

9

Досвід та його інтерпретації

Тези дев'ятої студентсько-аспірантської
міждисциплінарної конференції
«Філософія: нове покоління»



ФІЛОСОФІЯ

НОВЕ ПОКОЛІННЯ

**Національний університет
«Києво-Могилянська академія»**

**National University of
Kyiv-Mohyla academy**

ДОСВІД ТА ЙОГО ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Тези дев'ятої студентсько-аспірантської
міждисциплінарної конференції
«Філософія: нове покоління»

EXPERIENCE AND ITS INTERPRETATIONS

9th Interdisciplinary Students' Conference
“Philosophy: the New Generation”
Summaries of Reports



**Київ
Видавничий дім
«Києво-Могилянська академія»**

УДК 1(082)

ББК 87я43

Д70

У збірнику вміщено тези доповідей та виступів учасників круглих столів міжнародної студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції «Філософія: нове покоління. Досвід та його інтерпретації», що відбулася в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» 20–21 березня 2014 року.

Видання призначене для науковців, викладачів, студентів та аспірантів гуманітарних спеціальностей, а також усіх, хто цікавиться питаннями гуманітаристики.

Упорядники:

Саковська А.Ю., студентка НаУКМА

Богачов М.А., студент НаУКМА

Рецензенти:

Гомілко О.Є., доктор філософських наук, професор
(Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Менжулін В.І., доктор філософських наук, доцент,
(Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Затверджено до друку Вченою радою

Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Протокол №16 від 26 червня 2014 р.

ISBN 978-966-518-670-0

© Колектив авторів, 2014

© НаУКМА, 2014

ЗМІСТ

Передмова • 13

Секція «Історія»

О. Саковська

Поняття досвіду в межах родо-видової проблематики • 15
у св. Томи Аквінського

А. Коробов-Латынцев

Парадоксальный религиозно-философский опыт • 17
у Н. Бердяева и Л. Шестова

О. Кушина

Інтерпретація досвіду у Джидду Крішнамурті • 20

М. Шевченко

Опыт проживания истины (соотношение понятий «событие» • 22
и «ситуация» в философии А. Бадью)

Н. Тройно-Фунтусова

Опыт отсутствия в богословии личности Х. Яннараса • 25

В. Самчук

Досвід в історико-філософській концепції Дж. Міда • 26

В. Туренко

Поняття «досвіду любові» у феноменологічній перспективі • 29

CONTENTS

13 • Preface

Історія

O. Sakovska

15 • The Notion of Experience in St. Thomas Aquinas in Connection
with the Problem of Species and Genus

A. Korobov-Latyntsev

17 • Paradoxical Religious and Philosophical Experience
in N. Berdiaev and L. Shestov

O. Kushyna

20 • Interpretation of Experience in Jiddu Krishnamurty

M. Shevchenko

22 • Experience of Truth
(Relation of “Event” and “Situation” in A. Badiou)

N. Troino-Funtusova

25 • Experience of Absence in Yannaras’ Theology of Person

V. Samchuk

26 • Experience in Historico-Philosophical Concept of G. Mead

V. Turenko

29 • The Notion of the “Experience of Love” in Phenomenology

Т. Бурлаченко
Герменевтичность и логосность • 31
как бытийные характеристики присутствия

Ю. Кришечинська
Практичні вияви досвіду у *vita activa* (згідно з Х. Арендт) • 33

О. Рябенко
Місце Чужого в нашому досвіді • 35
(феноменологічна перспектива Б. Вальденфельса)

Л. Буланова-Дувалко
Досвід жіночого тіла через призму • 37
екзистенційної феноменології

С. Муращенко
Трансперсональний досвід у контексті • 41
постмодерністської філософії

Н. Петруньок
Пол Фейєрабенд про індукцію та контріндукцію • 43

Ю. Макух
Після «кінця науки» • 46

Д. Михайлов
Тлумачення досвіду в сучасній постантропології • 48

Секція «Праксис»

Д. Аржановская
Мистический опыт и способы его выражения • 51

А. Лактионова
Вагомість знання як досвіду • 53

T. Burlachenko
31 • Hermeneuticity and Logosity as Ontological Properties of Dasein

I. Krisheminska
33 • Practical Manifestations of Experience in Vita Activa
(According to H. Arendt)

O. Riabenko
35 • The Place of an Alien in Our Experience
(Phenomenological Perspective of B. Waldenfels)

L. Bulanova-Duvalko
37 • Experience of Female Body in
Existential Phenomenology

S. Muraschenko
41 • Transpersonal Experience in
Postmodern Philosophy

N. Petrun'ok
43 • Paul Feyerabend on Induction and Contrinduction

Y. Makukh
46 • After “the End of Science”

D. Mykhailov
48 • Explanation of Experience in Modern Postanthropology

Πράξις

D. Arzhanovskaya
51 • Mystical experience and ways of its demonstration

A. Laktionova
53 • The Weight of Knowledge as an Experience

Л. Рахманова

Влияние личного опыта на формирование • 55
интерсубъективных связей и идентичности в островном
сообществе (на примере Соловецких островов)

В. Гончаренко

Інший – проекція чи розгортання суб'єктивності? • 58

М. Кузін

До питання про умови переживання містичного досвіду • 59

Т. Матюх

Модифікація поняття емпатії у філософському дискурсі • 62

Т. Безprozvanна

Сучасний номадизм як спосіб життя людини ХХІ століття • 64

К. Haratyk

Otherness within Community. • 67
Social Contract Tradition Reinterpreted

Н. Gąsiorowska

Another Otherness or Intersectionalism: • 69
Anarchafeminists' Experience

Секція «Поезис»

К. Бадянова

Мистецтво участі: проблеми принципів мистецької критики • 72

О. Здоров

Естетичний аспект досвіду: • 74
інтерпретація досвіду в комп'ютерних іграх

Л. Ляшко

Топос естетичного об'єкта в екологічній естетиці • 76

L. Rakhmanova

55 • Personal Experience's Effects on the Formation of Intersubjective
Links and Identity in Insular Community
(a case of The Solovetsky Islands)

V. Honcharenko

58 • The Other – Projection or the Subject Embodied?

M. Kusin

59 • Considering the Conditions of Mystical Experience

T. Matiukh

62 • Modification of the Notion of Empathy
in Philosophical Discourse

T. Bezprozvanна

64 • Recent Nomadism as a Lifestyle in 21st Century

K. Haratyk

67 • Otherness within Community.
Social Contract Tradition Reinterpreted

H. Gąsiorowska

69 • Another Otherness or Intersectionalism:
Anarchafeminists' Experience

Ποίησις

K. Badianova

72 • The Art of Participation: an Issue of the Principles of Art Criticism

O. Zdorov

74 • Aesthetical Aspect of Experience:
Interpretation of Experience in Computer Games

L. Liashko

76 • Topos of Aesthetic Object in Environmental Aesthetics

С. Олексюк
Практики мистецтва у структурі естетичного досвіду • 79
(на прикладі театру)

А. Реутов
Искусство, нуждающееся в зрителе • 81

Матеріали лекції
Ю. Чорноморець. Досвід та інтуїція • 84

Відомості про авторів • 94

Інформація про організаторів та благодійників • 97

S. Oleksiuk
79 • Practices of Art in the Structure of Aesthetic Experience
(a Case of Theatre)

A. Rieutov
81 • Art in Need of Viewer

Lecture Notes
84 • *Y. Chornomorets*. Experience and Intuition

94 • Information about the organizing committee and supporters

97 • Notes about authors

Унікальність щорічної міжнародної міждисциплінарної конференції «Філософія: нове покоління», що відбувається у Національному університеті «Києво-Могилянська академія» з 2006 р., полягає в тому, що її організацією займаються, за сприяння кафедри філософії та релігієзнавства, студенти та аспіранти гуманітарних спеціальностей.

Цьогорічна тема конференції – «Досвід та його інтерпретації» – охоплювала широке коло питань:

1) епістемологічних (питання чуттєвості як джерела пізнання; досвідне пізнання та проблеми індукції; досвід і методології природознавчих дисциплін; поняття досвіду в філософії та психології);

2) соціально-антропологічних (досвід Іншого та проблеми інтерсуб'єктивності; досвід і соціальна взаємодія; досвід Чужого: неприйняття, запозичення, використання та поширення; соціальний досвід: теорії та практики);

3) естетичних (досвід і мистецтво; проблеми вираження й універсалізації; інтерпретація мистецьких творів та передсуду; витвір мистецтва: партиципація та присутність);

4) історико-філософські (історичні типи філософії досвіду; емпіризм та раціоналізм; нативізм та його наслідки; проблеми досвіду в герменевтично-феноменологічній та екзистенційній традиціях);

5) релігієзнавчі (специфіка досвіду містичної інтуїції; Нумінозний, сакральний та профанний досвід; апостеріорні докази буття Бога; трансперсональний досвід та психотехніки в традиційних та сучасних неорелігійних рухах).

Молоді спеціалісти з України, Росії та Польщі мали змогу взяти участь у роботі трьох секцій: «Історія», «Поезис» та «Праксис» та висловити свої міркування щодо основної теми. Її окремих аспектів торкнулися у своїх лекціях та доповідях гості конференції – доктор філософських наук Юрій Чорноморець (Київ; лекція «Досвід та інтуїція») та кандидат філософських наук Іван Іващенко (Галле; доповідь «Кантова теорія досвіду?»).

У межах конференції відбулася також панельна дискусія на тему «Сучасний релігійний досвід у конфесійному та науковому

осмисленні» (модератори – Катерина Новікова та В'ячеслав Агеев).

Пропонований збірник, що містить тези доповідей і виступів учасників конференції, має на меті ознайомлення широкого загалу гуманітаріїв із основною проблематикою і змістом роботи секцій.

Анастасія Саковська,
член оргкомітету конференції

СЕКЦІЯ «ІСТОРІЯ» (ІСТОРІА)

Поняття досвіду в межах родо-видової проблематики у св. Томи Аквінського

Олександра Саковська
Національний університет
«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Тему родів та видів часто розглядають в онтологічному вимірі, а саме в контексті реальності та способу їхнього буття. Однак, очевидно, ця тема має потужне епістемологічне підґрунтя.

Аквінат розглядає усе суще як витвір божественної майстерності (*ars divina*) [Див.: STh I, q. 91, a. 3 co; Q. d. de anima, a. 20 co; Q. d. de veritate, q. 2, a. 5 co; et al.], у зв'язку з чим усьому сотвореному притаманна розумність, яка відображається в двох аспектах. По-перше, це фундаментальна характеристика, що означає впорядкованість та доцільність навіть найнижчого сущого. По-друге, розумність речі передбачає її пізнаваність. Втім, оскільки Аквінат заперечує те, що людині притаманна інтелектуальна інтуїція, людський розум постає обмеженим щодо окремих положень віри. Інтуїція можлива лише чуттєва, тому людське тіло в системі Томи Аквінського існує винятково в позитивному значенні, тобто як носій спроможності пізнавати чуттєво акцидентальні ознаки сингулярій та як інструмент, що надає фактаж для інтелекту.

У своїх творах Тома Аквінський використовує два поняття для позначення досвіду: *experimentum* та *experientia*. Друге поняття фігурує в найзагальніших контекстах, слабо пов'язаних з проблемою чуттєвого пізнання, як от в контексті сфери праксису, де знати означає вміти діяти, виходячи з попереднього знання. Перше ж поняття якраз і позначає чуттєвий досвід, хоча має й додаткове смислове навантаження: *experimentum* з'являється в контексті мови про способи демонстрації та доказів, про експериментальні випробовування, медицину тощо. М. Баркер зауважує, що Тома Аквінський не вживає *experimentum* (на відміну від поняття *experientia*) для позначення досвіду безтілесних духів [Barker 2012, с. 55]. В системі Аквіната позбавлені тіла янголи та демони не мають чуттєвого пізнання

одиничних речей. Тому саме поняття *experimentum* в томістичному лексиконі варто вважати досвідом у його протиставленні чистому інтелектуальному схопленні видів, у той час як *experientia* – це повсякденний досвід в найбуденнішому значенні цього слова.

Пізнання видів дає нам можливість говорити про загальне, а отже, створювати метафізичні системи. Однак знання видів не є апіорним, оскільки передбачає порівняння різних індивідів одного виду на підставі пам'яті. Оскільки, як відомо, в межах томістичної парадигми в сотвореному сущому вид збігається із сутністю, то знати види означає мати можливість дати реальну дефініцію через вказування на найближчий рід та видову ознаку. Одна з проблем, що виникає у зв'язку зі знанням через реальну дефініцію, полягає в тому, що це знання є і вичерпним, і невичерпним водночас. З одного боку, якщо я знаю рослини як вид, то я завжди впізнаю «рослинність» в кожному конкретному індивіді цього виду. З іншого ж боку, біологічне та філософське поняття виду не збігаються, у зв'язку з чим виникає потреба постійної досвідної ревізії індивідів в межах одного виду, оскільки саме це дасть змогу удосконалити фізичну та метафізичну системи і знайти нові принципи, що діють в природі. Тому досвід у значенні *experimentum* є корисним з огляду на те, що відкриває розумному сущому шлях як до контингентних, так і до власних акцидентцій кожної конкретної субстанції, яку ми називаємо тілом. Знати індивіди (тобто знати їх чуттєво чи на рівні експериментальних досліджень) означає мати змогу дати дескриптивну та номінальну дефініцію. Остання виникає за умови, що дослідник працює з людським витвором, тобто зі штучними речами, оскільки вони не мають субстанційного характеру, а виступають в томізмі композитом акцидентальних ознак. І попри те, що реальна дефініція відіграє надзвичайно важливу роль у всій перипатетичній філософії, дескриптивні визначення також варто враховувати, оскільки вони спроможні запропонувати уточнення фактів, незнання яких може бути фатальним для метафізичних систем.

Саме тому шлях Томи Аквінського – це шлях апостеріорний, оскільки він ґрунтується на досвіді. Його відображено і в межах способів доведення існування Бога, і в ствердженні примату чуттєвого над раціональним в порядку пізнання, і в контексті ієрархії наук, яку пропонує Аквінат. І хоча онтологічно види передують індивідам, епістемологічно, через наявний в людині чуттєвий апарат, індивіди є первинними.

Література:

- 1) Barker M. J. Experience and experimentation : The meaning of experimentum in Aquinas / Mark J. Barker // The Thomist. – 2012. – V. 76. – № 1. – P. 37–71.
- 2) Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de anima / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma : Commissio Leonina, Editions Du Cerf, 1996. – Т. 24/1. – P. 131–157.
- 3) Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 1-7 / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – R.: Ad Sanctae Sabinae, 1970. – Т. 22/1(2). – XVI, 213 p.
- 4) Thomas de Aquino. Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima pars / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma : ex typographia Polyglotta, 1888. – Т. 4. – 509 p.

Парадоксальный религиозно-философский опыт у Н. Бердяева и Л. Шестова

Андрей Коробов-Латынцев

Воронежский государственный университет (Воронеж, Россия)

1. Взгляды на религиозно-философский опыт у Николая Бердяева и Льва Шестова имеют схожие черты, различаясь при этом в самых главных выводах. По терминологии А. Бродского, Бердяев определяется как мыслитель идеологист, т.е. для него мир есть отражение идей, и несовершенство мира связано с оторванностью его от идей. Идеологизм ориентируется на творчество и деятельность. Шестов же по этой классификации оказывается онтологистом, и для него идеи содержатся в вещах и составляют их внутренний принцип, а несовершенство мира – в нашем незнании истин вещей. Онтологизм, соответственно, ориентируется на понимание, созерцание [Бродский 1999, с. 152].

2. Религиозно-философский опыт Бердяева можно определить как гностический. Так его называет сам Бердяев, и так его характеризует Лев Шестов. Бердяев пишет о свободе и творчестве, которых ждет

от человека Творец, поскольку Сам Он не всемогущ в мире объектов. Свободное творчество, теургия – основная мысль философии Бердяева. Для обоснования теургии Бердяев строит проект объединения веры и знания, которое и будет «гнозисом»: «Только из соединения религиозного опыта с высшим философским знанием может родиться истинный гнозис» [Бердяев 1993, с. 228]. У Шестова встречаем критику бердяевского гнозиса: «Если вы спросите Бердяева, откуда ему все это известно, он спокойно сошлется вам на гнозис: все это ему известно из опыта, правда, не природного, а «духовного». [...] Но разве опыт дает «знание»?» [Шестов].

3. Опыт Шестова можно охарактеризовать как ветхозаветный экзистенциализм. Философ обращается к религиозному опыту Авраама (приношение в жертву сына) и пытается писать его со стороны философии. В итоге все же рассмотрение этого абсурдного опыта (терминология Шестова) Авраама также дает Шестову некое знание, попытки выразить которое Шестов дает во многих своих книгах. Однако здесь действует принцип, который заметил Бердяев: объективация какой-либо истины ведет к её извращению, поэтому Шестов остается сам в сфере гнозиса как опыта. Этот гнозис заключается в указании на некий высший религиозный опыт, который недоступен проговариванию.

4. И опыт Шестова, и Опыт Бердяева не укладываются в чисто конфессиональную систему. Притом, если Шестов всегда позиционировал себя как внеконфессионального мыслителя, то Бердяев позиционировал себя как православного философа. Более того, опыт Шестова и опыт Бердяева не укладываются также и в философские направления, к которым их стараются приписать. Бердяева хотя и можно формально отнести к идеологистам, тем не менее, среди мыслителей идеологистов он стоит особняком, поскольку считал, что осуществление идей (объективация на языке Бердяева) приводит к их искажению. Точно так же и Шестов, которого мы формально относим к онтологизму, очень выделяется среди мыслителей подобного типа: он убежден, что любое познание истины делает человека рабом знания.

5. И Бердяев, и Шестов считают идеологизм и онтологизм рабством, поскольку эти направления так или иначе заставляют человека считаться с тем, что создано не им и без него. Свой философский опыт неуживчивости в пределах философских направлений оба

мыслителя углубляют посредством особой трактовки христианской веры. Бердяев разрабатывает учение о спасении через творчество (статья Бердяева «Спасение и творчество: два понимания христианства»). Шестов же обращается к частному мыслителю Иову и тем философам, для которых проблематика веры была наиболее важна (Лютер, Паскаль, Кьеркегор, Достоевский).

6. На примере философских выводов Бердяева и Шестова, а также, что немаловажно, на примере их личных взаимоотношений (крепкой дружбы), можно утверждать с долей некоторой философской дерзости о коренной взаимосвязи гнозиса и веры как двух типов религиозно-философского опыта. От гностического прозрения отсутствия (или бессилия) Бога в мире (опыт Маркиона, гностиков, Ивана Карамазова) до неистовой и безграничной веры во всемогущество Бога (опыт Авраама, Иова, Кьеркегора) один шаг; шаг этот до конца не проделывают ни Шестов, ни Бердяев, хотя оба они напрямую подступаются к границам философских позиций друг друга.

Литература:

1) Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании / Бердяев Н.А. О русских классиках; [сост. и коммент. А.С. Гришина; вступ. ст. К.Г. Исупова]. – М., 1993. – 464 с.

2) Бродский А.И. В поисках действенного этоса : Обоснование морали в русской этической мысли XIX века / А.И. Бродский. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского университета, 1999. – 152 с.

3) Шестов Л. Гнозис и экзистенциальная философия / Лев Шестов. – Режим доступа:

<http://www.magister.msk.ru/library/philos/shestov/shest06.htm>. – [Название с экрана].

