2018.
10. Heidegger, Martin, *Bauen Wohnen Denken* / GA Band 7 Vorträge und Aufsätze / Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
11. Latour B. *Aramis, or the Love of Technology* / Bruno Latour., 1996. – (Harvard University Press).
12. Mouffe C. *Agonistics: Thinking The World Politically*. London – New York: Verso, 2013.
13. SCHMITZ, H., *New Phenomenology. A brief introduction*. With an introduction by Tonino Griffero. Mimesis International. Atmospheric spaces n. 6, Mimesis, Milano, 2019.

14. Sennett R. *Flesh and stone: the body and the city in Western civilization* / Richard Sennett., 1996.
15. Foucault M. *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias* [Електронний ресурс / Michel Foucault // Architecture/Mouvements/Continuité. – 1984. – Режим доступу до ресурсу: <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>.

Мельниченко Анна Олегівна
Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова,
аспірантка

ОГЛЯД ДЕЯКИХ ПРОБЛЕМ У ДОСЛІДЖЕННІ МІТУ

Одна з вагомих проблем дослідження міту полягає в тому, що ми лише можемо мислити про міф та поглиблюватися в міфологію, але не мислити мітом. У такому випадку дослідник виконує роль персонажа К. Франца Кафки в «Замку», але яка винагорода очікує «знесилоного землеміра міту»? Сперше слід виокремити два важливих вектори препарування міту: релігієзнавчий та філософський. Що може ця двоїця концептуалізувати у вивченні хвилюючого нас, як дослідників, питання? Воно полягає не в можливості історичного обґрунтування міту, а можливості помислити те, як мислили його ті хто жив ним. В нещодавно перекладеному тексті Альгірдаса Юлюса Греймаса [1] методологічний підхід у вивченні міту полягає в синтезі та перевершенні двох позицій: концепції суверенітету Ж.Дюмезіля та структурного підходу Клода Леві-Строса. Перший позиціонує міт як засіб осмислення людством власної політичної ідеології, тому Греймас виводить формулу досліджень власного вчителя, Дюмезіля, так: «міфологія – не колекція міфів певного народу, як вважали раніше, а ідеологічна структура, що може набувати будь-якої «літературної» форми»[1]. Щодо Леві-Строса, в ній можна побачити продовження методології Дюмезіля, проте з іншої позиції – структурного дослідження міту. І в цьому випадку Греймас підсумовує таке, виходячи з Леві-Строса: «первинна мета міфології як науки – виробити метод прочитання міфологічних текстів, за допомогою якого міфологію можна розкрити як сукупність історій, що їх людство розповідає саме собі, таким чином опосередковано висловлюючи свої найважливіші турботи, вирішуючи всі філософські проблеми, з якими стикається» [1]. Греймас, спираючись на своїх вчителів, намагається структурувати міт в соціальному, культурному та побутовому просторі та отримати палімпсест сенсів, які мають бути

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

артикульовані через оповідки, текст. Важливою в даному випадку є суб'єкт та його діяльність, яка особливо виражена в пошуку речей, який зумовлений когнітивною властивістю «готовності». Проте, можна помітити, що такий підхід знову заточений саме на антропології, і скаже нам більше про людину та її переживання, ніж про сам феномен міту, а це приводить нас у глухий кут.

Інша проблема – хронологічний підхід, який використовує більшість міфологів, забуваючи, як відзначає Ф.Г.Юнгер, що «для мислення історичність - абсурдна» [6]. Мірча Еліаде, наприклад, діагностує «сакральне» як елемент структури свідомості, а не стадію її історії [2]. Але слід повернутися до Ф.Г.Юнгера, він аналізує грецькі міфи та акцентує увагу на тому, як «мислення користується мітом, щоб прийти до понять». Подекуди, дослідники забувають про міф, як народжений у спогляданні, феномен. А споглядання, спираючись на Аристотеля, не виходить з якоїсь конкретної потреби. Звідки тоді? Можливо, воно відгукується на поклик речей цього світу, які наділені ієрофанією. За Мірча Еліаде, саме вона розкриває модальність сакрального, зрозуміти сенс якого і варто досліднику релігії [3]. Більш за все, саме це Фридрих Юнгер і називає «мітоутворюючим духом».

Принагідно, хотілося б додати про вплив символічного забарвлення мітологом, де відповідна епіфанія заміщується поняттям чи метафорою. Такий хід речей був утворений філософізацією, та сприйняттям мислення як історичного процесу, про що ми зазначали вище. Так, наприклад, мультимедійність мітологом та сприйняття речей всередині них, заміщуються образом. Де деяке «тут, зараз» переходить в царину історичних фактів. Прикладом цього може бути заміна феномену присутності поясненнями, а досвіду, тлумаченням досвіду досвіду. Так ритуал замінюється драмою, театральним дійством, тощо. Досвід залученості замінюється стороннім наглядом, виокремленням себе та вбудовуванням в порожнечу. В «Невпокої в культурі» Фрейда [5], ми знаходимо деяку думку про відчуття «вічності», де наше Я здається цілісним та «добре відмежованим від всього іншого», але так лише здається. Звичайно, австрійський психолог зазначає використання релігіями цього почуття, яке і є їхнім джерелом. На нашу думку, якраз-таки відчуття відмежованості Я, де деяка «вічність» більше походить на боротьбу зі порожнечою, сфабрикованою відстороненістю від світу, і мотивує заповнювати лакуни абстрактними осмисленнями чогось уже недоступного. Саме це заповнення і постулує Ернст Кассіер [4], як відмінність від тварини, адже «людина живе не просто в більш широкій реальності – вона живе як би в новому вимірі сучасності». На нашу думку, цей вимір і є тою пусткою з якої не може вийти загнаний, все ще звір, який намагається різати голови гідри без вогню. Цей

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

вогонь – нові підходи до вивчення міту, не просто як перехідної ланки чи певної первісної форми мислення, а як досвіду споглядання присутності сутності поза її символічним значенням.

Використані джерела:

1. Греймас А. Ю. Про богів та людей / Альгірдас Юлюс Греймас. – Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2019. – 464 с.
2. Еліаде М. Пошуки. Історія та смисл в релігії / Мірча Еліаде. – Київ: Дух і Літера, 2018. – 256 с.
3. Еліаде М. Трактат з історії релігій / Мірча Еліаде. – Київ: Дух і Літера, 2016. – 520 с.
4. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философиючеловеческой культуры [Электронный ресурс] / Эрнст Кассирер – Режим доступа до ресурсу: <http://anthropology.ru/ru/text/kassirer-e/opyt-o-cheloveke-vvedenie-v-filosofiyu-chelovecheskoj-kultury>.
5. Фрейд З. Невпокій в культурі / Зигмунд Фрейд. – Львів: Видавництво «Апріорі», 2021. – 120 с
6. Юнгер Ф. Греческие мифы / Фридрих Георг Юнгер. – С.Пб.: «Владимир Даль», 2006. – 398 с.

Черняк Артур Анатолійович

*Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника,
студент*

УСВІДОМЛЕННЯ ВЛАСНОЇ СМЕРТНОСТІ В ФІЛОСОФІЇ КАРМА-ЙОГИ

Карму в сучасному розумінні розкривають в значенні ефекту бумерангу, коли здійсненна дія виходить в світ, і через якийсь момент повертається до того, хто її здійснив. Наприклад, якщо в дитинстві дитина знущала над іншою дитиною, а потім ця інша дитина виросла гарним адвокатом, а перша попала в ситуацію, коли їй потрібен був би хороший адвокат, то при відмові дитини, яка терпіла знущання — це буде вважатися кармою — відплатою за вчинок. Однак, проблема такого розуміння карми в тім, що коли ефект повернення бумерангу ми наділяємо зовнішній світ, ми в цьому знаходимо причини звинувачувати зовнішній світ в наших бідах [3].

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Але, це не карма. Карма — це дія, але суть якої у відповідальності за своє життя, це момент переходу від неусвідомленості до усвідомленості. Усвідомленість дуже важлива для карми, і більше того, в деяких проявах сучасного індуїзму вважається, що це єдине, що відрізняє людей від тварин. Люди, як і тварини, так само народжуються, потребують їжу, відтворюють самих себе, помирають, але люди можуть робити це усвідомлено, тобто користуватись свідомістю, якої в тварин немає. Тому, якщо люди не живуть усвідомлено, вони ведуть в певній мірі тваринний образ життя, а значить еволюція дарма витратила свій ресурс на нас [3].

