



ШЕВЧЕНКІВСЬКА ВЕСНА - 2006

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
Матеріали конференції (тези доповідей)
Секції „Філософія“

„Philosophy“ Section
Material to conferences (theses reports)
KYIV NATIONAL TARAS SHEVCHENKO UNIVERSITY

SHEVCHENKO'S SPRINGTIME - 2006

Kyiv, March 2006

Редактор електронної версії:

Олексій Л. Якубін

Думки, ідеї й оцінки, які висловлені в цих матеріалах конференції, належать їх авторам і не обов'язково відображають точку зору Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Філософського факультету, Наукового товариства студентів та аспірантів КНУ імені Тараса Шевченка, Наукового товариства студентів та аспірантів Філософського факультету.

© Ідея, обкладинка, верстка, графіка, корекція - Якубін О.Л., 2006

© Автори доповідей, 2006

© НТСА ФФ, 2006

Всі права застережені. Тільки для освітніх й наукових цілей. Використання цих матеріалів з метою отримання комерційного зиску **заборонено. Посилання на них є **обов'язковим**.**

ЗМІСТ

Олег Андрос <i>Сучасний європейський рух "зелених" як новітній політичний рух</i>	5
Сергій Адаменко <i>«Абсолютизм чи релятивізм?» : П.П.Кудрявцев до уточнення змісту понять</i>	6
Надія Адаменко <i>Постмодерністська філософія та інформаційний соціум: симулякр – віртуальний об'єкт</i>	7
Олена Бойко <i>Еволюційна технологія складання розкладу занять у ВНЗ</i>	8
Анна Вернослава <i>Інтуїтивізм як методологічне підґрунтя психології мистецтва за А.Бергсоном</i>	9
Святослав Вишинський <i>Концепція часу у філософії традиціоналізму</i>	10
Ігор Галицький <i>Демократія: вершина еволюції чи її етап</i>	12
Ольга Жмурко <i>Особливості становлення гендерної проблематики у сучасній філософії</i>	13
Сергій Зуєв <i>Сучасні трансформації смислу філософських концептів “теоретичного” і “практичного”</i>	14
Олена Коханенко <i>Божественна триєдність: логічний аналіз</i>	15
Тетяна Мартиненко <i>Наука як індустрія нових технологій</i>	16
Ірина Михайлова <i>Бог і Природа в філософській системі Якоба Сьоме</i>	17
І.І. Мозгова <i>Києво-Могилянська академія як заклад “синтезуючої” освіти</i>	18
І. П. Печеранський <i>Прологомени до методології релігієзнавства</i>	19
Сергій Руденко <i>Метод біографічного аналізу в історико-філософській концепції В.П.Петрова</i>	20
Борис Рудь <i>Зміст та роль ЗМК у виборчому процесі</i>	21
Алла Самолётова <i>СДВ как новый интеграционный проект на постсоветском пространстве</i>	22

Ярослава Сікач <i>Роль ЗМІ у формуванні іміджу політичного лідера</i>	23
Олександр Смеричанський <i>Зміна способів оцінки на істинність у сучасному математичному дискурсі</i>	24
Наталя Сухоніс <i>Постмодернізм та сучасність: культурно-історичні реалії кінця XX – початку XXI століття</i>	25
О. Трачук <i>Послідовники Г.С.Сковороди і сучасність (Біблія – „потоп змін”)</i>	27
Ірина Шувалова <i>Злочинець як витвір в’язниці (за Мішелем Фуко)</i>	28
Валентина Якубіна <i>Ідентичність у глобально-інформаційному суспільстві</i>	29
Олексій Якубін <i>Що таке хронополітика ?</i>	30

Сучасний європейський рух "зелених" як новітній політичний рух

Темою моєї доповіді є сучасний стан екологічного руху (передусім європейського), його ідейні витoki, політичне значення та подальші перспективи розвитку.

Відомо, що сучасні процеси глобалізації породили суперечливі наслідки у світовій політиці та житті народів світу. З одного боку, виникають так звані країни "золотого мільярду", які вирізняються такими рисами, як майже всебічне забезпечення достатнього або високого рівня життя для своїх мешканців, захистом (конституційно закріпленим та реально втілюваним) прав людини та високим рівнем так званого "постіндустріального" розвитку – тобто наявністю і всебічною поширеністю "нових технологій", інтенсивного інформаційного обміну та розвитком суспільства, що тяжіє до споживання "нематеріальних", тобто суто "інформаційних" благ.

Описані якості країн "золотого мільярду" (США, більшість країн ЄС, Японія, ПАР та ін.) знайшли своє місце у світовій системі завдяки деяким як негативним, так і позитивним факторам.

Першим таким фактором стало значне індустріальне зростання середини ХХ ст. Поштовхом до нього стали глобальні історичні зміни, що сталися у цей період, економічне та військове протистояння двох світових систем, внаслідок якого комуністична система радянського типу була витіснена більш здатною до адаптації "капіталістичною" системою, яка ще в 70-ті роки характеризувалася західним авторами як така, що ступила на постіндустріальний шлях розвитку.

Другим таким фактором стала значна світоглядна зміна, що сталася впродовж так званої індустріальної революції ХІХ-ХХ століть. Природа у такому світогляді все ще вважається невичерпним (або майже невичерпним) джерелом ресурсів, які використовувалися для дедалі стрімкішого економічного зростання та продукування все більшої кількості передусім матеріальної продукції. Таким чином, економічні успіхи сучасних західних країн, а також Китаю та "азійських тигрів" невід'ємно пов'язані зі знищенням – як у локальному, так і у глобальному масштабі – природного середовища. І тому на даному етапі у політичній діяльності не можна не враховувати цей "зворотній бік медалі", а заходи зі тримання забруднення, які цілком можливі для сучасної цивілізації, мають бути включені – і включаються – до програм досить багатьох європейських політичних партій, і серед них не тільки партії суто "зеленого" напрямку.

Таким чином, думка про те, що "зелені" партії зазвичай не мають чітко вираженої власної ідеологічної позиції та приєднуються до "класичних" політичних ідеологій, не є цілком коректною через те, що екологічна, природоохоронна діяльність повинна на даному етапі розвитку цивілізації стати домінантою усіх зусиль держави і "громадянського суспільства". Підвищення рівня життя через нарощення темпів зростання виробництва призводить до закономірного його погіршення в аспекті якості життя – передусім мешканців міст. Ніякі економічні чи військові міркування не можуть виправдати тієї непоправної школи, якої завдало людство своїм бурхливим індустріальним розвитком протягом останніх трьох століть – нині це є постулатом для більшості політичних партій "зеленого" спрямування. І тому нагальною є потреба *зміни світогляду*, а як наслідок – *практичних дій* як політиків, так і усіх інших громадян.

Екологічна свідомість, таким чином, починається з рівня повсякденної поведінки громадянина, його постійно підтримуваної (у тому числі на рівні держави) діяльності з елементарного збереження навколишнього середовища, триває на усіх етапах життєвої кар'єри людини і повинна бути збережена, і це найважливіше, вже на етапі, коли до рук людини, політика надаються головні важелі управління державою. Саме тоді, за підтримки громадськості, у якої вже попередньо сформоване неприйняття будь-якої шкоди природі, можливе хоча б часткове вирішення екологічних проблем.

Природозгідна поведінка політика та кожного громадянина включає також здатність захоплюватися естетичною красою рідного краю, на що наголошують і деякі українські автори [1, 10] у контексті реалій сучасної української політики. Саме у цій царині часто нехтуються культурні та естетичні сторони людських дій, наприклад, у містобудівній діяльності.

Поки що це в основному існуючі на рівні теорії ідеологічні побудови, не втілені поки що на практиці в Україні. У Європі дані розмірковування дістали вже більше конкретне втілення, і рівень суспільної свідомості європейця вже містить основні екологічні постулати, такі, як повага до всього живого, естетичне захоплення навколишнім середовищем, усвідомлення збереження як пам'яток природи,

так і історичної спадщини кожного конкретного народу. Україна має віднайти власний шлях досягнення подібного до європейського рівня екологічної свідомості, і це не меншою мірою стосується політичної сфери. На даному етапі політичні партії України лише декларують (інколи) прихильність до "зеленої" ідеології, переносячи центр суспільної уваги на інші, на їхню думку, важливіші проблеми.

Між тим саме зараз слід усвідомлювати, що порятунок людства від екологічної катастрофи вийшов у останні десятиліття на передній план. Прогнози Римського клубу, численні попередження екологічних організацій та окремих авторів поступово виправляють існуючий стан свідомості громадян... Але ж саме *політика* держави має бути природоохоронною.

Таким чином, підсумовуючи, слід сказати, що постулати, проголошені наприкінці ХХ сторіччя екологічними діячами та науковцями, не втрачають на початку нового століття своєї актуальності та мають бути якнайповніше втілені у міжнародній та внутрішньоукраїнській політиці. І прищеплення екоприйняттого способу мислення, світогляду, що включає повагу до природи та прагнення до практичних дій з її захисту – на сьогодні є першочерговим завданням європейського та світового екологічного руху.

1. Колінко В.В. "Киев - священное пространство". От философии и стратегии развития Киева к контурам национальной идеи. К., 2005

Сергій Адаменко

Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова

adamenkosg@ukr.net

«Абсолютизм чи релятивізм?» : П.П.Кудрявцев до уточнення змісту понять

Дослідження методологічних та теоретичних розробок київських істориків філософії ХІХ – початку ХХ ст., які тривалий час залишалися поза увагою історіософії складає необхідну складову з умов сучасного поступу української філософії, яка намагається осмислити попередній досвід. Тому звернення до наукового спадку одного із самобутніх мислителів, професора філософії Київської духовної академії Петра Павловича Кудрявцева дає нам можливість наблизитися до більш повного розуміння джерел української філософської культури.

Свої теоретико-філософські переконання П.Кудрявцев оприлюднив у магістерській роботі «Абсолютизм чи релятивізм? Досвід історико-критичного дослідження чистого емпіризму новітнього часу у його відношенні до моралі та релігії. Prolegomena», головним завданням якої поставив «визначення відмінних рис і того особливого значення емпіристсько-релятивістської точки зору порівняно з іншими філософськими течіями, а також у віднайденні найбільш надійних шляхів та прийомів боротьби з нею» [Ш]. Малочисельні дослідники життя та творчості П.П.Кудрявцева одногосно зауважують, що саме питання поставлене у даній роботі є одним із найважливіших та таким, що надає його розмислам історико-філософської системи. Вирішуючи його з позицій філософського теїзму, вчений намагався визначити зміст таких філософських понять як «абсолютизм» та «релятивізм», осмислення яких полишається актуальним і для сьогодення, бо дає нагоду вирішити ряд світоглядних питань, що продовжують хвилювати людство.

На думку П.П.Кудрявцева, належне спрямування людського життя дає нам теоцентризм, у якому Бог є дійсним центром такого життя, яке найкраще може бути визначеном як богослужіння. Зовсім інший характер носить людське життя у всіх його проявах, якщо точка прикладення людських сил переноситься з центра на периферію, якщо людина стає на місце Творця, а це відбувається із неминучістю, коли будь-яка емпірична потреба природи людини бере гору над рештою, вимагаючи зосередження людських сил на її задоволенні. Якщо підсумувати характеристики особливостей того напрямку життя, яке оцінюється загальнолюдською свідомістю, як напрям звеличений, який звеличує тих осіб, які йому слідують, то такими є: непохитна віра в існування абсолютних цінностей, пов'язана з вірним поклонінням перед абсолютно-цінним і невинна діяльність, що спрямована на реалізацію абсолютних цінностей в житті. Всі зазначені особливості дають поняття «моралі», мета якої здійснення добра, як такої цінності, що має значення незалежно від наших суб'єктивних переконань, відчуттів та бажань, тобто цінності абсолютної. А загалом даний напрям є абсолютизм у тому сенсі, що він визначається у своїх прагненнях до здійснення абсолютних цінностей. Іншим моментом людського життя, який тісно пов'язаний з мораллю є релігія: і там, і тут поклоніння перед абсолютно-цінним, так само як і служіння йому складають суттєво необхідні компоненти. Однак з такою відмінністю, що для моралі добро, як вища цінність, може володіти в певних випадках лише ідеальним існуванням, як безкінечно-високий ідеал, яким має бути реалізованим,

і реалізується в кожен певний момент, але ніколи не в повному обсязі, то для релігійної свідомості той самий ідеал даний як такий, що володіє реальним існуванням: Бог є реальним вмістилищем абсолютних цінностей. Отже як про мораль, так само як і про релігію можна говорити постільки, оскільки в людському житті має місце напрям життя, який характеризується нероздільним служінням абсолютно-цінному, то «мораль і релігія – дві споріднені галузі, в яких напрям, який характеризується знаходить своє втілення» [1,75].

Другий напрям життя, вказує П.П.Кудрявцев, є повною протилежністю першому. Він не знає абсолютних цінностей, тому що не вірить у них. Цей напрям знає лише умовні цінності, які визначаються їх значенням для задоволення тимчасових потреб емпіричного я. Такий напрям життя ми позначаємо терміном «релятивізм». З негативної сторони він характеризується відсутністю віри в безумовно-цінне, та віддане служіння йому, а з позитивної – оцінкою речей, подій, осіб з точки зору їх придатності для задоволення тимчасових потреб емпіричного я та зведенням життя до задоволення саме цих потреб. П.П.Кудрявцев вважає, що послідовно доведений до кінця релятивізм неминуче призводить до нігілізму. «Нігілізм – це безстрашний у своїй послідовності релятивізм» [2, 77].

Людське життя індивіда має здатність повторюватися у житті людських спільнот у різні історичні епохи. П.П.Кудрявцев вказує на існування як епох морального піднесення, коли вічне, безумовне торжествує над тимчасовим, умовним, часом морального занепаду та застою, коли над життям беруть владу такі блага, які самі по собі не мають цінності. Свідомість та совість починають підмінятися чуттєвістю та рутинністю. Отже, боротьба між абсолютізмом та релятивізмом є визначальними моментом у житті як окремою людиною, так і суспільства в цілому. Ця боротьба проходить через всю історію філософії як її суттєвий момент.

1. Кудрявцев П. Абсолютизм или релятивизм? Къ уясненію задач современной философіи. // Труды КДА. – 1908. – Кн. 1. 2. Там само.

Надія Адаменко

Національний університет імені Тараса Шевченка

adamenkonb@ukr.net

Постмодерністська філософія та інформаційний соціум: симулякр – віртуальний об'єкт

Сучасний світ інформаційних технологій є глибоко вкоріненим у життя людей, переплетеним сіткою їх повсякденності. І цей факт, який вже став безсумнівним не лише для науковців, а й пересічних людей, не залишає можливості розглядати його виключно з точки зору техніки. Постмодерністська філософія сьогодні намагається сформулювати основні світоглядні принципи, які були б співвіднесеними з тим типом світовідчуття, що поширюється в інформаційному суспільстві.

Особливої уваги заслуговує розгляд інформаційних технологій в постмодерністському контексті стосовно реалій сучасної України, яка попри політичні та економічні труднощі є включеною до глобального інформаційного виміру. Науковці, культурні та політичні діячі розвивають та засвоюють найновітніші телекомунікаційні технології, вирішуючи проблеми свободи в сфері поширення інформації, формуючи законодавчу базу, яка могла б регулювати інформаційну діяльність і т.д. Увесь цей процес супроводжується утвердженням постмодерністського світогляду, який намагається проаналізувати головні особливості інформаційного соціуму. На думку О.Соболь, українського дослідника сучасної зарубіжної філософії, такими головними із його ознак є перетворення інформації і знання на найважливіший чинник зміни якості життя, під впливом якого формується нова інформаційна свідомість; формування норм та цінностей, що відповідають потребам розвитку окремого індивіда та суспільства загалом.