Досвід у інтерпретації Джидду Крішнамурті

Олена Кушина

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Джидду Крішнамурті – індійський філософ ХХ ст., вчення якого утворилося на ґрунті індійської традиції, поєднаної з освітою, отриманою у Британії та США. Його інтерпретація досвіду кардинально відрізняється від будь-яких західних тенденцій і містить потужний потенціал для вирішення багатьох проблем західного суспільства.

«Досвід – це горстка спогадів, що відповідає певному виклику» [2]. Ця відповідність завжди визначається наявною в людині основою, і виявляється тим більше, чим розумніша людина в інтерпретації досвіду. Усвідомлення досвіду завжди старе, адже кожен досвід, кожне переживання вже було пережите. Досвід завжди усвідомлюється з оцінками, які корелює обумовленість людини.

Ми обумовлені у фізичній, нервовій, душевній сферах; кліматом, їжею, культурою, соціальним, релігійним та економічним оточенням, освітою та вихованням, впливом сім'ї та її тиском на нас. Усі наші свідомі та несвідомі реакції на всі виклики оточення є дією обумовленості. Ми обумовлені мовою; все мислення є реакція обумовленості.

Обумовленість діє у всіх взаєминах – з речами, людьми, ідеями.

Фактор обумовленості в минулому, теперішньому і майбутньому – це «я», яке мислить у поняттях часу.

Причина всякої обумовленості – думка, яка і є «я». Думка ніколи не буває новою, адже вона є відповіддю пам'яті, досвіду, знання.

Психологічна реакція на об'єкт обумовлена, це – реакція пам'яті, минулого досвіду. Коли про об'єкт виноситься судження, в цьому усвідомленні наявне розділення на «я» і «не-я», причому «я» відмінне від предмета споглядання.

Світ постає не таким, яким він є, а у різноманітних відношеннях з «я», яке належить пам'яті. Таким чином створюються індивід і суспільство. Зовнішня соціальна структура – результат внутрішньої психологічної структури наших людських стосунків, адже індивід – результат сукупного досвіду, кожен з нас відображає все людство, вся історія людства записана в нас. Насправді «індивід» взагалі не існує: його розум позичено зі спільного резервуара обумовленості, тож від-

мінності між суспільством та індивідом немає.

Минуле – причина, а сьогодення – наслідок, і сьогоднішній день, який є наслідком вчорашнього, стає причиною завтрашнього, – таким чином рухається думка, яка створює час. Аби подивитися на минуле, споглядач має знаходитися поза ним, а цього не буває. «Споглядач є минулим, яке намагається дивитись саме на себе» [2]. Тому тут ніколи не може бути звільнення від минулого.

Коли ми прагнемо отримати переживання реальності, для цього її потрібно пізнати. Але в момент, коли ми її пізнаємо, перед нами – її проекція, і, відповідно, наші переживання нереальні, адже проекція лежить у сфері мислення і часу. Якщо можливо мислити щось як реальність, це вже не може бути реальністю, ми не можемо пізнати новий досвід, це неможливо. Ми дізнаємось тільки те, що вже знаємо, і тому, коли ми говоримо, що отримали новий досвід, нове переживання, – воно зовсім не нове.

Є два типи навчання: перший – завдяки примноженню досвіду, тобто накопичення обумовленості; другий – протягом всього часу, не лише вивчення об'єктивних предметів, а й вивчення самого себе.

Досвід навчив комфортного життя і посприяв науково-технічному прогресу, але не навчив, що соціальна несправедливість стає на заваді правильним стосункам між людьми. Досвід обумовлює і укріплює упередження, догми і вірування, проте не вчить того, що вони – маячня, і що ми не навчилися жити у правильних взаєминах з іншими. Такий тип навчання приносить все більшу й більшу розірваність. «... Чи навчила нас чогось війна? А у нас є досвід ведення воєн, ми навчилися робити війну смертоноснішою, ефективнішою, але не вести воєн ми не навчилися. Наш досвід у військовій справі загрожує існуванню людства. Навряд чи це справжнє навчання» [1].

Накопичення знань необхідне для дій на основі знань і корисне у технічній діяльності, але тільки у ній.

Взаємини, поведінка і все, не пов'язане з технікою, – живі процеси, їх потрібно вивчати весь час. У навчанні завдяки досвіду мірилом дієвості є користь, яка, діючи у людських взаєминах, руйнує їх. Не може бути любові між людьми там, де існує будь-яка користь, тож розквіт взаємин неможливий там, де взаємини направляються досвідом чи пам'яттю.

Другий тип навчання не спрямований із минулого, це – вільне споглядання без накопичення досвіду.

Дивлячись на життя крізь призму певного досвіду, спираючись на певні накопичені знання, неможливо бачити цілісно. Для цього потрібно подолати авторитет традиції, пам'яті, накопичених знань, точок зору, ідей та ідеалів. Щоб розуміти себе, не потрібен жоден авторитет, адже ми – живі істоти, завжди рухливі, плинні, ніколи не перебуваємо в стані спокою; для цього не потрібен і час, адже це відбувається революційно, одномоментно.

«Жити по-справжньому означає вчитися без процесу накопичення знань» [1].

Лише коли ми зможемо подивитися на себе тотально, відкриється можливість звільнитися від того, що ми споглядаємо; лише якщо подивитися без думки, без оцінки, з'являється інший погляд – без минулого. Мозок здатен у своїй цілісності бути безмовним, спокійним та дієво реагувати лише тоді, коли це необхідно у повсякденності чи техніці. Безмовність – це інший вимір, енергія, здатна стерти минуле і перейти у нове.

У новому не існує часу, немає ані спостерігача, ані об'єкта спостереження, ані того, хто мислить, ані думки. Таким чином зникає принцип розділення і пов'язані з нею конфлікти.

Література:

1) Кришнамурти Дж. Немедленно измениться / Дж. Кришнамурти. – Режим доступу: <http://www.klex.ru/43z>. – [Назва з екрана].

2) Кришнамурти Дж. Свобода от известного / Дж. Кришнамурти. – Режим доступу: <http://www.klex.ru/1j2>. – [Назва з екрана].

Опыт проживания истины (соотношение понятий «событие» и «ситуация» в философии А. Бадью)

Мария Шевченко

Харьковский национальный университет им. В. Каразина
(Харьков, Украина)

Событие восстает из «пустоты» (void) в самом сердце «ситуаций» из «разрыва» в ткани «мнений» (приобретенного знания), в котором мы находим прибежище перед ужасающей бесконечностью пустоты.

В логике новой системы философии Бадью мир можно представить, как набор «точек», в которых происходит встреча (происходят встречи) бесконечной полноты мира (как множества) и выбора субъекта-истины. Точки эти не являются абсолютно разрозненными и несвязанными между собой. Напротив, продвижение субъекта в пространстве «пост-событийной истины» приводит к формированию сетей истинностных процедур и переоформлению «мира» как сети тождеств и различий. Истина как таковая осуществляется в них.

Мир, событие и субъект оказываются связанными через утверждение существования особого рода пространств, в которых теряет актуальность оперирование категориями бинарной логики, а значит и строгими дизъюнктивными оппозициями.

Рассмотрение содержания понятий «событие» и «ситуация» проясняет данный тезис:

- ситуация определяется как любое представленное (в значении, определенное) непротиворечивое множество: группа элементов «учтенная» в качестве Одного, структуры.

- событие понимается как множество, состоящее, с одной стороны, из элементов ситуации, и в то же время, уникальных и не определенных ситуативно. Событие помещается между пустотой и самим собой.

Соотношение содержаний этих понятий представляется еще более интересным объектом для рассмотрения, поскольку, не обладая изначально предикатами, «событие» обнаруживает уникальную способность к порождению таковых, уникальных. Можно ли сказать, что новизна заложена в самой ситуации? Не «вне» или «помимо», но в ней самой. Кратко: что в ситуации ново и как это возможно?

Бадью различает изменения ситуации четырех типов:

- модификации (которые согласованы с имеющимся трансцендентным режимом, и обращены к опыту приобретенному, к традиции, запечатленной в нем);

- слабые сингулярности (или же нововведения, которые не находят значимого продолжения; он обращены к опыту как опыту практическому, который приближается в своем значении к эксперименту);

- сильные сингулярности (которые формируют значимые изменения, последствия которых все же могут быть измерены – могут быть

соотнесены с успешно проведенным опытом, приводит к некоторому результату);

- события (сильные сингулярности, чьи последствия фактически неизмеримы; включают в себе ключ к пониманию процессуальности опыта, опыта как проживания).

Только Субъект, способный к свободному продвижению в Ситуации, может осуществить использование свободного метода, основанного на опыте проживания события.

Таким образом, обнаруживается четвертая типология трансформации, определяющая логику системы философии Алена Бадью, которая, прежде всего, раскрывается в соотношении понятий «событие» и «ситуация». Логика мысли Бадью разворачивается в обращении к категории «становление» (*devenir*), которая изначально подразделяется на «модификацию» как становление не влекущее за собой действительное изменение, а также «расположение», которое понимается как локус/место, определенное предикатом «потенциал» (как возможность осуществления действительного изменения). После чего категория «расположения» подразделяется на «действие/возникновение» и «сингулярность». Сингулярность определяется как расположение, наделенное максимальной экзистенциальной интенсивностью.

В работе «Метаполитика», написанной в далеком 1998 году, Бадью отводит отдельное место связи между политикой и бесконечным измерением Истины. Отношение это оказывается схваченным в соотношении именно «события» и «ситуации». «Политика показывает, демонстрирует бесконечность ситуации. Политика освобождения отрицает конечность, отрицает «бытие к смерти». Поскольку политика включает в ситуацию мысль всех, она включена в прояснение субъективно бесконечных ситуаций» [Badiou 2009, p. 142–143]. Таким образом, опыт проживания истины, в частности опыт политического субъекта, уникален в том, что не имеет своим результатом некоторое «знание». Опыт, о котором здесь идет речь, есть опыт проживания истины.

Истина процессуальна и как таковая осуществляется в серии «выборов» субъекта в пространстве события. То, из чего состоит событие, всегда оказывается исключенным из ситуации, всегда отсылает к сингулярному множеству, к его положению, к языку, который с ним связан. Событие таким образом понимается как не более чем часть

данной ситуации, не более чем фрагмент бытия.

Литература:

1) Badiou A. *Metapolitics* / Badiou A.; [transl. and introd. by J. Barker]. – NY : Verso, 2005. – 165 p.

Опыт отсутствия в богословии личности Х. Яннараса

Надежда Тройно-Фунтусова

Харьковский национальный университет им. В. Каразина
(Харьков, Украина)

Х. Яннарас, разрабатывая понятие личности в контексте православного богословия, делает попытку личностного измерения пространства. Он утверждает, что мы познаем пространство как производное от личностной соотнесенности, как событие отношения. При этом «то не выразимое в количественных мерах «напротив», которое характерно для личного отношения, прежде всего и главным образом постигается через отсутствие.

Отсутствие предстает как опыт, позволяющий нам осознать личное отношение к другому.

Яннарас опирается на описанный Ж.-П. Сартром пример из повседневной жизни для иллюстрации опыта отсутствия. Он наглядно показывает что «осознание непосредственности личного отношения возможно только тогда, когда человек осознает пространство отсутствия» [Яннарас 2005, с. 208]. Когда я не нахожу своего друга в кафе, где обычно его встречаю, мне открывается реальность отсутствия моего друга в измерениях этого конкретного пространства. Но при этом этот опыт оказывается для меня переживанием непосредственной связи с моим другом. То, что его здесь нет, не мешает ему существовать для меня в конкретной непротяженной близости. Указывая на отсутствие человека здесь, Сартр преследовал цель определить отсутствие как реальность не-бытия, определить понятие сущего относительно Ничто. Яннарас же демонстрирует непротяженность личного «напротив».

Богослов приходит к выводу, что, благодаря опыту отсутствия,

существование сознает себя как динамичный экстаз «навстречу» второму члену личного отношения. Он пишет, что сознание отсутствия удостоверяет непосредственную близость существования только в динамически-экзистенциальном событии отношения. У такого события нет пространственного измерения. Что говорит нам о «безместности» личности.

Более того, «бытийная реальность личного отношения не знает ограничений по месту: с того момента, как некоторая личность бытийствует в положении «напротив», она пребывает везде» [Яннарас 2005, с. 213]. Конечно, речь не идет об оторванности личного существования от мирской «здешности», а лишь о том, что мир пространственным измерением не исчерпывается. То есть, слушая музыку Моцарта, мы находимся в пространстве непротяженной близости к личности Моцарта; то же самое происходит, когда мы рассматриваем картины Ван Гога. Такое пространство есть пространство личного отношения, непосредственной близости личности, и близость эта переживается именно через опыт отсутствия другого здесь.

Литература:

1) Яннарас Х. Личность и Эрос // Христос Яннарас. Избранное. Личность и Эрос. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЕН), 2005. – 480 с.

Досвід в історико-філософській концепції Джорджа Міда

Володимир Самчук

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Для Дж. Міда важливою для повноцінного відтворення історико-філософського контексту є «межова проблематика», що локалізується на перетині прагматично потрактованих впливів науки на філософію та зворотного впливу філософії на науку.

Аргументом на користь саме прагматичної інтерпретації історико-філософської концепції Дж. Міда, що представлена у праці

“Movements of Thought in the Nineteenth Century”, може послугувати її співзвучність із однією з ключових рис цього напрямку у філософуванні – налаштованістю на відкритість до різноманітних сфер суспільного життя, здатністю до виходу на «відкритий простір» (згідно В. Джеймсом) практичного соціального досвіду та інтелектуального поступу. Вектор цього розширення полягає не в абсолютизації чинника науки, а в його дотичності до соціальних практик.

Автор відтворює змістовну схему еволюційного становлення філософії у переході від теорії переважно сталих епістемічних структур (лінія Арістотель – Кант) до динамічних вчень Фіхте, Шеллінга та Гегеля. Йдеться про виразну модифікацію філософського інтересу і відповідного способу схоплення дійсності, що сталася на початку століття спершу у філософії, а потім і в природничих науках – парадигмальний перехід від концептуалізації світу в термінах сталих форм до його динамічних, процесуальних інтерпретацій.

Стосунок до живого наукового досвіду вказує мотиви творчості І. Канта як реакцію на скептичну загрозу статусу поняття «закон». Зокрема, скептицизм Д. Гюма надає невтішний висновок: те, що функціонує як знання, як «закон», є простим асоціативним рядом, спостереженням лише в рамках наданого досвіду (минулого і теперішнього). Дошукування достовірних майбутнісних імплікацій – справа хибна (адже не можна «знати» те, чого досвід ще не виказав, не можна сформулювати ефективного поняття про об'єкт, що уможливило б дедуктивно-прогностичну наукову практику).

В межах науки, твердить Кант, ми усе ж натрапляємо на необхідне і універсальне знання. Кантова відповідь на такий запит епохи має форму коперніканського перевороту та стверджує, що всезагальне і необхідне в знанні – задане власними людськими пізнавальними здатностями та прообразами чуттєвості. Ми можемо, отже, вказати на те, якими можуть бути трансцендентальні апіорні характеристики форм можливого досвіду, передумови пізнання. Структури розсудку і схеми категоризації досвіду, стверджує Кант, з необхідністю зададуть досвід як сповнений причинно-наслідковим порядком, що цілком уможливорює виявлення закономірних утворень в межах досвідних дослідницьких практик.

Аналітика пізнаваних об'єктів, здійснена Г'юмом, не може відповісти на одне принципове, на думку Канта, питання: об'єкти в досвіді пізнавача задані не як аморфні сукупості навіть найдрібніших

аналітично виокремлених складових. Вони завжди існують як конкретні цілості. Універсальна цілісність об'єктів досвіду – це та «прирощена» Кантом до Г'юмової концепції складова, що вберігає статус дійсного знання (маємо справу не лише з асоціацією звичок спостереження, а й з розумно-чуттєвою організацією досвіду).

Романтична ж філософія, попри вкоріненість в термінологічному та проблемному полі трьох Кантових «Критик», повертається до розгляду природи самості як носія моральних (Фіхте), естетичних (Шеллінг) та пізнавальних (Гегель) досвідів, протиставляючи «я» та «не-я» як об'єкт пізнання та споглядання. Таке відношення не може, як стверджує Дж. Мід, існувати у термінах сталих форм. Сутність інтерпретацій цих процесів полягає у визначенні специфічних рис діалектичних рухів духу.

Антиномічний режим розумування у випадку з Кантом засвідчував схильність пізнавального апарату людини до нелегітимного застосування у позадосвідних вимірах лише постульованої реальності. Межі досвіду – межі повноважень.

Романтичні ж ідеалісти, натомість, розпочинали з антиномічних постулатів як чогось безпосередньо наданого в межах мислення. Ці видимості парадоксів були інтерпретовані як живий досвід інтелектуальної свободи і необмеженості пізнавально-морально-творчого потенціалу. Антиномії визнані романтиками за необхідні стадії процесу пізнання, а не як індикатори неправильного функціонування розуму.

Гегель, зокрема, наголошує на тому, що засобом співставлення суперечливих тез ми здобудемо достовірнішу, динамічну картину дійсності (фаза опозиції долається в синтетичному співставленні тези й антитези). Такий еволюційний рух цей філософ презентує як «логіку».

Поняття «досвіду любові» у феноменологічній перспективі

Віталій Туренко

НПУ ім. М. Драгоманова (Київ, Україна)

*«У людини, яка стверджує, що немає уявлення про любов,
оскільки ніколи не любила, відсутній не тільки власний любовний досвід,
а й проникливість, тонкість, здатність до сприйняття кохання»»
(Д. фон Гільдебранд.)*

Відома російська поетеса Б. Ахмадуліна в одному із своїх віршів пише: «Что опыт? Вздор? Любовь есть отсутствие былого». Втім, ми і самі в житті стикаємося час від часу з тим, що в суспільстві йменується як «любовний досвід/досвід любові». Наскільки правильним є таке словосполучення, ми спробуємо проаналізувати в загальних рисах на основі феноменології.

Кожен з нас прагне любити та бути коханим. В цитаті, наведеній в епіграфі, німецький мислитель стверджує, що любовний досвід має два вектори, «два крила»:

- 1) любов Я до Ти (Іншого);
- 2) любов Ти (Іншого) до Я.

Д. фон Гільдебранд зазначає: «Як би не розрізнялися досвід власної любові та досвід любові до нас, в обох нам дається сутність любові, в обох випадках ми відчуваємо, що таке любов, переживаємо її радісну солодкість, в обох випадках вона здійснює на нас свій блаженний вплив. Але в незвичайному переживанні любові до нас сутність любові сприймається не тільки так, як краса природи. Навпаки, ми долучаємося до неї, вона жваво, особисто зачіпає нас і приносить нам щастя [Гільдебранд 1999, с. 395].

Всупереч цьому французький мислитель А. Бадью пише: «Але любов, хоча і включає в себе досвід блукань і мук тих, що люблять, вона ані трохи не розкриває в цьому досвіді свою власну сутність. Навпаки, саме від цієї сутності залежить виникнення суб'єктів любові. Скажімо, що любов – це процес, який розподіляє досвід так, що всередині цього досвіду закон розподілу не піддається розшифруванню. Ще можна сказати по-іншому: досвід люблячого суб'єкта, що є матерією кохання, не засновує ніякого знання про кохання. Саме в цьому особливість любовної процедури в порівнянні з наукою, мистецтвом

або політикою. Любов, оскільки є досвідом думки, не мислить себе (s'impense). Знання в любові, безсумнівно, вимагає застосування сили, зокрема, сили думки. Але воно саме залишається непідвладним цій силі» [Бадью 2011].