Відповідальність для карми теж дуже важлива, тому що за всілякий свій стан, людина повинна відповідати сама. Якщо я відчуваю радість, якщо я спокійний і умиротворений, або якщо я відчуваю злість і незадоволення — це мої відчуття, вони виникли в мені, і лише я відповідаю за них, а не хтось інший. А отже карма-йога — це єдність мене з самим собою через таку дію як усвідомленість і відповідальність.

Перший крок до життя в карма-йозі починається з дії без прив'язки до плоду, результату дії. Як відомо з 4 благородних істин буддизму: 1. Існує страждання, точніше дукха; 2. Існує причина дукха — бажання; 3. Щоб позбутись дукха, потрібно позбутись бажання[1]. Чому позбутись бажання так важко? Через наявність его. Его прив'язане до результату дій: до хороших винагород (результатів) его прагне, а погані уникає, що історично вилилось в підхід до філософії управління методом «заохочень і покарань», яким також дресирують тварин.

Що таке его? Це частина людської особистості, яка розуміється як «Я» і знаходиться в контакті з навколишнім світом посередництвом сприйняття. Іншими словами, его — це причина і наслідок людської впевненості, що я не ти, тобто не такий, як інші. Его працює вбік посилення і підтримки цієї індивідуальності. Однак установка его діє не раціонально, вона шукає прості зв'язки.

Тому, як, згідно вченню карма-йоги, почати жити усвідомлено й діяти без очікування плодів за свої дії? Як жити без підкорення нашому его? Потрібно тут і зараз усвідомити просту річ — всі люди вмирають кожну секунду, і це не смерть якихось абстрактних людей, а буквально вмирання кожної людини. Народившись, все наше життя — це шлях до смерті [2]. Просто інколи, не часто, слід замінити вживання слова «час» на слово «життя» і питати себе і інших: «на що ти витрачаєш своє життя». І все різко змінюється, бо тоді людина випадає із несвідомого, інстинктивного існування, звертає свою увагу на своє життя і бачить, що там не так все і добре, а значить починає усвідомлювати. А сам факт

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

не невизначеності смерті робить не дуже розумним створення якихось планів, бо до планів можна і не дожити, а значить слід би отримувати задоволення тут і тепер – «жити теперішнім днем», як то пишуть в посібниках про краще життя. Слід отримувати задоволення в процесі, а не після процесу.

Отже, усвідомлення власної смертності є тим достатнім імпульсом для того, щоб людина почала усвідомлювати теперішній момент, а як результат, позбавила б себе того впливу его, що стосується очікування результатів від дій, а також вела б відповідальне життя. Смерть – це одна із найбільших загадок людства, яка більшість людей лякає через свою визначеність. Тому, щоб досягти вказаних вище цілей, необхідно не уникати страх, а відкритись йому й дозволити смертності направляти самого себе.

Використані джерела:

1. Ананда Марга йога в Україні. Глубинний смысл карма-йоги. Дада Кришнаसेвананда. Youtube: веб-сайт. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=GnCh3jR1hrw>

Савчук Юлія Валеріївна

*Волинський національний університет ім. Л. Українки,
аспірантка*

МАСКА ЯК ВІРТУАЛЬНЕ ОБЛИЧЧЯ ЛЮДИНИ У ЦИФРОВУ ЕПОХУ: ЗМІНА ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ.

Традиційно під «маскою» розуміють предмет, який покриває обличчя. Тобто це річ, яку можуть використовувати з метою приховування або захисту реального обличчя. Історичний розвиток культури демонструє основні функції маски, пов'язані з її ритуальною, оборонно-захисною, адаптативною, комунікативною, естетичною функціями. Однак найважливішою функцією маски було – приховування обличчя, заміна його символічним аналогом священного образу тотема, духа предків, бога, культурного героя міфу тощо. Це ми знаємо, аналізуючи первісні ритуали, театральні видовища, маскаради, карнавали, тобто ті сфери, з якими найчастіше асоціюється маска. Але є й інша її сторона, де втрачається так зване «тіло» і маска отримує певну умовність.

У сучасному світі загострилася проблема відсутності щирості, справжності, достовірності. Всюди панує штучність, а найбільшою мірою вона заволоділа людиною. Це стосується як внутрішнього, так і зовнішнього світу.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Людина намагається бути іншою, грає ролі перед оточуючими, які теж грають, лицедіють, змінюють обличчя залежно від ситуації. Та маска одягається не лише перед іншими, але і перед самим собою. «Виникає питання стосовно критерію істини: хто може визначати де людина справжня, а де в масці? А також, наскільки сама людина вірить у реальність, яку вона прагне викликати у свого оточення?» [1], – звертає увагу на цю проблему у своєму дослідженні С. Бабіна, – «тільки сам "носій маски" знає, де він "справжній", а де ні – де він грає. Однак, можливий і варіант, коли навіть сам "носій маски" точно не скаже де він у масці, а де ні, коли, заграючись, "гравець" повністю захоплюється виконанням "ролі" і не сумнівається в тому, що вона є справжньою реальністю» [1].

Інколи людина не усвідомлює, що вона вже в образі героя власного спектаклю. Вона може не потребувати інших, оскільки одночасно є актором, режисером і глядачем свого театру. Людина перестає шанувати себе такою, якою вона є. Часто здається собі недосконалою, оскільки довкола неї постійно кружляють еталони краси, довершеності, вони маніпулюють свідомістю, закликають наслідувати їх. Людина сьогодні втрачає ту іскорку справжності, яка дана їй від початку. Постійна зміна себе породжує закономірне бажання змінити інших людей. Тут виникає замкнене коло: ми несправжні, інші теж. Навіть якби інші хотіли сприйняти людину такою, якою вона є, визнавати за нею право на свій власний шлях, поважати її індивідуальність, вони не змогли б цього зробити, оскільки ця людина уже замаскована. З кожною наступною примірною маски, з кожною наступною роллю, людина втрачає своє я і себе в очах іншого. Постійна зміна себе породжує множинність власних я і за таких умов людина не досягає власної цілісності.

На сьогодні спостерігається динамічний розвиток і без того строкатої соціальної структури. Велика кількість ролей змушує людину швидко адаптуватися до нових умов, перебирати на себе нові, незвичні обов'язки, змінювати себе. Кожна людина є важливим елементом у механізмі суспільства і оточуючі її обставини формуються таким чином, що вона навіть поза своїм бажанням змушена носити маску. Оскільки не граючи за загальноприйнятими правилами, людина наражає себе на небезпеку виключення з тієї чи іншої групи, товариства, та й суспільства в цілому. Людину постійно обмежують певні рамки, стереотипи, норми (соціальні, культурні, релігійні), вихід за межі яких породжує конфлікт у вже сформованій і стабільній структурі. Тому їй важко бути собою, зберігаючи суспільну єдність, усталені стосунки з іншими, вона руйнує власну внутрішню гармонію.

Сьогодні кожна цивілізована людина повинна мати у своєму арсеналі запас мімічних масок, так вимагається неписаними правилами, з якими всі добре

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

знайомі. «Неформат» дратує суспільство, сприймається з агресією і породжує дистанціювання. Щоб цього не відбувалося, людина намагається дотримуватись стратегій збереження і підтримки свого «обличчя», тобто не справжнього, а того сприятливого враження про себе, яке склалося в інших.

Жодного з філософів не супроводжує така кількість характеристик, які наповнені настільки виразною любов'ю до акторства, завуальованості, а саме до масок як Ф. Ніцше. Його сучасниця, подруга і водночас дослідниця його творчої спадщини Лу Андреас-Саломе в одній зі своїх робіт зазначала: «Можна сказати, що ідеї Ніцше подібні до "шкіри, яка дещо показує, але набагато більше приховує" ("По той бік Добра і Зла"); "Тому що", – говорить він, – "потрібно або приховувати свої думки, або приховувати себе за своїми думками" ("Людське, надто людське"). "Все, що глибоко, любить маски... Кожен глибокий розум потребує маски: скажу більше, – у кожного високого розуму постійно утворюється маска" [2].