Методом співставлення феноменів постмодернізму та інформаційних технологій намагаються виявити їх генетичну схожість та здійснити теоретичний аналіз ряду інформаційних технологій з-за допомогою засобів постмодерністської філософії. В процесі такого дослідження ставиться багато завдань, серед яких автору даних тез актуальним постає аналіз віртуальних технологій специфічними категоріями постмодерністської філософії «симулякр» та «симуляція».

Статусу філософської категорії термін «віртуальність» набуває у середньовічній схоластичній філософії (Фома Аквінський, Дунс Скотт). Деякі дослідники, зокрема Н.А.Носов [1, 68 – 85], роблять спроби інтерпретації цього феномену у середньовічній філософії. Однак, на думку автора, поняття «віртуальна реальність» не можна розглядати поза соціокультурним контекстом та часом, коли воно

набуло широкого поширення. А таким є саме інформаційне суспільство. Тому аналіз віртуальної реальності все ж видається чіткішим у постмодерністській філософії теоріями «симулякрів».

«Симулакрум» у античного філософа Платона позначав «копію копії». У контексті відмови від ідеї референції постмодернізм робить більш радикальною інтерпретацію симулякра: постмодерністська філософія задає мисленнєвий простір, де, на думку Ж.Дельоза, ідентичність взірця і подоба копії будуть заблудженням. В цьому контексті симулякр визначається Джеймісоном в якості точної копії, оригінал якої ніколи не існував, тому стає засобом спілкування, який ґрунтується на реконструюванні під час комунікації вербальних партнерів коннотативних сенсів висловлювання.

Ж.Бодрійяр зосереджує свою увагу на соціальних сторонах цього явища та висуває положення про «втрату реальності» у постмодерністську епоху, на зміну якій приходить «гіперреальність», в якій знаки замикаються на самих собі, цим самим перетворюючись на симулякри. [2, 135 – 163.]. А.Гараджа пише про концепцію Ж.Бодрійяра: сучасний світ складається із моделей та симулякрів, які не володіють жодними референтами, які не існують в жодній іншій «реальності», окрім їх власної, що являє собою світ самореферентних знаків. Симуляція, видаючи відсутність за присутність, одночасно змішує будь-яке розрізнення реального та вданого.

Отже, ми можемо визначити симулякр як знак, який набуває свого власного буття, створює свою реальність, і, по суті, переставши бути знаком, перетворюється у віртуальний об'єкт. Звідси, поняття віртуальної реальності, як організованого простору симулякрів, які на відміну від знаків-копій фіксують не схожість, а відмінність з референтною реальністю. В основі такого розуміння лежить те, що на противагу актуальній дійсності, яка виражає цілісність, стабільність та завершеність, віртуальна реальність є джерелом відмінності та багатоманітності, втіленням можливості творчої, генеруючої дійсності, й імманентна самій структурі буття. Отже, потреба у створенні віртуального середовища завжди була притаманною людині і навіть знаходила своє втілення в тих чи інших формах, однак тільки з розвитком інформаційної техніки та процесу утвердження постмодерністського світогляду, людина найбільш близько змогла підійти до її втілення, цим самим зробивши віртуальність достатньо реальною.

1. Носов Н.А. Фома Аквинский и категория виртуальности // Виртуальная реальность: философские и психологические аспекты. – М., 1997. 2. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995.

Олена Бойко

Черкаський державний технологічний університет

boyko-e-n@mail.ru

Еволюційна технологія складання розкладу занять у ВНЗ

Розв'язання задачі складання розкладів у загальній постановці є процесом розподілу деякого кінцевого набору подій у часі в умовах ресурсних та інших обмежень. Таким чином, кожна людина, плануючи робочий день, і диспетчер, складаючи розклад занять у вищому навчальному закладі (ВНЗі), розв'язують задачу складання розкладу. Але якщо у першому випадку це відбувається інтуїтивно на основі життєвого досвіду, то у другому вона може виявитися складною навіть для групи фахівців.

У доповіді виконано аналіз відомих методів розв'язку задачі складання розкладу. У кожного з них визначено переваги та недоліки. Так, модель задачі складання розкладу в рамках лінійного цілочисельного програмування [1] містить ряд недоліків, пов'язаних як з неповною адекватністю представленого розв'язку задачі, так і значною трудомісткістю використання запропонованого комплексу програм, що вимагає участі кваліфікованого користувача. Метод імітації випалювання (рос. – „отжиг”) [2] та алгоритм розфарбовування графу [3], незважаючи на зовнішню простоту, можуть виявитися цілком ефективними для складання лише невеликих розкладів. При реалізації алгоритму, що базується на принципах імітаційного моделювання [4,5], обмежується можливість застосування розробленої системи в інших ВНЗ, крім того, знадобиться вносити істотні зміни в алгоритм при незначних внутрішніх змінах у ВНЗ. Усі ці методи в своїй основі використовують ітераційну техніку покращення результатів. Очевидно, що вони орієнтовані на пошук лише локальних оптимумів, а глобальний оптимум може бути знайдений лише випадково.

Метою доповіді є представлення моделей та методу, що зберігає переваги згаданих вище алгоритмів та вільного від вказаних недоліків. Такий метод відносять до класу еволюційних, типовим представником якого є генетичний алгоритм.

Генетичні алгоритми (ГА) – це стохастичні, евристичні оптимізаційні методи, запропоновані Холландом [6]. ГА працюють із популяцією - сукупністю „індивідів”, кожен з яких є можливим розв’язком даної задачі.

Ефективне застосування ГА можливе у випадку побудови функції пристосованості та визначення і формалізації вихідних даних. Тоді задача полягає у максимізації цільової функції:

$$\sum_{t \in T} \sum_{p=1}^P \Omega(p) \cdot z(p, t) \rightarrow \max \quad (1)$$

де $\Omega(p)$ – вагові коефіцієнти статусу викладача (p – номер (ім’я) викладача, $p=1, \dots, P$); $z(p, t)$ – булева змінна (t – номер робочого дня тижня, $t \in T$ (T - множина номерів робочих днів для групи k)). Булеву змінну можна знайти із обмеження виду:

$$1 \leq Q(p, t) + M \cdot z(p, t) \leq M \quad \forall t \in T; \quad \forall p = 1, \dots, P, \quad (2)$$

де M – довільне додатне досить велике число і

$$Q(p, t) = \sum_{r=1}^R \left(\sum_{s=1}^S d(p, r, s) \cdot y(r, t, s) + \sum_{k=1}^G \sum_{q=1}^Q \Delta(p, r, k, q) \cdot x(t, r, k, q) \right) \quad (3),$$

де функції $d(p, r, s)$, $y(r, t, s)$, $\Delta(p, r, k, q)$, $x(t, r, k, q)$ – булеві змінні (r – номер потоку, $r=1, \dots, R$; s – номер дисципліни в списку лекційних занять для потоку r , $s=1, \dots, S$; k – номер навчальної групи в потоці r , $k=1, \dots, G$; q – номер дисципліни в списку практичних занять для групи k , $q=1, \dots, Q$).

З (2) випливає, що якщо $Q(p, t) = 0$, то $z(p, t) = 1$ і, якщо $Q(p, t) > 0$, то $z(p, t) = 0$.

Детальний опис цільової функції та вихідних даних, а також особливості алгоритмізації наведено у доповіді. Початковою є інформація про викладачів, групи, заняття та аудиторний фонд, яка зберігатиметься у таблицях бази даних.

1. Лагоша Б.А., Петропавловская А.В. Комплекс моделей и методов оптимизации расписания занятий в вузе // Экономика и мат. методы. – 1993. – Т. 29. – Вып. 4. 2. Thompson J., Dowsland K. Variants of simulated annealing for the examination timetabling problem // Annals of Operational Research. – 1996. – Vol. 63. 3. Burke E.K., Elliman D.G., Weare R.F. A University Timetabling System Based on Graph Colouring and Constraint Manipulation // Journal of Research on Computing in Education, 1993. 4. Рубальская О.Н. Автоматизированные системы составления учебных расписаний. – М., 2001. 5. Holland J.H. Adaptation in natural and artificial systems. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1975.

Анна Вернослава

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Інтуїтивізм як методологічне підґрунтя психології мистецтва за А.Бергсоном

Формування теоретичних основ психології мистецтва є дуже складним і тривалим процесом розвитку естетичної думки. Свого виключного значення проблема психології мистецтва здобула в межах потужного і впливового філософського напрямку кінця XIX – початку XX століття – інтуїтивізму, головним представником якого вважають Анрі Бергсона.

У запропонованій А. Бергсоном теорії відбувається розмежування форм пізнання на інстинкт, інтелект та інтуїцію. Інтуїція як панівна форма пізнання, на думку дослідника поділяється на звичайну і художню. Саме художня інтуїція, на думку Бергсона, не лише впливає на процес естетичного пізнання, але й зумовлює художню творчість, являючись найглибшим способом осягнення сенсу світу.

Через подвійність поглядів, що спостерігається в роботах А. Бергсона, дослідники інтуїтивізму нерідко приходили до труднощів, суперечок та протилежних висновків. Так, на початку свого наукового шляху Анрі Бергсон був переконаний, що людина приречена на вічне мовчання, бо не володіє засобами вираження тривалості. В своїх більш пізніх роботах дослідник приходив до протилежної думки про те, що мистецтво є безпосереднім спогляданням природи, що усуває “завісу зі слів”.

Отже, ми маємо підстави вважати, що у Анрі Бергсона спостерігається дві різні естетики. На думку польського історика естетики Владислава Татаркевича, ми можемо виокремити естетику інтуїції, що розвинута в „Безпосередніх даних свідомості” і у роботі „Сміх”, а також естетику духовного пориву, яка знайшла своє втілення в подальших працях А. Бергсона починаючи з “Вступу до метафізики”. Естетика інтуїції вчить, що естетична свідомість і мистецтво дозволяють нам пізнати реальність. Згідно ж

з естетикою духовного пориву, основною рисою естетичного сприйняття у мистецтві є зусилля людини звеличитися над самою собою.

Бергсон визнавав, що випадки філософської інтуїції надзвичайно рідкісні. Тому аргументи на підтвердження власної філософії він шукав у мистецтві. Саме художник, на думку Бергсона, являється володарем здатності до інтуїтивного споглядання. Мистецтво є сферою найбільш широкого застосування інтуїції. Таким чином, філософія Бергсона перетворюється на естетику.

Яким же чином проявляє себе естетична інтуїція і чим вона відрізняється від філософської? В повсякденному житті, на думку Бергсона, усі люди рухаються шляхами, які були заздалегідь прокладені задовго до нашого народження. Всі предмети колись уже було класифіковано з точки зору їх корисності. Тому Бергсон наголошував, що ми не бачимо самих предметів, а лише обмежуємось ярликами, що до них наклеєні. Людина наче знаходиться в тенетах символів і узагальнень.

Художня інтуїція дає змогу подолати ці труднощі. Усяке мистецтво, чи то живопис, поезія, чи то музика, своєю єдиною метою мають усунення практично усіх корисних символів, загальноприйнятих положень, тобто усього, що приховує від нас дійсність, щоб поставити нас обличчям до обличчя до реальності, якою вона є. Мистецтво є найбільш безпосередніх споглядань природи, ніж усі інші.

Ця чистота естетичного споглядання дає змогу художникові діяти вільно від усякого практичного інтересу. Отже, бергсонівська художня інтуїція є найбільш чуттєвим всеохоплюючим сприйняттям. Філософ наголошує, що мистецтво відкриває нам те, що нами було вже сприйнято, але сприйнято нашвидкуруч, не уважно, так, що ми просто не помітили цього в вирії повсякденних турбот. Художник не творить нову дійсність, а лише дає нам змогу, завдяки своїй інтуїції, побачити грані, форми реальності, що пройшли повз нашу увагу. Оскільки художник вільний від практичної користі, його споглядання безкінечно багаті і не спотворюють істинну природу світу.

Таким чином, художня інтуїція виконує пізнавальну функцію. На відміну від філософської, естетична інтуїція обмежена індивідуальним, унікальним, і не підводить індивідуальні факти під загальні закони. Однак, як філософська, так і естетична інтуїції являють собою своєрідне бачення, споглядання.

Таким чином, Анрі Бергсон наголошує на приматі мистецтва над наукою. До такої думки він приходив шляхом метафізичного протиставлення аналізу і синтезує, які є характерними і для науки і для мистецтва, але по різному у них проявляються.

Людина у її творчих проявах є істотою невичерпною. Кожна епоха пропонувала свої власні концепції розуміння проблем психології мистецтва, які ґрунтувалися на світоглядних особливостях панівних філософських напрямків. Сучасний стан даної проблеми може бути розкритий лише ґрунтуючись на дослідженнях попередників, які займалися даною проблемою. Чільне місце серед цих концепцій належить, безперечно і Анрі Бергсону, який подав цікаву і неоднозначну теорію психології мистецтва, що залишається не до кінця дослідженою і до сьогодні. Тому, концепція філософа представляє значний інтерес для подальшого дослідження, і є особливо актуальною в контексті історико-естетичних та теоретичних пошуків.

Святослав Вишинський
Чернівецький Національний Університет
smierc@bigmir.net

Концепція часу у філософії традиціоналізму

Філософія традиціоналізму, маніфестуючи реакцію холістського міфічного мислення, на противагу парадигмі „Сучасності” пропонує повернення до витоків – „Традиції”. Основою традиціоналістської метафізики є переосмислення базової світоглядної абстракції часу. Своєрідну революцію (а в розумінні Традиції – реакцію) в цьому питанні здійснив Р.Генон своєю працею „Царство кількості і знаки часу”. Концепції лінійності часу, задекларованій у V ст. А.Августиним у трактаті „Сповідь”, Р.Генон протиставляє радикально протилежну альтернативу: „Традиціоналізм Генона утверждаєт как основную координату языка Традиции совершенно иную картину, иное представление о времени. Генон утверждает, что форма существования бытия по преимуществу – вечность; что бытие, которое является вечным бытием, неразменно, никуда не проистекает в виде эманаций, интактно, остается цельным и незатрагиваемым никакими процессами, всегда, сквозь всякие формы времени, оставаясь самодостаточной, самозаконченной, полной, абсолютной реальностью...”[1, 35 - 36]. Абстракція Єдиного, розвинена у III ст. Плогіном, у XX ст. набуває нового прочитання.

Час, як категорія парадигми дигітального мислення, характеризується ознаками поступальності та безперервності власного зростання, а також константної *однонаправленості*. Основою

традиціоналістського світогляду є протилежна парадигма онтологічної деградації часу. Час, як метафізична частка Вічності постійно *спливає* (в цьому ключі даний фразеологізм слід вважати реліктом міфічного мислення людини). „В целом же, оно является здесь процессом определенной редукции, постепенного снисхождения вечности от самой себя, диахроническим развертыванием качественного содержания вечности в направлении бытийного убывания. Следовательно, время имеет не только определенный вектор, определенную телеологию, но эта телеология еще и является отрицательной: это движение от плюса к минусу” [2, 36].

З даних тверджень випливає висновок про *невічність* (тимчасовість) часу та його закономірну межу: „Согласно традиционалистскому языку, время убывает до определенной критической черты, и когда сектор реальности, захваченный временем, доходит до некоторого предела, вечное бытие вновь обнаруживает себя, и возникает новый цикл” [3, 37]. Подібний абсолютистський підхід до проблеми часу наближає нас до світоглядної призми архаїчної людини, роз’яснюючи міфологічну картину світу та причинність вселенської деградації. Стає зрозумілою притча Гесіода про яструба та солов’я у поемі „Труди і дні”, яку автор, на перший погляд, не зовсім доречно приводить одразу після класичної оповіді про вікові еманції. В ній ми можемо побачити натяк на неминучість та фатальність буття.