Проте, все ж ми схильні до того, що про любов також можна говорити як про допредикативний досвід. Адже на його рівні відбувається габітуалізація знання, зокрема, знання про Іншого, знання про кохану особистість. Як зауважує сучасний західний дослідник феноменології Д. Ломар: «здобуте знання перетворюється на сталий, сенсовизначальний осад на предметі, який може зберігатися все ж таки лише у відповідному досвідчувальному суб'єкті, це означає, що допредикативне знання є «габітуальним знанням» [Кебуладзе 2011, с. 197].

Повертаючись до думки Гільдебранда про інтеріорний та естео-ріорний аспекти (говорячи мовою феноменології – горизонти) любовного досвіду, можна зазначити щодо першого таку думку французького феноменолога Е. Левінаса: «Любити означає переживати за іншого, бути підмогою в його слабкості. Любов означає буття-для-Іншого. Справжня любов є виявленням добра: вона не потребує від того, кого ми любимо, неможливого, але, йдучи назустріч її слабкості, наділяє її собою, тобто врешті-решт, пробуджує в неї звернену любов. Любячи, я не чекаю від коханої підкорення, підтвердження влади мого «Я», «видачі» мені таїн її ніжності. Любячи її по-справжньому, я радію її радості, насолоджуюсь її насолодами, люблю її, звернену до мене любов [Малахов 2006, с. 366]. В останньому твердженні французького мислителя знов постає думка про те, що ми не лише живемо, натхненні тим, що когось любимо (чи то кохана особистість, батьки, друзі, рідні), скільки головним чином, що нас теж люблять.

Таким чином, для феноменологічної школи цілком доцільним та обґрунтованим є поняття «любовного досвіду». Філософи-феноменологи фактично однастайні в тому, що любовний досвід двоскладовий; він містить у собі зовнішній та внутрішній горизонти.

Література:

- 1) Бадью А. Что такое любовь / А. Бадью; [пер. с франц. С. Ермакова] // НЛО. – 2011. – № 112. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba3.html>. – [Назва з екрана].
- 2) Гильдебранд Д., фон. Метафизика любви /

Д. фон Гильдебранд. – СПб. : Алетейя, 1999. – 635 с.

3) Кебуладзе В. Феноменология досвіду / В. Кебуладзе. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.

4) Малахов В.А. Погляд на любов / В.А. Малахов. Етика спілкування: навчальний посібник. – К. : Либідь, 2006. – С. 362–369.

Герменевтичность и логосность как бытийные характеристики присутствия

Татьяна Бурлаченко

ДНУ им. О. Гончара (Днепропетровск, Украина)

Указанные в заглавии модусы Dasein как определяющие его способ быть среди сущего соответствуют раннему и позднему этапам в творчестве Хайдеггера. В данном тексте предполагается рассмотрение спектра вопросов, обуславливающих различие между ними.

Так в «Бытии и Времени» постулируется необходимость постановки в истории философии вопроса о смысле бытия. В поисках исходнейшей опоры для этого Хайдеггер прибегает к экзистенциальной аналитике Dasein. Предупреждая, что «мы не суживаем понятие смысла до семантики «содержания суждения», но понимаем его как экзистенциальный феномен (...), что может разомкнуть понимание и артикулировать толкование» [М. Хайдеггер 2003, с.182], он усматривает исток смысла в экзистентной расположенности присутствия, находящий свое оформление в речи. Вместе с тем, разысканию предстает феноменологическая природа высказывания: «Исключное «как» усматривающе понимающего толкования (ερμηνεία) мы называем экзистенциально-герменевтическим «как» в отличие от апофантического «как» высказывания» [М. Хайдеггер 2003, с. 184], существо которого – указание-выговаривание соответствия артикулированного в речи внутримирному сущему. Слово, имея логосно-апофантическую природу, призвано к показу сущего в его феноменальной очевидности. Существенно то, что «корни истинности высказывания протягиваются назад в разомкнутость понимания» [М. Хайдеггер 2003, с. 158]. При этом Хайдеггер указывает на недостаточность фундаментальной опоры древнегреческой онтологии,

определявшей словесность, λόγος, вне ориентации на экзистентный характер размыкания ее исходного смысла.

Однако, в более поздних работах заметен акцент именно на дескриптивной («собираательной») функции высказывания как первичной по отношению к присутствию. В лекциях 1935 года он говорит: «Истина есть явственность сущего» [М. Хайдеггер 1997, п. 5]. Акт высказывания, соответственно этому положению, он описывает как раскрытие истинной, т. е. бытийной природы сущего, онтологически предвещающего и обуславливающего всякое его истолкование на базе экзистентного понимания присутствием. Так герменевтичность как смысло-творящая черта Dasein уступает логосной природе слова, «освещающего» сущее в истинности его самостояния пред высказывающимся присутствием. Последнее как историческое тут исследуется по способу взаимоотношения с сущим, в противоположность цельности временения как внутренней возможности историчности для себя самого, чему посвящена аналитика Dasein. «Человеческое бытие есть по своей исторической, раскрывающей историю сущности логос, собирание и разумение бытия сущего», а «человек есть способ эк-систенции» [М. Хайдеггер 1997, п. 53], тогда как ранее экзистентность выступала в качестве бытийного модуса «есть» самого человека. Эта интерпретационная позиция служит попыткой Хайдеггера обосновать онтологию сущего вне его онтической встроенности во внутримирность присутствия, всегда принимаемого его и истолковывающего, исходя из собственной настроенности. Такая перестановка акцентов свидетельствует, на наш взгляд, о глубинной трансформации позиции вопрошания автора. В «Бытии и времени» онтологическому обоснованию подлежит естество присутствия и способ постижения им собственной «мирности» в цельности этого акта. В следующий период Хайдеггер ищет способ раскрыть существо истории, как становления бытийствующего в собственной не-сокрытости (ἀλήθεια) сущего, причем – с точки зрения присутствия, конституирующего сей акт в фактичности, раскрывающейся «всматриванию». Исходя из этого, очерчивается соответствующая смена акцентов в интерпретации времени как понятийного базиса хайдеггеровских конструкций. Согласно «Бытию и времени», ««история» как внутривременное событие может «явиться»» [М. Хайдеггер 2003, с. 484] экзистирующему во времени присутствию. Позднее в рамках указанной темы история предстает как единство процес-

са становления сущего в его языковой артикуляции «на-сущим» («Человек – пастух Бытия») присутствием. Т. е., исходное вопрошание о смысле бытия, обнаруженного во временении заботы, превращается в вопрошание о существе смысла времени – становления истории, коий процесс Хайдеггером обнаруживается не иначе, как в истинности самостояния сущего. Истокование как констатация смысла на почве исходной экзистентной понятости Dasein трансформировалось в логосно-феноменальное (собираательно-усматривающее) «высвечивание» истины явленного сущего в слове.

Литература:

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 с.
2. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб. : Изд-во «НОУ – «Высшая религиозно-философская школа»», 1997. – 302 с.
3. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 80 – 101.

Практичні вияви досвіду у *vita activa* (згідно з Ханною Арендт)

Юлія Кришешинська

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

1. Традиційно вважається, що будь-яка діяльність є частиною кола досвіду людини. Цю позицію висловлювала й відома представниця політичної філософії Ханна Арендт (1906-1975). В своїй праці «Становище людини» вона також розглянула два аспекти новоевропейського відчуження світу: по-перше, втечу від землі у Всесвіт; по-друге, втечу від світу в самосвідомість.

2. Ключовою є концепція “*Vita activa*”, яку Арендт розкриває в трьох основних різновидах людської діяльності: праці (роботі), створенні (виготовленні), дії (вчинку). Кожному з них відповідає одна з обов’язкових умов перебування людей на Землі. Так, для праці це саме життя, для створення – приналежність до світу, а основною умовою

існування для дії є факт множинності, що не єдина людина, а багато людей живуть та населяють нашу планету.

3. Всі ці види обумовлені співіснуванням людей поряд один з одним, але серед них тільки дію неможливо собі уявити поза людського суспільства. Так, праця не обов'язково потребує наявності інших людей, окрім тієї особи, що працює. Незважаючи на це, самотній робітник був би не досить схожим на людину, скоріш на тварину, що працює – animal laborans. Вона підпорядковує свою діяльність до життя з його природними, фізичними потребами.

4. Саме розмовляючи та діючи, люди активно вирізняють себе один від одного замість того, щоб просто бути різними. Життя без слова або вчинку була б в буквальному сенсі вже не життям, а вмирання, що затягнулося б на довжину усього людського життя.

5. Порівнюючи діяльність та мистецтво, Арендт зазначає, що дія, яка залишилась анонімною, та вчинок, що не містить імені виконавця, не мають сенсу та підлягають забуттю, бо тут нема того, про кого можна було б скласти історію. На протигагу цьому, художній витвір зберігає своє значення незалежно від того, чи відомо нам ім'я автора.

6. Дія вважається злою, якщо вона продукує масове знищення людського шляхом надання «унікальності людині» статусу зайвої. Логіка цієї зайвості – не вбити, а дегуманізувати, позбавити будь-якої гідності та поводитися з людьми як із матеріалом, яким можна маніпулювати та який є споживаним. Зайві люди є вигнаними із загального світу через знищення їхнього політичного, юридичного, економічного та морального статусів.

7. Homo faber є творчою людиною, що досконало володіє своїми руками – першим знаряддям праці. Характерними видами її діяльностями є дроблення, виготовлення та створення, а світоглядною позицією виступає послідовний утилітаризм, нездатність розмежовувати корисність та сенс речі, бо вона керується у своїх вчинках ідеалом корисності та орієнтується на світ з позиції його речовості. Робоча сила для homo faber – це лише засіб для досягнення мети, якою є не людина, а предмет.

8. За допомогою знання homo faber було створено роботів, а їх використання повинно було полегшити працю animal laborans. Та сотні машин зі штучним інтелектом ніколи не стануть тотожними за здібностями живій людині. Тому знаряддя праці, що отримує animal laborans від homo faber, мають вторинне значення.

9. Завдяки втраті віри у вічне життя та секуляризації, в сучасному суспільстві утверджується animal laborans, а споглядальне життя замінюється діяльним. Погляди Ханни Арендт залишаються актуальними й досі, адже технологічна та виробнича революції (необхідні знаряддя насильства та боротьби) стрімко набирають обертів. Зрозумілим є й занепокоєння Арендт технологічним прогресом, його «темною стороною» та наслідками для існування людства.

Місце Чужого в нашому досвіді (феноменологічна перспектива Б. Вальденфельса)

Олена Рябенко

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

1. Теорія чужості у політичному та соціальному аспектах почала активно обговорюватися лише з XIX століття авторами класичних соціологічних, психологічних та політологічних робіт. У філософському дискурсі проблема «Чужого» актуалізувалася відносно нещодавно, а чільне місце у її дослідженні посідає феноменологія.

2. Найбільшої уваги теорії Чужого приділяв у своїх працях засновник феноменології Едмунд Гуссерль. Він дійшов висновку, що до питання Чужого варто підходити лише як до можливості підтвердження доступності первинно недоступного. Ця теза досить чітко окреслила межі феномену Чужого, способу його розгляду та взаємодії. Однак на справі її доводить вже Б. Вальденфельс, який, по-перше, визначає місце Чужого, по-друге, способи взаємодії з ним, та характеризує Чуже як радикально Інше, що не лише зберігає свою чужість, але й претендує на топоси Свого.

3. У збірці доповідей «Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого» німецький феноменолог перш за все аналізує семантику поняття Чужого та його мовні розрізнення: по-перше, Чуже як те, що відбувається поза своєю цариною, по-друге, Чуже є тим, що належить Іншому, і Чуже як щось чужого роду, що і вважається чужорідним.

4. Згідно з Б. Вальденфельсом, для Чужого є характерними три

аспекти: місце, володіння та рід. Вони є ключовими у розрізненні Чужого та Свого. Однак автор надає лише аспекту місця – топосу – визначальну роль.

5. Топоси принципово належать як людському Я, так й Іншому та Чужому, завдяки чому між ними взагалі можливе розрізнення та діалог. Вальденфельс разом з тим пов'язує концепт топосів із поняттям порядку, тобто тієї сфери смислів, до котрої залучено людина. Кожен порядок так чи інакше настановується на певні межі, які є необхідною умовою його існування. Як результат, порядки є гарантами нашого сприйняття об'єкта саме так, а не інакше. Вони виконують роль селективних й ексклюзивних критеріїв, котрі водночас уможливають щось одне і унеможливають щось інше. За передумови обмежених порядків Чуже стає помітним у формі чогось поза-порядкового.

6. За теорією Вальденфельса, Чуже первинно слід мислити, виходячи з його місць як «десь не тут» і як поза-порядкове, яке не має якогось постійного місця й уникає впорядкування. Поділеним на місця простір, натомість, слід мислити так, щоб він припускав свої та чужі місця без того, щоб від самого початку звизити чи скасувати відмінність Свого від Чужого.

7. Єдиним можливим підходом до проблеми визначення Чужого є підхід саме через спосіб його доступності. Сутність Чужого як можливість підтвердження доступності первинно недоступного. Вальденфельс стверджує, що місце Чужого в досвіді є не-місцем, Чуже не просто деінде, воно є цим деінде, а саме, «вихідною формою цього деінде. Чуже не є дефіцитом чи нестачею як, наприклад, усе те, що хоча ще не є знаним, але чекає на пізнання і потенційно може бути пізнаним.

8. Вальденфельс визнає, що давати характеристики Чужому та наповнювати його змістом нерозумно, проте ми не можемо заперечувати сприйняття Чужого у своєму досвіді. Цей досвід є амбівалентним, адже він є загрозливим, оскільки Чуже конкурує зі Своїм, загрожує підкорити його, а, із іншого боку, привабливим, адже Чуже збуджує можливості, які тією чи іншою мірою є виключеними порядками власного життя. Як в першому, так і в другому випадку Чуже уникає впорядкування, проте воно незмінно при зустрічі претендує на топоси Свого.

9. Зустріч із Чужим у нашому житті постає як інтенціональний збій, у якому Чуже є таким, що не вписується в картину нашого об-

житого світу. Це певний збій системи, порушення її функціонування, про які людина досі не відала та у владі котрих опинилася. До того ж Чуже стає помітним не «після» збою в нормальному протіканні подій, чуже є самим моментом збою. Згідно з Б. Вальденфельсом, людина у такі моменти є жертвою Чужого, яке оволодіває нею та на якийсь момент паралізує. Виходом з такої «зустрічі» феноменолог пропонує інтерпретацію інтенціонального збою.

10. З'ясування проблеми місця Чужого в нашому досвіді набуває все більшої актуальності. Цьому зокрема сприяють різні соціально-культурні та політичні процеси, доба тотальної глобалізації, котрі спричинюють з одного боку зіткнення культур, а з іншого – розмивання меж, внаслідок чого відбувається різна реакція й взаємодія «Свого» та «Чужого».

Досвід жіночого тіла через призму екзистенційної феноменології

Людмила Буланова-Дувалко

НПУ ім. М. Драгоманова (Київ, Україна)

Патріархальна традиція західноєвропейської філософії схильна до приниження фемінності та культивування мізогінії, що знаходить свій прояв у ігноруванні та недооцінюванні ролі жінки, її досвіду та здатності до пізнання. Поняття жіночого в базових філософських парадигмах розглядається в межах бінарної дихотомії розуму та тіла, в якій чоловіче характеризується раціональністю, духовністю, активністю та рядом інших позитивних ознак, в той час як жіноче репрезентується через негативні риси: чуттєвість, нераціональність, пасивність.

Точкою відліку зміни ставлення до людського тіла можна вважати початок кризи західної свідомості початку ХХ століття. Нова парадигма пізнання, яка ставить за завдання опис досвіду свідомості, що пізнає без будь-яких передумов, містилась у філософських ідеях феноменології та екзистенціалізму. Визначення тіла людини як інструмента для пізнання стало активно використовуватись феміністичною філософією, усунувши негативний характер жіночої тілесності, та дозволивши досліджувати жіночий досвід.

Запропоновано простежити еволюцію поглядів стосовно досвіду жіночого тіла на матеріалі першоджерел феноменології та екзистенціалізму, а також феміністичною інтерпретацією їхніх теоретичних надбань.

У процесі пізнання Едмунд Гуссерль закликає звернутись до первинного досвіду, до досвіду свідомості, що пізнає (трансцендентальне Я). Наголошуючи на феноменологічному конституюванні речі в трансцендентальній свідомості, Гуссерль ідеалістично припускає існування трансцендентального Я, вільного від тіла, а отже, і гендеру. На протипагу цій тезі Л. Фішер стверджує, що у своїх творах Гуссерль розмірковує над чоловічим та жіночим способами бути свідомим, а також існуванням гендерних форм намірів, проводячи паралелі між гендерними відмінностями в досвіді й частинах тіла.

Натомість М. Мерло-Понті в своїй докторській дисертації «Феноменологія сприйняття» (1945 р.) намагається віднайти фундаментальний досвід буття у світі, що передуює будь-якій свідомості. М. Мерло-Понті визнає тіло як культурно та історично сформоване існування. На думку представниць феміністичної філософії Джудіт Батлер та Люс Іригаре, Мерло-Понті спрямовує свій науковий інтерес на гетеросексуальне чоловіче тіло, описуючи чоловічий суб'єкт, що сприймає, тим самим ігноруючи тілесний досвід жінки як об'єкта, що сприймається.

Жан-Поль Сартр, розвиваючи феноменологічну думку, розглядає не тільки буття людини, а й буття її тіла, переживання тілесності. Подальший розвиток теорії Сартра характеризується домінуванням маскулінізму, що проявляється, зокрема, в протиставленні «буття-для-себе» як активного, вільного та трансцендентального та «буття-в-собі», що, у свою чергу, є інертним, пасивним й, відповідно, жіночим.

Сімона де Бовуар продовжувала досліджувати проблематику тілесності, першою сконцентрувавши увагу винятково на жіночому тілі. Шукаючи причини жіночої приреченості на підлеглу та вторинну роль, авторка праці «Друга стаття» заперечує вирішальне значення унікальних тілесних практик жінки – розвитку статевих органів, менструації, вагітності, менопаузи, натомість обвинувачує вороже суспільство, яке надає цим практикам значення обмеження чи недоліку. Відповідно, де Бовуар визначає причиною гноблення патріархальні стереотипи та християнську мораль.

«Друга хвиля» феміністичної думки актуалізувала інтерес до екзистенційної феноменології та сформувала новий напрям – феміністичну феноменологію. Вважається, що феміністична феноменологія з'явилась у 1950-х роках з текстів «Друга стаття» Сімони де Бовуар та «Ситуація людини» Ханни Арендт. Свого розквіту ця інтелектуальна традиція набула в 1980-ті роки разом з появою праць Люс Іригаре, Джудіт Батлер та Айріс Меріон Янг.

Взаємозв'язок між феміністичною феноменологією та феноменологією «в чистому вигляді» є складним та вимагає врахування двох обставин. З одного боку, феноменологія пропонує методологічний та концептуальний інструментарій для розвитку філософської альтернативи феміністичному натуралізму та конструктивізму. Проте з іншої сторони, сучасний фемінізм кидає виклик ідеї сексуально нейтрального суб'єкта, тим самим актуалізуючи питання існування одного чи двох (декількох) типів трансцендентального Я, досліджуваного феноменологами.

Дослідження в царині феміністичної феноменології фокусуються на трьох видах досвіду: рухливість та просторовість, вагітність та материнство, еротичні стосунки та сексуальний досвід.