Таким чином, імідж перемагає власне «я», оскільки людина усіма силами старається замаскувати те, що їй бажане, але неприпустиме в очах інших. Репутація – ось чого прагне сучасна людина, а за непродуманих дій вона може постраждати. Тому вона постійно продумує події наперед, наділяючи себе і інших зрежисованими ролями та масками. Одягаючи маску, вона сама себе піддає ідентифікації до певної групи, середовища і т.д. Особі приписують ті якості, якими стереотипно вона повинна володіти, виконуючи ту чи іншу роль. Хоча насправді вони відсутні, людина ж грає. Та буває і навпаки – слідуючи очікуванням оточуючих, виконуючи роль, людина набуває цих характеристик, тоді нова маска, нова роль формує особистість. Маска в залежності від способу і місця її використання може бути квитком у свободу (хоча і тимчасову), а може запроторити людину у полон Іншої себе та інших взагалі.

Сьогодні маска остаточно втратила свою онтологічну сутність і сакральність. Сучасна людина не боїться приміряти маски, це стало звичною справою. Їх носять усі, а не лише обрані. Якщо шамани і медіуми завдяки масці могли переступити межу реального світу і повернутися з вищими знаннями назад, то в сучасній культурі ситуація змінилася докорінним чином, адже ми бачимо картину, де лише одиниці можуть бути вільними від масок.

Використані джерела:

1. Бабина С.И. Лицо и маска в коммуникации // ВІСНИК Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Вип. 46. С. 167-173. URL:

<https://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/37626/1/Lico-i-mask-a-v-kommunikacii.pdf> (Дата звернення 13.11.2021)

2. Лу Андреас-Саломе. Фридрих Ницше в зеркале его творчества. URL: https://platona.net/publ/stati_po_filosofii/zhizn_filosofov/fri-drikh_nicshe_v_zerkale_ego_tvorchestva_lu_andreas_salome/6-1-0-17 (Дата звернення 13.11.2021).

Самойленко Данило Олегович
Житомирський державний університет ім І. Франка,
аспірант

ІДЕНТИЧНІСТЬ ДВОМОВНИХ ОСІБ У МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

У сучасному світі спостерігається домінування полікультурних та багатомовних умов існування людини. Загальними причинами цих тенденцій є глобалізація, міграція, географічна, соціальна та академічна мобільність [5]. За даними Д. Ріверса [11], кількість людей, які проживають за межами країни походження, за останні 50 років збільшившись до 191 млн. осіб. Це свідчить, що мультикультурність призвела до появи двомовності (білінгвізм) або багатомовності (мультилінгвізм).

Поява білінгвів – процес закономірний, оскільки люди з різних місць контактують в полікультурних та багатомовних умовах. У процесі асиміляції люди, які живуть за межами рідних країн, намагаються поєднуватися та спілкуватися з вихідцями з нової країни. Так виникає явище білінгвізму або мультикультуралізму.

Взаємозв'язок мови та ідентичності особистості описаний Г. Джайлсом та М. Джонсоном [6] у їх етнолінгвістичній теорії, яка стверджує, що мова є основним маркером членства в групі та соціальної ідентичності особистості. Саме за допомогою мови можна ідентифікувати культурну та етнічну ідентичність. У зв'язку із цим Дж. Хамерс і М. Бланк [5] наводять два приклади людей, які використовують мову як основну цінність у визначенні культурної ідентичності людей, зокрема це фламандці в Бельгії та квебекці в Канаді, які мають свою національну ідентичність винятково на основі мовної ідентичності.

Однак, оскільки мова стає важливим маркером для членства в групі, Г. Джайлз і М. Джонсон [6] стверджують, що людина може мати «мовні адаптації, які можуть призвести до субтрактивної двомовності або навіть ерозії

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

мови, якщо велика кількість членів певної групи асимілюється в іншу для досягнення більш позитивної ідентичності групи» [6, с. 568]. Цей вплив можна легко побачити в ситуаціях, коли різні культури контактують, наприклад в полікультурних суспільствах. Однак, як стверджують Дж. Хамерс і М. Бланк [5, с. 203], значення мови для визначення ідентичності не слід розглядати як статичне явище. Мова гнучка до контексту, де виражається ідентичність. Здебільшого вона використовується як групова ідентичність, коли існують міжкультурні та міжетнічні взаємодії. У цих обставинах Г. Джайлз і Д. Купланд виділяють чотири причини виокремлення мови, що складається з «атрибута членства в групі, підказки для етнічної категоризації, емоційного виміру ідентичності та засобів згуртованості в групі» [5, с. 204].

Беручи до уваги роль мови у визначенні ідентичності особистості, особі не складає труднощів розглядати себе як члена етнічної групи А, якщо вона здатна розмовляти мовою А (за умови одномовності). Підтвердженням цього є згадувані вже фламандці в Бельгії та квебекці в Канаді [5]. Але це буде по-іншому для людей, які здатні говорити більше, ніж однією мовою, або тих, хто є білінгвами. До якої групи слід відносити цих осіб – питання, що досі ще не вирішене.

Термін «двомовність», що використовується в цьому контексті, також використовується для позначення «багатомовності», хоча, перш за все, двомовність означає опис особи, «яка володіє двома мовами» [13, с. 6]. Поняття домовності Л. Блумфілд [8, с. 22] пояснює як «рівний контроль над двома мовами». Однак це визначення можна поширити на наявність трьох, чотирьох та більше мов з різним ступенем володіння ними [13]. Більш широке поняття двомовності пропонується Е. Хаугеном, який стверджує, що, будучи двомовним, можна давати «цілісні змістовні висловлювання іншою мовою» [8, с. 22]. Г. Дібольд включає прості «пасивні знання» письмової мови або будь-який контакт з можливими моделями на другій мові та можливість використовувати їх у середовищі рідної мови» [8, с. 22]. Ці різноманітні визначення доводять, що немає чіткого уявлення про те, яку людину вважати двомовною. У. Маккі стверджує, що поняття білінгвізму є відносним. Це міркування пов'язано з тим, що двомовність пов'язана із «ступенем», яким особа демонструє свою майстерність у використанні мов; з «функцією», в якій вона використовує мови; з «чергуванням», яке показує, як вона змінюється від однієї мови до іншої та до «втручання», яке показує її здатність контролювати мови, якими вона користується [8, с. 23].

Отже, одним з важливих факторів, що сприяє підтримці двомовної ідентичності, є мова. Більшість вчених стверджують, що «внутрішньогрупова мова може служити символом етнічної ідентичності та культурної солідарності.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Вона використовується для нагадування групі про її культурну спадщину, передачу групових почуттів та виключення членів групи, що виходить із внутрішньогрупових операцій» [9, с. 137].

Дослідження А. Імбенса-Бейлі [7] показало важливість володіння вірменською мовою для білінгвальних вірмено-американських дітей. Вчений довів, що ці двомовні особи відчували близькість до вірменської громади, а не одномовної англійської. Крім того, у дослідженні доведено, що зміцнити етнічну ідентичність можна завдяки знанню мови предків. Дослідження, проведене С. Бенкстоном та М. Чжоу [1] щодо першого та другого покоління в'єтнамської молоді в Новому Орлеані, показало, що існує сильний зв'язок між мовою та етнічною ідентичністю. Тому А. Портес і Р. Шауффлер переконані, що «збереження своєї етнічної мови може розглядатися як культурний ресурс» [9, с. 138]. Однак статус мови може також впливати на ставлення двомовних людей до власної ідентичності в суспільстві, де одна мова перевершує іншу. Підтвердженням цьому є дослідження Л. Данбоулта: саами, які говорили на лапській, не користувались рідною мовою, коли місцеві норвежці були присутніми, оскільки це вважалось «низьким» статусом порівняно з вищим норвезьким [2]. Тим не менше, мовна компетентність все ще має вирішальне значення для встановлення ідентичності двомовних осіб, оскільки статус мови також сильно залежить від здатності двомовних осіб підтримувати саму мову.

Інший важливий внесок у підтримку культурної ідентичності пов'язаний з сім'єю. Ряд вчених вважають, що ставлення батьків є важливим фактором етнічної ідентичності, як це видно з вірменів, які проживають у США. Вірменські батьки продемонстрували великий вплив на збереження особистості своїх дітей, записавши їх до шкіл з вірменською мовою викладання. Це також узгоджується з думкою А. Розенталя та А. Чичелло [10, с. 488], що відмова від культури їхні діти можуть розглядати як «заяву про цінність групи». Така первинна соціалізація в сім'ї може допомогти двомовним особам розвинути більш позитивне почуття своєї етнічної / культурної ідентичності.