У своїх дослідженнях гіперборейського календаря Г.Вірт виділяє основний просторово-часовий символ нордичної традиції – „кельтський хрест”. Цей універсальний язичницький знак втілює в собі просторову проекцію часу (рух сонця на небосхилі), а також три плани вселенського буття: матеріальний, душевний та духовний (край кола, площа круга і його середина), об’єднуючи їх поняттям метафізичного Року. „Годовой символизм, сезоны и соответствующие им природные явления, динамика и логика годового движения солнца, вращение небесной сферы и циклическое смещение созвездий описывают все вместе конкретику сакральной парадигмы реальности, придают бытию направленность и ориентацию, отмечают ритм космического существования” [4, 335].

Символ кола, тотожний древньому знаку змії, що кусає власний хвіст, виявляє як матеріальну, так і духовну реальності неперервними і *циклічними*. Міфічне, дорелігійне розуміння часу породжує саму абстракцію Вічності, як безперервного циклу з умовними початком та кінцем. Буття осмислюється древніми як процес неперервності, заснованої зі здатності світу до воскресіння після власної загибелі (блискучим прикладом аналогового циклічного світогляду в європейській традиції є „Пророцтво вольви” у „Старшій Едді”). Як наслідок Р.Генон відкидає адекватність поняття Вічності в сучасних парадигмах, доводячи її суперечність із теорією лінійності часу.

Аналізуючи реконструкції гіперборейського календаря Г.Вірта, російський філософ А.Дугін розвиває традиціоналістське вчення про час, збагачуючи трактування „кельтського хреста” семантикою християнських образів. Таким чином він поглиблює православну доктрину гіперборейським концептом і протиставляє її західній теології.

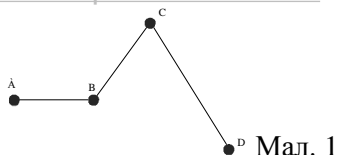
Паралельно з традиціоналістською реакцією у філософії, несвідомі кроки до переосмислення категорії часу ми можемо знайти і в сучасній літературі. Найцікавішим в цьому ключі є роман К.Вонегута „Бійня номер п’ять”, в якому житель вигаданої планети стверджує цілком традиціоналістське бачення часу: „...я – тральфамадорец и вижу время, как вы видите сразу единую горную цепь Скалистых гор. Время есть *все* время... Оно неизменно. Его нельзя ни объяснить, ни предугадать. Оно просто есть. Рассмотрите его миг за мигом – и вы поймете, что мы просто насекомые в янтаре”.

У феномені філософії традиціоналізму з її реабілітацією міфу та аналогового мислення, а також корінним переглядом базових уявлень про простір і час слід вбачати глибоку кризу парадигм Сучасності та позитивістських підходів до проблеми буття. Ставлячи під сумнів основні поняття сучасної культури, традиціоналісти створюють підґрунтя для безпрецедентної критики цивілізації та „переоцінки всіх цінностей” у найрадикальнійшій формі.

1. Дугин А. Философия традиционализма. – М., 2002. 2. Там само. 3. Там само. 4. Дугин А. Абсолютная Родина // Метафизика Благой Вести. – М., 1999.

Демократія: вершина еволюції чи її етап

Пан Ж. Ф. Ревель стверджує, що людство досягло кінцевого пункту ідеологічної еволюції й загального поширення західної ліберальної демократії як кінцевої форми самоврядування [1, 257]. Ми не можемо в контексті наших міркувань погодитися з цим. Категорія еволюції пов'язана з такими термінами як нескінченність, безперервність і процес. Останній постійний в значенні своєї безперервності. Сам безпосередній процес як континуум сприймається незалежно від його складових як самостійний суб'єкт світового життя. Тобто він не зупиняється, не переривається, тому що це було б проти його суті, хоча усередині цілісної його системи цілком можливі такі стани як завмирання, знищення, відмирання тієї або іншої гілки еволюції, або більшості гілок. Але ніколи сам процес, його ритм, рух будь-якої спрямованості - деструктивний або творчий - не припиняється, тому що в процесі знаходить своє вираження життя - усвідомлена матерія. Без процесу вона приречена на розпад. Розпад матерії обумовлений свідомістю, яка ніколи не перебуває в стані спокою, тому що спокій для неї - це перебування в не-житті. Вона живе, функціонує - здійснює дії, функції в певному, заданому природою порядку. Процес складається з незчисленної множинності вчинків, що перетворюються у дійсність за допомогою матерії. Еволюція – це безперервний процес розвитку життя. І еволюція властива всьому матеріальному. Коливання часток породжують процес, а той, у свою чергу, є життям. Немає процесу там, де немає життя. Вона протиставляється не-життю, хаосу, що не знає порядку, а тому – і процесу як вираженню порядку. Хаотичний процес алогічний, хоча й імовірний. Процес загального розпаду передують абсолютному хаосу, котрий вже не знає ніяких процесів, тому що перебуває в порожнечі, поза свідомістю. Отже, еволюція не має кінцевого пункту, тим паче еволюція ідеологічна, котра, напевно, найбільш швидкоплинна і мінлива. І якби раптом відбулося те, до чого прагнуть багатий середній клас та олігархічна верхівка Заходу (еволюція досягла кінця), то це означало б лише одне: цивілізація приречена на загибель. Перебуваючи в постійній динаміці, світ не знає явища, яке коли-небудь відбувалося поза порядком. Це твердження впливає з перерахованих вище про свідомість і матерію. Остання була б зовсім безглуздою і марною без причинної своєї обумовленості. Свідомість надає їй значення. Значима категорія має мету, досягнення якої здійснюється шляхом участі у процесі. Суть, протилежна процесу, це хаос, що не знає ніяких цілеспрямованих процесів. Тому матерія, осмислена психічною силою свідомості, завжди впорядкована відповідно до всесвітніх закономірностей. Для цілісної та образної перцепції уявимо Всесвітню матерію як єдине ціле, у вигляді нескінченно об'ємної сфери, у якій не відбувається незалежних процесів, а всі вони перебувають у гармонійному взаємозв'язку. Еволюція робить матерію організованою. Суспільство як симбіоз матерії і свідомості розвивається також за певним планом. Це можна зрозуміти, простеживши та виділивши в історії цивілізацій схожі за своєю суттю й іноді (але не завжди!) відмінні за формою етапи, які складаються з ряду закономірних подій [2, 592]. Ось як це відбувається (див. Мал. 1). Графічне зображення складається з чотирьох відрізків. Вони позначають проміжок часу й групу історичних фактів, які перебувають у закономірному взаємозв'язку. Чотири групи властиві більшості існуючим відомим нам цивілізаціям. Назвемо графік «Крива Д» (або «Законом космічної циклічності»). Відрізок АВ (формування) - це період зародження культури формації. Відрізок ВС (розвиток і пік) - безпосередньо організація та еволюція держави і права, де С - момент досягнення апогею онтогенезу. Відрізок CD - спад у розвитку держави (звичайно довгий і складний). Крива Д - це безперервний процес еволюції, який не знає моменту здійснення ідеалу, тому що він змінюється залежно від епохи, від вдач, від цінностей. Сутність його залишається колишньою - теоретичні уявлення про майбутні поліпшення умов життя чи вдосконалення якогось іншого явища стосовно до теперішнього часу; варіюються тільки форми і методи досягнення. Коли цивілізація і людина разом з нею опиняються на черговому еволюційному шаблі (завершується цикл ABCD для епохи) і починається новий цикл-спадкоємець, то колишній ідеал може виявитися дійсністю. Ідеал змінюється залежно від особливостей епохи. Але ніяк не можна сказати, що із часом стає гірше або краще; уявлення людини, як і сама людина, частково залежать від суспільства, від ступеня його еволюції, далеко не завжди успішної. Реальність та ідеал завжди впливають один на одного; вони взаємно обумовлені. Тому, коли припиняється цикл ABCD для реальності, то аналогічне відбувається з ідеалом, і навпаки. Така ситуація виникає через притаманність закону космічної циклічності абсолютно всім неподільним одиницям Всесвіту, які являють собою її первинні частки. Демократія як реальність й ідеал підкоряється цим закономірностям. З огляду на все, сказане тут раніше, вона ніколи не буде кінцевим пунктом еволюції суспільства: його політичних режимів та ідей.



1. Ревель Ж.Ф. Друга молодість демократії. – К., 2001. 2. Тойнби А. Дж. Цивілізація перед судом історії. – М., 2003.

Література:

1. Ревель Ж.Ф. Друга молодість демократії. – К.: Вид-во „Сфера”, 2001. – 275 с. 2. Тойнби А. Дж. Цивілізація перед судом історії. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с. 3. Хэллоуэлл Дж. Х. Моральные основы демократии. – М.: ППП, 1993. – 142 с.

Ольга Жмурко

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Особливості становлення гендерної проблематики у сучасній філософії

У сучасній філософії проблема дослідження гендера посіла чільне місце і по сьогоднішній день артикулюється у різноманітні дискусії та підходів. Як предмет дослідження, гендер традиційно розуміють як певний соціальний конструкт, в основі якого лежать наступні характеристики: біологічна стать, статево-рольові стереотипи та суспільні прояви чоловічої та жіночої дії та взаємодії, так званий гендерний дисплей. До проблеми статевої самоідентифікації особистості сучасна філософія прийшла завдяки феміністичному руху.

Розпочатий наприкінці XIX ст., рух за права жінок досяг свого апогею у минулому столітті і перейшов на якісно новий ступінь розвитку: рух за права жінок у сфері гуманітарних наук, так звану феміністичну критику, в рамках якої, в свою чергу, феномен нетотожності фізіологічних ознак статі в одній людині отримав теоретичне осмислення, а «сексуальні меншини» отримали свою соціальну нішу. Умови політичної та соціальної нерівності жінок у Західній Європі та Америці наприкінці XX ст. сприяли тому, щоб на основі певних теоретичних стратегій виник жіночий рух як соціальний рух. Прикладом такої соціально-політичної трансформації може служити США. Так, у 1848 році у м.Сенека Фолл жінками була підписана конвенція про Жіночі Права. Суфражистський рух (1900 – 1920 рр.) остаточно закріпив за жінками виборче право. У 60-х роках минулого століття президент Кеннеді задає новий імпульс руху жінок – у 1961 році створено Комісію по Статусу жінки. Період з 90-х років і по сьогодні дослідники виділяють як постфеміністський. Причинами, що послужили поштовхом до формування групової ідентичності жінки як жінки, і тим самим визначили вектор розвитку жіночого руху, стали: динаміка розвитку капіталізму, завдяки якому жінка на Заході стала повноправною виробничою силою, високий рівень освіченості серед жінок і нуклеарна сім'я, яка стала нормою в суспільстві.

Всередині минулого століття водночас із продовженням соціально-політичних виступів руху за права жінок формується новий його напрям – феміністська критика. На думку Ільїна І.П., цей феномен не представляє собою певної окремої специфічної школи з характерним лише для неї аналітичним інструментарієм чи власним методом, він існує на перетині кількох критичних підходів і напрямів: культурно-соціологічного, пост структуралістського, неофрейдистського та ін. Єдиним, що їх об'єднує є приналежність до руху жіночої емансипації. Вихідною парадигмою сучасної феміністської свідомості є твердження про те, що так звана «патріархатна культура» є панівним культурним архетипом сучасного суспільства. Свідомість сучасної людини наскрізь пройнята ідеями та цінностями чоловічої ідеології з її чоловічим упередженням стосовно жінок – «патріархатними стереотипами».

Першою спробою теоретичного осмислення єдності та протилежності жіночого та чоловічого стала робота Сімони Де Бовуар «Друга стать», в якій позицію жінки вона трактує з точки зору екзистенціальної методології: завдяки особливостям жіночого існування (функції дітонародження, добровільному прийнятій ролі жертви, чоловічій стратегії по перетворенню жінки в об'єкт) її було позбавлено можливості боротися за право власності в історії. Подолати одвічний антагонізм жінка може лише ціною прийняття «чоловічого» місця в опозиції чоловічого і жіночого, тобто через затвердження власного «я». Тим самим Сімона Де Бовуар поклала початок розвитку феміністичної методології: питання про дискримінацію було поставлено не лише у сфері виробництва і політики, але й заявлено у широкому сенсі культурних традицій; у методологію феміністських досліджень увійшов феномен культурного

несвідомого, у гендерних орієнтаціях якого найбільше проявляється гендерна асиметрія. Методологія феміністського екзистенціалізму гостро поставила проблему співвідношення влади, жінки в культурі та специфічної жіночої мови, які в наступному постали як ключові у феміністичній теорії.

В контексті феміністської критики у сучасній філософській думці сформувався певний підхід до теоретичного осмислення феномену нетотожності фізіологічних та соціальних ознак статі в одній людині. Метою гендерної філософії та психології стало вивчення причин поведінки та соціальної орієнтації людей, яких ми називаємо «сексуальною меншиною». Актуалізація даної проблематики у сучасному світі призводить до активного розповсюдження гендерного руху як різновиду емансипації, захисту інтересів будь-якої спільноти, що піддається статевої дискримінації. Для сучасного суспільства емансипація є одним з найважливіших показників його розвитку та цивілізованості. Емансипація від влади статі вказує на необхідність сприйняття людини перш за все як особистості, а не приналежності до однієї з «меншин» чи «половин» людства, тим самим надаючи свободу у самовизначенні, можливість відмовитись у наслідуванні стереотипів поведінки. Реалії сучасності, ломка традицій та культурна трансформація сучасного суспільства торкаються і світу гендера, диктують нове сприйняття та формують нові стереотипи.

Сергій Зуєв

Національний Авіаційний Університет

serger_ktk@mail.ru

Сучасні трансформації смислу філософських концептів “теоретичного” і “практичного”

Фундаментальними концептами людської діяльності є “теоретичне” та “практичне”. Вони формують контекст всякої духовності і не випадково являються наскрізними для усієї історії філософії і, навіть, культури в цілому.

Початковим пунктом розвитку вказаних концептів були пізнавальні ситуації, що виникли на ранніх фазах розвитку цивілізації. В пізнавальному відношенні тоді користувалися не ідеями теорії і практики, а напружували та виробляли процедури, необхідні в повсякденній діяльності. Процедури або алгоритми - це феномени, які притаманні і “теоретичному” і “практичному”, це єдина основа на якій виростили вказані концепти. Академік В.М. Глушков навіть вважав, що початком людського пізнання було “алгоритмічне мислення”, тобто репертуар певних процедур.

Антична наука зробила велике відкриття, коли зрозуміла, що можна знайти та обрати невелику кількість наочно достовірних, очевидних висловлювань, а потім за допомогою деякої логічної техніки зробити висновки, які будуть теоремами. Таким чином, в Античній Греції виникає особлива пізнавальна форма – теорія, тобто знання з принципів. На базі функціонування теорій розвинулося дедуктивне мислення, ціла система логіки. Це було настільки вражаючою подією, що античні греки навіть не звернули увагу на емпіричні дослідження Архімеда та Герона. Достойною уваги вважалася тільки теорія як царина духу та істини.

Подібна ідея була знахідкою для середньовічного богослов'я, яке потребувало не вивчення природи, а вивчення святих текстів. Тут дійсно практиці не було місця. Все зводилося до словесної еквілібристики, наукову форму якій надавали Аристотелева логіка та структура теорії. Таким чином, як продовження традиції пріоритету теорій, народжується схоластика.

Проте подальший розвиток цивілізації, особливо після Ренесансу, змусив шукати пізнавальні альтернативи схоластичному розумінню теорії і теоретичного. Така альтернатива була знайдена в теорії індукції - мисленню не від загального до часткового, як в теорії, а від одиничного до загального. Велике значення в цьому відношенні мав “Новий Органон” Бекона, який свідомо протиставлявся Органону Аристотеля. Так виникає поняття “практичного”, яке згодом набуває різнобічних визначень, що його збагачують.