У своєму відомому есе «Прямуючи як дівчинка: феноменологія поведінки, рухливості і просторовості жіночого тіла» Айріс Меріон Янг наводить докази того, що маскулінний та фемінний досвіди рухливості та просторовості тіла надзвичайно різняться. В подальшому Керол Бігуд, Джин Грімшоу та Емі Малін підтримали вектор досліджень рухливості та вагітності.

Чимало науковців-феміністок підкреслюють два факти людського досвіду: всі люди народжені жінками, а також тільки жінки можуть виношувати в своєму тілі іншу людину. Теоретики фемінізму Юлія Кристева та Крістіна Шюс наполягають, що взявши до уваги два вище наведені факти, ми повинні радикально змінити розуміння людського буття, його кінцевості, смертності, любові та бажання.

Дискусії про чуттєві задоволення жінки та сексуальне бажання прослідковуються в творах Люс Іригаре, ранніх есе Елен Сіксу, а також в сучасних прочитаннях ідей де Бовуар Деброю Бергофен та Еланою Холвек.

Можна підсумувати, що вікова прерогатива жінки уособлювати тіло набуває позитивного значення в ракурсі ідей екзистенційної феноменології. Проте, самі представники екзистенційної феноменології

майже не зважали на гендерний аспект тілесного досвіду. Саме тому, в межах феміністичних дискусій відбувається творча інтерпретація основних ідей екзистенційної феноменології з метою ствердження жіночого тіла як такого, що має особливе тілесне самовідчуття, кінестетику, морфологію, відмінні від чоловічого тіла.

Література:

- 1) Антологія феміністичної філософії. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – 800 с.
- 2) Бовуар С., де. Друга стаття / Сімона де Бовуар; [пер. з франц. Н. Воробйової, П. Воробйова, Я. Собко]. – К. : Основи, 1994 – Т. 1. – 390 с.
- 3) Введение в гендерные исследования. Ч. I: учебное пособие / Под ред. И. А. Жеребкиной. – Харьков : ХЦГИ, 2001; СПб. : Алетейя, 2001. – 708 с.
- 4) Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. – М. : Дом интеллектуал. кн, 1999 – Т. 1. – 721 с.
- 5) Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти; [пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина]. – М. : Ювента, 1999. – 608 с.
- 6) Сартр Ж. П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр; [пер. с франц. В. И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
- 7) Соколова Л. Ю. Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти / Соколова Лариса Юрьевна // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А. С. Колесникова. – СПб., 2000. – С. 164–170.

Трансперсональний досвід у контексті постмодерністської філософії

Станіслава Муращенко

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Коли йдеться про трансперсональний досвід, перше, що уявляється – або шаман, який стрибає на фоні усміхненого, в міру просвітленого буддиста, або кольорові «мультитики» психоделічних тріпів. І тим, і іншим переймаються психологія релігії та психоаналіз, проте філософія здебільшого залишає ці явища поза межами уваги. Це легко пояснити тим, що досвід цей – суб'єктивний і нетранзитивний, тому його епістемологічний статус є більш ніж сумнівним. Проте, він (ми з методологічних міркувань звужуємо розгляд до матеріалів досліджень психоделіків, зокрема ЛСД, адже «класичні» психотехніки переобтяжені конотаціями відповідних традицій) «змістовно» не тільки не суперечить картині світу, яку пропонує постмодерністська філософія, а і доповнює її.

Трансперсональний досвід перетворює на псевдо-проблеми значну частину засновків європейської філософії: «когіто ерго сум» та суб'єктно-об'єктні стосунки, детермінізм та припущення про можливість існування об'єктивної істини, і цим вписується в рамки постмодерністського дискурсу.

«Анти-Едип» ми написали вдвох. А, оскільки кожного з нас – декілька, то збирається цілий натовп» [Делез, Гваттари 2010, с. 6] – пишуть Дельоз і Гваттарі. Суб'єкту нема. Досвід «трансперсональний» тому, що свідомість виходить за межі «єго», перестає локалізувати себе в фізичному тілі (образі тіла) [Див.: Гроф 2005, с. 144]. За Ортегою-і-Гасетом, ми сприймаємо всі предмети світу й «Інших» за посередництвом того, що до нас найближче – свого тіла [Див.: Ортега-и-Гассет 1997, с. 529], і тому лише власне «Я» сприймаємо як радикальну реальність, тільки припускаючи реальність інших [Див.: Ортега-и-Гассет 1997, с. 546]. Але досвід трансцендування Его радикально розв'язує питання інтерсуб'єктивності та проблему Іншого. Його не можна зрозуміти – але можна зробити частиною свого досвіду; і стосується це не лише людей.

«Світ втратив свій стрижень, суб'єкт не може більше створювати

дихотомію, але досягає більш високої єдності – єдності амбівалентності та наддетермінації – у вимірі, який завжди додатковий виміру власне об'єкта» [Делез, Гваттари 2010, с. 11]. Для постмодернізму це і методологія пізнання, і принципова відмова від епістемологічної та онтологічної ієрархічності. Філософський постмодернізм можна порівняти з к'єркегорівським іронічним суб'єктом з його негативною свободою; він «недовіра» не лише «до мета-наративів» [Див.: Лиотар 1998, с. 10] – але до всього, включаючи самого себе. Трансперсональний досвід відбиває цю іронічну позицію, проте не на раціональному, а на екзистенційному рівні. Його носій не просто усвідомлює, а переживає безглуздість метафізичних систем, дихотомій бінарної логіки: знімається ньютонівсько-декартівський детермінізм і наслідковість [Див.: Гроф 2005, с. 49], довільною сприймається різниця між мікро- та макрокосмом, трансцендентуються час і простір [Див.: Гроф 2005, с. 50], різниця між живим і неживим, матерією і свідомістю [Див.: Гроф 2005, с. 52] і, врешті-решт, між «кінечним» і тим, що може описуватись як Абсолют, божественний розум, світова душа [Див.: Гроф 2005, с. 54]. Ієрархія, монолог, абсолютна істина – все це стає неможливим. Постмодернізм пропонує, а трансперсональний досвід підтверджує принциповий епістемологічний і онтологічний плюралізм.

В науці квантова механіка, зазнавши кризи суб'єктно-об'єктних стосунків, вимушена була відмовитись від віри в «об'єктивне» знання. Домінувати почав «принцип додатковості» з його множиною іноді суперечливих «об'єктивних» знань, отриманих на різних рівнях [Див.: Бор 1961, с. 43]; пізнання залежить від взаємозв'язку суб'єкту й об'єкту та їхньої спільної «ситуації». «Книга існує тільки завдяки зовнішньому і у зовнішньому» [Делез, Гваттари 2010, с. 8] – це вимога відмови від монологічності наративів, яку Гроф закидає психіатрії: «сам термін «змінені стани свідомості» ясно має на увазі, що вони є неповноцінною або викривленою версією правильного сприйняття «об'єктивної реальності»» [Див.: Гроф 2005, с. 42]. Проте ані фізика, ані філософія не можуть її визначити: вихідний стан будь-якої системи непізнаваний [Див.: Лиотар 1998, с. 133]. В цьому контексті більшого сенсу набуває теза Ортеги-і-Гассета: «ми творимо (адже йдеться саме про творчість) витлумачення, образи світу, який не є виключно моїм чи твоїм, але є в принципі світ всіх, тобто просто світ» [Ортега-і-Гассет 1997, с. 556].

Постмодерністська філософія може бути доповнена і поглиблена з огляду на трансперсональний досвід. Врешті-решт, «будь-яка точка ризому може і має бути поєднана з будь-якою іншою її точкою» [Делез, Гваттари 2010, с. 12], особливо коли вони пропонують спільні множинні не-істини.

Література:

- 1) Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / Н. Бор [пер. з англ. В. Фока, А. Лермонтовой]. – М. : Издательство иностранной литературы, 1961. – 153 с.
- 2) Гроф С. За пределами мозга : Рождение смерти и трансценденция в психотерапии / С. Гроф [пер. с англ. А. Адрианова, Л. Земской, Е. Смирнова, под общ. ред. А. Дегтярева]. – М. : АСТ и др., 2005. – 497 с.
- 3) Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари [пер. с франц. и послесл. Я. Свирского, науч. ред. В. Кузнецов]. – Екатеринбург : У-Фактория, М. : Астрель, 2010. – 895 с.
- 4) Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар [пер. з франц. Н. Шматко]. – М. : “Институт экспериментальной социологии”, СПб: “Алетейя”, 1998. – 160 с.
- 5) Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет [пер. з исп.; склад., передм., заг.ред. А. Руткевича]. – М. : Весь мир, 1997. – 704 с.

Пол Феєрабенд про індукцію та контріндукцію

Надія Петруньок

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Одне з центральних епістемологічних питань – проблема індукції – сформувалося ще у новочасний період. Скептицизм Д. Г'юма щодо кореспондентної теорії істини дав поштовх шукати обґрунтувань її слабших модифікацій, а також підстав і меж досвідного знання.

З огляду на претензії істинності, філософи науки так чи інакше розв'язували цю проблему. Логічні позитивісти, що боролися з

псевдопроблемами у філософії й відстоювали експериментальний верифікаціонізм, тим паче мусили шукати обґрунтувань для індукції, адже, відкинувши останню, могли опинитися перед незборимим скептицизмом.

Проблематичність теоретичного обґрунтування індукції підкреслювали ще неопозитивісти (Г. Фейгль і В. Крафт): неможливо теоретично довести екстраполяцію (поширення результатів відомих випадків на невідомі), тож лишається її прагматичне обґрунтування, а воно вже потребує логіки і не є індуктивним [Kraft 1966, pp. 308–311].

Спроби врятуватися від тривіальності й метафізичного догматизму, не відмовляючись при цьому від претензій на зростання наукового знання, призводять філософів до питання про цінність науки – як в епістемологічному, так і в історико-культурному плані.

Зокрема зауважують, що ця цінність – у дієвій співпраці між теоретиками і практиками [Hacking 1984, p. 248]. Це означає, що взаємний контроль між умоглядними й експериментальними способами пізнання може забезпечити підстави для обґрунтування переконань дослідників. Щоправда, не завжди йдеться про баланс сил: або теоретик задає експериментатору дорожню карту і керує процесом дослідження (К. Поппер), або навпаки – подальшу логіку самих теорій визначають вдалі і непередбачувані відкриття (Я. Хакінг) [Hacking 1984, pp. 152–157].

З дещо іншим акцентом питання щодо цінності науки порушував П. Фейєрабенд, адже він розглядав останню в історичному вимірі. На переконання епістемологічного анархіста, дуже часто науки досягали успіхів саме завдяки розвитку гіпотез, що були несумісними зі встановленими фактами (суперечили теоріям з високим рівнем підтвердження та висували гіпотези, що не узгоджуються з наявними фактами), тобто діяли контріндуктивно і контрфактично [Feyerabend 2010, p. 13].

Це не означає, що Фейєрабенд пропонував певну модель наукового динамізму. Однак, як і Поппер, він розглядав історію науки через окуляри теорій, а не експериментів: теоретичні припущення містяться або стверджуються у досвіді [Feyerabend 2010, p. 14].

Фейєрабенд тут ще радикальніший за свого наставника Поппера: як теорії, так і спостереження, переконаний він, мають теоретичне навантаження і формулюються заангажовано. Це означає, що дуже

часто ідеологічні компоненти нашого знання відкриваються саме контріндуктивно, коли науковець – як зробив це, наприклад, Галілей – насмілюється ризикнути висунути альтернативну теорію тоді, коли попередня ще не зазнала краху, адже «хороші» наукові теорії не лише не відтворюють результатів спостереження, а й не бояться суперечити останнім [Preston 1997, p. 20].

З огляду на це, цікавим є уявлення Фейєрабенда про «вирішальний експеримент». Якщо зіставляються дві теорії (дві системи конвенцій), метою мало б стати з'ясування більшої доречності однієї з них, натомість для Фейєрабенда така «вирішальність» полягає не в тому, щоб дискредитувати слабшу теорію, а у з'ясуванні суті, дезавуванні формальних, історичних, ідеологічних складових теорій. Отже, історія наукових досліджень є простором боротьби «взаємно несумісних» і «неспівмірних» теорій, місцем для зіткнення ідей [Feyerabend 2010, pp. 15, 56].

Підсумовуючи: Фейєрабенд критикує і вважає псевдопроблемою багатолітню лінію суперечок навколо узагальнювальної гіпотези (generalization hypothesis). Якщо Г'юм відкинув кореспондентну теорію істини, то це не означає, що можна довести будь-який її слабший варіант. Натомість, переконує Фейєрабенд, розглядати проблему індукції варто лише з огляду на щонайбільшу кількість альтернатив і суперечливих гіпотез, а це передбачає і доречність контріндукції [Feyerabend 1981, pp. 203–206].

Література:

- 1) Feyerabend P. A note on the problem of induction / Paul K. Feyerabend // Philosophical papers. – Vol. 1 : Realism, rationalism and scientific method. – Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1981. – P. 203–206.
- 2) Feyerabend P. Against Method / Paul K. Feyerabend ; introduced by I. Hacking. – 4th ed. – London : Verso, 2010. – 296 p.
- 3) Hacking I. Representing and Intervening : Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science / Ian Hacking. – Cambridge : Cambridge University Press, 1984. – 287 p.
- 4) Kraft V. The Problem of induction / Victor Kraft // Mind, Matter, and Method : Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl / ed. by Paul K. Feyerabend and Grover Maxwell. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1966. – P. 306–318.

5) Preston J. Feyerabend : Philosophy, Science and Society / John Preston. – Cambridge : Polity Press, 1997. – 234 p.

Після «кінця науки»

Юрій Макух

Національний університет

«Киево-Могилянська академія» (Київ, Україна)

У 1996 році американський журналіст та популяризатор науки Джон Хорган опублікував книгу «Кінець науки: погляд на обмеженість знання в прикладах Ери Науки», в якій здійснив спробу сформулювати своє бачення ситуації з природничими науками та їхньою долею, спираючись на значний досвід комунікації з відомими науковцями сучасності. Зважаючи на факти історії та аргументацію соціологічного та філософського характеру, він висуває тезу про кінець науки – як такої, що успішно вирішує поставлені проблеми та доходить в цьому процесі до близького вичерпання фундаментальних наукових проблем. Останніми десятиліттями в біології та фізиці складається такий стан справ, за якого панівні теорії щоразу більше підтверджуються (зокрема відкриттям бозона Гігса підтверджено т.зв. Стандартну модель). Таким чином, залишиться тільки вирішувати прикладні задачі (відкриття нових видів живих істот, систематизація знання, детальніший опис тощо) та проводити дослідження екстенсивно, практично не маючи шансів зробити хоч якийсь суттєвий прорив. З іншого боку, ідея «кінця науки» суперечить її необмеженому прогресу, адже існує межа, далі якої вже неможливо йти. Теоретично ця межа – істина, практично ж це можуть бути різного роду труднощі: ефект зменшення віддачі (зворотна залежність між затраченими ресурсами та результатами досліджень), зіткнення з межами розуміння реальності, а також суб'єктивна оцінка кінцевої відповіді як такої, що нас не задовольняє [Хорган 2001, с. 20, 51]. Останній чинник дає можливість безконечно займатись «іронічною наукою», яка спекулює на питаннях, відповіді на які нам закриті, але й сама не намагається на них відповідати. На думку генетика Бентлі Гласса, біології залишилось розв'язати тільки три фундаментальні проблеми: 1) як

виникло життя; 2) як запліднена клітина стає багатоклітинним організмом; 3) який зв'язок між мозком і свідомістю [Хорган 2001, с. 43]. В кожному разі, Дж. Хорган обстоює думку, що будь-які подальші відкриття гармонійно вписуватимуться в еволюційну та панівні теорії фізики.

Окрім того, Хорган вважає філософію сферою інтелектуальної діяльності, яка не матиме кінця, але буде продовжувати своє існування, щоразу нарошуючи міру «іронічності». Так, представників постпозитивістської філософії науки він критикує за намагання захистити нас від знаходження наукою кінцевої істини (хоч і зауважує, що їхні мотиви породжені якраз вірою в силу науки та романтизованим поглядом на неї). Методологічний фальсифікаціонізм К. Поппера, на його погляд, хвибує самосуперечливістю, оскільки сама процедура фальсифікації неемпірична, а тому виходить за межі науки, є метафізичною. А сам Поппер просто постулює принципову незавершуваність історії науки, хоч і її розвиток він вважає швидше квазі-індуктивним [Popper 2002, pp. 276-278]. У Т. Куна Хорган оцінює як продуктивні ідеї, які допускають настання кінця науки, а саме: кінець науки як соціального явища; підвисання у фазі постійної «нормальної науки» без виникнення нових парадигм. За П. Фейєрбендом, наука не є життєвою необхідністю людства, а її кінець можливий в тому сенсі, що інтелектуальне лідерство науки є тимчасовим, збігом сприятливих обставин [Хорган 2001, с. 77, 90]. Більше того, навіть на піку успіху наука не зможе захопити роль єдиного носія кінцевої істини, а тому ні про яке логічне, тотальне завершення науки не може й йтись. Якщо ж співставляти ідеї Хоргана та І. Лакатоса, то на основі таких в останнього можемо змодельовати два гіпотетичні варіанти кінця науки: ідеальний випадок, за якого «жорстке ядро» пояснює весь емпіричний зміст, а нові аномалії не виявляються; безконечний регрес науково-дослідницької програми при розростанні «захисного поясу» гіпотез *ad hoc* для пояснень щоразу нових аномалій, за відсутності конкурентних програм. Однак, Лакатос наголошував на постійному співіснуванні альтернативних дослідницьких програм, а також можливості модифікувати певні конвенційні ланки в їхніх межах, що є головними перепонами для визнання ідеї кінця науки прийнятною [Lakatos 1997, pp. 49-52].

Беручи до уваги сказане вище, можна стверджувати, що ідея кінця науки Дж. Хоргана ґрунтується на індукції та кумулятивнос-

ті прогресу, що робить її неспроможною протистояти критицизму К. Поппера, П. Фейєрабенда та І. Лакатоса. Ця ідея поки що знаходить підтвердження на практиці, однак вона спирається виключно на віру в те, що фундаментальних проривів таки не буде, чого, звісно жодним чином неможливо гарантувати чи передбачити.

Література:

1. Хорган, Дж. Кінець науки : Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки / Пер. с англ. М. Жуковой. – СПб. : Амфора, 2001. – 479 с.
2. Kuhn, T. The structure of scientific revolutions [2nd ed.] / Thomas S. Kuhn. – Chicago : University of Chicago Press, 1970. – xii + 210 p.
3. Lakatos, I. Philosophical Papers / Imre Lakatos. – Cambridge : Cambridge University Press, 1997. – Vol. 1 : The Methodology of Scientific Research Programmes. – vi + 260 p.
4. Popper, K. The Logic of Scientific Discovery / Karl Popper. – London : Routledge, 2002. – 544 p.
5. Feyerabend P. Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge / Paul K. Feyerabend. – London : New Left Books, 1975. – 221 p.

Тлумачення досвіду в сучасній постантропології

Дмитро Михайлов

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Проблема досвіду – одна з засадничих філософських проблем, що тісно пов'язана з джерелами філософування. Певною мірою досвід провокує людину до філософування. Звернення до історії філософії засвідчує, що поняття досвіду у різні часи та епохи, зазнавало значних змін та трансформацій.