Соціальна взаємодія між однолітками також є додатковим фактором для підтримки культурної ідентичності. Дж. Фінней [9] стверджує, що соціальна взаємодія одноетнічних однолітків може посилити етнічну ідентичність, що підтверджується дослідженням трьох етнічних груп у Лос-Анджелесі, США (вірменською, в'єтнамською та мексиканською). Виявлено, що взаємодія однолітків у власній етнічній групі формує ставлення до етнічної ідентичності більшості. Взаємодія між однолітками забезпечує ознайомлення з різними культурними переживаннями, яких немає вдома, а також допомагає білінгвам бути більш впевненими у собі [3].

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Двомовні особи, очевидно, мають переваги завдяки своїй мовній компетентності. Однак це може бути не так щодо ідентифікації їхньої культурної чи етнічної ідентичності. Бути двомовним у полікультурних/багатомовних умовах, можливо, є викликом для особистості людини. Це пов'язано з тим, що двомовні особи перебувають у середовищі, де одна мова може бути домінуючою над іншою, що обумовлює більшу стурбованість, якщо етнічна мова людини належить до групи меншин. Результати багатьох досліджень підтверджують той факт, що двомовні особи повинні ідентифікувати свою етнічну мову в умовах полікультурності. Їм важливо підтримувати свою культурну / етнічну ідентичність через розвиток власних знань етнічної мови, культурного змісту та соціальної взаємодія з етнічними однолітками.

Отже. Можемо зробити висновок, що мова вважається важливим показником для визначення своєї ідентичності, зокрема культурної/етнічної. Проте вона не є єдиним фактором збереження власної ідентичності в полікультурних / багатомовних умовах. Внутрішній та зовнішній вплив від родини та однолітків є не менш помітними для збереження власної ідентичності серед розмитих меж полікультурних ідентичностей.

Використані джерела:

1. Bankston, C., and Zhou, M. (1995). Effects of minority language literacy on the academic achievement of Vietnamese youths in New Orleans, *Sociology of Education*, 68(1), pp. 1-17
2. Danbolt, L. D. (2011). The challenge of bilingualism in a multilingual society: The Bolivian Case. *Journal of Intercultural Communication*, ISSN 1404-1634, Issue 27, retrieved August 7, 2017 from <https://www.immi.se/intercultural/nr27/drang-27.htm>
3. Desai, S. U. (2013). Effect of Socialization on Ethnic Identity Formation while Participating in an Ethnic Social Organization, (Master's thesis), Wake Forest University, Winston-Salem, NC
4. Gerin-Lajoie, D. (2005). Bilingual identity among youth in minority settings: a complex notion. ISB4: Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism, Cohen, J., Mcalister, K. T., Rolstad, K. & Macswan, J.(ed). Somerville, MA: Cascadilla Press, pp. 902-913
5. Hamers, J. F., & Blanc, M. H. A. (2004). *Bilinguality and Bilingualism*. Cambridge: Cambridge University Press.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

6. Hansen, J. G. & Liu, J. (1997). Social Identity and Language: theoretical and methodological issues. *TESOL Quarterly*, 31, pp. 567-576
7. Imbens-Bailey, A. (1996). Ancestral language acquisition: Implications for aspects of ethnic identity among Armenian American children and adolescents, *Journal of Language and Social Psychology*, 15(4), pp. 422-443
8. Mackey, W. F. (2005). The description of bilingualism. In L. Wei (Ed.), *The Bilingualism Reader*. New York: Routledge.
9. Phinney, J. S., Romero, R., Nava, M., & Huang, D. (2001). The role of language, parents, and peers in ethnic identity among adolescents in immigrant families. *Journal of Youth and Adolescence*, 30(2), pp. 135-153
10. Rosenthal, D.A. & Cichello, A.M. (1986). The meeting of two cultures: ethnic identity and psychosocial adjustment of Italian-Australian adolescents. *International Journal of Psychology*, 21, pp. 487-501
11. Rivers, D. J. (2008). English as an international business language (EIBL): The need for an increase in theoretical and practical research focusing on written business communications across cultural boundaries in relation to multinational corporate language selection. *The Asian ESP Journal*, 4(2), pp. 6-22
12. Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour. *Social Science Information*, 13, pp. 65-93
13. Wei, L. (2005). Dimensions of bilingualism. In L. Wei (Ed.), *The bilingualism reader*. New York: Routledge.

Долішній Віктор Михайлович

*Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника,
студент*

ПЕРИПЕТІЇ ЕМПІРИЗМУ, АБО ЧИ БУВАЄ РЕАЛЬНІСТЬ ВІРТУАЛЬНОЮ?

«Завдяки відповідному аналізу деяких культурних, технологічних та світоглядних тенденцій сьогоденного світу, можна буде гіпотетично виявити місце людини у світі інформаційних потоків та її ролі в проникненні комп'ютерних симулякрів у таку здійснену реальну категорію, як дійсність» - стверджують сучасні українські науковці [1]. З цим важко не погодитися – практичний бік таких досліджень очевидний, і очевидна етична, а не лише «фізична» чи «технічна» його проблемність. Актуальний людський світ уже наполовину занурений у «віртуальність» і цей стан зануреності поглиблюється.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Методологічний та практичний конструкт «віртуальності» реальності часто використовують як прикриття для поширення практик формального спілкування, відстороненого і безособового по-суті, яке нібито доводить, що існування людини можливе і у варіанті «відсутності реального контакту». Якщо розглядати цю тезу як факт, то вона суперечить принципу емпіризму, як базованого на відчутті реальності. З іншого боку, доки мозок розрізняє симуляцію і реальність, можна говорити про «реальну дійсність» і «віртуальну реальність» як різні, але альтернативні способи організації людського життя – світ чітко ділиться на «фізичну» та «віртуальну реальність», що об'єднані смислами «дійсність», але одна – існуюча у відчуттях, бо (і) так схоплена розумом – на фізіологічному рівні), а друга – вигадана (симулятивна, симульована, неіснуюча на рівні фізичних відчуттів). Тобто, ніякої проблеми на рівні етики (чи освіти і культури в цілому) бути не повинно, доки ми їх розрізняємо. Але тут виникає цікавий привід поговорити про феноменальну природу реальності, як сприйнятої мозком «віртуальності» у контексті апології «Духовного як невідчутного, але існуючого» - на рівні «почуття», а не «відчуття» у примітивній трактовці продукції 5 фізіологічних органів. Адже, за іронією протистояння «фізики як науки» і «філософії як фантазії», «фізики не знають, що передувало космологічній сингулярності, а футурологи не мають гадки, що станеться зі світом після технологічної сингулярності. Один із можливих прогнозів полягає в тому, що людство стане постлюдством – неймовірно складною кібернетичною мережею, у якій комп'ютери стануть одним цілим з людським тілом і розумом» [2].

І тут перипетії принципу «емпіризму», який постає як «початковий рівень наукового знання, яке отримується із досвіду, шляхом контакту із дійсністю» [3, с. 85], дають про себе знати. Адже досвід як «філософська позиція, за якою знання та навички їхнього набуття виникають внаслідок безпосередньої практичної взаємодії людини із зовнішнім світом» [3, с.14] вказує на суб'єктивний характер цього явища, тобто, знову ж виводить його у єдність матеріального та духовного і спрямовує на «світогляд», а це вже і «не видиме», і «не річ». У «Вікіпедії» цьому явищу дається таке пояснення: «Під досвідом у вузькому сенсі цього слова розуміють пізнання одиничного, окремого ([Арістотель](#): ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν χαθ' ἑχαστόν ἐστὶ γνῶσις — singularium cognitio). Але одиничне можна розуміти: 1. як суб'єктивне відчуття, якщо мова йде про зовнішній досвід, або як «одиничне представлення», якщо мова йде про внутрішній досвід; 2. як [сприйняття](#) чогось одиничного, що має незалежне від свідомості існування у вигляді частини зовнішнього світу і продовжує існувати, незважаючи на свідомість і у той самий час, коли [сприйняття](#) переривається» [4].

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Тобто тема перипетій емпіризму у контексті проблеми віртуальної реальності виводить мислителя ХХІ століття знову у протиставлення «зовнішнього» і «внутрішнього» так само природньо, як і мислителя V ст. до н.е. – тема розрізнення «матеріального» та «ідеального».