Ядром практичного вважали експеримент, тобто скероване волею та намірами людини спостереження природних явищ. Таке спостереження було не стихійним, а визначалося певними схемами дій, направлених на дослідження причин, які керують явищами. Бекон порівнював пізнання з судовим процесом, де природу змушували говорити правду за допомогою тортур. Таке судочинство і стало стержнем розвитку природознавства.

Фактично спочатку ідеї “теоретичного” та “практичного” розвивалися паралельно одна одній. Це знайшло вираження в боротьбі філософського емпіризму і раціоналізму, практицизму та логіцизму.

Наприкінці XVIII ст. спочатку у філософії, а потім і в природознавстві взагалі, починається розроблення єдності теорії та практики. Ця ідея розвивається в основному в німецькій філософії, в руслі

становлення діалектики, де теорія і практика розглядаються як дві протилежності, що збігаються в своїй єдності. О. Герцен в “Листах по вивченню природи”, писав “теорія та практика – це дві Магдебурзькі півсфери, які при об’єднанні не можна розтягнути десятками коней”. В конкретній науковій схемі, єдність “теоретичного” і “практичного” спонукалася розвитком промисловості і, відповідно, технічних дисциплін, які виникли на базі ньютонівської картини світу. Такий підхід збагатив поняття “практичне” вже не просто зв’язком з експериментом, а саме пов’язав його з виробництвом і технікою.

В логіці початку ХХ ст. проблема єдності “теоретичного” і “практичного” знайшла вираження в прийомах верифікації і фальсифікації, та створенні гіпотетико-дедуктивної теорії. Була здійснена спроба перевести теорію на мову експерименту, на мову емпіричного дослідження.

Подальший розвиток проте показав недостатність вказаного розуміння єдності “теоретичного” і “практичного”. Проникнення з середини ХХ ст. на хвилі науково-технічної революції у мікросвіт та мегасвіт, розвиток наприкінці ХХ ст. інформаційної комп’ютерної техніки, змінили розуміння єдності понять “теоретичного” та “практичного”. Сама теорія почала розумітися як проект створення певних об’єктів, а практичне оперування цими об’єктами стало можливим не тільки у вигляді експерименту чи виробництва, а й в інформаційно-технологічному ракурсі. Поняття “теоретичного” та “практичного” стали не просто інтегруватись, а почали зближуватись в єдиний нероздільний комплекс. Спочатку намагалися зберегти роздільність та автономність “теоретичного” та “практичного” шляхом введення понять “фундаментального” та “прикладного”. Але і тут не можливо було провести чітку диференціюючу лінію. Теоретичні дослідження виявилися прикладними (прикладна математика), а практичні дослідження, наприклад в космонавтиці, виявилися фундаментальними.

Зараз головною ланкою наукового мислення став проект, який всередині однієї і тієї самої пізнавальної системи об’єднує теорію з планом дій по реалізації її наслідків. Причому тут змінилося і саме розуміння теорії та її практичних наслідків. Теорія працює під гаслом несуперечності. Суперечність є ознакою неспроможності теорії. Але проект потребує так званої “області Парето”, області варіантів, які можуть суперечити один одному. А саме “практичне” виявляється теоретичним розподіленням ресурсів, економічних, кадрових, наукоємких та ін. Що стосується відношення проекту до виробничої діяльності, то тут з’являється нова соціальна форма їх поєднання. Виникає особлива інституальна база проектних установ, організацій, які спеціально працюють над створенням проектів, та пошуком шляхів їх реалізації.

Проблема єдності “теоретичного” та “практичного” переростає таким чином в особливу соціальну проблему і виходить за межі чисто академічного інтересу.

Олена Коханенко

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

E-mail: lilja@list.ru

Божественна триєдність: логічний аналіз

Проблема Божественної триєдності стала основою для суперечок та сумнівів відразу після того як тільки вона була сформульована. Найбільш ясно та чітко триєдність була виражена в посланні апостола Іоанна. Але слід відразу зауважити, що саме поняття триєдності ще було відсутнє в тогочасній філософії і, в основі своїй, приймалося на віру.

Поступовий розвиток філософії та, зокрема, формальної логіки, з необхідністю відсилав до потреби раціонального осмислення феномену триєдності.

Тривалий час існували дві провідні тенденції тлумачення поняття “триєдності”. Одна з них бере початок від точки зору, запропонованої Ф.А. Флоренським, а друга – Е.М. Трубецьким.

Звернувшись до праці Флоренського “Стоп та ствердження істини” ми бачимо, що триєдність автор розглядає через поняття тези та антитези, які саме у своїй сукупності виражають істину. Тобто на його думку з формально-логічної точки зору суперечливі за своєю формою положення тільки доводять божественну істину, яку необхідно сприймати лише вірою. Тим самим Флоренський підтримує традицію віри на протигагу раціонального розуміння.

Натомість Трубецькій висловлює прямо протилежну точку зору. Він не вбачає антиномії в цьому догматі св. Трійці, так як “одиночність”, на його думку, відноситься до сутності, а “триєдність” – до Лиць. Але така точка зору явно суперечить Символам віри, де чітко визначається, що кожне з трьох Лиць є Богом. Отже, метод Трубецького виявився помилковим.

Сучасний дослідник Б.В.Раушенбах пропонує нове вирішення цієї проблеми шляхом пошуку аналогічного поняттю Трійці об’єкту в математиці. Тобто такого матеріального об’єкту, який володіє усіма логічними властивостями триєдності. Метод яким він користується, - це метод ізоморфності

(однакової логічної структури) Трійці та деякого математичного об'єкту. Раушенбах виокремлює наступні логічні властивості трійці: триєдине, єдиносутність, неподільність, соприсутність та специфічність.

Математичний об'єкт, що повністю відповідає усім цим властивостям триєдності, на думку Раушенбаха є вектор. Векторна модель має пряме відношення до формальної логіки. І, таким чином, автор показує, що формальна логіка припускає існування триєдиних об'єктів, що за своєю структурою аналогічні Трійці та при цьому ніяких антиномій не виникає.

І як зазначає Раушенбах, - залишається тільки дивуватися як Отці Церкви змогли сформулювати сукупність цих властивостей, не маючи можливості спиратися на математику та формальну логіку.

Тетяна Мартиненко

Сумський державний педагогічний університет ім. А.С.Макаренка

mart-tm@yandex.ru

Наука як індустрія нових технологій

XX століття, особливо друга його половина, стало часом науково-технічного прогресу, що стрімко прискорюється. Початок XXI століття продовжує дану традицію. Разом з тим відбуваються зміни у темпах науково-технічного прогресу, його напрямках, формі соціальної організації, характері його впливу на людину і на суспільство, завдяки яким XXI століття можна вважати якісно новим етапом у розвитку науки.

В кінці XX століття науку та техніку вже не розглядають як окремі феномени, вони зливаються в єдиний потік технонауки. Тобто наукове пізнання тісно пов'язане з практичним втіленням його здобутків в техніці, виробництві нових технологій.

Технічні пристрої і засоби, які оточують нас у повсякденному житті – це лише предмети технічної діяльності людини, матеріальні результати його технічних зусиль і роздумів. Прилучення до технічної цивілізації здійснюється вихованням, навчанням, передачею технічних знань. Техніка відноситься до матеріальної культури. Але матеріальна культура пов'язана з духовною. Тому техніка повинна розумітися як сукупність технічних пристроїв, різних видів технічної діяльності по створенню цих пристроїв, а також технічних знань.

Через техніку приходить новий образ думок, пов'язаний з особливостями певного виду техніки. І людина кожного разу переосмислює світ, в тому числі й через призму можливостей різних видів техніки. При постійній роботі з машиною людина наділяє її властивостями живої істоти. Тобто наявне включення в свою свідомість машини, що розширює можливості самої людини. Адже, якщо машина так чи інакше не розширює можливості людини, то вона не цікава їй. В той же час техніка змінює в певній мірі саме мислення людини.

В науковій літературі останніх років традиційну пару "наука – техніка" доповнює ще один елемент – "технологія". Під терміном "технологія" розуміється конструктивна, цілеспрямована діяльність, направлена на потреби та можливості людини. В XX століття сформувалася особлива категорія технологій, які отримали назву наукомістких. Основними видами таких технологій є: біотехнології, медичні технології, комп'ютери і телекомунікація, електроніка, нові матеріали, збройні, атомні тощо. Для більш глибокого осягнення цього феномену важливо враховувати, що технологія – це своєрідний вектор, що вказує на об'єкт людських перетворень. В залежності від специфіки цього об'єкту технології можуть бути: речовинно-енергетичними (об'єктом перетворення стає речовина), інженерно-медійними (спрямована на засоби комунікації), інформаційними (пов'язані з переробкою, зберіганням і т. п. інформації), біоінформаційними (як приклад, розробка штучного інтелекту), нанотехнології (їх об'єктом є вже не речовина, а елементи, з яких вона складається - атоми), гуманітарними (мають справу з людською свідомістю та поведінкою) і т.п.

Сучасні технології використовують здобутки не лише однієї науки, але всіх її галузей (що і є показником їх наукомісткості). Особлива роль належить нанотехнологіям. В їх основі лежить нанонаука – комплексне знання, що включає в себе фізичні, хімічні, біологічні та інші галузі науки. У зв'язку з цим виникає необхідність інтеграції наук, комплексного міждисциплінарного дослідження.

Окремої уваги заслуговують гуманітарні технології. Вони значно відрізняються від інших технологій. Основна їх відмінність полягає в тому, що вони надають небачені раніше можливості цілеспрямованих перетворень не речовинно-енергетичного світу, але світу психічного, інтелектуального, духовного. За таких умов свобода людини, яка в ході розвитку цивілізації обмежувалася традиціями,

нормами, правилами, моральними настановами законами, з одного боку, капіталом, соціальним статусом, з іншого, тепер взагалі опиняється під загрозою.

Наслідки технічного розвитку сучасної цивілізації ставлять нас перед необхідністю переосмислення самого поняття науково-технічного прогресу, і, відповідно, місця техніки в сучасній культурі, наукового дискурсу до проблеми цінностей, зокрема морально-етичних цінностей, які певною мірою ігнорувалися на попередніх етапах розвитку науки. Але нова наука вимагає нових форм самоусвідомлення, нового світогляду.

Ірина Михайлова

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

e-mail: sleuth@rambler.ru

Бог і Природа в філософській системі Якоба Бьоме

Якоб Бьоме – представник німецького містицизму XVII століття. Його біографія небагата на події і в цілому не дуже відрізнялася від життя інших жителів німецького містечка Герліца. На противагу земному його духовне життя було сповнене яскравого світла. Це світло озорило одного разу самого Бьоме і потім ще довго вказувало шлях його послідовникам та однодумцям.

Дане дослідження присвячено поглядам Бьоме на Бога та Природу. Позиція Бьоме в цьому відношенні достатньо незвична і балансує на грані ересі. Тим не менш, я впевнена, що його система варта уваги вже тільки тому, що Бьоме один з перших, хто побачив Бога як діалектичну єдність, яка містить в собі два начала. В даному випадку Бог і природа є цілісністю і не можуть протистояти один одному. Ототожнення Бога і світу веде до глибоко індивідуального осягнення Божества. Тим не менш, протиріччя існують. Але вони існують не в ракурсі „Бог-природа”, а в самому Вищому Божестві. Як же Бьоме прийшов до такого висновку?

В системі Бьоме можна зустріти елементи гностицизму та натурфілософії. Тим не менш, Бьоме не був ані гностиком, ані натурфілософом. І незважаючи на те, що хронологічно Бьоме відноситься до Нового часу, у відношенні мислення він все ж таки не був типовим представником свого часу. Його не цікавило природознавство і сучасна наука, заснована на раціональних принципах. На противагу цьому Бьоме будує свою систему на основах теоцентризму. Бог стає центральною категорією його світогляду.

Бог непізнаний. Більш того, він непізнаний навіть для самого себе. Тим не менш, він творить світ та людину. Але як може потаємний Бог розтворитися в природі? «Откуда же небо имеет или черпает такую силу, что создаёт в природе такую подвижность?» [1, 157]. Бьоме не міг задовольнитися декількома догматами і керуватися ними все життя. Він постійно шукав і розумів, що божественна сутність не так проста і не повинна розумітися однозначно. Такий висновок змушує Бьоме почати дослідження цієї божественної сутності. Його цікавить перш за все зв'язок Бога і природи, адже в природі Бог розкриває себе і відкривається для пізнання. Фактично, це одна з центральних проблем філософії Бьоме, яка займала його аж до самої смерті.

Тевтонський філософ радить нам спрямувати вище наш погляд, в Божественну Трійцю, яка є «торжествующее, кипящее, подвижное существо и содержит в себе все силы, подобно природе» [2, 187]. Л. Фейербах відносно поставленої Бьоме проблеми висказав наступне: «Бог есть чистый дух, светлое самопознание, нравственная личность; природа, напротив, по крайней мере в некоторых частностях, беспорядочна, темна, мрачна, безнравственна или не нравственна.. Но нечистое не может исходить из чистого, мрак из света. Как же произвести от бога эти очевидные противоречия в божественных свойствах? Для этого необходимо предположить эту нечистоту, этот мрак в боге, различать в самом боге начала света и мрака» [3, 118]. Тварний світ розглядається Бьоме як відбиток світу духовного, але цей духовний світ не можна відділяти від матеріального, оскільки він є таким, що ховається в нашому стихійному світі речей. Це важливо, тому що опиняється, що причина кожної речі не далеко від неї, а зовсім поряд, вірніше, по словам Бьоме „при самій речі”. В кожній відчувається божественна присутність. Природа вселяла в душу Бьоме протиріччя, і він повинен був розгледіти це протиріччя в самому Бозі, тому що припущення двох самостійно існуючих, протилежних першопричин розірвало б його щиро віруючу душу: він повинен був розрізнити в самому Божестві лагідне, благодійне ті суворе, караюче ество. Дух і матерія не розпадаються, вони замкнені в таку єдність, яку мали на увазі середньовічні алхіміки, коли казали „Unus Mundus”(один світ), - в єдність, яка була наново відкрита аналітичною психологією та сучасною фізикою, згідно яким матеріальне та психічне – це два співвіднесених один з одним аспекти єдності буття, що існує за межами нашої свідомості.

Розмірковуючи про Бога і Космос в рамках філософії Бьоме не можна не пригадати його антропософію – вчення про людину. Людина – таємниця. Це така ж *Mysterium Magnum*, як і Бог. Людина – мікрокосм, який теж приховує в собі два початки – духовність і тілесність, добро і зло. Але людина – це не просто пасивна істота. Це – процес, і дуже часто драматичний. Людина є тією ланкою, без якої б існування Всесвіту втратило б сенс. Бог наділив людину містичною енергією, сила якою завжди буде розбивати таке слабе порівняно з нею наукове знання. Саме ця енергія дає людині те, про що будь-який вчений або філософ-раціоналіст може лише мріяти – свободу духу.

1. Духовные проповеди и рассуждения/ *Мейстер Экхарт*. Аврора, или Утренняя заря в восхождении/ *Я. Бёме*. – К., 1998. 2. Там само. 3. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. – М., 1955. т. II.

І.І. Мозгова

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Києво-Могилянська академія як заклад “синтезуючої” освіти

Заклик Великого Кобзаря – “Учітесь, читайте, І чужому навчайтесь, Й свого не цурайтесь” [1, 146] – виразно відображає глибокий принцип спадкоємності в культурі, без реалізації якого немислимий духовний прогрес нації. Він є переосмисленням тієї освітньої традиції, яка мала місце в вітчизняній історії, зокрема в діяльності Києво-Могилянської академії.