Одним з яскравих сучасних прикладів такого філософського переосмислення концепту досвіду є сучасна постантропологія, де принципово по новому відбувається концептуалізація досвіду. Постантропологія – це відносно молода філософська дисципліна, яка

намагається переосмислити традиційні антропологічні конотації людини, її природи, усвідомити яким чином відбувається трансформація людини під впливом радикальних технологічних інновацій. Тобто, усвідомити як технологія змінює людину і чи можуть такі зміни вважатись радикальними. Окресливши головний нерв постантропологічного дослідження ми можемо більш детально придивитися до того, яким чином досвід також підпадає під дію цих технологічних трансформацій.

Беззаперечним залишається той факт, що тлумачення досвіду та його інтерпретація є результатом багатьох складових. Філософи, інтелектуали та науковці останніх десятиліть все більше схиляються до того, що за останні 40-50 років відбулись радикальні зміни, які стали причиною трансформації суб'єктивного досвіду. Постантропологія вбачає корінь таких змін у радикальному зануренні людини у світ техніки, а також впливу техніки на світ людини. У наслідок такого симбіозу виникає нове поле для формування досвіду, створюються нові критерії його тлумачення та інтерпретації. Зрештою, радикально змінюється як саме поняття досвіду, так і його концептуалізація, осмислення.

У сучасних постантропологічних студіях трансформація досвіду розглядається крізь призму кількох філософських топосів, які не лише формують наш досвід як цілісну структуру, а й створюють відповідні умови для того, щоб досвід міг бути отриманий, сформований тощо. Серед таких топосів, перш за все, привертає увагу людська тілесність, яка є одним з базових чинників формування індивідуального досвіду. По-друге, це інформація, яка все більше і більше структурує людське розуміння світу, і стає невід'ємною складовою як формування досвіду, так і його інтерпретації. Третьою складовою, постантропологічної рефлексії є так звана проблема поліонтологічності, або віртуальності, що безпосередньо корелює як з досвідною сферою людини, так і з полем для її тлумачення.

Вищезазначені філософські топоси виступають сегментами, які перебувають на шляху кристалізації досвіду як певного філософського «конструкту». Кожен з них розглядається крізь призму відповідних трансформаційних процесів, що формуються під впливом технологічної інкорпорованості у сфері суб'єкту.

Тіло, як філософський конструкт, завжди пов'язувалось з концепцією досвіду. Саме тіло, тілесність загалом, є першою ланкою досвідного сприйняття об'єктивного світу. Різноманітні постантро-

пологічні дослідження, що присвячені проблемі тілесності, захищають тезу про радикальні трансгресивні процеси, під дію яких підпадає людське тіло. І справді, наше тіло стає, за словами сучасного антрополога П. Гуревича, простором для наукового експерименту. Сучасні пост антропологічні дослідження стоять на заваді будь-яким традиційним твердженням щодо тілесної цілісності людської особистості. Радше тіло починає сприйматись як сконструйований механізм, кожну ланку якого можна покращити, замінити, або взагалі прибрати. Відповідно, тіло – це приклад граничного симбіозу людського і технологічного, що певною мірою відповідає передбаченням М. Маклюена. Індивідуум (як щось неподільне, атом) перетворюється на щось «подільне», складене з частин, сконструйоване тощо. Очевидно, що в таких константах концепція досвіду виходить на новий рівень філософського розуміння.

Проблема інформаційного суспільства та віртуальності, виступають також тими факторами, що формують людський досвід. За словами К. Хейлз, постлюдство віддає тотальну перевагу інформаційному патерну перед патерном матеріальним. Отже, і суб'єкт, перетворюється радше на інформаційну структуру, поступово відмежовуючись у полі свого досвіду, від структури матеріальної, тілесної тощо. М. Маклюен стверджує, що життя за доби інформаційності та медійності гранично розширює поле людського досвіду. За допомогою інформаційних технологій особистість розширює межі своєї нервової системи, намагаючись включити у власний досвід весь світ. За таких конотацій ми опиняємось у ситуації граничного відмежування особистості від власного, індивідуального «Я». Людство починає віддавати пріоритет загальному досвіду над індивідуальним, тотальному над персональним.

Мистический опыт и способы его выражения

Дарья Аржановская

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Как известно, мистический опыт, и в узком и в широком смысле подпадает под категорию невыразимого. Но верно ли это утверждение в отношении отдельных его сторон? Способы сообщить о мистическом опыте все-таки существуют.

Первоначально, следует сказать, что зачастую мыслители отождествляют мистический опыт и опыт религиозный или используют их как синонимы. Такая тождественность свойственна немецкому религиоведу и феноменологу Рудольфу Отто, американскому философу и психологу Уильяму Джеймсу и другим исследователям.

Рудольф Отто в работе «Священное» использует понятие нуменозного опыта. И дает его определение, которое осталось актуальным до настоящего времени. Нуменозное = священное – рациональное – моральное.

Уильям Джеймс в работе «Многообразие религиозного опыта» перечисляет качества мистического опыта, которые и сейчас исследователи берут за основу. Это невыразимость, неизреченность, интуитивность, кратковременность и бездеятельность воли.

Несмотря на сохраняющуюся актуальность этих двух авторов, современным исследователям свойственно разграничивать понятия религиозного и мистического опыта.

Как мы отметили выше, не претендуя на полное выражение мистического опыта, сообщение о нем возможно. Для этого существует ряд способов, которые имеют место в тексте, ритуале и в искусстве.

Текст, как и искусство, можно разделить на религиозно-мистический и религиозно-мистически окрашенный. Язык не способен передать мистический опыт. На помощь приходит метафоричность, ассоциативные образы, различные сравнения и эпитеты. Не находя возможности выражения в понятии, мистический опыт находит такую возможность в символе. Символ выступает как идеальная категория, которая должна быть в конечном итоге преодолена. Символ

не воспроизводит предмет или явление целиком, для него характерно выражение части, момента, стороны, и именно поэтому символ является самой удобной формой выражения мистического опыта. Ритуал выступает символом. Искусство можно рассматривать как высшую ступень символизации. Ритуал не является объектом мистического опыта, а выступает лишь связующим с ним приемом.

Говоря о ритуале, мы входим в область священного. Или наоборот, мы входим в область ритуала с помощью формализации поведения в присутствии священных объектов. Ритуал в логическом смысле выражает чувства. Ритуал направлен на создание атмосферы «священного». Для этого важным является артикуляция чувств, таких как чувство возвышенного и торжественного, чувство ужаса и опасности, чувство таинственного.

Искусство как специфическое образное отражение мира дает возможность соединить разум и эмоции, субъективное и объективное. По мере увеличения мистического аспекта в искусстве можно выделить три области: искусство мистически окрашенное, религиозное (культовое) искусство и сакральное искусство.

В каждой мировой религии возникала определенная система искусств. Не включенное в систему религии искусство может быть религиозно окрашенным. Для сакрального искусства не достаточно одной включенности в религию. Сакральное искусство – это подражание искусству божественному. Это божественное искусство, которое еще называют ангельским. Цель его – не пробуждение каких-либо чувств и не передача впечатления. Оно есть репрезентация мистического в чистом виде.

Мистическое выражается в искусстве категориями возвышенного и магического. Для передачи их используются такие приемы как, темнота и безмолвие, ширь и пустота.

Чувство магического может возникнуть даже у человека, не имеющего никакой подготовки и знаний. Оно возникает вследствие затемнения, отсутствия ясности. Это игра «сокрыто-не-сокрытого». Как в западной, так и в восточной традиции сложилось представление о мистичности темноты. Темнота должна ощущаться и усиливаться. Темноте соответствует тишина. Тишина и молчание понимаются как прорыв в ничто, которое приравнивается к божественному присутствию. Одновременно это условие творчества и восприятия.

Пустота и ширь как способы выражения мистического в искусстве

в наибольшей степени свойственны восточному искусству. Ширь – это способ выразить возвышенное по горизонтали.

Темнота, безмолвие, ширь, пустота – это своего рода отрицание. Мистическое в искусстве выражается в его направленности на совершенно иное, отрицая все то, что присутствует здесь в данный момент.

Вагомість знання як досвіду

Анна Лактіонова

КНУ ім. Т. Шевченка (Київ, Україна)

Чому знання має цінність, є вагомим, чому ми прагнемо знання? Така постановка питання задає своєрідний вектор усвідомлення природи знання і його змісту. Якщо знання є цінним, то його цінність має бути залученою у пояснення природи знання. Вагомість знання розуміється не концептуально – тобто йдеться не про концепт знання, що за своєю методологією передбачає вагомість для застосування і поширення інформації. Справді, знання як концепт важливе, адже ми зацікавлені в ідентифікації і розповсюдженні надійної інформації. Концептуальної цінності знання не достатньо, залишається пряме питання – чому знання є цінним?

Класично визнано, що сутнісною ознакою знання є його істинність, отже знання є цінним, оскільки воно істинне. Істинність як ознака знання забезпечує, згідно з найбільш розповсюдженим підходом, його відповідність реальності, а тому є запорукою практичної ефективності людських вчинків. Проте тоді немає різниці між знанням й істинним переконанням, адже вчинок на підставі такого переконання кінець-кінцем буде не менш ефективним. У такому ракурсі цінність, вагомість знання і переконання збігаються. Залишається питання, чи є знання більш вагомим, ніж переконання, і чому джерела знання і переконання можуть збігатися, тому на цій підставі розрізняти їх цінність не є слушним.

Подібні питання були поставлені ще Платоном, зокрема у діалозі Менон [Платон 1990]. Сучасні дослідники Джон Греко [Greco 2010] та Джонатан Кванвіг [Kvanvig 2003] ведуть дискусію на подібні теми.

Останній налаштований скептично щодо задовільної відповіді на

питання про цінність знання [Kvanvig 2003, с. 184]. На думку Греко [Greco 2010, с. 93] запити Кванвіга часто є перебільшеними і переплутаними. Потрібно розрізняти питання «чому знання є більш вагомим, аніж переконання?» і «чому знання є більш вагомим, аніж його складові?» Дослідник стверджує, що попередні упередження, мовляв, знання більш вагоме, аніж його складові, не є виправданими, а цінність знання можна вдало пояснити завдяки застосуванню теорії чеснот в аристотелівському контексті.

Водночас, Кванвіг визнає зв'язок питань про природу і цінність знання. Він вбачає, що для заперечення особливої вагомості знання достатньо того, що цінність знання не перевищує цінність його складових [Kvanvig 2003, с. 116]. Греко погоджується з тим, що прозорих підстав твердити, мовляв, знання більш вагоме, аніж його складові бракує, проте він прагне підтримати і пояснити в інший спосіб виключну цінність знання [Greco 2010, с. 96].

Він пропонує розуміти знання як успішність когнітивної здатності. Знання в якості такої успішності виявляється чесною здійснення (agency). Практична успішність є результатом знання, а у разі переконання, навіть істинного, практична успішність є випадковою. Успішність забезпечується когнітивною здатністю, що здійснюється у вигляді знання.

У «Нікомаховій етиці» Аристотель [Аристотель 1983] розрізняє випадкові досягнення і досягнення, які є здійсненням чеснот (здатностей до чеснот). Цінність вчинку не тільки в тому, що ним забезпечується процвітання дієця, а є і його внутрішньою ознакою. Благо виявляється чеснотливою активністю.

Якщо взяти за основу наведені міркування, видається слушним таумачити знання як цінність в якості досвіду знання. Саме досвід з набування знання є вагомим, знання як досвід є перформативно цінним. Адже ми набуємо знання досвідом, і сам факт цього засвідчує нам його вагомість. Така вагомість знання не пов'язана зі знанням як концептом, а є перформативно притаманною йому ознакою. Переживання досвіду знання як здійснення власних когнітивних здібностей здійснюється завдяки його власній внутрішній цінності. Досвід знання має значення і може стати підставою твердити про неможливість і неефективність розмежування пропозиційного знання та знання як вміння і знання як знайомства, що є традиційним в класичній епістемології. Останнє є очевидним в перспективі сучасної практич-

ної філософії (філософії дії), із середини якої уможливається плідне переосмислення, зокрема, таких теоретико-пізнавальних проблем, як основна з них – про природу знання.

Література:

- 1) Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Сочинения: в 4-х тт. Т. 4; [пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура]. – М. : Мысль, 1983. – 830 с. – С. 53–293.
- 2) Платон. Менон / Платон // Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1; [общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч.]. – М. : Мысль, 1990. – 860 с. – С. 575–612.
- 3) Greco J. Achieving Knowledge. A Virtue-Theory Account of Epistemic Normativity / J. Greco. – Cambridge : Cambridge University Press, 2010. – 205 p.
- 4) Kvanvig J. The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding / J. Kvanvig. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 232 p.

Влияние личностного опыта на формирование интерсубъективных связей и идентичности в островном сообществе (на примере Соловецких островов)

Лидия Рахманова

Санкт-Петербургский государственный университет
(Санкт-Петербург, Россия)

«Опыт – это осадок исторического
в конфигурациях индивидуальной судьбы.
Он сопрягает биографию с историей»

[Смирнова 1997]

Нигде столь ярко не проявляется связь личной судьбы и проживаемого опыта с историей той территории, на которой проживает человек, как в местах, обладающих богатой историей и сложным взаимоналожением пространственных символов. Именно таким «местом», где

каждая пядь земли пропитана духовными переживаниями, страданиями, молитвой, «местом», пережившим военные и идеологические столкновения, – являются Соловецкие острова в Белом море.

Острова хранят память о жизни монастыря, просуществовавшего пять веков, память о лагере СЛОИ, о тюрьме и расстрелах, о непосильном труде; память о военных годах, неунывающих юнгах и моряках, базировавшихся на Соловках после Второй мировой войны. На сегодняшний день в пос. Соловецкий на Большом Соловецком острове проживает гражданское население численностью около тысячи человек. Как выстраиваются отношения внутри данного островного сообщества?

Согласно наблюдениям и интервью, проведенным во время нескольких полевых сезонов, мы можем сделать вывод, что общение островитян принимает порой очень странные формы. Многие не контактируют со своими соседями вживую, предпочитая общаться через интернет, находясь в пяти минутах ходьбы друг от друга. Коммуникация происходит, можно зафиксировать акт передачи информации, однако общение ли это? Переживают ли жители в этот момент опыт взаимодействия друг с другом?

Альфред Шюц задается вопросом «как вообще возможны взаимное понимание и коммуникация как таковые? [...] И не предполагает ли интерпретация значений Другого, его действий и результатов, самоинтерпретацию наблюдателя или партнера?» [Шюц 2004, с. 178–179].

Проблема интерсубъективности – только проблема коммуникации и коммуникативных связей. Интерсубъективность проявляется в моменты, когда я понимаю Другого как самого себя и способен к рефлексии. Интерсубъективный контакт предполагает включенность в общение, неотвлеченное внимание, эмпатию, которые в итоге приводят к возможной в данной ситуации степени взаимопонимания.

Стоит отметить, что вступая во взаимоотношения и взаимодействуя по поводу общих интересов, идей, целей, человек воссоздает и осознает свою собственную идентичность. «Мы-отношение является фундаментальным для реализации человеческой способности к самоопределению. Лишь будучи способен относиться к другому как к уникальной личности, человек обретает возможность индивидуализироваться, оттачивать собственные личностные характеристики» [Смирнова 1997].

Итак, размытая социокультурная идентичность является следствием неспособности устанавливать крепкие интерсубъективные связи. Почему они столь важны для изолированного островного сообщества? «Интерсубъективность жизненного мира означает, что персональные интерпретации ... синтезируются в общезначимую картину мира определенного культурного сообщества» [Шюц 2004, с. 1041]. Культурное сообщество, основанное на общности территории, неизбежно приходит к необходимости совершить выбор: либо унаследовать историю, связанную с данным местом и продолжить ее, реинтерпретировав в новом ключе, либо отказаться от признания себя частью этого исторического контекста и начать выстраивать собственное культурно-историческое пространство, наполненное его новыми символами и опытом.

Но история – это не только осмысление прошлого. В ней заложен потенциал будущих событий, будущих совместных действий, будущих свершений. Увидеть будущее Соловецких островов невозможно, абстрагировавшись от жизни жителей поселка, наших современников. «Представляется, что связь с будущим, присутствие будущего в настоящем свертывается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а междисубъектная (intersubjective) связь. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории» [Левинас 1998, с. 81]. Таким образом «свершение времени» и развертывание истории в каждом уголке земли невозможно, без параллельного формирования и развития в нем сообщества. Именно в сообществе потенциальная история становится социо-культурным опытом: совместно пережитым, интерсубъективно осмысленным и рефлексивно воспринятым каждым человеком.

Литература:

- 1) Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб., 1998. – 266 с.
- 2) Смирнова Н. М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы в современном социальном познании). – М., 1997. – 227 с. – Режим доступа : <http://philosophy.ru/iphras/library/phenom.html>. – [Название с экрана].
- 3) Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц;

[Пер. с нем. и англ.] – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.

Інший – проекція чи розгортання суб'єктивності?

Валерія Гончаренко

ЧНУ ім. Б.Хмельницького (Черкаси, Україна)

Концепції суб'єкта та суб'єктивності в сучасній філософії у контексті її актуального розвитку виступають як релевантні і смислоутворюючі (В. Декомб). Очевидно, що метафізика суб'єкта тісно пов'язана з діалогічною традицією в європейській філософії 20-го ст. (від Ф. Розенцвейга до Е. Левінаса) та з концепцією Іншого у найрізноманітніших її прочитаннях (від М. Бубера і П. Рікера до Х. Яннараса). Проблема Іншого не втрачає актуальності сьогодні, оскільки безпосередньо стосується проблеми самоідентифікації людини, усвідомлення нею себе.

Людина як територія власної свободи завжди залишатиметься для себе *terra incognita*. «Істина може полягати лише у відкритості буття самому собі, усвідомленні самого себе» [Левінас 2006, с. 193]. Людина – це детермінація себе. Вона постійно себе долає, виходить за власні межі. Шлях безперервного людського становлення є дорогою до Іншого. Схожі міркування знаходимо у М. Бубера : «Всіляке дійсне життя є зустріч» [Бубер 1995, с. 34]. Інший дозволяє нам віднайти самих себе. Це не інтерпретується як засіб, але як причетність до світу. «Раптова поява суб'єктивності, душі, запитання «хто», залишається корелятом буття» [Левінас 2006, с. 193]. Іншого не долають, до нього варто долучитися. Це як відкритість світові, який ми приймаємо, якому віддаємося. Людина, яка справді усвідомила себе людиною, є носієм любові. Любов як смисложиттєвий екзистенціал укорінює людину в житті. Особистість має бути спроможна чути інших людей, оскільки, за О. Вейнінгером, зрозуміти людину – означає носити її в собі, а любити людину – надавати їй безсмертя (згідно з Г. Марселем). Ставлення до Іншого розуміється як шлях до нового гуманізму, оскільки Інший – це щось більше, ніж ти сам. Тільки таким чином людина можлива як духовна істота. Співбуття з Іншим формує людину як таку,

виступає глибинним виміром екзистенції. «Ти відкриває більше, йому дається більше, ніж може зазнати Воно. Нічого несправжнього не проникне сюди: тут колиска Справжнього Життя» [Бубер 1995, с. 32]. Людина через комунікацію з Іншим приходять як до самої себе, так і до відкриття цього Іншого. Це те, що в контексті філософії мови та вербальних аспектів комунікації Л. Вітгенштайн називав «формою життя», а М. Бахтін – «со-бутієм». Відповідно, виникає запитання про те, чи можливий ідеальний Інший, і яким чином він постає в процесі спілкування. Чи це власне суб'єктивна проекція, яку ми поширюємо на інших, або, можливо, довершений взірць, до якого прагнемо? Як можлива «ідеальна людина» в просторі діалогу?