Так, якщо під «симулякром» розуміється «подоба», то одразу ж думка наворачтається до біблійного принципу створення людини «за образом і подобою Божою», і це зайвий раз показує, що від «ідеалізму» до «матеріалізму» у їх класичному розумінні ментальний шлях короткий. Але так далеко ходити не знадобиться. Достатньо вказати, що під «дійсністю» ховається «реальність не лише речей, але й – опредметнених ідей, цілей, ідеалів, суспільних інститутів, загальноприйнятого знання в плані реалістичної доктрини гносеологічного позитивізму». У «Вікіпедії» знаходимо підтвердження подібним думкам про «реальність віртуальності»: «**Віртуальна реальність** ([англ. Virtual reality](#)) — різновид [реальності](#) в формі тотожності [матеріального](#) й [ідеального](#), що створюється та існує завдяки іншій реальності. Поняття віртуальної реальності походить від [«віртуальність»](#), що початково позначало в схоластиці зв'язок між реальностями, що належать до різних рівнів, переважно між реальністю божественною і земною» [5].

Серед характеристик віртуальної реальності «Вікіпедія» називає наступні, що вважаються в сучасних дослідженнях основними:

- *Породженість* – віртуальна реальність створюється активністю іншої реальності, зовнішньої щодо неї (константної);
- *Актуальність* – віртуальна реальність існує тільки «тут і тепер», поки активна константна реальність;
- *Автономність* – у віртуальній реальності свій час, простір і закони існування, що можуть бути відмінними від таких у константній реальності;
- *Інтерактивність* – віртуальна реальність може взаємодіяти з іншими реальностями, в тому числі і з тією, що її створює;
- *Перетвореність* – віртуальна реальність є перетворена інша реальність;
- *Спостережуваність* – вона є реальністю, якщо її можна сприймати органами чуття);
- *Потенційність* – вона є тим, що можливе, але не втілене),
- *Символічність, відмінність від справжньої реальності, ірраціональність.*

Трактована у «вужчому розумінні», віртуальна реальність постає як [«ілюзія дійсності](#), створювана за допомогою [комп'ютерних систем](#), які

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

забезпечують зорові, звукові та інші відчуття». Такого значення надало їй ХХІ століття, в яке її «головним значенням стала імітація дійсності з допомогою комп'ютера і різних пристроїв, що діють на органи чуття» [5]. Але поставмо поруч із цими визначеннями думку М.Бердяєва, якою відкривається твір «Дух і реальність», щоб стало ясно, що емпірія як практика і емпірея як сфера непрявленого переплетені перверзійно, на рівні «парафразу»: «Мир склоняется к отрицанию реальности духа. Он не сомневается лишь в реальности видимых вещей, принуждающих себя признаться. Но дух не есть видимая вещь, он совсем не есть вещь среди вещей [6]. Невидиме – не означає – неіснуюче. Адже «уявлення – це узагальнений образ речей, явищ та процесів, які впливали на органи чуття в минулому, але не сприймаються в цей момент» (Я.Гнатюк) [3, с.73].

Що ж є ключовим фактором появи чогось в реальності? Ігри розуму. Розум грає зі словами, синонімізуючи у мові різні смисли, спотворюючи їхнє значення і приховуючи очевидні висновки. Наприклад, питання про природу віртуальності, на наш погляд, слід ставити так: віртуальне – це неіснуюче? Так, але тільки «поки що» (або – в полі зору конкретного суб'єкта). Непрявлене? Напевне. Невидиме? Ні. Отже, невидиме не є віртуальним, але і неіснуюче не існує лише «за домовленістю», а від «невидимості» до «видимості» і далі, від «видимості» до «реальності» - два феноменальні кроки. Інша справа, чи наважиться конкретна людина на ці кроки. «Немає нічого віртуального у розумі, що б не могло стати емпірично реальним» – ось як слід читати заголовок «немає нічого в розумі, чого б раніше не було у відчутті». І ось тут на сцену виходить Уява (хай і наукова) і її «старша сестра» Фантазія, а разом з нею і Філософія, як Виправдання Духу Добра – і тільки так етика стає практикою. Якщо ж зважити на те, що «Дух – це культура, і моральна сила людини та людства, внутрішня основа їхньої активності, здатності до пізнання і самопізнання, творення і самотворення, усвідомлення себе в своїх діях і проявах» [3, с.41-42], то штучно віртуалізувати цю діяльність як «неіснуючу» в угоду комп'ютеризованій «версії» її фізикалістського трактування – неприпустимо ні як *modus operandi*, ні як *modus vivendi*.

Використані джерела:

1. Початко С., Початко Т. Емпірична подоба дійсності та комп'ютерної реальності (комп'ютерне відмежовування від "мирського" життя) / // Світогляд - Філософія - Релігія: зб. наук. пр. — Суми: ДВНЗ "УАБС НБУ", 2011. — № 2(2).

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

2. Євген Ланюк. Постправда як чинник симулятивної деконструкції соціально-політичного та культурного порядку в інформаційному суспільстві // Електронний ресурс. <https://zbruc.eu/node/64267>
3. Гнатюк Я.С. Статуси філософії: навч. Посіб. /Я.с.Гнатюк. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2018. – 156 с.
4. Емпіризм
<https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BC%D0%BF%D1%96%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BC>
5. Віртуальна реальність.
https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D1%96%D1%80%D1%82%D1%83%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B0_%D1%80%D0%B5%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%96%D1%81%D1%82%D1%8C
6. Бердяев М. Дух и реальность. Електронний ресурс. https://librebook.me/duh_i_realnost/vol1/1.

*Білінський Віктор Романович,
Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаніка,
аспірант*

СПІВВІДНОШЕННЯ БОЖЕСТВЕННОЇ ТА ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ АВРЕЛІЯ АВГУСТИНА

Одним з перших середньовічних християнських філософів, хто не лише з богословської, але й з філософської точки обґрунтував проблему гідності був Аврелій Августин, якого ми також знаємо під іменем Августин Блаженний. Він у своїх відомих та актуальних і по сьогоднішній день творах «Сповідь» та «Про град Божий» виклав своє вчення про гідність. Філософ стверджував, що гідність є дарунком Божим, який отримали Адам та Єва під час акту творення, тобто вони володіли гідністю від самого початку свого існування. Але це була не просто гідність, яку ми собі перш за все уявляємо як гідність людини чи громадянина, а божественна гідність. Це була свого роду частинка божественності, якою Бог з великої любові наділив перших людей. Саме ця частинка Божества, разом зі свободою волі, душею та розумом уподібнює людину до Творця.

На жаль, Адам та Єва втратили свою божественну гідність через гріх, причиною якого була гординя. Людина поставила себе вище за Божий закон, вчинила бунт проти Бога, вирішила не коритися Божій волі, а жити та чинити так, як хоче вона, та як їй подобається. Звичайно велику роль у падінні перших людей відіграв Диявол, який обманув та спокусив Єву, яка в свою чергу спонукала вчинити гріх свого чоловіка Адама. У Книзі Буття ми знаходимо

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

підтвердження тому, що саме гріх став причиною втрати божественної гідності та частинки самого Бога, яка була в людині до гріхопадіння. В серці Адама та Єви поселився страх, недовіра до Бога та одне до одного, сором, вони дізнались, що таке зло, почали обманювати Бога та перекладати провину одне на одного. «Але почули вони луну від Господа Бога, що ходив собі садом під час денної прохолоди, і сховався чоловік зі своєю жінкою від Господа Бога серед дерев саду. Тоді Господь Бог покликав чоловіка і спитав його: «Де ти?» Той відповів: «Я чув твою луну у саді й злякався, бо я нагий, тож і сховався». Він же сказав: «Хто тобі сказав, що ти нагий? Чи не їв ти з дерева, що я наказав тобі не їсти?». Чоловік відповів: «Жінка, яку ти дав мені, щоб була зі мною, дала мені з дерева, і я їв». Тоді Господь Бог сказав до жінки: «Що ти це наробила?» Жінка відповіла: «Змій обманув мене, і я їла» [Буття 3:8-13].

Як бачимо в серці людини появились не тільки страх, сором, недовіра до Бога та одне до одного, але вони також почали обманювати та тікати від відповідальності за свої вчинки, оскільки зрозуміли, що порушили Божий закон, і їх за це очікує справедлива кара. Щоб уникнути покарання від Бога, Адам та Єва почали виправдовуватись та перекладати провину одне на одного. Саме в цих вчинках ми можемо спостерігати прояв такої волі, яку Августин називав злою або спотвореною волею, оскільки через гріх добра воля, яка була закладена в людину Богом, спотворилась та деформувалась і перетворилась на злу волю, яка спонукає людину до зла та гріха. Саме така воля, на думку Августина, через гріхопадіння Адама та Єви почала проявлятися в їхніх нащадках. Зла воля людини яскраво себе проявила тоді, коли Каїн через свою заздрість убив Авеля. Він позаздрив тому, що Бог прийняв жертву молодшого брата, а його власну жертву відкинув, побачивши, що він приносив цілопалення Богові не зі щирим серцем, а зі злим та черствим. Каїн, на відміну від Авеля був жадібним, тому віддавав Богові не найкращу частину зі свого стада, тому Господь, який знав серце кожного, не прийняв його жертву і не був прихильним до нього.