На початку XVII ст. питання створення в Україні справжніх власних вищих шкіл набуває особливої актуальності. Його вирішенню і була присвячена діяльність архімандрита Києво-Печерської лаври (з 1627) Петра Могила (1596-1647). Прихильник західних форм освіти, П. Могила прагнув опертися не тільки на давні українські традиції, але й на досягнення європейської вченості.

Зважаючи на потреби сучасників, П. Могила у вересні 1632 р. створив Києво-Братську (згодом – Києво-Могилянську) колегію (згодом - академія). Багато її ректорів були одночасно ігуменами Братського монастиря або обіймали інші церковні посади. “Головна справа його життя, - писав про П. Могила І. Франко, - заснування Києво-Могилянської колегії, яка повинна була стати заборолом православ'я і південноруської національності, користуючись тією ж зброєю, якою велись на них напади з боку ворогів, - наукою і просвітництвом” [2, 305]. Під керівництвом П. Могили видавалася різними мовами література, яка розходила по всій Східній Європі.

Професори й випускники цієї “латинської школи” зробили значний внесок у розвиток філософії, богослов'я та інших галузей науки. Продовжуючи традиції, започатковані вченими-братчиками, професори Києво-Могилянської академії покінчили з односторонньою орієнтацією вітчизняної освіти на візантійське “благочестя” і почали переосмислювати, засвоювати і використовувати кращі досягнення всієї тогочасної духовної культури, передусім західної.

При складанні своїх курсів вони опиралися на твори отців церкви (Орігена, каппадокійців, Псевдо-Діонісія, Августина, Іоанна Дамаскіна, інших), тому їхні філософські судження здійснювалися в межах теологічних доктрин, до яких були введені елементи вчення Арістотеля як вихідні, подані в схоластичній обробці. Оскільки “елліно-слов'янський” напрямок переплітався тут із “латино-польським” напрямком, київська схоластика поєднувалася зі світовою наукою, проти якої боролись грекофіли. Тому, будучи “православною за духом”, КМА “прагнула в науковому відношенні не поступатися західноєвропейському рівневі освіти, йти в ногу з часом” [3, 28]. Вона синтезувала традиції й досвід, набутий братськими школами й Острозькою колегією з системою навчання в західних університетах.

Не обмежуючись схоластикою, професори академії опиралися на античну спадщину й патристику, вирішували проблеми пов'язані з давньоруськими і греко-візантійськими концепціями. “Це було вчення Стагіріта, пристосоване до православ'я, але в його викладі чулися відгуки ідей гуманістів-неоплатоніків” [4, 16]. Діячі академії були знайомі з творами Платона і Плотіна, Порфирія і Прокла. Спираючись на ці ідеї в християнській редакції, вчені академії розвивали наявні в них пантеїстичні елементи. Водночас вони вивчали, засвоювали і опиралися на ідеї філософів Нового часу (Бекона, Локка, Декарта, Спінози та ін.), що сприяло гармонійному “синтезу” різних традицій освіти й науки в стінах КМА.

Для філософської думки це був перехідний етап від схоластики до філософії Нового часу. Тому в одних і тих же мислителів КМА спостерігається поєднання старого і нового. Хоча теологія в ті часи була важливою ідейною зброєю в боротьбі з експансією католицизму в Україні, до честі академічних богословів слід зазначити, що вони не проповідували релігійний фанатизм, як це робили католики й особливо їхній авангард — єзуїти. Учені Академії слідом за просвітителями проповідували ідеї релігійної терпимості, виступали проти марновірств, неучтва, забобонів, фанатизму, носіями яких вважали

неосвічених церковників. Л. Баранович, І. Гізель, В. Ясинський, І. Кроковський, Р. Заборовський, Ф. Прокопович, Г. Кониський та ін. найбільше цінували в людині розум, а не походження і релігійні переконання. Вони не вважали розмаїття світоглядів перешкодою для спілкування учених людей, сприйняття філософських досягнень неправославних народів. Значною мірою це стало можливим завдяки їх ознайомленню з передовими ідеями Європи.

Велика роль в КМА, як і в університетах Європи, відводилася класичним та новим іноземним мовам, знання яких вирізняло людину освічену, відкривало для неї великі можливості в засвоєнні наук і філософії. Тут вивчали грецьку і латинську, слов'янську і українську книжкову, польську і російську, німецьку й французьку мови. Серед викладачів були професори, які навчалися за рубежом, де вони опанували старосврейську, халдейську, давньоефіопську, арабську, англійську, італійську та інші мови і завдяки цьому згодом стали пропагандистами просвітницьких ідей.

Це свідчить про те, що вся система підготовки в Академії була спрямована "на гармонійне формування особистості на основі принципів патріотизму і гуманізму. Людина в Академії цінувалася не за походженням чи багатством, а за освіченістю і здатністю до активної громадської діяльності". Сповідуючи просвітницькі ідеали, "діячі Академії прагнули до перетворення суспільства шляхом виховання і розширення кола пізнання своїх вихованців" [5, 169]. І завдяки цьому Академія успішно виконувала свою історичну місію протягом майже двох століть.

1. *Шевченко Т.Г.* Кобзар. – К.: Вид. центр "Просвіта", 2001. 2. *Франко І.* Южнорусская литература // Энциклопедический словарь. – Т. 81. – СПб., 1904. 3. *Затовський А.* Світильники розуму і віри. Києво-Могилянська академія // Правосл. вісник. – 1993. 4. Розвиток прогресивної філософської думки російського, українського та білоруського народів у XVII-XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1978. 5. *Хижняк З.* Києво-Могилянська академія. – К.: Вища шк., 1988.

І. П. Печеранський

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Пролегомени до методології релігієзнавства

1. Актуальність теоретико-методологічних проблем сучасних релігієзнавчих досліджень полягає у визначенні чіткої методологічної бази релігієзнавства. Доведення: Метод - основа будь-якого дослідження. Методологія - ядро системи наукового знання. Тому претензії релігієзнавства на науковість (а вони мають бути) повинні в першу чергу спиратись на чітко визначені методологічні положення.

2. Предметом релігієзнавства є феномен релігії як "зсередини" так і "ззовні". Доведення: Починаючи з другої половини XIX ст. релігієзнавство має свій, притаманний лише йому предмет дослідження. Це - релігія в усій єдності, структурності, історичності та функціональності як феномену. Таке запропоноване складне визначення можна звести до наступних інтерпретацій: 1) *Релігійний погляд на релігію* - отримує своє теоретичне оформлення в теології та богослов'ї. 2) *Погляд на релігію "із зовні"*. Свого систематичного вияву він набуває у компетенції *філософії релігії та* у різних спробах виокремитись в самостійну сферу знання. **NB:** таким чином, слід виокремити богословське та академічне релігієзнавство.

3. Взаємозв'язок науки і релігії в його історичному бутті був дуже складним і специфічним

Доведення: За своїм визначенням релігія та наука два взаємовиключаючі один одного поняття. З огляду на історичний генезис науки, остання виникає в результаті невдоволення панування схоластичного світогляду при висвітленні питання стосовно існування природи. Обґрунтування експерименту, зміна геліоцентричної на геоцентричну картину світу та ін. - ось ті витоки сучасної науки. Релігія якщо і звертається до знання, то лише для обґрунтування віри. Наука - вірить в своє знання та підтверджує цю віру фактами. Розвиток науки носить *експлозійний* (від англ. *Explosion* - вибух назовні) характер - ті зрушення, що вона пропонує мають вплив на розвиток культури та суспільства. Релігія розвивається за *імплзійним* (*implosion* - внутрішній вибух) принципом - ті відозміни, які відбуваються в релігійній сфері, не виходять за межі положень Біблії.

4. Релігієзнавство повинно мати чітко визначений предмет і об'єкт дослідження, якщо воно претендує на науковість. Доведення: предметом релігієзнавства є вивчення історії та закономірностей становлення такої галузі гуманітарного знання як релігії, їх структурні особливості, різноманітні форми прояву та зв'язок з іншими сферами знання. Сучасна академічна наука з осторогою ставиться до метафізики та будь-яких проявів трансцендентного. "Все до чого торкається наука перетворюється на об'єкт". А об'єктом науки є емпіричні факти, що можуть бути піддані верифікації

5. Позаконфесійність - головний принцип при розробці методів релігієзнавчих студій.

Доведення: Дослідник, який є конфесійно зорієнтований (теолог чи богослов) позбавлений у своїх дослідженнях такого собі "погляду з боку".

6. Якщо спробувати визначити методологію релігієзнавчих досліджень, то слід виокремити загальнонаукові та спеціальні принципи. Доведення: Існують різні підходи до визначення методів релігієзнавчих досліджень. М.Закович виокремлює: іманентний аналіз релігії, чіткі відповіді на запитання, що порушуються науковим світоглядом, пояснення причин релігійних вірувань, розкриття істинної сутності релігії тощо[1, 39-40]. Але чи входять ці питання до компетенції академічного релігієзнавства? Поняття "сутності", "іманентності" релігійної істини піддаються науковому дослідженню? А.М.Колодний веде мову про загальнонаукові та спеціальні принципи, що притаманні методології релігійних досліджень. До загальнонаукових він зараховує - об'єктивність, історизм, дуальність, загально людськість, до спеціальних - позаконфесійність, плюралістичність та цілісність.

7. Релігієзнавство як наука можлива лише в міждисциплінарному колі інших наук. Доведення: В основі методології релігієзнавства лежить дисциплінарне коло з положень та принципів інших наук. Наприклад, в соціології релігії - соціальний підхід, в історії релігії - культурно-історичний тощо. *Це факт.* Невірно вести мову про те, що в межах релігієзнавчих досліджень була створена власна методологія.

8. Трансцендентальне питання в "науці про релігію" є спробою побудови методології релігієзнавства.

Доведення: Якщо провести опитування на філософському факультеті на тему "Чи є релігієзнавство наукою?", впевнений, що будуть лише позитивні відгуки. Викладачі релігієзнавчих дисциплін, незважаючи на "концепцію єдиної науки" мають різне бачення предмету, методу тощо. Все це є наслідком: 1) По-перше, радості в результаті довгоочікуваного звільнення релігієзнавчої думки з під протекторату "наукового атеїзму", що практично одразу переросло в догматичну впевненість того, що маємо науку; 2) По-друге, відсутність конвенційного характеру релігієзнавчих досліджень в Україні.

Якщо спробувати подивитись на сучасний стан релігієзнавства крізь призму даного питання, то це не вирішить одразу всіх проблем, але, мені здається, зможе де в чому вивести українське релігієзнавство з ситуації догматизму, що склалась протягом останнього десятиліття ХХ ст. Слід виходити з положення про науковість релігієзнавства, тоді наступне питання - умови можливості цього наукового знання про релігію. Що уможливило дані судження про науку релігієзнавства? Відповідь на це питання, мені здається, лежить в царині методології. Потрібно створити концепцію системної єдності методологічних підходів, які б лягли в основу науки про релігію.

1. *Закович М.* Релігієзнавство в структурі навчально-виховного процесу // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. - К., 2004.

Сергій Руденко

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

rudenko-@ukr.net

Метод біографічного аналізу в історико-філософській концепції В.П.Петрова

Біографічний аналіз сьогодні використовується не тільки як метод в системі історико-філософського пізнання, а й тлумачиться як вид історико-філософського дослідження в цілому¹[1, 19 – 52]. В історико-філософській концепції Віктора Петрова даний підхід займає важливе місце в системі методологічних засад історико-філософського пізнання. Майже всі історико-філософські роботи мислителя присвячені дослідженню особистості того чи іншого філософа. І це не випадково. Адже біографія для В.Петрова – не просто опис зовнішніх фактів й перебігу подій в житті того чи іншого філософа. В історико-філософському дослідженні біографічний аналіз набуває іншого методологічного змісту.

Основним завданням методу біографічного аналізу Віктор Петров вбачає у віднайденні *єдності* між особистістю мислителя і його філософською системою, між філософією і життям в цілому. Якщо говорити сучасною мовою, то формою, що поєднує життя і творчість, на думку В.Петрова, є проблема як форма пізнання. Тому застосування методу біографічного аналізу в історико-філософському дослідженні спрямоване на виявлення й дослідження такої проблемної єдності, яка розкриває динаміку співвідношення еволюції особистості того чи іншого філософа й розвитку його філософської системи. В якості прикладу варто звернутися до розгляду В.Петровим життя й творчості Г.С.Сковороди. В роботі "Особа Сковороди" мислитель, ставлячи завдання розкрити співвідношення життя й філософії Сковороди, тематизує ту фундаментальну проблему, яка поєднує вчення й вчинки видатного українського філософа [2, 192]. Проблемою, вирішення якої пронизує життя й творчість Сковороди, є питання про

співвідношення людини і Бога, яке розкривається у модусах відношення земного й божественного, і, відповідно, життя і філософії. В результаті застосування методу біографічного аналізу до філософії Сковороди, В.Петрову вдалося реконструювати вирішення філософом даної проблеми. Умовою досягнення єдності людського й божественного, життя й філософії Сковорода вбачав у кенозисі (Kenosis), тобто умаленні як способу містичного обоження. Саме тому, на думку Віктора Петрова, вчення про кенозис є тією вихідною ідеєю, яка поєднує як філософську систему Сковороди, так і його творчість з життям [3, 174 – 181].

Метод біографічного аналізу в історико-філософській концепції В.П.Петрова є ключем до дослідження *світоглядного* змісту філософського вчення. Світогляд, будучи інваріантною структурою історико-філософського процесу, містить своєю основою фундаментальні смислові орієнтири особистості, на рівні яких не може бути розрізнення між зовнішнім й внутрішнім, теоретичним і прикладним і т. д.

Таким чином можна зробити висновок про те, що біографічний аналіз у вченні Віктора Петрова є одним з необхідних методів будь-якого історико-філософського дослідження. І евристичний потенціал цього методу полягає не стільки у аналізі зовнішньої сторони життя мислителя, скільки у можливості проникнення до світоглядних засад, що відтворюють смислову й проблемну єдність життя й процесу філософського пізнання.

1. *Соловьев Э.Ю.* Биографический анализ как вид историко-философского исследования / Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М., 1991. 2. *Петров В.П.* Особа Сковороди.// Філософська і соціологічна думка, 1995, №1-2. 3. *Петров В.П.* Особа Сковороди.// Філософська і соціологічна думка, 1995, №3-4.

Борис Рудь

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

boris_rud@ukr.net

Зміст та роль етики ЗМК у виборчому процесі

Під час дослідження змісту та ролі засобів масової комунікації у виборчому процесі виникає проблема співвідношення свободи слова з журналістською етикою. Після подій президентських виборів 2004 року до законів “Про вибори народних депутатів України” та “Про вибори Президента України” були внесені зміни, які жорстко регулюють діяльність засобів масової комунікації на виборах. Це дало підстави деяким політичним силам говорити про підвищення рівня цензури у вітчизняних ЗМІ. Однак прийняття змін до цих законів слід також розглядати як спробу оптимізації правового регулювання діяльності ЗМК на виборах. Також слід зазначити, що вищезгадані зміни були наслідок неодноразових порушень професійної етики представниками ЗМК, зокрема журналістами, під час подій минулих президентських виборів. Професія журналіста є такою, що передбачає вміння не переходити обмеження, встановлені професійною етикою і водночас подавати матеріал, який викликатиме підвищений інтерес у споживача. Якщо ж розглядати кожен вислів як мовленнєву дію, то значущість журналістської професії підвищується. В дискурсивній етиці розрізняють 2 види висловлювань констативні і перформативні. Перші констатують стан справ, другі є висловлюваннями еквівалентними вчинку. Якщо користуватися цією класифікацією, можна зазначити, що журналіст продукує як перформативні так і констативні висловлювання. Однак незалежно від виду висловлювань він несе відповідальність за поданий матеріал, оскільки цей матеріал може бути таким, що формуватиме громадську думку (хоча, слід зазначити, що деякі філософи відкидають сам факт існування громадської думки).