На нашу думку, осмислення категоріального (на рівні мовних дескрипцій дійсності) та водночас екзистенційного статусу «Іншого» нерозривно пов'язане з питанням укорінення етики (автономність – гетерономність) та змістом концепту (в інтерпретації Р. Барта) свідомості. Якщо «інший» продукується людиною, або приймається як даність, то цей спосіб стосунку до нього обумовлює уявлення суб'єкта про реальність. Інший – це не дзеркало, де ми бачимо своє продовження, але щось самоцінне та автономне. Проблематизація цього питання видається актуальною в контексті пошуків сучасної філософії.

Література:

- 1) Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер. – М., 1995. – 464 с.
- 2) Левинас Э. По-другому чем быть, или по ту сторону сущности // Левинас: путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – 239 с.

До питання про умови переживання містичного досвіду

Микола Кузін

Національна академія педагогічних наук України (Київ, Україна)

Містицизм у найширшому сенсі, услід за Дж. Остіном, ми визначати-
мемо як практику відновлення безпосереднього зв'язку із найвищим,
універсальним принципом реальності [Austin 1999, с. 15]. Відповідно,

містичний досвід – як широкий клас характерних для такої практики переживань. Така куца дефініція пов'язана з принциповою непередаваністю змісту цих переживань, що визнається характерною рисою містичних досвідів взагалі. Відтак, такого роду досвіди лишаються поза полем вичерпного аналітичного опису, покладаючись при позначенні, натомість, на всякого роду евфемізми, метафори, конвенційні терміни або вказівні займенники. Оскільки містичний досвід є предметом безпосереднього переживання, чия достовірність не може бути донесена іншому, раціоналістичний канон (що прагне однозначності та вичерпності поняттєвого осягнення, що, в свою чергу, уможливає відтворення і верифікацію заявленого досвіду) цілком властиво маркує містичний досвід як маргінальний, постійно запитуючи про достовірність заявлених свідчень переживань містичного.

Водночас, кількість таких свідчень вкрай висока: згідно з широкоцитованим дослідженням А. Харді, 35% респондентів відповіли ствердно на запитання «Чи траплялося, що ви усвідомлювали, або ж скеровувалися присутністю сили, відмінної від вашого повсякденного Я, яку можна описати, чи втім не описувати, як божественну?» [Hardy 1977, с. 172]. Питання, до розв'язання якого ми спробуємо наблизитись під час нашої доповіді, полягає в тому, чому конкретний індивід переживає – або не переживає – містичний досвід. Іншими словами, ми спробуємо з'ясувати умови переживання містичного.

Перша теза пов'язана із підвалинами соціокультурного тла, сферою неусвідомлюваного очевидного, включно із домінантною комунікативною прагматикою, нормами публічної взаємодії, потенційно доступним індивіду ціннісним спектром тощо. Йдеться про описану Ч. Тейлором доонтологію «наївного» секуляризму, панування саєнтизму як ідеології суб'єкт-об'єктної дихотомії, «квантитивного світогляду», який стверджує, що реально існує лиш те, що може бути виміряно. Сама можливість містичного досвіду за таких онтологічних категорій реальності навіть не розглядається у світі, який філософи-перенніалісти позначають як «пласкозем'я» – втім, це зовсім не означає, що носієві такого типу світоглядної настанови множина містичних досвідів закрыта; йдеться радше про те, чи зможе індивід, у випадку переживання містичного досвіду ідентифікувати його як такий.

Друга теза, перегукуючись із першою, пов'язана з авторепрезентацією індивіда – із тим антропологічним портретом, який індивід

перебирає на себе і який тотально визначає його екзистенцію, від емоційного тла до біохімії організму. Маємо на увазі граничні уявлення про те, ким є людина – чи то розумним ссавцем, наділеним творчими здібностями, чи то істотою, наділеною душею й інтелектом від народження, чи то істотою, чия душа може розвинути лише потенційно, або ж людина – це суто конвенційне позначення різних агрегатів, зчеплених зі згустком свідомості, що страждає протягом незліченної кількості перероджень тощо. Властиво, що тип авторепрезентації великою мірою визначає відкритість містичному, здатність, зіткнувшись з ним, розпізнати його. Попри те, що тип авторепрезентації загалом визначається соціокультурним тлом, він все ж є транзитивним.

Третя теза, перегукуючись із другою, пов'язує переживання містичного із рівнем розвитку індивіда. Йдеться далеко не лише про когнітивний розвиток, на якому зосереджувався Ж. Піаже; К. Уілбер у своєму проєкті інтегральної психології [Wilber, 2000] говорить про буттєво-пізнавальні рівні (від чуттєвого через рівень абстрактного мислення, формальних операцій, до душевного та «тонкого» рівнів), які потенційно протягом свого розвитку може пройти індивід, а також про близько двох десятків відносно самостійних ліній/потоків розвитку (логіко-математичні здібності, моральність, здатність до емпатичного переживання, комунікативна компетентність тощо), що разом складають унікальний психофізичний портрет розвитку особистості. Індивід відкритий до містичного на кожному з рівнів, втім здатність інтерпретувати цей досвід визначається рівнем розвитку.

Нарешті, четверта теза, пов'язує якісні характеристики переживання досвіду, його глибину та вплив на індивіда, із особистісним зусиллям – практикою. Попри різницю в поглядах на «механізм», що призводить до переживання містичного, спільним місцем є визнання важливості практики, чи то молитовної, чи то медитативної. Оскільки містичний досвід неможливо передати, – його можливо лише набутти – саме від індивіда залежить трансформація пікових станів свідомості (містичного досвіду) в структури свідомості. Саме практика забезпечує висхідну динаміку в ієрархії містичних переживань (йдеться про «стоянки» суфізму, 4 класи, або 121 тип станів свідомості Абгідгамми буддистського канону, 5 «одеж» Веданти тощо).

Література:

1) Austin J. Zen and the Brain : Toward an Understanding of Medi-

tation and Consciousness / J. Austin. – Massachusetts : the MIT Press, 1999. – 872 p.

2) Hardy A. The Spiritual Nature of Man : A Study of Contemporary Religious Experience / A. Hardy. – Oxford : Oxford UP, 1979. – 172 p.

3) Wilber K. Integral Psychology : Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy / K. Wilber. – London : Shambala, 2000. – 303 p.

Модифкація поняття емпатії у філософському дискурсі

Тамара Матюх

Національний університет водного господарства та природокористування (Київ, Україна)

Проблема емпатії є міждисциплінарною і досліджувалася в різних сферах соціогуманітарного знання. Емпатія розглядалася як основа пізнання навколишнього світу, регулятор людського мислення, спосіб розуміння й пізнання себе та інших, носила функції віддзеркалення та ідентифікації, описувалася як необхідна умова розвитку особистості, її соціальної активності, умова формування системи ціннісних орієнтацій. В філософській науці термін емпатія часто не вживається, а вивчається в аспекті близьких за значенням і в структурі таких категорій, як симпатія, вчування, розуміння, сприйняття, любов, уява, інтуїція, рефлексія, наслідування, проекція і так далі.

У своїх етичних системах Сміт, Спенсер і Шопенгауер розуміють і уявляють симпатію як властивість людської душі і розглядають її як регулювальника взаємин між людьми в суспільстві, основу совісті, альтруїзму, справедливості.

Симпатія як здатність співчувати іншому, як природна властивість людини мати потребу в добробуті іншого виступає визначальним поняттям в етиці Сміта (1759). «Відчуття симпатії засноване на здатності уявляти себе на місці інших людей. Воно дає можливість переживати ті ж відчуття, які відчують і переживають вони» [Сміт 1895, с. 15].

«Симпатія» в буквальному перекладі з грецької мови означає співчуття, тобто співчуття горю іншої людини. Але надалі це поняття набуває ширшого сенсу, позначаючи потребу людини розділити най-

різноманітніші почуття інших людей. Людина може одночасно і полегшувати страждання і спонукати до стримання проявів почуттів. Симпатія лежить в основі думок про вчинки інших людей і про власну поведінку людини, оскільки дає можливість поглянути на себе з боку, очима стороннього спостерігача.

Спенсер (1870) визначає симпатію як здатність співчувати людям і виявляти зацікавленість в їх долі. Він виділяє 2 типи симпатії: інстинктивну (емоційне зараження) і інтелектуальну (співчутливу). З ускладненням суспільних форм ускладнюється і зміст симпатії, а в міру психічного розвитку людини – і характер її прояву. Розглядаючи мораль через призму еволюції, Спенсер аналізує роль симпатії в боротьбі за існування в природі і суспільстві.

Великий інтерес становлять етичні погляди Шопенгауера (1840) в контексті даної проблеми. Для Шопенгауера симпатія – співчуття до всіх істот, що породжується усвідомленням спільності їх природи і походження. Для нього співчуття – властивість самого життя, в процесі якого людина забуває про відмінності між собою і іншими [Шопенгауер 1997]. Шопенгауер говорив про співчуття до всіх істот, властиве людям. Саме воно породжує відчуття спільності їх природи та походження. Ця ідея заснована на розумінні Шопенгауером страждання як властивості самого життя. Людина в процесі співчуття забуває про відмінності між собою та іншими. Долаючи свій егоїзм, вона ототожнює себе з іншими, робить їх переживання своїми і знаходить в цьому щастя. Пізніше ми знаходимо у нашого сучасника, американського психолога К.Е. Изарда наступне: «Вираження страждання викликає емпатію і допомогу з боку тих, хто оточує. Страждання також служить єдиною силою в соціальних стосунках» [Изард 1980, с. 288].

Дуже широко та послідовно теорія симпатії розроблена Шелером (1923). Людяність, теплота як дійсні і справжні форми людських відносин – специфіка симпатії за Шелером. Для нього це не просто співчуття, поділяння відчуттів іншого, це інтенціональний акт, спрямований на пізнання особи іншого як вищої цінності. Прояв в акті симпатії любові важливіший за соціальні наслідки залучення до буття інших людей. У акті симпатії здійснюється пізнання людини людиною від нижчого рівня (вегетативного) до вищого (духовного), аж до космічного відчуття. Серед вищих форм симпатії інтерес викликають два напрями, які згодом будуть описані в психологічних

дослідженнях. Умовно їх можна назвати як «співпереживання» і «співчуття». Einfühlung (співпереживання) – стан злиття з об’єктом симпатії, ідентифікація з його переживанням; Mitgefühl (співчуття) – участь в переживанні іншої людини при збереженні незалежних відчуттів суб’єкта, його цілісності. Співчуття за Шелером – дійсна симпатія. Саме у цьому стані відбувається емоційна реалізація людяності.

Література:

- 1) Изард К.Е. Эмоции человека / К.Е. Изард. – М. : Изд. МГУ, 1980. – 440 с.
- 2) Смит А. Теория нравственных чувств, или Опыт исследования о законах, управляющих суждениями / А. Смит. СПб. : И.И. Глазунов, 1895. – 119 с.
- 3) Шопенгауэр А. Новые паралипомены : Отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах (1810 – 1860) / Артур Шопенгауэр // Об интересном. – М. : Олимп, АСТ-ЛТД, 1997. – С. 68–401.

Сучасний номадизм як спосіб життя людини ХХІ ст.

Тетяна Безпрозванна

КУ ім. Б.Грінченка (Київ, Україна)

У останні десятиліття ХХ століття людство вступило в нову епоху всесвітньої історії. Її головна ознака – корінний, планетарний переворот в телекомунікаційних засобах спілкування. Сучасне інформаційне (постіндустріальне) суспільство – це фаза, «хвиля» у розвитку цивілізації, в якій головними продуктами виробництва і головним чинником усіх суспільних змін стають не речі та енергія, а інформація, знання та їх ефективне використання [Дубов 2008, с. 3-4].

Від інформації та її експлуатації починає залежати якість життя людини, як і перспективи соціальних змін та економічного розвитку. Під впливом досягнень у сфері інформації та знання перебувають також стандарти життя, форми праці і відпочинку, система освіти і ринок. Ці кардинальні зміни у суспільстві обумовлюють виникнення ново-

го психологічного типу особистості з новими цілями та цінностями, необхідними йому для виживання у нових умовах. Усе це є причиною появи феномену номадизму як нового способу життя та мислення людини у ХХІ столітті.

Номадизм – це сучасне наукове поняття, що означає: 1) кочовий (мобільний) спосіб життя людей, характерний для носіїв субкультури ХХІ століття; 2) концепцію, згідно якої майбутнє людства бачиться не в національно-територіальній замкненості та обмеженості, а у вільному пересуванні по всій планеті людей та їх творинь; всепланетне кочівництво.

«Нова людина» ХХІ століття має бути здатною адекватно сприймати виклики нового часу, досягати успіхів у цих соціальних умовах, а також створювати якісно нову соціальну структуру, що відповідає її сучасним потребам.

Своєрідну спробу з’ясувати логіку еволюції сучасного світу та виділити його складові поставив перед собою дослідник глобалізаційних процесів Жак Атталі – відомий французький економіст, сучасний мислитель-футуролог і активний громадський діяч. Дослідник відстоює точку зору про те, що історія неминуче рухається в єдиному напрямку так, що жодній силі, навіть наймогутнішій, до теперішнього часу не вдалося її серйозно змінити: із століття в століття людство ставить вище за усі інші цінності індивідуальну свободу. Це здійснюється за допомогою: 1) систематичної відмови від підпорядкування усіляким формам поневолення; 2) технічного прогресу, який дозволяє зменшувати зусилля, що вимагаються від людини; 3) лібералізації моралі, політичних систем, мистецтва та ідеологій.

Ж. Атталі у своїй праці «На порозі нового тисячоліття» змальовує образ нового соціального світу, його еволюцію, узятую на світовому рівні на майбутню чверть століття, і досліджує специфіку його економічної, політичної, соціальної та ідеологічної організації. Він переконаний, що осілий спосіб життя суспільства відбиває лише проміжний етап між двома етапами номадизму. Слово «номад» (кочівник) Ж. Атталі вибрав цілком свідомо. На його думку, це поняття є ключовим терміном для позначення культури споживання й визначення стилю життя у майбутньому тисячолітті [Горбунова 2008, с. 53].

Аналізуючи вступ людства в надіндустріальне століття, французький філософ відзначає такий істотний фактор цього процесу, як створення на основі передових технологій нових видів портативних

виробів і товарів, які нададуть людям недосяжної раніше можливості освіти, роботи, творчості, комунікації, розвитку. Ці нові об'єкти автор називає «кочівницькими об'єктами», оскільки усі вони будуть легкими, транспортабельними – такими, що кожна людина зможе їх постійно носити з собою. Номадичні предмети об'єднані одним стрижневим принципом: всі вони створені для маніпуляції інформацією – образами, формами, звуками, причому роблять це на величезних швидкостях. Усі ці номадичні предмети змінять у недалекому майбутньому взаємини в усьому спектрі сучасного життя й, насамперед, змінять ставлення людини до самої себе [Аттали].

Отже, настання «суспільства кочівників» виявляється через появу нових об'єктів, які складають єдине ціле із людиною. Ці об'єкти мають стати символами нового суспільства, у якому людина, так само, як і предмет, будуть знаходитися в постійному пересуванні, без адреси чи стабільної родини. Людина буде нести на собі, у самій собі те, у чому знайде своє втілення її соціальна цінність. Вона буде змушена конформувати з суспільством кочівників, адже в іншому разі буде виключена із нього. Прагнення індивіда бути «нормальним» стане двигуном соціальної адаптації, в результаті чого нові об'єкти перевернуть ритм життя і радикально змінять ставлення людини до культури, науки, родини, Батьківщини та світу в цілому.

Література:

1) Аттали Ж. На порозі нового тисячелеття / Ж. Аттали. – М. : Международные отношения, 1993. – 135 с. – Режим доступа: http://royallib.ru/read/attali_gak/na_poroge_novogo_tisyacheletiya.html#0. – [Название с экрана].

2) Горбунова Л. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Стаття І. Онтологічні засади номадичного мислення / Л. Горбунова // Філософія освіти. – №1–2. – 2008. – С. 45-60.

3) Дубов Д.В. Інформаційне суспільство в Україні : глобальні виклики та національні можливості : аналіт. доп. / Д.В. Дубов, О.А. Ожеван, С.Л. Гнатюк. – К. : НІСД., 2010. – 64 с.

Otherness within Community. Social Contract Tradition Reinterpreted

Karol Haratyk

University of Warsaw,

Jagiellonian University of Cracow (Cracow, Poland)

The wave of social movements after 2008 in western countries can be interpreted as an endeavor to create new practice of intersubjectivity, where tense relation between sameness and otherness is overcome without losing the uniqueness of otherness. The same movement can be observed in philosophy. Such concepts as “coming community” by G. Agamben (2007), the multitude by A. Negri and M. Hardt (2000) or vision of new type of social movements by G. Deleuze can be interpreted as attempts to create community not with sameness which destroy otherness but in celebrating otherness.

In the paper this transformation in political philosophy will be presented with the examples of social movements in western countries after 2008 based on the literature and my own anthropological research in social movements in Poland. I present this transformation as the reinterpretation of social contract tradition in western philosophy.

The modern acceleration of changes in western societies caused a need of a new conceptual frame for social self-understanding. Broadly speaking, tradition was replaced with contract (with concepts of social contract from Hobbes to Rawls). Strong social bonds were replaced with interests and weak social bonds as by-products of this shift. New wave of social movements after 2008 crisis can be interpreted as a search for new conceptual frame for social self-understanding.

The wave of contention after 2008 crisis in western countries can be interpreted especially in following ways:

- 1 as an expression of materialistic interests in line with (classical) marxist tradition or
- 2 as an expression of postmaterialistic interests/values (Inglehart's term) in line with sociological paradigm of new social movements or
- 3 as an overcoming of hitherto western traditions concentrated on interests in line with Giorgio Agamben's vision of “coming community”.

One of the most popular slogan of these movements – “We are 99%” usually was understood in the first way: the social polarization has caused the solidarity of almost whole society based on the commonality of materialistic interests. Nevertheless, this slogan can be read also in a different way. Strong community perceived as a blockade for modernist changes was replaced with interests and rivalry in consequence of social contract tradition (mechanism of psychological sublimation). In the situation of a blockade of the possibility of fulfilling interests and in the situation when the winning in the struggle for recognition in social competition have become less and less probable for an individual, his/her more basic but repressed need is revealed – the need of a broad community. In consequence, the solidarity of the majority (the multitude) has become possible despite the difference between their interests.

According to the first interpretation, the community (in which an individual can achieve recognition) can be constructed only on the base of common interests. Thus, recognition is secondary to interests and parallel to community. According to the second interpretation, the interests are secondary to the community and the recognition of an individual is also secondary to the community.

In the third interpretation, these relations are overcome. The community is constructed in effect of mutual recognition of individuals and in this (contractual) act the interests are also recognized/revealed. This interpretation of the community can be treated as an alternative for two dominant hitherto opposite visions: 1) community as an effect of interests and 2) community as culture or effect of tradition/history.

This overcome is an effect of the epistemological shift in consequence of the establishment of the community. The changes in character of intersubjectivity due to this transformation were not sufficiently recognized in social contract tradition. They can be understood properly only with epistemology inspired by ethics as virtue epistemology [e.g. Sosa 2007] or feminist epistemology [e.g. Code 2006]. Therefore, the nature of intersubjectivity within community could not be properly recognized in former social contract tradition.

This interpretation can be treated as a continuation of social contract tradition, since the mechanism of theories of social contract is preserved (the act of decision) however it is at the same time radicalization or overcoming of this tradition, since it is the community (*Gemeinschaft*)

not society/association (*Gesellschaft*) what constitutes an effect of the decision.