Августин стверджував, що саме нащадки Каїна належать до граду земного, який населяють грішники та слуги Диявола, які відкинули Божу любов та милість, добровільно прийняли зло та гріх, віддали свою душу Сатані. Августин в своєму творі «Про град Божий» пише про град земний так: «З цього-то граду і походять вороги, від яких нам належить захищати град Божий. Багато з них, втім, виправивши оману нечестивості, стають цілком пристойними громадянами граду, але багато до такої міри спалахують ненавистю до нього і до такої міри виявляються невдячними до очевидних благодіянь його Спасителя, що піднімають проти нього в даний час свої язики навіть тому, що уникаючи ворожого меча, врятували життя, яким пишаються, в його священних місцях» [1,

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

с. 2]. Жителі граду Земного не люблять Бога, не хочуть дотримуватись його законів, не слухаються його волі, бунтують проти нього, ставлячи свої потреби, бажання та свою волю, вище волі Божої. Вони сповнені гордині, ненависті та егоїзму, тому й ненавидять Бога та тих, хто його любить і Йому служить. Ці люди не мають любові в своєму серці, вони живуть в темряві і ненавидять світло, яким є Ісус Христос та його учні. В Євангелії від Йоана можемо знайти цьому підтвердження: «Справжнє то було світло – те, що просвітлює кожну людину. Воно прийшло у цей світ. Було у світі, і світ ним виник – і світ не впізнав його. Прийшло до своїх, - а свої його не прийняли. Котрі ж прийняли його – тим дало право дітьми Божими стати, які в ім'я його вірують.» [Йоана 1: 9-12].

До граду Божого належать праведники, які на відміну від жителів граду земного прийняли світло, яким був Ісус Христос, і зберегли його науку у своєму серці. Вони люблять Бога всім своїм серцем, і хочуть служити Йому, виконувати Його волю, дотримуватись Його законів, славити Його і жити для Нього. Саме таким людям належить Царство Боже. Про них Августин писав так: «Зовсім інша нагорода очікує святих, які терплять тут образи, муки та приниження за град Божий, ненависний прихильникам цього світу. Той град вічний. У ньому ніхто не народжується, тому що ніхто не вмирає. У ньому справжнє і повне щастя - не богиня, а дар Божий. Звідти отримали ми заставу віри, яка дарує нам надію в той час, поки, мандруючи, ми зітхаємо про красу його. Там не сходить сонце над добрими і злими, але сонце правди сяє одним тільки добрим. І не буде особливої потреби збагачувати громадську скарбницю за рахунок приватного надбання там, де загальним скарбом буде скарб істини» [1, с.146].

Саме такі люди шукають Бога, слухають Його волю і виконують її. Вони на відміну від жителів граду земного ненавидять гріх та зло, і стараються любити Бога та ближніх, дотримуватись Божих заповідей, жити згідно з Божою волею та прагнуть до досконалості та святості. Хоча вони і втратили божественну гідність внаслідок гріхопадіння Адама та Єви, і їхня воля стала злою, але вони всіма силами прагнуть повернути втрачену гідність, ведуть боротьбу зі своїми гріховними спокусами та бажаннями, намагаються уникати зла та гріха, каються перед Богом, за вчинені погані вчинки.

На думку Августина, жодна людина, якою би праведною та святою вона не була, не здатна повернути втрачену божественну гідність та благодать, яка була дарована людині Богом під час її творення. Тільки Бог через свою благодать може повернути гідність тим людям, які на його думку достойні цього. Завдяки жертві Ісуса Христа на хресті кожна людина отримала шанс на спасіння своєї душі та прощення гріхів через сповідь. Кров Ісуса обмиває та очищає душу людини від гріхів та зла, робить людину чистою та святою. Коли людина

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

приймає тіло та кров Ісуса Христа в тайні Євхаристії, вона наближується до Бога і освячується, бо вже не людина живе, а Господь живе в ній. За допомогою покаяння, молитви, праведного християнського життя, дотримання Божих заповідей, прийняття тіла та крові Ісуса Христа людина стає дитиною Божою, відновлює свої стосунки з Небесним Отцем, що були зруйновані через гріх, отримує шанс на Божу благодать, дари Святого Духа, на повернення втраченої божественної гідності. Звичайно, якою б не була праведною та святою людиною, на думку Августина, тільки Бог може повернути їй гідність та благодать, дати можливість жити вічно в Раю.

Хоча звісно тільки праведники, які живуть згідно з Божими законами, люблять Бога та ближніх, виконують те, що проповідував Ісус Христос, мають шанс на спасіння та отримання Божої благодаті та повернення божественної гідності. Грішники, які живуть в гріху, в серці яких панує злоба, гнів та ненависть, не заслуговують на спасіння та вічне блаженство в Раю. Вони не отримують Божу благодать та не зможуть повернути втрачену нашими праотцями божественну гідність. Вони є рабами гріха, а відповідно рабами Диявола, оскільки, як говорив Ісус Христос, не можна служити двом панам. Людина служить або Богу, або Дияволу. Наслідком гріха є смерть, як тілесна, так і духовна. Тому грішники ніколи не зможуть повернути свою гідність та благодать, оскільки гріх їм цього не дозволить. Бо, хто грішить, є рабом гріха, а раз гріх керує людиною, то, відповідно, вона немає свободи, і не може вибрати Бога і жити згідно з його заповідями. Така людина не може повернути свою гідність і отримати Божу благодать, оскільки гріх їй цього не дозволить. Грішник віддаляється від Бога, втрачає з ним зв'язок, він вже не є дитиною Божою, він є рабом Диявола. Тому, як би сильно Бог не любив грішну людину, він не може спасти її від пекла та обдарувати своєю благодаттю, чи повернути божественну гідність. Тільки покаювшись, відкинувши зло та гріх, повернувшись на праведну християнську дорогу, людина отримує шанс на спасіння та вічне життя. І тоді вже в неї буде більше шансів, що Бог поверне їй гідність та обдарує своєю благодаттю та Святим Духом.

Оскільки гідність була дарована Богом людині, тому і її повернення є результатом Божої благодаті. А отже для людини важливо беззастережно любити Бога, вірити Йому, сподіватися на Нього, отримуючи силу в усвідомленні свого безсилля [2, с. 151].

Як висновок, варто зазначити, що згідно з вченням Августина Блаженного, причиною втрати людської та божественної гідності є гріх Адама та Єви. Повернути гідність власними силами людина не може, як би вона не старалась, якою б святою та праведною вона не була, вона не здатна спасти свою душу та

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

повернути гідність. Тільки Бог через свою благодать може повернути людині гідність та врятувати її душу. На думку Августина, більше шансів отримати Божу благодать та повернути свою гідність, врятувати свою душу, має праведник, який живе згідно з Божими заповідями, любить Бога та ближніх, виконує все, що проповідував Ісус Христос. Грішник недостойний того, щоб отримати Божу благодать та повернути втрачену гідність, доки він не покається, доки не навернеться на праведну християнське дорогу. Проте, тільки Бог обирає достойних, яких Він обдаровує своєю благодаттю та милістю, і повертає їм божественну гідність. Праведне християнське життя, дотримання Божих заповідей та слідування волі Господа, не є для людини гарантом на спасіння власної душі та вічне блаженство в Раю. Тільки Бог знає, хто з людей достойний Його благодаті, тому відповідно все залежить від Його волі.

Використані джерела:

1. Блаженный Августин. Творения: в 4. т.3: О граде Божиим. Книги I – XIII. / Блаженный Августин. – Санкт-Петербург: Алетейя. – К. : УЦИММ-пресс, 1998. – 600 с.
2. Дойчик М. В. Ідея гідності в історії європейської філософії: монографія. Видання 2-ге, доповнене. – Івано-Франківськ: Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2018. – 394 с.
3. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мінськ : Місіонер, 2007. – 352 с.