Таким чином постає питання: де дотримання професійної (в даному випадку журналістської) етики переростає у обмеження свободи слова. Свобода слова в сучасній політичній науці вважається однією з найважливіших свобод. Зокрема, Карл Яс перс у своїй роботі “Витоки історії та її мета” зазначає, що свобода слова є необхідною у демократичному суспільстві, поряд з тим, він допускає обмеження її кримінальним правом (образа честі і гідності). З огляду на сучасну зовнішню політику України, яка тяжіє до євро інтеграції цілком обґрунтованим є те, що в Україні починають дотримуватись тих норм і правил, які є загальноприйнятими в Європі. Це також торкається і досліджуваної проблеми. Європейська Конвенція про захист прав людини та основних свобод серед багатьох відносин регулює також і дотримання свободи слова. Так, у статті 10 цієї конвенції має назву “Свобода вираження поглядів” . В ній зазначається право кожної людини вільно виражати свої погляди, але це право обмежується через загрозу національній безпеці а також через охорону моралі. Повертаючись знову до

праці Карла Яс перса необхідно зазначити, що в ній говориться про неприпустимість свободи думки, але ця свобода не повинна обмежувати свободу інших людей.

Стосовно журналістської етики, необхідно зазначити, що вона є одним з різновидів професійної етики. Французький дослідник Даніель Корню визначає професійну етику як сукупність обов'язків, що забезпечує регулювання практичної діяльності. Даніель Корню виокремлює наступні рівні етики: описова, стратегічна, нормативна та рефлексивна. Також хотілося б зазначити, що цей дослідник йде далі у класифікації і виокремлює журналістську етику та етику ЗМІ. Зазначений підхід не є вживаним у вітчизняній науці, хоча, безумовно, є логічно обґрунтованою і такою, що відповідає сучасним умовам діяльності засобів масової комунікації. Водночас, науковці в усіх країнах висувають приблизно однаковий перелік обов'язків: достовірність інформації, повага до честі і гідності особи, конфіденційних джерел інформації, об'єктивність, незалежність і т.д. Однією з основних вимог журналістської етики, як і етики ЗМК є чесність, достовірність інформації. При дотриманні цього правила у демократичному суспільстві не виникатиме підстав для обмеження свободи слова. Однак необхідно згадати про все ж таки існуючі обмеження, зокрема у галузі національної безпеки. Тут не можна не повернутися до зазначеної праці К.Ясперса, який зазначає, що свобода слова в умовах війни (а сучасному світі і у випадок теракту) може бути обмеженою, але це стосується новин, а не свободи думок, суджень. Взагалі дуже багато лібералістів приділяли увагу свободі слова. Однак велика кількість з них, зокрема Борис Дюбуа, Даніель Корню дотримується того погляду, що не варто жертвувати концепцією позитивної свободи на користь негативної і навпаки. Негативна концепція розглядається ним як вільний обіг відомостей та ідей, як інструмент контролю влади та дотримання сукупності індивідуальних прав на протизаконно; позитивна – організація колегіального простору, де обговорюються й дискутуються політичні питання, відкритий для свободи слова членів суспільства.

Таким чином, підсумовуючи вищезазначене, можна сказати, що у випадку дотримання журналістської етики не існує обмеження свободи слова і діяльність журналіста перестає бути небезпечною і аморальною, як це трапляється у суспільствах, де журналістська етика є лише декларативною.

Алла Самолётова

Аспирант факультета политических наук и социологии
Европейского Университета в Санкт-Петербурге
Эксперт Балтийского Исследовательского Центра

СДВ как новый интеграционный проект на постсоветском пространстве

12.08.2005 Президент Грузии Михаил Саакашвили и Президент Украины Виктор Ющенко подписали Боржомскую декларацию, в которой говорилось о создании Содружества демократического выбора (СДВ).

Что такое СДВ? Это результат скрещивания ГУАМ с Сообществом Демократий (СД). К основным программным установкам ГУАМ, которые заключались в укреплении торгово-экономических отношений, развитии транспортно-коммуникационных магистралей и поддержании региональной безопасности, добавили демократическую риторику СД. Тут же сослались и на европейскую идентичность, что, по-видимому, должно было привлечь партнеров из ЕС.

СДВ также задает новые географические рамки сотрудничества. Теперь это регион, соединяющий три моря – Балтийское, Каспийское и Черное. Однако основанием для присоединения к СДВ является не принадлежность к указанному региону, а разделение провозглашенных ценностей.

Насколько эффективно СДВ?

Политическая воля – это, пожалуй, единственный ресурс, который доступен СДВ в полной мере. То, что собравшиеся на учредительный форум страны приняли Боржомскую декларацию, тем самым, выразив свою готовность участвовать в СДВ, является прекрасным индикатором выше сказанному. Основатели политического блока, на самом деле, позаботились о том, чтобы ситуация развивалась именно по такому сценарию. В программу СДВ было заложено максимальное количество положений «универсального» толка, которые должны были удовлетворять если не все страны региона, то, как минимум, большую их часть.

Однако не стоит забывать, что, как правило, все новые объединения поначалу кажутся участникам привлекательными, хотя бы за счет своей новизны. Со временем же страны-участницы того или иного объединения становятся прагматичными и в большей степени требовательными. Помимо привлекательной программы, они хотят видеть, что объединение может функционировать эффективно,

ведь именно в этом заключается основной стимул к их участию в нем. В этом и коренится угроза для СДВ.

На учредительном саммите СДВ было принято решение о том, что объединение будет работать в формате политико-консультативного форума, что, с одной стороны, позволит сторонам общаться как формально, так и неформально, а, с другой стороны, даст возможность сохранить ГУАМ. Отметим, что, несмотря на то, что СДВ фактически унаследовало ключевые положения программы предшественника, за ГУАМ пока что сохраняется статус международной организации, и на его сохранении настаивают Грузия и Украина. В чем же проблема?

Во-первых, нам кажется не совсем целесообразным сохранять и ГУАМ, и СДВ. Не понятно, зачем нужна ГУАМ. Если это инструментальное звено СДВ, то почему в него входит только четыре страны? Если это автономная интеграционная структура, почему программа ГУАМ дублируется в СДВ? Если это платформа для двусторонних консультаций между Грузией и Украиной, то почему ГУАМ наделяется большими полномочиями (как международная организация), нежели СДВ?

Во-вторых, успех политико-консультативного форума, который по определению не обладает большим набором инструментов для проведения в жизнь своей политики, будет зависеть от возможности сторон формулировать четкую, ясную и взаимно интересную повестку дня.

На сегодняшний день доминирующей повесткой дня является распространение и защита демократии. Подчеркнем, что и Украина, и Грузия прекрасно понимают, что это не должно сводиться к «вульгарным» формам, то есть к непосредственному экспорту «цветных» революций. Но как иначе Украина и Грузия могут распространять и защищать демократию? Есть ли у них необходимый демократический опыт? Дело в том, Украина и Грузия – сами - являются «учениками» демократических сообществ. По их собственным словам, они перешли к «реальной» демократии совсем недавно - в ходе «цветных» революций. Чему же они могут научить другие страны?

Другой важный вопрос в отношении повестки дня: «Что делать с Россией?». Во всех официальных заявлениях говорится о том, что СДВ не является объединением антироссийской направленности. Между тем, ни для кого не секрет, что подобные идеи возникают и успешно эксплуатируются на неофициальном уровне. Как найти четкую грань между политикой, нацеленной на дезинтеграцию СНГ и, своего рода, изоляцию России на постсоветском пространстве, и заявленным принципом сотрудничества на дистанции, пока совершенно не понятно.

Наконец, кто будет формулировать повестку дня? Основателями СДВ являются Грузия и Украина, которые хотят решать вопросы постсоветского пространства. Но, как справедливо отметил известный немецкий политолог Александр Рар в интервью для «Российской газеты», присоединение Польши к новому объединению может повлечь за собой смещение центра тяжести в сторону Варшавы. В случае реализации такого сценария, «не исключено, что СДВ будет стремиться к созданию политического занавеса непонимания между Россией и ЕС» (так как посредством СДВ Польша, безусловно, будет пытаться решить свои собственные проблемы с Россией - прежде всего, вопрос строительства Североевропейского газопровода). А ведь СДВ призвано внести свой собственный вклад в проект Европы без разделительных линий.

Не менее важный вопрос: кто будет спонсировать деятельность СДВ? Собственных ресурсов у СДВ нет, поэтому логично, что участники объединения рассчитывают на помощь Вашингтона и Брюсселя. Не вдаваясь в подробности возможных финансовых отношений между сторонами, отметим лишь, что в таком случае под сомнение ставится самостоятельность СДВ в вопросе принятия решений. Кроме того, и само объединение становится более уязвимым. Что если спонсоры потеряют интерес к СДВ (как это отчасти произошло с ГУАМ)? СДВ может лопнуть как мыльный пузырь. Кстати, этого можно было бы избежать при успешном сочетании политической и экономической повестки дня, но пока упор по-прежнему делается на политике.

Ярослава Сікач

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Роль ЗМІ у формуванні іміджу політичного лідера

Сучасне постіндустріальне суспільство характеризується виникненням нових систем: телекомунікаційних технологій та освіти. Телекомунікації визначають комунікаційну та інформаційну спроможності суспільства в цілому, створюють кожній людині можливість безпосереднього спілкування з іншими суб'єктами суспільства, підвищують роль кожної людини як особистості. У зв'язку з тим, що технічною базою сучасного суспільства є інформація, його ще називають інформаційним суспільством, в

якому інтелектуальні технології, інформація, обробка знань посідають дедалі важливіші місця. Інформаційне суспільство характеризується передусім розвитком виробництва інформаційних, а не матеріальних цінностей. Зростає не лише економічне значення інформаційного сектора, але й його соціальна та політична вага.

Центральними проблемами державотворчого процесу в Україні є, зокрема, політична структуралізація суспільства, створення сприятливих умов для розвитку особистості громадянина, забезпечення його прав і свобод, ефективної реалізації його власного потенціалу. Звичайно, всім зрозуміло, що, попри важливу роль національного чинника в реалізації цих завдань, велику політику все ж формують професіонали – провідні політичні та громадські діячі.

Влада є невід’ємним організуючим елементом цивілізації. Проблематикою соціології політики є передусім відносини між політикою та суспільством. Посередниками цих відносин та представниками влади в країні виступають політичні лідери.

Політичний лідер – це авторитетна особа, яка здійснює переважний вплив на інших людей з метою інтеграції їхньої діяльності для досягнення спільних політичних та інших цілей.

Імідж політичного лідера – це цілісне, інтегроване відображення в індивідуальній психіці окремих громадян і соціальній психіці людських спільнот його якостей, ідеологічної позиції, ідей, стилю поведінки і спілкування, зовнішності тощо.

Оскільки імідж тиражується ЗМІ, то його можна розглядати як комунікативне явище. Основна комунікативна функція іміджу – полегшити аудиторії сприйняття інформації про політика, проектуючи на неї ті його характеристики, що вважаються найкращими в конкретному середовищі

Щоб сформувати імідж з опорою на «ідеальний образ» політика, потрібно поглиблено вивчити соціальні очікування населення. Важливе місце в діяльності іміджмейкерів посідає організація вивчення громадської думки. Команда забезпечує проведення спеціальних соціологічних опитувань або спирається на результати вже наявних.

ЗМІ виступають не лише втіленням іміджу політичного лідера в свідомості людей, а й чинником, що корегує певні риси, особливості іміджу політика залежно від політичної ситуації та вимог суспільства.

Олександр Смеричанський

Національний авіаційний університет, м. Київ

smerychansky@mail.ru

Зміна способів оцінки на істинність у сучасному математичному

Питання про істину є головним питанням усякого наукового дослідження, воно є навіть критеріальним для розуміння самої науки, яка врешті-решт і виступає як безкомпромісний пошук істини. Еталони науковості довгий час ґрунтувалися на базі математики та природничих наук. Причини, які спричинили абсолютизацію ідеалу, що ґрунтується на математичних науках, проглядаються ще з античних часів. Д. Сантаяна казав, що “подібно тому як все мистецтво тяжіє до музики, всі науки тяжіють до математики”, а І. Кант підкреслюючи провідну роль математики казав, що в науці стільки науки, скільки в ній математики.

Будь-яке наукове знання є знання обґрунтоване. Обґрунтованим вважається те знання, в якому істина дана строгим чином. А цього можна досягти використанням структур умовиводів, логічним численням, правилами дедуктивного виводу, аксіоматизацією тощо. Але все це і є присутнім у математиці. Ільїн В.В. вважає, що “максимально повне і строгі логічне доведення, а разом з тим і найбільш обґрунтоване... традиційно досягається в області математики”.

Але у 19-му столітті “найточніша” наука пережила низку криз, які спричинили й перегляд критеріїв істинності. Першим ударом було створення неевклідових геометрій, які з самого початку оголошувалися уявними, хоча й не містили нічого такого, що було б недозволене математичною теорією. А далі розгорнулася справжня семантична “трагедія” з парадоксами теорії множин, на якій будувався фундамент усієї математики. Перші протиріччя у теорії множин знайшов сам Г. Кантор, коли розглядав множину всіх множин. Потужність такої “надмножини” повинна бути найбільшою з усіх можливих. В результаті він прийшов до висновку, що повинно існувати трансфінітне число, яке більше найбільшого з трансфінітних чисел. Це протиріччя Г. Кантор розв’язав за допомогою введення понять “суперечливих” та “несуперечливих” множин. Більшість математиків не сприйняли такий розв’язок. Бертран Рассел у своїй праці “Математична логіка, яка ґрунтується на теорії типів” розглянув 7 парадоксів до яких приводить теорія множин. Саме ним і були знайдені математичні протиріччя (або парадокси, як їх

називали математики того часу в надії розв'язати), які набули широкого розголосу і мали найбільш серйозні наслідки.

У кінці 19-го початку 20-го століття виникають різні програми обґрунтування математики, кожна з яких ставила за мету розв'язати наявні протиріччя у “самій точній науці”. Можна виділити чотири основні школи: 1) логіцизм (Г. Фреге, Б. Рассел, А. Уайтхед); 2) інтуїціонізм (А. Пуанкаре, Г. Вейль); 3) формалізм (Д. Гілберт, Дж. фон Нейман); 4) теоретико-множинний (Г. Кантор, Е. Цермело). У кожному з підходів реалізуються певні методологічні та світоглядні підходи. Криза у математиці означає не що інше, як невідповідність фундаменту математичної теорії побудованому каркасу теоретичного знання. Це приводить до втрати всередині математики критерію істинності.

На той час існували дві головні задачі в математиці – довести несуперечливість математики та повноту аксіоматичних систем. Представники різних напрямків підійшли по-різному до цих проблем. Так, Б. Рассел, коли ввів теорію типів і тим самим розв'язав існуючі парадокси, був впевнений, що подібним чином можна буде розв'язати й нові. Представники теоретико-множинного підходу також вважали, що їхній підхід не приведе до нових протиріч, хоча й не могли довести це. Представники інтуїціонізму вважали, що інтуїтивні уявлення несуперечливі за своєї природою. І лише формалісти, на чолі з Д. Гілбертом, приділили даним проблемам значну увагу. Вони були впевнені, що можна довести несуперечливість математики і повноту аксіоматичної системи. Девід Гілберт запропонував математичний метод (теорію доведення) встановлення несуперечливості та повноти. Але у 1931 році К. Гьодель довів теорему про неповноту, згідно якої, якщо формальна теорія несуперечлива, то вона неповна. Це означало, що існують в арифметиці твердження, істинність чи хибність яких не можна довести.