Another Otherness or Intersectionalism: Anarchafeminists' Experience

Halina Gąsiorowska

University of Warsaw (Warsaw, Poland)

My paper discusses the questions of intersectionality on the basis of anarchafeminists' experiences in Poland. Anarchafeminist ideas as located at the junction of feminism and anarchism hardly ever satisfy those who have chosen one of the ideologies. In Polish society feminists and anarchists are usually constructed as Others. Anarchafeminists combine the ideas of both the groups and consequentially, become aliens not only in society, but also inside feminist and anarchist movements. Addressing various forms of oppression, anarchafeminism seems to be a form of intersectionalism, which some anarchists and feminists may regard as a dissolution of their movement goals. Historically, anarchists used to claim universalism and accused feminists of particularism, as well as reductionism. Feminists, on the other hand, often regard anarchafeminists as unrealistic.

Anarchafeminism was developed by women active in anarchist movement. Although the term was coined in the 1960s, Emma Goldman and Voltarine de Clayre – anarchists working in the 19th century – are considered the founding mothers of anarchafeminism. They were concerned with women's inferior position in society and addressed its various aspects such as the institution of marriage, reproductive rights, women's work. Many male anarchist ideologues criticized discrimination of females in society, but they believed that anarchist revolution will emancipate every individual, regardless of sex. Therefore, Kropotkin was not pleased when his female comrades occupied their thoughts with feminism.

Similar approach to feminism was present in anarchists' debate on feminism published in the zine titled *Inny Świat* in 2002. Some of the anarchists, who presented their point of view in the magazine,

regarded their ideology as universally emancipatory for all discriminated groups and declared feminism to be a sort of reductionism. The discussion on Centrum Informacji Anarchistycznej about anarchist participation in LGBT demonstrations serves as another illustration of the problem. In the online debate that followed Equality March of 2008 in Wrocław several of the disputants framed LGBT movement as apolitical, preoccupied with private sphere, reformist and immune to class struggles. Such vision is grounded in ideological presumptions about nature of power and inequality as well as concept of identity and results in some anarchists' demands for redistribution of power without recognition of minorities. Nancy Fraser identified such strategy as futile. Anarchafeminists do not share it. They claim, just like Carol Hanish, that private is political. They do not believe that abolishing the political power of the state will automatically establish social equality. In their attempt to change the world anarchafeminists fight unequal relations on every level of life, starting from conquering their own prejudices. According to anarchafeminism, we internalize hierarchy, learning it in our families and schools. The basic relation that we become accustomed to is based on our sex/gender.

Anarchafeminists' approach to power and their focus on deconstructing and eliminating sex/gender discrimination make them allies to feminists, especially the leftist ones. In Poland anarchfeminists often work with feminists. However, the cooperation has not been always smooth. In the mid-90s, when anarchafeminist groups became active in Poland, many anarchafeminists were punkrockers in their teens or early twenties. Feminists were typically at least few years older and maintained a less wild outlook. The age difference combined with ideological discrepancies (especially different approach to leadership and the role of the state) let the older feminists take the position of the "aunts of the movement" and control the movement message. At the beginning the message was concentrated on reproduction rights and critique of Church and State relations in Poland. As Katarzyna Szumlewicz writes in her article about feminism and leftist ideologies, it was not before the year 2004 when feminists in Poland started to criticize capitalism. Anarchafeminists raised such criticism earlier, because they perceive capitalism and the state as a part of patriarchy.

The aforementioned ideological differences between anarchafeminists and broadly defined feminist movement as well as unequal positions of

activists ensued with anarchafeminists' self-organization, apart from the broader institutionalized feminist movement. Anarchafeminists publish zines and organize festivals such as Valpurgis Night or Ladyfest where they have the possibility to express their ideas openly. Anarchafeminist zines and websites address numerous forms of discrimination the activists of the movement would like to eliminate, for example: sexism, homophobia, classism, racism, speciesism... Anarchafeminists demand both recognition of minorities and redistribution of rights and power. Anarchafeminist thought is based on recognition of interplay of various dimensions of inequality (intersections of forms of oppression), which makes it similar to intersectionality theory.

Bibliography:

- 1) Fraser N. Rethinking Recognition / Nancy Fraser // New Left Review. – 2000. – № 3.
- 2) Gąsiorowska H. Celem jest świat bez klatek / Halina Gąsiorowska // Interia. – 2012. – №7.
- 3) Hooks B., Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum / Bell Hooks. – Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013. – 240 s.
- 4) Ramme J. Kobiety przeciwko Dyskryminacji i Przemocy. Historia powstania i działalności pierwszej polskiej grupy anarcho-feministycznej / Jennifer Ramme. – Vacula. – № 2.
- 5) Szumlewicz K. Trudny dialog feministek i lewicy / Katarzyna // Feminizm i Radykalizm; [ed. J. Kochan i A. Koś]. – Szczecin : Z naszej strony, 2007.
- 6) Trawińska M. Anarchofeminizm – tożsamość podmiotu działania / <http://ibw.rdl.pl/?q=node/78>. – [Taken from screen].
- 7) Trawińska M. Konstruowanie przestrzeni dla funkcjonowania ruchu anarchofeministycznego – separatyzm i spójna wizja tożsamości czy queerowy parasol? / Marta Trawińska // Feminizm i Radykalizm; [ed. J. Kochan & A. Koś]. – Szczecin : Wydawnictwo „Z naszej strony”, 2007.
- 8) Kobiety, feministki, anarchistki // Inny Świat. – 2002. – № 16. – S. 23–24.

СЕКЦІЯ «ПОЕЗИС» (ΠΟΙΗΣΙΣ)

Мистецтво участі: проблема принципів мистецької критики

Бадянова Катерина

Національний університет

«Киево-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Сьогодні прагнення митців працювати за межами своєї професійної царини стає тенденцією. Насамперед це пов'язано з бажанням долучити глядача до процесу творчого виробництва. Подібні мистецькі практики втілюють ідею проектування можливостей взаємодії індивідуума та групи, митця і світу і, відповідно, отримують назви: «мистецтво участі» або «колобаративне мистецтво», «діалогічне мистецтво» тощо.

Постає важливе питання: як такі практики трансформують наше розуміння естетичного досвіду? Як перевизначають роль критика? Спираючись на які принципи, критик може судити про мистецтво, якщо відбувся зсув від матеріальної мистецької практики до проектування взаємодій?

Відзначимо особливості сучасних «діалогічних практик»:

- відсутній оригінальний твір мистецтва, і, відповідно, процес творчості автор завершує ще до моменту винесення у поле мистецтва для відстороненого споглядання та оцінювання глядачем.
- діалогічний «твір» розгортається в часі, має потенціал становлення та перетворення. Час завершення (проект може тривати день, місяць, рік) і розгортання напрямків процесу не може бути уповні передбачений самим автором.
- відбувається зміна ролі глядача: він перестає бути відстороненим спостерігачем і перетворюється на потенційного співучасника/виконавця.
- увага приділяється не досвіду бачення (критичному аналізу того, що бачимо), а радше становленню відносин між людьми; і найважливіше, естетичний досвід перестає бути індивідуальним досвідом, оскільки нові практики мистецтва артикулюють колективний досвід чи досвід спільності.

У результаті критик «мистецтва участі» змушений ставити цілком інакші питання й формувати нові підходи. На думку Гранта Кестера, потрібно насамперед брати до уваги наявні моделі сприймання і виробництва. Він пропонує певні кроки, які могли би змінити наявний критичний дискурс і допомогти глибшому розумінню таких практик. Зокрема, потрібно поставити правильні запитання: як можна маркувати початок і закінчення роботи? як визначити межі, в яких триває робота? за якими принципами були визначені ці межі? І врешті: як ми можемо домовитися про предмет критики?

Формальна мистецька критика і впливовий сьогодні критичний дискурс, який аналізує і виправдовує існування мистецьких практик у їхній спроможності критично виражати певні дискурси влади, що можуть бути виявленими за допомогою правильної теоретичної концепції, не спроможні досягнути нового типу досвіду. Критик, щоб охопити проект в цілому і зміни у сприйнятті учасників та самих митців, мусить зосередитися на продуктивній напруженості між моментами конфлікту та розв'язання, спротиву (антагонізму) та примирення. Він вже не є відстороненим спостерігачем, а має стати справжнім співучасником у розкритті певного твору; бути відкритим до того, що проект може вводити нові форми, які не відповідають наявним моделям. Г. Кестер особливо наголошує, що діалогічні практики маркують зовсім інакший взаємозв'язок між свідомістю та дією в рамках естетики: йдеться про соціальну артикуляцію естетичного досвіду, стимуляцію спрямування зв'язків між спостереженням та практичною дією. Митці, представники «мистецтва участі», меншою мірою зацікавлені естетичними парадоксами «чистого» мистецтва (мистецтва проти дійсності, етики проти естетики тощо), ніж відносинами в тій особливій площині, яка раніше була закріплена за ізольованим та індивідуальним естетичним досвідом, а сьогодні розгортається в публічних колективних формах.

Отже, знаки прочитання творів самі по собі не мають жодного значення, твір сучасного мистецтва існує в просторі афективно нового, спричиненого твором, де знаходить себе Інший, відкритий цьому афекту. Має значення те комунікативне середовище, завдяки якому постає можливість участі в невідчуженому бутті, бутті-з-іншим (Олег Аронсон). Відтак завданням критика, ймовірно, стає реалізація не здатності судження (зовнішнє спостереження), а спроможність ставати учасником твору та документувати свій досвід.

Література:

1) Аронсон О. Участие в сообществе – неучастие в произведении / Олег Аронсон // Художественный журнал. – 2002. – № 41. – Режим доступу: <http://xz.gif.ru/numbers/41/aronson/>. – [Назва з екрана].

2) Kester G. The device laid bare: on some limitations in current art criticism / Grant Kester // e-flux journal – 2013. – № 50. – Режим доступу: <http://www.e-flux.com/journal/the-device-laid-bare-on-some-limitations-in-current-art-criticism/>. – [Назва з екрана].

Естетичний аспект досвіду: інтерпретація досвіду в комп'ютерних іграх

Олексій Здоров

Національний університет

«Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Вступ. Моє дослідження комп'ютерних ігор було зроблено очевидним методом – я зіграв у них. У зв'язку з цим академічні джерела принципово не використовуються – я прагну висвітлити комп'ютерні ігри не через соціологічні методи, а через методи філософування. Зроблені висновки, таким чином, не претендують на загальнозначущість. Комп'ютерні ігри є витворами мистецтва, котрі так само стосуються естетики. Естетичний аспект досвіду полягає у його відчуженості від особи гравця – персонаж та його досвід стають об'єктами спостереження та оцінки гравця. Саме поняття досвіду виражено в багатьох комп'ютерних іграх як об'єктивне мірило розвитку персонажа.

Ігри з проходженням. Це так звані single-player games. Існує сюжет, в рамках котрого персонаж гравця рухається, створює та змінює ігрові події, змагається з ворогами. В серії The Elder Scrolls гравець створює собі персонажа через редактор і обирає 7 з 21 навичок, на котрих персонаж спеціалізуватиметься. Розвиток цих навичок додає «досвід» до шкали розвитку персонажа. Якщо персонаж набирає достатньо «досвіду», він переходить на наступний рівень розвитку й може розвинути деякі свої атрибути. Серія Fallout характерна дозволом з розвитком обирати особливі можливості персонажа чи впливати на ігровий світ з зиском для себе. Гра GTA: San Andreas

характеризується тим, що навички персонажа розвиваються окремо один від одного та відкривають додаткові можливості в ігровому світі. За проходження додаткових завдань гри персонаж нагороджується високим (чи максимальним) рівнем розвитку деяких навичок. Крім цього, гра показує, що деякі навички ефективніші за інші, а деякі засоби проходження дозволяють розвивати ці навички швидше.

Ігри з багатьма персонажами. Деякі ігри для одного гравця дозволяють керувати кількома персонажами та розвивати їх. Гра Forgotten Realms: Demon stone надає для гри трьох персонажів. Гра змушує гравця рівномірно розвивати всіх трьох. Однак, як і попередній тип ігор, ці ігри дозволяють обирати «улюбленого» персонажа, котрого гравець розвиватиме краще за інших. Асоціювання себе з улюбленим персонажем створило явище cosplay – створення образу персонажа в реальному житті [Bomthuys 2013]. В іграх-стратегіях розвиток власної армії необхідний – в серії Red Alert війська отримують досвід в бою, на вищих рівнях розвитку кілька солдатів можуть знищувати десятки нерозвинених «юнітів» суперника. Ігри на кшталт Armies of Exigo додають upgrades – можливість форсувати розвиток військ. Через ігрові споруди «кузню» чи «академію» війська навчаються (отримують досвід) до виходу на поле бою. Симулятори Бога відрізняються тим, що замість асоціювання з персонажем гравець відчуває турботу чи ніцшеанську волю до влади – прагнення віддавати та творити [Делёз 2001]. До таких ігор належать Spore (де з кожним етапом гравець далі дистанціюється від підлеглих) та серія Sims (де смерть персонажа не припиняє гру).

Ігри з кооперацією та конкуренцією. Там, де в ігровий світ входять декілька гравців, досвід та рівень розвитку персонажів робить можливими співпрацю та змагання. У серії Lego гравці можуть разом проходити гру, й ігровий досвід втілюється в ігровому різноманітті. Гіганти світової ігрової індустрії World of Warcraft та World of Tanks прямо прив'язують ігрову успішність до ігрового досвіду, причому в обох іграх більша кількість набраного досвіду відкриває також нові можливості. Кооперація та конкуренція в таких іграх однаково заохочується, хоч і розповсюджується на різні сфери. Принципова різниця ігор для кількох гравців від single-player games: критерієм достатнього рівня персонажа стають інші гравці, а не тільки/стільки сама гра. Деякі ігри (серія Diablo) набагато легше проходити разом.

Висновки. Ігровий світ переносить в реальний світ викликані на-

буттям ігрового досвіду почуття, знання та якості – співчуття, знання про різні способи саморозвитку, рух по «піраміді потреб», жагу до освіти, волю до влади не тільки в ніцшеанському визначенні, усвідомлення зв'язку свого розвитку та навколишнього світу, агресію як засіб розвитку, прагнення в стані обмеженості в ресурсах знайти оптимальний шлях розв'язку проблеми, розуміння альтернативних шляхів та бажання їх знайти, змагальність, критерії достойного суперника чи гідного партнера. Найголовніше серед даного нам іграми – чіткість ігрової бази, котра породжує мрії про зрозумілий «оцифрований» реальний світ, можливості якого від цього не зменшуються, а, навпаки, розширюються до безмежності.

Література:

1) Делез Ж. Ницше / Жиль Делез; [пер. с франц. С. Л. Фокина]. – СПб. : АХИОМА, 2001. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxb/delez/>. – [Название с экрана].

2) Bomthuys D.nGamescom 2013. Cosplay edition / Darryn Bomthuys. – Режим доступа: <http://www.lazygamer.net/24/gamescom-2013-cosplay-edition>. – [Назва з екрана].

Топос естетичного об'єкта в екологічній естетиці

Любов Ляшко

КНУ ім. Т. Шевченка (Київ, Україна)

Естетика як дисципліна з моменту свого становлення робить зусилля, спрямовані на виявлення суттєвих характеристик і критеріїв для виокремлення особливої групи об'єктів – «естетичні об'єкти». У рамках класичної естетики твір мистецтва розглядається як об'єкт естетичної оцінки, що пов'язано з уявленням про нефункціональне «чисте мистецтво», єдиним сенсом якого є бути носієм естетичної функції, закладеної безпосередньо автором.

Класична естетика складає ядро сучасної естетики, проте в ХХ ст. виникає безліч феноменів естетичної свідомості і художньої практики, які не можуть осмислюватись суто завдяки науковому інструментарію класики. Імпліцитно складається конструкт некласичної естетики.

Нонкласика констатує, що результатом креативної діяльності сучасного художника є об'єкт, тобто щось об'єктивно існуюче і запропоноване в культурному просторі суб'єктові для естетичного сприйняття. У цьому ключі нас цікавить екологічна естетика, яка належить до інтелектуальної і культурної еволюції нашого часу. Екологічна естетика – це галузь естетичної науки, що аналізує форми, символічний сенс і цінності навколишнього середовища як естетичного об'єкта.

Фінський філософ Ю. Сепанмаа в роботі «Краса навколишнього середовища: основна модель для екологічної естетики» визначає термін «естетичний об'єкт» як двозначний: 1) об'єкт, що володіє естетичними якостями; 2) будь-який об'єкт, що є предметом естетичних досліджень. Водночас він виділяє слабкий і сильний смисл терміна «естетичний об'єкт»: «у слабкому сенсі естетичний об'єкт визначається суто манерою оцінки, а в сильному сенсі як додаток потрібен певний вид корисності» [Сепанмаа 1993, р. 32]. Філософ пропонує класифікацію естетичних об'єктів: серед них два типи (природні і штучні) і три види: твори мистецтва; природне і штучне навколишнє середовище; мистецтво навколишнього середовища.

Твори мистецтва за визначенням є об'єктами естетичної оцінки, але це абсолютно не означає, що вони обов'язково повинні бути оцінені лише таким способом. Об'єкти навколишнього середовища стали естетичними завдяки певному виду дослідження. Якщо говорити про естетичний розгляд природних об'єктів, то він не є об'єктивним, оскільки людина-дослідник перебуває в природі, а тому естетична оцінка повинна припустити певну незалежність від природних предметів першої необхідності або задоволення її основних потреб. Від спостерігача залежить, чи стане навколишнє середовище естетичним об'єктом, чи ні. Більший ступінь свободи суб'єкта в оцінці даного об'єкта відрізняє його від інших естетичних об'єктів: «кожен об'єкт можна оцінювати естетично, але не кожен об'єкт – естетичний» [Сепанмаа 1993, р. 32]. Будь-який об'єкт навколишнього середовища може отримати статус естетичного, якщо суб'єкт сприйняття володіє естетичним досвідом, тому екологічна естетика будується на перетині естетичного і неестетичного трактування «прекрасного».

Канадський філософ А. Карлсон вважає, що екологічна естетика розширила межі традиційної філософської естетики за рахунок її предмета:

1) об'єкти оцінки простягаються від незайманих природних на-

вколишніх середовищ до крайньої межі, до традиційних творів мистецтва, а іноді включають навіть деякі з останніх;

2) об'єктами розгляду стають тепер не тільки величезні утворення, а й маленькі й тісні формування навколишнього середовища;

3) об'єктами оцінки можуть бути неординарні і типові, екзотичні і звичайні елементи довкілля, а також те навколишнє середовище, яке ми бачимо щоденно [Carlson 2011].

Американський філософ А. Берлеант називає екологічну естетику «прикладною естетикою» – «цілеспрямоване застосування естетичних цінностей і принципів до питань щоденного життя, діяльності й об'єктів, які слугують певній практичній меті, від одягу й автомобілів до човнів, будівель і поведінки» [Berleant 1992, xii].

Отже, в історії існування естетики як науки відбувалися трансформаційні процеси щодо розширення і перегляду естетичного поля і топосу його основних категорій, серед них і категорія «естетичний об'єкт». У межах екологічної естетики як естетичний об'єкт виокремлюється навколишнє середовище, що протиставляється твору мистецтва, який споконвічно визнавався як єдиний об'єкт естетичної оцінки.

Література:

1) Berleant A. The Aesthetics of Environment / A. Berleant. – Philadelphia : Temple University Press, 1992. – 256 p.