*Душка Оксана Мирославівна
Івано-Франківський фаховий коледж,
Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника,
студентка*

ЗОВНІШНЯ ТРУДОВА МІГРАЦІЯ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Актуальність проблеми. Суспільні зміни останнього десятиліття кардинально вплинули на соціально-економічну ситуацію в Україні, внаслідок чого мільйони наших співгромадян стали трудовими мігрантами. На особливу увагу заслуговує міграційний потенціал молоді. Тому особливої актуальності набувають такі питання як з'ясування кількісних показників та структури міграційних потоків, визначення соціально-демографічних характеристик й статусних позицій українських гастербайтерів.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Мета. Проаналізувати кількісний та якісний склад зовнішньої трудової міграції, з'ясувати її наслідки для українського суспільства.

Виклад основного матеріалу. Міграційні процеси і проблеми їх регулювання стали предметом наукового дослідження зарубіжних і вітчизняних вчених ще наприкінці XIX ст., однак, феномен міграції з'явився набагато раніше, виступаючи, головним чином, у формах кочування та військових переселень. Вперше поняття «міграція» запровадив у науковий обіг у кінці XIX ст. англійський вчений Е. Равенштейн. У роботі «Закони міграції» він розглянув міграцію як безперервний процес, зумовлений взаємодією чотирьох основних груп чинників (тих, що діють у початковому місці проживання мігранта, на стадії його переміщення, в місці в'їзду і чинників особистого характеру) та сформулював одинадцять міграційних законів, які не втратили свою актуальність й сьогодні [1].

На початку третього тисячоліття однією з головних причин міжнародної міграції стала поляризація багатих і бідних країн, у результаті якої значна частина жителів Півдня вдається до реальних заходів для того, щоб влитися у країни «золотого мільярду». У зв'язку із цим, ще в 1990 р. відомий соціолог І. Валлерстайн прогнозував, що в результаті напівлегальної і нелегальної імміграції з Півдня на Північ у розвинутих країнах до 2025 р. іммігранти складатимуть від 30 до 50% населення, причому, не виключено, що вони не будуть мати політичних прав[3, с. 300].

У 2019 р. Німецькою консультативною групою в Україні та Кільським інститутом світової економіки було проведено соціологічне дослідження на тему «Трудова міграція з України: зміна країни працевлаштування, зростаючий макроекономічний вплив» в результаті якого встановлено, що загальноукраїнський обсяг тимчасових трудових міграцій нараховував 2,6 млн. осіб[2].

У зарубіжній трудовій міграції з України беруть участь переважно молоді люди: 41% цього контингенту перебувають у віці до 35 років. Особи з вищою освітою демонструють меншу ймовірність мігрувати, а ніж з професійно-технічною освітою. Частка мігрантів з вищою освітою складає 33%, тоді як у загальній структурі серед населення працездатного віку їх кількість складає 45%. Водночас люди з професійною підготовкою становлять 34% мігрантів, що становить 24% населення працездатного віку. Дві третіх частини гастарбайтерів є мешканцями сільської місцевості, а 69% працюючих за кордоном наших співгромадян – це мешканці західних областей України.

Основними країнами-реципієнтами є Польща, Російська Федерація, Чеська Республіка та Італія. На них припадає близько 80% загальних потоків

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

короткострокових та довгострокових трудових мігрантів з України. Переважна більшість гастарбайтерів у країнах ЄС зайняті працею, яка вимагає елементарної підготовки. Зокрема, 46% мігрантів у Польщі і 56% в Італії заявили, що вони володіють зависокою кваліфікацією для роботи, яку виконують. Пріоритетними напрямками їхньої економічної діяльності стали промисловість, будівництво, сільське господарство, транспортна сфера та сфера обслуговування.

До основних причин, що впливають на формування міграційних установок громадян України, слід віднести, насамперед, низький рівень оплати праці, бажання поліпшити умови життя, відсутність коштів для вирішення господарських і побутових проблем (придбання житла, побутової техніки, автомобіля, оплати ремонту квартири чи будинку), високий рівень безробіття у місці проживання, необхідність коштів для отримання освіти, виплати боргів, відкриття власної справи.

Зовнішня трудова міграція містить в собі як позитивні так і негативні наслідки для українського суспільства. Зокрема, вона сприяє поширенню в Україні європейських цінностей і норм ринкової свідомості, зменшує напругу на ринку праці, покращує якість життя сімей мігрантів, зменшує бідність та стимулює розвиток економіки завдяки підвищенню платоспроможного попиту. Серед негативних наслідків слід вказати депопуляцію населення країни й поширення соціального сирітства. Для багатьох українських громадян тимчасова трудова міграція – це початковий етап еміграційного процесу.

Висновки. Суспільно-економічні трансформації в українському суспільстві на рубежі ХХ-ХХІ ст. значно активізували процеси зовнішньої трудової міграції. Ядро українських трудових мігрантів складають молоді особи, мешканці сільської місцевості західного регіону України. Досвід, який вони отримали на зарубіжних ринках праці, потребує глибокого вивчення для кращого розуміння закономірностей формування внутрішніх і міжнародних ринків праці в епоху глобалізації.

Використані джерела:

1. «Останній вимкне світло»: якими є реальні масштаби трудової міграції з України до ЄС [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.epravda.com.ua/publications/2020/02/11/656895/>
2. Ніколаєвський В. Теоретико-методологічні засади вивчення міграції населення / В. Ніколаєвський, Н. Прохоренко.
3. Шульга Н. Великое переселение народов: репатрианты, беженцы, трудовые мигранты / Н. Шульга. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – 700 с.

*Житняк Софія,
Івано-Франківський фаховий коледж, Прикарпатський національний
університет ім. В. Стефаника,
студентка*

МАРКЕРИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

У контексті глобалізаційних процесів сучасності в соціально-гуманітарних науках помітно зростає інтерес до етнонаціональної проблематики загалом та механізмів етнічної ідентифікації зокрема. Необхідність всебічного наукового аналізу процесів самоідентифікації і, особливо, етнічного самовизначення зумовлюється й тим, що у сучасному як українському, так і зарубіжному соціально-психологічному термінологічному просторі панує, за висловом Г. Касьянова, «хаос дефініцій», який пов'язаний, насамперед, із політологічною дискусією навколо таких категорій, як «нація» та «етнос»[2, с. 38].

У даному дослідженні ми ставимо перед собою **мету** на основі проведеного власного соціологічного дослідження з'ясувати маркери етнічної ідентифікації студентської молоді Івано-Франківського фахового коледжу.

Окреслена мета детермінує виконання таких **завдань**:

- розкрити засади формування етнічності;
- на основі проведеного опитування висвітлити ієрархію етнокультурних цінностей студентів спеціальності «Дошкільна освіта» Івано-Франківського фахового коледжу.

До середини ХХ ст. домінувало переконання, сформульоване переважно діячами епохи Просвітництва, що етнічність як атрибут домодерного типу соціальності нівелюватиметься внаслідок тенденцій модернізації, розвитку громадянського суспільства і особистого індивідуалізму. Однак, сьогодні переконує нас у зворотному: етнічна та національна приналежності є суттєвими чинниками структурування суспільства, перш за все завдяки явищам глобалізації, котрі радше загострили, ніж знівелювали конфліктні потенціали етнонаціонального характеру.

Сучасна соціологічна наука трактує етнічну ідентичність як процес емоційно-когнітивного самоототожнення особистості з певною етнічною спільнотою, що виражене в почутті спільності з членами цієї групи і сприйнятті як цінностей її основних характеристик. Етнічна ідентичність тісно пов'язана з етнічною ідентифікацією. Ідентифікація – це процес, у ході якого індивід зараховує себе до певної групи, цілі й інтереси якої він сприймає як свої власні.

ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI

Етнічна ідентичність встановлюється як наслідок двох процесів: об'єднання та розмежування. Універсальною формулою самосвідомості і самоідентифікації будь-якої спільноти людей є формула «Ми», яка включає в себе уявлення про консолідуючі ознаки. Однак, процес групової ідентифікації, самовизначення «Ми» неможливий без існування позитивно чи негативно «значущих інших». Таким чином, етнічна ідентичність – це символічний засіб об'єднання з одними та дистанціювання від інших.