Пізніше постало питання визначення статусу абстрактних об'єктів математики. Цією проблемою займалися А. Ейнштейн, А. Пуанкаре та інші. Суть його зводиться до того, чи відповідають абстракції математики властивостям матеріального світу, чи вони є незалежними від нього апріорними сутностями. З цього приводу Шарль Терміт казав, що “існує світ, який являє собою сукупність математичних істин і відкритий нам лише через наш розум, – так само існує і світ фізичної реальності... на більш високому рівні мислення вони суть одне й те саме”. Альберт Ейнштейн, коли мав на увазі відношення між математичними положеннями й реальністю казав: “Якщо теореми математики прикладати до відображення реального світу, то вони не є точними; вони точні до тих пір, поки не посилаються на дійсність”. Тобто, реальність є набагато складнішою, її не можна повно описати математичними формулами.

Таким чином, події у математиці 19-го та особливо 20-го століть призвели до зміни способів оцінки на адекватність математичних результатів. У сучасному математичному дискурсі при дослідженні наукових положень на істину чи хибу використовують категорії об'єктивності й інтерсуб'єктивності, інтерпретації та пошуку моделей, доказовості та правдоподібності, інваріантності та простоти. Всі ці поняття потребують дослідження та подальшого філософського осмислення.

Література:

1. *Клайн М.* Математика. Утрата определенности: Пер. с англ. /Под ред. Яглома И.М. –М.: Мир, 1984. – 434 с.
2. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. –К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
3. *Логика научного исследования* /Под. ред. Копнина П.В. – М.: «Наука», 1965. – 360 с.
4. *Лозовский В.Н., Лозовский С.В.* Концепции современного естествознания: Учебное пособие. – СПб.: «Лань», 2004. – 224 с.
5. *Пуанкаре А.* О науке. – М.: «Наука», 1990. – 684 с.

Наталя Сухоніс

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

chorkit@bigmir.net

Постмодернізм та сучасність: культурно-історичні реалії кінця XX – початку XXI століття

Існує смуга часу, де межа між історією філософії та власне філософуванням зникає, як і в самому житті є горизонт сучасності, збігу часу, співучасті подій та думок. Ознакою перехідного етапу і є жива співпричетність думок і подій, їх гнучкість та здатність реагувати на інші думки й події. Підкреслимо, що йдеться не про суто механічну ознаку творчості живих на сьогодні мислителів: справжня філософія завжди переживає своїх творців і здатна існувати та розвиватися самостійно, до того ж віднаходити своє місце в інших історичних епохах, транспонуючись за межі тієї, у якій вона народилася.

У нашому випадку – а ми відчуваємо сучасність французької філософії орієнтовно з 70-х років минулого століття – формуванню образу теперішньої філософії допомагає сам характер домінуючого

філософського конструкта. Отже, сучасна філософія про яку тут мовиться, - це філософія, що живе і розвивається, торкається і дає доторкнутись до неї, яка спілкується, а не вивчається. Намагання бути „пост-“ видає, очевидно квапливість у ставленні до життя. Для філософа це означає загострене почуття соціальної стурбованості, яке виражається, проте не стільки у публічних діях, скільки в перебудові філософських нарративів. Пост структуралізм, постмодернізм були, звичайно, не тими „пост-“, які вважали себе останньою інстанцією. Тому „нова онтологія” – онтологія людської екзистенції, започаткована М. Гайдеггером, Х. Ортегою-і-Гассетом, Ж.-П. Сартром та ін., - отримала нове, незвичайне прочитання в другій половині ХХ століття саме у Франції, де ментальна життєрадісність не могла не позначитись на пост-метафізичній екстравагантності.

Саме французькі дослідники здійснили найбільший внесок у розробку проблем, котрі пізніше визначили „Зобличчя постмодернізму” – „світ як Текст”, „письмо”, „інтертекстуальність”, „смерть Автора”, „мета розповідь”, „метанаратив” тощо; прагнучи довести, що мислення в системі гуманітарних наук є міфологічним, оскільки різні концепції у міру використання та уявлення отримують характер міфем та міфологем.

За своїм походженням, термін „postmodernité” (постсучасність) означає ту історичну епоху, яка настала „після модерну” (Нового часу), створені нею пріоритети мислення та буття. Натомість поняття „postmodern” (постмодерн) використовується для позначення комплексу культурно-історичних особливостей, які складають сутність пост сучасності. Найменування „постмодернізм” постає значно раніше і використовується для характеристики процесів у мистецтві та всіх видах культури другої половини ХХ століття, тож воно проникає у філософський дискурс із культурології та естетики.

Як справедливо зазначає О. Хома, термін „постмодерне філософування” можна віднести до трьох різних феноменів: пост структуралістської традиції (Ж. Бодріяр, Ж Дельоз, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко); „радикально-плюралістських” концепцій (А. Макінтайр, М. Мак-Люен, О. Марквард, П. Фейєрабанд) та до філософсько-соціологічних спроб визначення „постмодерного” мислення у загальних рамках постмодерної культури (В. Велиш, Ф. Джеймсон, Ж.-Ф. Ліотар); а саме поняття постмодерного філософування є прямим результатом концептуального осмислення основних рис, яких набув історико-філософський процес (і взагалі пізнання) в останнє тридцятиріччя”.

Слово „постмодерн”, на думку Ж.-Ф. Ліотара, позначає стан культури після трансформацій, що відбулися з правилами гри в науці, літературі, мистецтві у кінці ХІХ століття. Найбільшу увагу французького дослідника привертають зміни науки, пов’язані з кризою оповідей. Взаємини „наука-оповідь” завжди були непротими, бо за багатьма розповідями наука вбачала вигадку. Але повністю позбавитися залежності від розповідей наука не може, оскільки має узаконити власні правила гри. На допомогу приходять філософія, що розуміється як легітимуючий дискурс науки відносно свого статусу. Саме тоді, коли втрачається довіра до тотальних засобів висловлювання, коли людство усвідомлює неможливість універсальної мови, і виникає постмодерн з властивою йому множинністю мов. Лише в ситуації постмодерну ця множинність визначається як благо, вважається станом, що не потребує перетворення для отримання нової єдності. Консенсус може бути лише одним із станів дискусії, але ніяк не її метою.

Отже, постмодерн невблаганно підводить людину до осмислення неймовірного факту – неможливості висловитися. Цей критичний погляд на проблему комунікації розставив усі крапки над „і”: людина безсила перед словом, оскільки воно вислизає з-під влади. Не дивлячись на величезний потенціал накопичених людством доказів, фактів, гіпотез, суджень, виникає проблема остаточного прояснення тієї або іншої думки. А якщо людина не здатна висловитися, то вона не може й осягнути Всесвіт, саму себе, співвідношення мікро- та макрокосмосу.

Філософія постмодерну зосередилась на тексті, дискурсі, мові. Наслідком цього стало усвідомлення того, що мова значно більш серйозний суперник, за плечима якого століття існування, традиція, яка не піддається знищенню, та влада над тим, хто говорить, вести його певним шляхом, відхиляючи його при цьому від об’єктів дискурсу. Завдяки нездатності мовців чинити опір мові, остання насолоджується, хизується своєю силою, примушує задовольняти себе.

Література:

1. Енциклопедія постмодернізму. – К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи”, 2003. – 503с. 2. *Зайченко Г.* Філософські підсумки ХХ сторіччя // Філософська думка. – 2003. - №1. – С. 3-25. 3. *Ліотар Ж.-Ф.* Заметки о смыслах «пост-» // Иностранная литература. – 1994. - №1. – С. 56-59. 4. *Хома О. И.* Истина и очевидность: симптоматическое мышление в философии модерна. – Вінниця: „УНІВЕРСУМ Вінниця”, 1998. – 260с.

**Послідовники Г.С.Сковороди і сучасність
(Біблія – „потоп зміїн”)**

*Народ-герой славить своїх героїв
Народ-раб ганьбить своїх героїв (Б.Грінченко)*

*Природа не признает шуток, она всегда правдива, всегда серьезна, всегда строга;
она всегда права; ошибки же и заблуждения исходят от людей (И. В. Гёте)*

Г.Сковорода в своєму світогляді постійно інтегрував кращі досягнення світової наукової, філософської та релігійної думки і прагнув реалізувати його в повсякденному житті. Сковорода постійно звертався до біблії, спочатку жив по ній, а пізніше, отримавши кращі знання європейської науки, прискіпливо аналізував і звільнювався від біблійного марновірства. До здобутків Сковороди нас спрямовує відомий професор **В.Шаян**, звертаючи увагу на „Діалог. Імя ему – потоп зміїн”: Біблія не завжди шкодить людині, приніс блага вість Марії (бог), а нашептав Єві про яблуко пізнання добро і зла (змії). Основне, пише Сковорода, що в багатьох місцях біблія бреше, щоб перераховувати брехню в Біблії потрібно багато часу - до півроку.

Уважно досліджував Біблію **І.Франко** в своїй роботі „Сотворення світу” надрукованій у 1905р. Професор І.Франко шукав волі для свого народу в еволюційній теорії Дарвіна і постійно відчував тиск противників наукового світогляду. Але як відомо, що Дарвін був глибоко релігійною людиною і не говорив про походження людини від мавпи, а тільки доказував, що колись мільйони літ люди з мавпами мали спільних предків [3,24]. Одним з найважливіших результатів археологічних досліджень в „біблійних країнах” (Месопотамії та ін.), — відзначає американський історик **С.Крамер**, — були знахідки, що проливають нове яскраве світло на першооснови і походження самої Біблії. І формою, і за змістом книги Біблії мають чималу схожість з літературними творами якнайдавніших цивілізацій Близького Сходу”.

І що ж то викликало в релігійних поглядах сучасних людей такий радикальний переворот? Відповідаємо коротко: **НАУКА** [3,109].

Досить чітко простежується у **Л.Українки** і **Ф.Ніцше** розуміння одних і тих самих причин занепаду людського духу. Ф.Ніцше однозначно віднаходить їх в руслі західної християнської культури, яка, на його думку, знеособлює людину, перетворює її в «посередність»: замість свободи власного волевиявлення до життя ставить у залежність від Бога і, як наслідок, — у залежність від усякого роду загальних культурних і соціальних «скрижалей», як-от вітчизна, наука тощо [4,Т.2,188]. Л.Українка зазначає, що «в найдавніших пам'ятниках, в «подіях апостольських», в автентичних фрагментах первісної галілейської пропаганди я бачу зерно сього рабського руху, сього вузькосердого квієтизму політичного, що розбуявся дедалі в християнстві» [5,Т.12,154-155].

На початку ХХІ ст. в українському суспільстві наступає занепад наукового мислення, ми спостерігаємо як у науковий світогляд вторгаються нові і старі витвори релігійної та філософської (метафізичної) діяльності людської свідомості, які не втискуються у рамки наукою пізнаного, але разом з тим у даний історичний момент є дорогими (християнство) і незаперечними для нашого суспільства. Свідомо чи не свідомо, відчуваючи відсутність в Національній академії наук України чіткої наукової світоглядної позиції і волі, практичного впровадження еволюційного вчення про ноосферу **В.Вернадського**, деякі представники науки: голова правління Товариства „Знання” **д.ф.н. Кушерець В.І., д.е.н., професор Канигін Ю.М.** безапеляційно стверджують, що „Традиційна класична наука не просто підійшла, а „вперлась” у перепону матеріалістичної неосвідченості. І справді, можна назвати **недоумством**, що в наш час ще знаходяться вчені, які стоять на позиціях лише дарвінівського еволюціонізму та опаринської ідеї перетворення неживої матерії в живу” [6, 51]. Кушерець В.І. і професор Канигін Ю.М. активно проповідують про те, що самі люди, без Бога та правильної релігії, не можуть стати на правильний шлях розвитку, не можуть відрізнити добро від зла. Псевдонауковці в свої книжечці залякують наше суспільство пророцтвами з Біблії „І заповів Господь Бог людині, сказавши: від усякого дерева в саду ти будеш їсти, а від дерева пізнання добра і зла не їж від нього, бо в той день, коли ти з’їси від нього, смертю помреш” (Буття 2,16-17). Докторів наук НАНУ не дивує таке твердження Біблії тому, що людей займає наукою, на їх думку, підштовхнув саме древній змії (диявол) і всі екологічні біди від науки [6,53-54]. Наша держава, олігархи та кон’юнктурні науковці активно сприяють поверненню церкви в життя нашого народу.

В.Вернадський передбачав: „Однією із передумов сучасного перевороту явилось звільнення наукової думки і наукового пошуку, звільнення її в значній степені від тиску релігійних, філософських і

політичних структур... Але боротьба за можливість, яка відкрилась перед людством нового майбутнього, далеко не закінчилась, і пройде все ж декілька, вірогідно не багато, поколінь, поки воно неминуче як природній стихійний процес яскраво виявиться в ноосфері, в дійсності". Перший Президент Академії наук України В.Вернадський передбачав битву світового капіталу за право володіти свідомістю, світоглядом людства. Найманці „золотого тільця” від науки знову використовують Біблію в надії, що українці не знають своїх мислителів: Г.Сковороду, Т.Шевченка, І.Франка, Л.Українку, В.Вернадського.

Коротка бібліографія

1. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів. Т. 2. - К., 1973. 2. Шаян Володимир. Сковорода лицар святої борні. Лондон, Торонто, 1973. 3. Франко І.Я. СОТВОРЕННЯ СВІТУ. - К., 1984. 4. Ницше Фридрих сочинения в 2-х томах, том 2. - М., 1990, <http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/antichrist.html> 5. Леся Українка. Зібрання творів. Т.8, 12.- К., 1974-79. 6. Канигін Ю.М., Кушерець В.І. Біблія і сучасна наука. К., 2005. 7. Вернадський В.І. Про науковий світогляд. К., 1996.

Ірина Шувалова

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

[the_crow @ukr.net](mailto:the_crow@ukr.net)

Злочинець як витвір в'язниці (за Мішелем Фуко)

“...карну працю слід розуміти як певну машинерію, яка брутального... в'язня обертає на елемент, що довершено і послідовно виконує свою роль. В'язниця – не виробництво: вона є і повинна бути машиною, а в'язні робітники – водночас і її коліщатка, і її продукт;...” [1, 302]. Мішель Фуко розрізняє три способи організації карної влади. Першим способом був той, котрий спирався на давнє монархічне право. Найяскравішою характерною ознакою його були тортури, або, як їх називає Фуко, «вистава страху». Сама церемонія покарання несла у собі функцію демонстрації сили суверена над переможеним ворогом (злочинцем). Другий спосіб організації каральної влади за Фуко – це реформаторський спосіб. Найбільш характерним для нього є семіотичний характер покарання. Тобто покарання розглядається як знакоутворююча система. Реформі сприяло нове ставлення до беззаконня. На думку Фуко, кожен суспільний прошарок має свій діапазон толерованого беззаконня. Взаємодія цих різновидів беззаконня становило частину політичного та економічного життя суспільства. Розглянувши з такої точки зору беззаконня, Фуко приходить до висновку, що карна реформа народилася у точці поєднання боротьби проти надвлади суверена і боротьби проти підвлади здобутого і толерованого беззаконня. Саме з огляду на це, особливої важливості для реформаторів набуває критика тортур, оскільки саме в тортурах, за висловом самого Фуко, поєднується безмежна суверенова влада і невсипуще народне беззаконня. Виникає нова потреба у карній системі, яка “правила б за апарат диференційованого ставлення до різних видів беззаконь, а не за інструмент їхнього цілковитого придушення” [2, 111]. Отже, уже на цьому етапі спостерігається тенденція намагання влади уможливити раціональне використання беззаконня, застосування його могутньої рушійної сили в своїх інтересах. Злочинець тепер також виконує іншу роль. Він більше не є ворогом суверена. Він став зрадником, зрадником цілого суспільства. Кара тепер виявляється не як помста суверена, а набуває безособистісно-благородного характеру захисту суспільства. У ході розмислів над каральними методами Просвітництва, Фуко формулює свій “загальний рецепт здійснення влади над людиною”, який звучить так: “душа – як грифельна дошка для влади і семіотика як інструмент; упокорення тіла через контроль над думками” [3, 129]. Нарешті, ми переходимо до останнього із розглянутих Фуко типів каральної влади. Це влада тюремна – або ж ми ще можемо її назвати виправною каральною системою. Цей спосіб організації каральної влади базується на різноманітних техніках примусу індивіда і на застосуванні методів муштри тіла. Залежно від розглянутих нами трьох типів влади, ми можемо виділити три застосовані нею технології. В монархічній системі – це тіло, піддане тортурам, в реформаторській – душа, чиїми уявленнями маніпулюють, а в тюремній – тіло, яке муштрують. На цьому третьому етапі функціонування влади вона чітко характеризується як влада дисциплінарна. Успіх дисциплінарної влади спирається на використання таких інструментів: ієрархічного нагляду, нормалізаційної санкції та екзамену, який є поєднанням попередніх технік і служить характерною рисою дисциплінарної влади. Дисциплінарна влада не утримується, як річ, і не передається, як власність, вона швидше функціонує, як механізм. Тут каральне мистецтво має чітко виражене нормалізаційне призначення. А нормалізація відбувається через муштру. Фактично, дисципліна виробляє індивідів. Це специфічна техніка влади, що розглядає індивідів водночас як об'єкти і як

інструменти свого впливу. Давайте детальніше розглянемо такий інструмент дисциплінарної влади як екзамен. Фуко каже, що це – “пришпилювання кожного до його власної своєрідності”. Саме екзамен свідчить про появу нового різновиду влади, де кожному править за статут його власна індивідуальність. Екзамен стоїть у центрі процедур, що витворюють індивіда як наслідок і об’єкт влади, як наслідок і об’єкт пізнання. Звідси ми можемо зробити логічний висновок, що дисципліна є якісно новим різновидом влади – це влада, що зважає на індивідуальні відмінності! Для Фуко індивід – це реальність, створена тією специфічною технікою влади, яку називають “дисципліна”. Влада вибудовує реальність, продукує царини об’єктів та ритуальні істини. Внаслідок такого виробництва постає індивід та знання, яке можна здобути, вивчивши того індивіда. Фуко приходиться до цікавого висновку. Він виявляє, що тюремне ув’язнення виступає за межі судового ув’язнення! Тюрма певним чином коригує призначене судом покарання, додає до нього певні характерні непередбачені правосуддям аспекти. Саме цей “надлишок”, додаток до власне юридичного елемента ми і називаємо пенітенціарною системою. Пенітенціарна практика – це наукова технологія, рентабельність капіталу, вкладеного в карну систему та будівництво масивних в’язниць. А виявляється ця рентабельність у тому, що в’язниця створює злочинця! Чим же злочинець відрізняється від правопорушника? На думку Фуко, правопорушника характеризує його окремий протизаконний вчинок. Він виступає лише як виконавець цього вчинку. Тоді як злочинець характеризується цілим своїм життям (ось що мається на увазі під “біографічною єдністю”). Злочинець нібито пов’язаний зі своїм злочином цілим пучком різноманітних складних зв’язків. При цьому в’язниця виділяє “злочинність” як особливу форму беззаконня – беззаконня контрольоване, регульоване та кероване. Беззаконня як інструмент впливу. Отже, сучасне суспільство – це суспільство-в’язниця, мережа всезагального контролю. І ця мережа має виробничий характер. Вона продукує нових індивідів, які найбільш придатні до того, щоб служити коліщатками у її грандіозному механізмі.

1. Фуко М. Наглядати й карати. Народження в’язниці. – К., 1998. 2. Там само. 3. Там само.

Валентина Якубіна

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

xameleonka@ukr.net

Ідентичність у глобально-інформаційному суспільстві

Англійське слово "**identity**" паралельно вживається у значеннях *тотожності, справжності й самобутності*. Саме поняття «ідентичність» з’явилося в соціогуманітарному лексиконі у 70-х рр., в зв’язку з активізацією процесів глобалізації та інтенсивнішому «діалогу цивілізації» – Заходу та Сходу, надавши нового звучання науковому осмисленню проблем соціальної та культурно-цивілізаційної свідомості. Дослідження, виконані **Дж.Тернером** та **Г.Теджфелом**, створили наукову основу для розрізнення персональної та колективної ідентичностей. Класичними стали праці **Ч.Тейлора** «*Джерела особистості. Становлення сучасної ідентичності*», яка вийшла 1989 року і витримала кілька перевидань (за українською редакцією вона має назву «*Джерела себе*» (Київ, 2005)) та «*Етика автентичності*».

Як справедливо зауважує французький соціолог **Д.Бунью**, «ідентичність – це ані річ, ані заощадження у банку, яким можна оперувати, який можна міняти за бажанням, а активна система взаємозв’язків та образів. Кожен індивід живе у своєму власному світі, відгородившись від світу зовнішнього таким собі фільтром, який можна порівняти з імунним бар’єром...Скрізь знакові повідомлення випереджають виробництво товарів та послуг, а кожен із нас викроює собі з їхньої барвистої тканини костюм Арлекіна, який напереді визначає нам нові форми знання, нові межі і спорідненості, нові способи бути разом і бути самими собою». [1, 8 - 10]

Роль **інформації** суттєво збільшилась у інформаційному суспільстві, концепції якого були вироблені **Дж.Бенінгером**, **М.Кастельсом**, **Є.Масудою**, **Дж.Нейсбігом**, **Т.Стоуньєром**. У їх основі – уявлення про те, що відбувається інтеграція новітніх засобів масової інформації, комунікаційних технологій та існуючої соціальної системи. Прослідкуємо як змінились уявлення про ідентичність на прикладі інформаційної концепції **Мануеля Кастельса**.

Кастельс вважав, що суспільства організовані навколо людських процесів, структурованих та історично детермінованих *способами виробництва, досвідом та владою*. Ця тріада понять є системою, кожне з понять пов’язане із іншим, Кастельс також вважає, що ці поняття взаємопов’язані з **соціальними ідентичностями**. Кастельс постійно наголошує на тому, що «**інформаційне**» (**informational**) тісно

переплітається з «глобальним» (**global**) – в цьому є прояв його концептуального підходу. На його думку, глобальна мережа – це результат революції в області інформаційних технологій, і вона є підґрунтям для появи нової суспільної системи (а також економічної, політичної, культурної та ін.). Нові інформаційні технології є не лише інструментом для використання, а ще й процесами для розвитку, внаслідок чого зникає чітка межа між користувачами та творцем.

Основні риси Інтернету – це *інтерактивність* та *індивідуальність*, на відміну від засобів масової комунікації у «галактиці Маклюєна». Але, навіть в новій інформаційній культурі, є різні класи. **У віртуальних товариствах формуються дві різні популяції:** «незначна меншість мешканців електронного селища», «першопоселенців електронної межі» та «бродячого натовпу», для якого випадкове відвідування різних мереж подібне дослідженню «декількох, хоча й ефемерних, способів життя» [2, 343]. І якщо для перших мова комп'ютерної комунікації (електронний текст) здається специфічною та новою, а сама комунікація сучасною, неформальною, спонтанною, анонімною; то для других, наприклад, e-mail – це реванш епістолярності, вороття до типографічного мислення.

Символи цієї специфічної глобальної, інтернаціональної культури, яка ігнорує культурну різнобарвність, утворюють певну **ідентичність**, яка пов'язана з приналежністю до володіння та управління інформацією. Відбувається парадоксальне викривлення особливостей національних культур – наприклад, спільне проведення часу «абсорбується» світом електронних комунікацій. Виникає неймовірна ситуація: людина, живучи в мережі може не знати який візуальний вигляд мають її сусіди, але добре уявляти обличчя Володимира Путіна, Квентіна Тарантіно, Шерон Стоун. Людина може не знати, що в будинку, який розташований у місті Києві поруч із її будинком, відбулась пожежа, але пам'ятати скільки жертв сьогодні було у Іраку, скільки будинків було там підірвано. Отже, це нечувана ситуація для попередніх епох: Інтернет та мережа-суспільство перетворюються на центр та двигун сучасного прогресу. Елемент участі у цій системі свідчить про наявність у житті можливостей. Якщо ж людина існує поза її межами, то її просто не існує. Саме через таку ситуацію гостро постає питання про **самоідентифікацію** людини у добу інформації, *проблема Я в інформаційну епоху* стає основною, адже ми спостерігаємо зростання дистанції між Мережею та Я. Пошуки ідентичності набувають особливого значення.

Отже, у інформаціалізованому суспільстві, цивілізаційно-культурна ідентифікаційна система безперервно трансформується і при цьому ускладнюється. На початкових стадіях розвитку людства індивіду цілком досить було ідентифікувати себе із власним родом; у кращому разі він усвідомлював свою належність до певного племені. Сучасна людина ідентифікує себе і з народом, і з державою, і з людством у цілому, їй ніщо не є чужим: ані культура, ані мова, ані «мала батьківщина», ані політична система. Становище сучасної людини значною мірою обумовлене її перебуванням на перетині різних, інколи навіть антагоністичних, епох, світоглядів, цивілізацій.

1. Бунью Д. Нові способи бути разом // Кур'єр ЮНЕСКО. – 1995. – Квітень. 2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. - М.: ГУ ВШЭ. - 2000.

Олексій Якубіна

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

randaltor@ukr.net

Що таке хронополітика ?

„Тому хто визначає минуле, - належить і майбутнє ” написав в своєму романі-антиутопі „84” Дж.Оруел, характеризуючи тоталітарне суспільство, яке кожного дня переписує-фальсифікує власну історію, власну соціальну пам'ять, перекручуючи її у відповідності до своїх цілей та потреб з метою запобігання появі будь-якої критики, вільномудства чи реальної опозиції. Ця думка влучно характеризує важливість концепту **Часу (Хроносу)**=минуле\сучасне\майбутнє для сутнісного розуміння **політики**, зв'язок між якими, зазвичай, ми або ж підсвідомо (чи свідомо!) ігноруємо або ж, як зазначає Дж.Модельскі „вважаємо його настільки банальним, що не звертаємо на нього жодної уваги”[1], що має практично такі ж самі наслідки. І даремно! Як результат - поза нашим кутом зору залишаються фундаментальні дослідження в царині прогностики, футурології, політичної модернізації, стратегії розвитку, політичної глобалістики, список можна продовжити. Ця помилка, з одного боку, пов'язана з вищеназваною причиною, з іншого ж боку, детермінується певною невизначеністю та хаотичністю щодо самої дефініції цієї нової науки, її предмету так і її основних понять та категорій. Мова йде про **хронополітику**.

Російський вчений В.В.Ільїн аналізуючи розвиток сучасних політичних наук, фактично вказує на неї, як на ще не відкритий, але необхідний елемент у „періодичній таблиці” структури політичної науки. Він розміщує хронополітику між геополітикою і „глобалістикою та футурологією”. „Було б серйозним перекинуванням істини вважати, - пише Ільїн на завершенні розділу про структуру сучасної політології, - що названі дисципліни однаково глибоко і досконало розвинуті... Більшість з них знаходяться в анаеробному чи навіть зародковому стані. У підсумку страждає наука, не отримує відповідного концептуального осмислення практика”. Ось чому, попри певну усталеність звучання слова „хронополітика” в контексті сучасної теоретичної політології, навряд чи можливо говорити про чітко сформоване поняття хронополітики. На сьогодні в середовищі політологічного співтовариства (як вітчизняного так і зарубіжного) поняття хронополітики (chronopolitics) має або інтуїтивне розуміння, або ж, в кращому випадку, обмежене якою-небудь однією концептуалізацією. Загалом їх можна розглядати, як серію яскравих спалахів на передньому фронті політичної теорії, низку більш-менш розвинутих уявлень про політичний час, зміни й розвиток. Ці різноманітні бачення висунуті дослідниками, за великим рахунком, не мають між собою нічого спільного, крім хіба, що використання слова „хронополітика” і спрямованості на вироблення оригінального розуміння його змісту, вказують на особливе значення хронополітики для сучасної політичної науки й філософії. До таких можна віднести авторські розробки О.Ф.Белова, В.М.Гесця, С.І.Пирожкова, Б.О.Парахонського в рамках проекту НІСД - „Україна – 2010”, а із зарубіжних В.В.Ільїна й А.С.Панаріна [Філософія політики, М.1994], опублікованої в серії „Теоретична політологія”, монографічний дослідницький проект А.С.Панаріна „Глобальне політичне прогнозування” [Панарін А.С. Глобальне політичне прогнозування, М.2000], досвід „еволюційної морфології політичних систем” М.В.Ільїна [Нариси хронополітичної типології: проблеми і можливості типологічного аналізу еволюційних форм політичних систем. Ч.1-3, М.1995], культурологічно-політичні розвідки М.Мід, К.Гірца, Х.Арендт, „світ-системні” інтерпретації Ф.Броделя і І.Валлернстайна, „дромологічні” дослідження П.Вирильйо й концепцію довгих хвиль в світовій політиці Дж.Модельські. Крім синтезу цих вже наявних хронополітичних розробок, відсутність якого виступає дотепер основною перешкодою для прирощення знань в цій галузі, необхідно розглянути й інші проблеми розвитку хронополітики в політологічному середовищі. Серед них те, що політологічне співтовариство *an mass* якщо й відзначило кожний з „хронополітичних спалахів”, то - по окремоті, не простеживши загальної тенденції. Внаслідок такої ситуації, більшість із існуючих дефініцій хронополітики та її предмету є дуже спрощеними, поверховими та односторонніми (як приклад: Хронополітика – це наука про соціальний час, або це знання (вчення) про існування політій в якісно визначеному часі тощо), вони нічого, за великим рахунком, не пояснюють, залишаючись змістовно порожніми. Тому, я запропоную власне визначення цієї науки, яке на мою думку є більш адекватним. Отже, **хронополітика (з гр. *хронос* - час + *політика*) це наука, яка досліджує часовий (темпоральний) вимір політичної діяльності, властивості, неоднорідність і ресурси суспільного (історичного) часу, зміни його кон’єктур і тенденцій, з точки зору їх використання для постановки і досягнення політичних цілей.** З іншого боку, говорячи про властивості часу, необхідно пам’ятати, що саме поняття „час” в хронополітиці зазвичай використовується в трьох семантичних значеннях. По-перше, час тут розуміється, як процес, який є сукупністю подій, одночасних чи не одночасних одна одній. Цей процес підпорядкований простому відношенню „до і після” і має своїми характерними атрибутами послідовність та протяжність. Тим самим акцентується увага на тому, що для хронополітики світ в цілому – **це сукупність подій** (events), а не речей. По-друге, під часом також розуміють період між якими-небудь подіями, інтервал „тимчасової” відстані між ними. По-третє, це поняття, близьке до „тривалості”, використовують для опису якихось процесів в системі чи розвитку системи в цілому, і саме в цьому сенсі говорять про час геологічний, історичний, біологічний і etc. Зважаючи на обсяг я завершую, але хочу зазначити, що дана робота є лише загальним нарисом цієї проблематики, яка потребує подальшого прискіпливого дослідження. Маю надію, що моя робота в цьому чимось допоможе.

[1] Modelski G. Time, Calendars and I. R.: Evolution of Global Politics in the 21st Century. Paper presented at the 37th annual convention of the International Studies Association in San Diego, April, 1996.