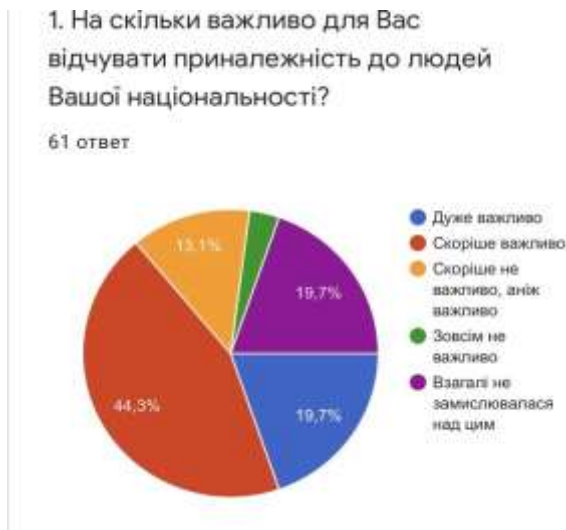
Складність аналізу етнічної ідентичності посилюється тим, що це символічна конструкція, в основі якої лежать психологічні механізми її побудови. На відміну від соціальної, професійної та інших форм і видів ідентифікацій, що спираються на реальні ролі і статуси, що можуть «вимірюватися», етнічна ідентичність є комплексом символів, сукупність яких породжує особливого роду відчуття належності до певної спільноти, члени якої можуть розрізнятися за іншими параметрами[3, с. 58]. Звідси принциповим моментом є те, що хоча уявлення про символічну природу етнічного і не «верифікуються» безпосередньо, проте дає змогу людині (або групі) ідентифікувати себе за етнічною ознакою.

Слід зауважити, що характер співвідношення етнічних «Ми» і «Вони» не є статичним. Як відзначив німецький політолог А. Нойманн, «ідентичність – це не даність, а відношення, яке постійно формується і реформується в рамках певного дискурсу»[1]. Почуття ідентичності може або посилюватися від подібних порівнянь, або піддаватися руйнуванню, якщо певні характеристики «своїх» перестають відповідати уявленням, що склалися, а їхня поведінка – очікуванням, що ґрунтуються на попередньому досвіді.

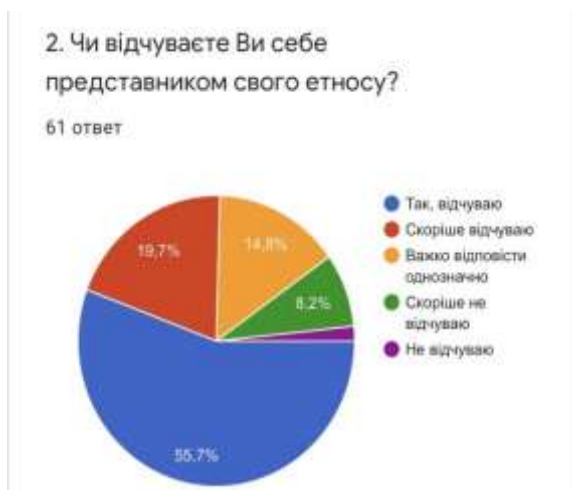
Для з'ясування маркерів етнічної ідентифікації студентів Івано-Франківського фахового коледжу нами впродовж з 10 по 18 березня 2021 р. на платформі Google Forms методом анкетування було проведено опитування, в якому взяло участь 61 респондент.

На запитання «На скільки важливо для Вас відчувати приналежність до людей Вашої національності?» 64 % опитаних дали ствердну відповідь (19,7% дуже важливо і 44,3% скоріше важливо). Водночас звертає на себе увагу той факт, що для кожного п'ятого учасника опитування питання щодо їхньої етнічної приналежності чи не вперше стало предметом рефлексії (діаграма 1).

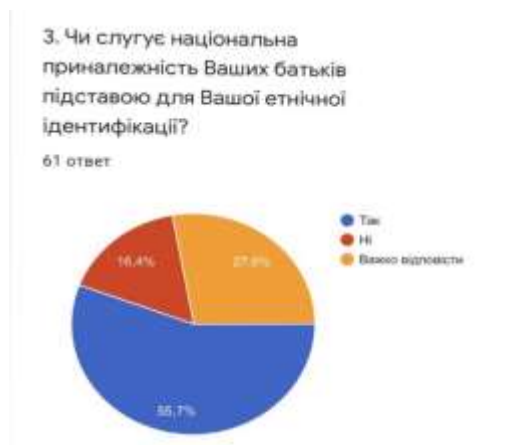
ФІЛОСОФІЯ: MODUS OPERANDI



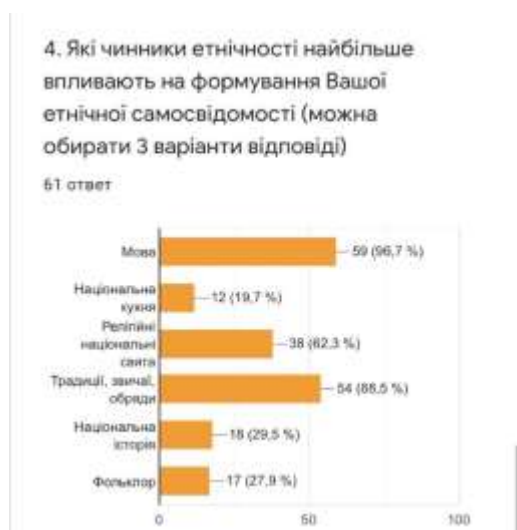
В результаті дослідження встановлено, що $\frac{3}{4}$ опитаних студентів повною мірою або частково асоціюють себе з своєю етнічною групою тобто мають позитивну етнічну ідентичність (діаграма 2).



Більше половини опитаних студентів визначають свою етнічну приналежності на підставі національності своїх батьків, тобто трактують її не як не результат самоідентифікації, а як форму «нав'язаної етнічності» (діаграма 3).



Серед найважливіших чинників етнічності, які здатні забезпечити стійку групову ідентичність визначальними є мова, звичаї, традиції, обряди та релігійні національні свята (діаграма 4).



Висновки. Етнічна ідентичність є складним соціокультурним феноменом, у якому поєднуються особистісні, соціальні та культурні аспекти. Подальше вивчення місця, ролі і значення етнічного чинника в життєдіяльності сучасного суспільства, як показує досвід, важливе не тільки з теоретичних, але й практичних міркувань.

Використані джерела:

1. Ачкасов В. Этническая идентичность в ситуациях общественного выбора [Електронний ресурс] / В. Ачкасов. – Режим доступу: <http://ecsocman.hse.ru/text/18377679/html>
2. Касьянов Г. Теорія нації та націоналізму / Г. Касьянов. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.

3. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації / М. Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.

ЗМІСТ

1. Багрій О. Людина як субстрат, інструмент та modus operandi філософії	3
2. Ворон В. Мислення про мислення як «спосіб дії (modus operandi)» філософії.....	5
3. Гнатюк Я. Онтологія філософії і можливість філософського дискурсу	7
4. Стефурак С. Ідеї Чарльза Пірса в рамках прагматичної естетики	9
5. Облова Л. Вдумлива риторика. Порушення правил аргументації. Досвід перший.....	12
6. Харук М.-К. Чужий як предмет повсякденного мислення	14
7. Каралаш А.-Ю. Сучасні ліві – соціальна інновація чи modus operandi?	18
8. Сабадаш К. Метафізика свідомості: питання мислення про мислення	21
9. Бурлаченко Т. Феноменологічна інтерпретація М. Гайдеггером Послать Апостола Павла	25
10. Матвійчук Т. Постаналітична перспектива випадковості філософії	28
11. Макаренко М. Концепт М.Ліпмана "community of inquiry": філософсько- семантичні особливості	31
12. Безуглий А. Реальність як така та кінематографічна реальність: взаємовідношення, відмінності, автономний статус	34
13. Демерза К. Філософські методології дослідження міста	36
14. Мельниченко А. Огляд деяких проблем у дослідженні міту.....	41
15. Черняк А. Усвідомлення власної смертності в філософії Карма-йоги	43
16. Савчук Ю. Маска як віртуальне обличчя людини у цифрову епоху: зміна філософської парадигми	45
17. Самойленко Д. Ідентичність двомовних осіб у мультикультурному середовищі	48
18. Долішній В. Перипетії емпіризму, або чи буває реальність віртуальною?	52
19. Білінський В. Співвідношення божественної та людської гідності у філософії Аврелія Августина	56
20. Житняк С. Маркери етнічної ідентифікації студентської молоді	60
21. Душка О. Зовнішня трудова міграція в сучасному українському суспільстві.....	63