2) Carlson A. Environmental aesthetics / A. Carlson // Routledge Encyclopedia of Philosophy. – London : Routledge, 2011/ – Режим доступу: <http://www.rep.routledge.com/article/M047>. – [Назва з екрана].

3) Sepanmaa Y. The Beauty of Environment : A General model for Environmental Aesthetics / Sepanmaa Y.. – Helsinki : Environmental Ethics Books, 1993. – 191 p.

Практики мистецтва у структурі естетичного досвіду (на прикладі театру)

Світлана Олексюк

КНУ ім. Т. Шевченка (Київ, Україна)

«Бувальщині взагалі властиво перевершувати думку», – пише Жак Рансьєр, згадуючи Платонівське порівняння простої розповіді свідка, що передає його індивідуальний досвід, та міметичної штучності, прикрашеної мистецтвом. Платон, як відомо, засуджував мистецтво через його надмірну «подобовість», або буття Подобою Подоби і тим самим віддаленість від Ідеї як істинної сутності. Розповідь людини про свій досвід «просто» нібито мистецтвом не є, оскільки позбавлений надмірної присутності, мистецькому твору властивої. Практика й теорія сучасного мистецтва – у нашому випадку, мистецтва театрального, або перформативного, – намагається цю надмірність зняти – і так явити нові форми, чи нові сутності, одним словом – нове мистецтво. Однак те, що безперечно й неминуче у творі залишається, – це якраз досвід, хай і по-новому представлений. Що ж є досвідом у мистецтві, чи досвідом естетичним, та чим він відрізняється від досвіду життєвого?

Мистецтво «тепер» намагається довести, що нічим, а є тільки територією для досвідо-віднайдення, досвідо-створення чи досвідо-повторення. Тому воно так сміливо опановує нові, недоступні йому раніше простори та оперує часом як матеріалом – двома, за Кантом, апіорними формами організації чуттєвих даних. Якраз «роз(по)-ділення чуттєвого» має назву теорія сучасного французького філософа Жака Рансьєра.

На категоріях «реального» та «ідеального» слід сформулювати розуміння досвіду у мистецтві. Розуміння «реального» прямо примикає до філософії англійського емпіризму, а саме Локка та Г'юма, та їхнього переконання про первинність досвідних відчуттів у бутті людської істоти. Реальне є цими чуттями – зовнішніми та внутрішніми, – а згодом вони стають будівничим матеріалом для створення ідей. Локк доводив, що тільки після отримання ідей від чуттів душа починає думати. Варто зробити виправлення: ідея не є думка, як вважала віддекартівська традиція, до якої примикав і Локк. Транслітерація грецького слова ідея – eidos – форма та розуміння ідеї Платоном як

онтологічної форми, а тому субстанціональна сутність та буття, «але не думка», видається нам для розуміння та пояснення мистецьких явищ кращим варіантом.

Але для мистецтва оформлення чуттів у форму недостатньо. Структура форм чи ідей, структура як система відношень складає мову мистецтва. Смысл структури можна виявити за її динамізації чи активізації – процес, який вдосконалює самі мовні форми, а потім як соціальне явище впливає на індивідуума. Однак чи мова це лише слова? Перформативність сценічної дії визначає, що у власному освоєнні реальності формою мистецтво здатне до пізнання дійсності через дію, що сполучає мінливе чуття та прозору видимість, а отже дійсність не тотожна реальності.

Повторне проходження, будь-яке «затримання» окремих ситуацій, а згодом і всього мистецького твору, будь-яке його наново-відбування вимагає віри у його необхідність, чи – точніше – конструювання віри, а за нею і конструювання подієвості, – тобто вимагає удавання. Звернемося до супутнього етимологічного варіанту. Удавання є симуляцією. Але симуляція – не просто удавання. Це удавання в обхід речі та ідей: безпідставне удавання як центр театрального мистецтва. Будова симуляції близька до будови поняття іронії як пустої форми, яка щоразу набуває нового чуттєвого наповнення. Цікаво, що іронія романтиків нічого не сприймає серйозно, окрім форми. Серйозна актуалізація чи симуляція структури форм провокує чуття та здійснення.

Чому тоді мистецький досвід є так само дійсним, як і життєвий? Сучасна філософія, наприклад, в особі Дельоза, зливає світ сутностей та світ видимостей у понятті симулякру, мислячи мистецтво та буття сьогодні – перевертаючи платонізм рухом, що об'єднує Ідею та її Інакше у симуляції. Театральне дійство як дійство симулятивне має аналогічну реально-ідеальну чи чуттєво-формальну досвідну структуру, а тому може стати зменшеною моделлю для вивчення буттєвих та соціальних питань. У ХХ столітті його розірвана, розпорота цілісність, полишаючи традиційний сценічний простір, демонструє й інакшу колективність: не стільки вільну від субординацій, скільки формально на них згідну, але й відкрити до вільного переструктурування. Доречним терміном для позначення характеру такого соціального існування став би оксюморон «горизонтальна ієрархія».

Література:

- 1) Делез Ж. Платон и симулякр / Жиль Делез. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html><http://philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html>. – [Назва з екрана].
- 2) Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн.1-2 // Локк Дж. Сочинения в 3-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1985. – с. 1–458.
- 3) Рансьер Ж. Разделяя чувственное / Жак Рансьер. – СПб., 2002. – 264 с.

Искусство, нуждающееся в зрителе

Антон Реутов

Нижегородский государственный университет
им. Козьмы Минина (Нижний Новгород, Россия)

Процесс художественного творения со времени возникновения имеет свою нерушимую структуру. Всегда присутствует творец, акт, произведение и зритель. Роль каждого элемента менялась на протяжении истории развития искусства.

Классическое искусство как отражение действительности, репрезентацию культуры и идеологии зритель совершенно не интересует. Оно создает собой ограниченную сферу бытия, в которой продуцирует смыслы посредством художественного творчества. Художник этой эпохи транслирует смыслы своего исторического этапа развития культуры, воплощая их в материальном объекте. На этом процесс бытия произведения искусства заканчивается. Налицо только три элемента. Во-первых, творец, имеющий свой определенный статус, – институционализация творцов до Просвещения включительно была атрибутом художественной деятельности. Во-вторых, акт, которым надо понимать всю целокупность художественных средств, используемых художником. В-третьих, произведение, которое написано, высечено, построено, полностью обрело само себя. Зритель же присутствует постольку-поскольку: он лишь считывает образы, воплощенные художником в произведении. «Венера Милосская», «взятая сама по себе», останется мраморной статуей с заключенной в ней древнегреческой культуре. «Витрувианский человек» являет

собой всю суть возрожденческого мировосприятия. Зритель лишь воспринимает произведение. Художник создает произведение, которое встраивается в сферу культуры, дополняя или изменяя ее своим наличием.

Перелом в искусстве, случившийся в эпоху Просвещения вместе с романтиками и мистицизмом Блейка, потребовал зрителя. Собственно, бытие произведения с материальным воплощением только начинается. Символисты создают семиотическую структуру, нуждающуюся в расшифровке, а импрессионисты пишут полотна, возбуждающие эмоции. Развитие искусства с конца XIX века до наших дней ушло от собственно «изображения» и существует в «восприятии». Бытие искусства сместилось от художника к зрителю. Теперь всякое произведение требует на себе взгляда [Бергер 2012, с. 36].

Произведение искусства осуществляется в поле воспринимающего, произведение становится невозможным без зрителя. «Камилла на смертном одре» Клода Моне станет размытым облаком красок разных оттенков синего. «Постоянство памяти» Дали превратится в искаженную копию реальности, плодом «неправильного» восприятия. Рене Магритт, показывая нам курительную трубку, но говоря, что «это не трубка», обличает структуралистское объяснение мира, одновременно разрушает, ставя его под вопрос. Можно сказать, что диссинхрония образа и языка на картине «Вероломство образов» существует сама по себе, но нет, лишь во взгляде зрителя, причем подготовленного, буквы и изображения вызывают диссонанс. Джон Кейдж, исполнивший свою «4'33"», свел в несвойственной ситуации два несвойственных друг другу элемента. Его «тишина» отнюдь не аудиальное искусство, оно визуальное. Присутствие, открывающиеся со «взглядом», творит произведение. Отто Мюль и вся компания венских акционистов задали новый уровень участия зрителя. Произведение не может осуществиться без зрителей. И чем больше взглядов будет сосредоточено на художественной акции, тем большую силу она будет иметь [Демпси 2008, с. 73].

Задача творца нового искусства – создать ситуацию, а зритель завершит произведение. Искусство остается опытом эстетического восприятия, но опытом участия. Присутствие зрителя, а следовательно, его опыт, который он имеет в этом присутствии, есть форма творения [Адорно 2001, с. 158]. В этом акте творения мы находим выражение всей широты культурных дискурсов, которыми живет чело-

веческая культура.

В этом смысле главный теоретик современного искусства – Хайдеггер. Теорией Dasein он не только изменил объяснение структуры бытия человека в мире [Хайдеггер 1997, с. 139], но и объяснил весь смысл и назначение современного искусства. Присутствие, выражающиеся в длительности времени, создает «мир». Так и наличие взгляда зрителя формирует новое искусство, создавая возможность его бытия.

Литература:

- 1) Адорно Т. Эстетическая теория / Т. Адорно. – М. : Республика, 2001. – 527 с.
- 2) Бергер Дж. Искусство видеть / Дж. Бергер. – М. : Клаудберри, 2012. – 184 с.
- 3) Демпси Э. Стили, школы, направления. Путеводитель по современному искусству / Э. Демпси. – М. : Искусство – XXI век, 2008. – 304 с.
- 4) Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.

МАТЕРІАЛИ ЛЕКЦІЙ

Досвід та інтуїція

Юрій Павлович Чорноморець
доктор філософських наук
НПУ ім. М. Драгоманова (Київ, Україна)

Чим більше я займаюся філософією, а нею, на жаль, я займаюся значно менше, ніж релігієзнавством і теологією, тим більше я в розгубленості від такого поняття як «досвід». Можна сказати, що досвід – це такий собі «бог із машини», який пояснює все, але сам залишається непояснюваним. Так само і його сестра – інтуїція. Думаю, що із цим треба щось робити, і під час цієї лекції спробуємо схопити досвід за допомогою інтуїції, тобто спробуємо отримати досвід міркування про те, що таке досвід, спираючись на дуже прості та інтуїтивно зрозумілі речі.

Почнемо із думки Джона Локка про те, що досвід – це безпосереднє пізнання та рефлексія над ним. Звичайно, мислення нас спокушає почати думати про те, що рефлексія може спотворювати ті істини, які відкриті безпосереднім пізнанням, тобто відкриті інтуїтивно. Але Гуссерль говорить дуже просту річ: осмислення може й навіть повинно відбуватися під час інтуїтивного пізнання. І безпосередність осмислення, його інтуїтивність, є умовою можливості адекватної предметові рефлексії.

Цим самим, здавалося б, ми долаємо дилему безпосереднього очевидного пізнання та постфактичного рефлексивного осмислення, оскільки саме осмислення стає подією під час безпосереднього пізнання.

Усвідомлення, що відбувається під час інтуїтивного пізнання, і називається осяянням, інсайтом. Звичайно, що це осмислення є судженням розуму, оскільки я щось розумію і це знання прекрасно вкладається у пропозиційну логіку. Але при цьому це знанням, яке існує у ситуації відкритості розуму до події, що переживається нами, що робить нас пасивними, що застає нас як щось більше від нашої розумової активності. Наприклад, Юрій Павлович обіймає свою майбутню дружину і в цей момент у нього стається осяяння: я її таки справді люблю. Так само можна судити не лише про свої переживан-

ня, а й про спроби прочитати рукописи дореволюційних професорів у бібліотеці ім. Вернадського. Намагаєшся розрізнити, що ж там було написано, та все марно, – особливо, якщо грецькою, – а потім здогадуєшся: о, так це просто! Ось що тут написано.

Варто закріпити наш перший крок. Рефлексія може не нести загрози спотворення інтуїтивного пізнання, оскільки саме судження про предмет може відбуватися під час інтуїтивного пізнання предмета, і крім того – оскільки саме судження може мати інтуїтивний характер – бути подією усвідомлення, подією осяяння.

Коли ми говоримо про важливість досвіду, то якраз і маємо на увазі два прості запитання: а чи потрапляв ти в цю пізнавальну ситуацію, коли можливі були отакі інтуїтивні переживання? А чи мав ти інтуїтивні судження, коли в тебе були інтуїтивні переживання чи інтуїтивна представленість предмета?

Дуже часто маємо справу саме із цим феноменом: людина просто ще десь не була, життя ще не дало їй певне переживання, або ж людина свідомо ухилялася від певного досвіду. Наприклад, досвід свободи. Що можна говорити про гідність людини, про необхідність мати прямий хребет із людьми, яким цей хребет було зламано у ранній юності? Тут, здається, розгадка феномена Сковороди: він дивився навколо, бачив, що система чи системи поламали людям хребет, і він не вірив, що зламаний хребет можна відновити. Він не вірив у можливість преображення. Грубо кажучи, якщо не зберіг свій хребет змолоду, нічого вже далі хорошого не станеться, тому тікай, охороняй внутрішній простір, бережи себе. Усе це досить суперечливо, оскільки мужність та гідність прокидаються і в людей, яким хребет, здавалося б, було безнадійно зламано, а політична й соціальна проституція може завершатися, і суспільство може починати жити із нової сторінки, – у цьому сам смисл побудови правової держави там, де це зробити вдалося.

Або візьмімо інший приклад. Людина говорить: любові не буває. Починаєш з'ясовувати, у чому річ. Виявляється, людина ухилялася від будь-яких відкритих відносин із людьми, тож такої події з нею не сталося.

Отже, так чи інакше, дуже часто люди дивляться на світ із заплісненими очима. І тому багато чого не бачать, багато чого не розуміють. Але ми – філософи, і саме ми мусимо мати розплащені очі. Закритість філософів, їхня віра у концепти, їхнє небажання бачити і усвідомлювати – о, це найбільша катастрофа, це те що робить їх безпорадними

професорами філософії, які самі далекі від свого професійного покликання. Жити в закритості від подій – це жити в полоні власної рефлексії, власних розмірковувань, власних понять, жити в полоні ідеологій, в полоні утопій.

Звільнитися для інтуїтивного пізнання доволі легко. Треба просто бачити і мислити. Це не так складно. Потрібно лише відкритися до життя, відкритися до власної історії. Потрібно лише перестати спати на ходу, а дивитися у вікно цього поїзда, подивитися, хто із тобою опинився ву ньому, хто тобі цікавий і що із цього потрапляння разом у цей поїзд могло б вийти надприродного, незвичайного.

Давайте зробимо висновки із нашого другого кроку, під час якого ми розібрали приклади із переживанням гідності чи любові. Важливо мати інтуїції, важливо мислити під час самих актів інтуїтивного пізнання. Ось я переживаю любов до своїх чотирьох дітей. У мене два хлопчики і дві дівчинки, і це найбільший дар у моєму житті – спілкування із ними. Ось молодша дитина, півторарічний Іван, біжить назустріч мені з розкритими обіймами. Чи відчуваю я щось у цей момент? Так, я відчуваю таку любов, яку я б ніколи не міг придумати, породити самонавіюванням, таку любов, яка ніколи не могла б мені лише здатися. Я цю любов не конструюю, я її не витягую зі здогадки до рівня ясного знання. Я цю любов не породжую. Ця любов переживається як подія. Ця любов занадто інша, вона така, що я сам особисто на неї не здатний. Але вона зі мною стається. Ще більш дивна річ, що я бачу якусь схожу любов у всіх рухах маленького Івана, у його пориві до мене, у його обіймах, у його лепеті. Так само і у шестирічної Віри, і у десятирічної Варвари, і у дванадцятирічного Матея. Я бачу любов. Ну, я вже не кажу, що я її бачу в очах своєї дружини. Тут ми виходимо на дуже важливий момент. Я бачу дуже особисте переживання іншого. Воно застає мене як певна подія. Я не здатний це конструювати і реконструювати. Занадто вся ця любов унікальна, занадто вона відмінна від того, що думав про неї чи хотів би. Як говорить Писання – те що не приходило на думку синам людським, дає їм Господь. І очі їхні бачать, і руки торкаються, і вуха чують.

Чи є це досвід? Моя думка полягає в тому, що тут можна обійтися без поняття досвіду. Радше можна говорити про інтуїтивне пізнання, про безпосереднє і очевидне споглядання, розуміння. Можна також говорити про усвідомлення, яке відбувається під час самого інтуїтивного пізнання. Немає тут досвіду, а є подія, яка з нами стається. І ця

подія стається, оскільки є життя, є моя історія, і щось зі мною стається, і я відкритий до цієї події, адже відкритий до життя взагалі.

Коли ж не можна обійтися без поняття досвіду? Тоді, коли стається щось ще більш непередбачуване і щось, що є зовсім унікальним, що розламає хід життя, дає зовсім інше переживання. Я би сказав так: досвід починається тоді, коли ти переживаєш інше життя, іншу історію, ніж це було до цього. І коли це не нова незвична подія у твоєму житті, а нове життя, можливо, не завжди добре, не завжди позитивне, не завжди тривале. Воно прийде і мине, але залишиться із тобою. Після такого переживання ти вже не можеш бути тим, ким був до цього.

Я наведу такий приклад. Ви знаєте, що я православний активіст, ну і взагалі не зовсім проста людина у тому сенсі, що я мирянин, який намагається українізувати УПЦ в Московському патріархаті. Це окрема історія безнадійної боротьби, яка, однак, дуже потрібна, бо якщо ми не українізуємося із середини, то перспектив немає ні в українського православ'я, ні в України. Це історія, що знає чисельні перемоги, хоча ран на моїй душі більше, ніж днів, що я прожив на цьому світі. Я приїхав у митрополію в своїх справах і дізнався, що наші монахи вийшли на нейтральну зону на вулиці Грушевського. Поїхав туди. Таки справді вийшав, таки вчасно, бо повстанці були знесилені, а резерви, що були у Кабміні та Музейному провулку, не давали шансів на перемогу. Повстанці не усвідомлюють, наскільки серйозними є сили міліції, бо резервів вони не бачать. І чим ближче до ночі, тим менше вони думають, але тим більше відчувають. Але я говорю не про безумство обох сторін, бо я зараз тут виступаю не із політичним аналізом чи мемуарами. Я маю на увазі деякі переживання на «нейтралці». Тож стоїмо зі священниками, майже всі із УПЦ МП, два автокефали, один греко-католик, одна протестантка. Я, звісно, всіх знаю, але нашим попам не говорю, бо тоді вони перестануть молитися із розкольників та еретиків. А так добре: всі слов'янською мовою підспівують акафісти. Кожні 15 хвилин усі повертаємося: то дивимося на солдатів, то на повстанців. Але взагалі молимося за всіх, благословляємо всіх. А коли акафіст закінчується, то читаємо молитви на колінах, ставши в коло. І ось тут важливий момент: ти стоїш на колінах і відчуваєш, ніби ти – роздягнений. Дуже інтенсивне переживання. Роздягнений, фізично роздягнений, на всьому цьому морозі, серед усього цього брудного снігу. І до Бога достукатися дуже важко. Зла занадто багато в усьому місті. Взагалі, кілька разів було відчуття, що неможливо на-

віль Богові переломити залу волю людей. Ми 19 грудня робили дитячий молебень за мир. Усі дитячі хори Києва, всі учні недільних шкіл, дві тисячі на колінах і відчай, бо є оця дарована Богом свобода, але ніхто, навіть Бог, не може змінити серце людини, якщо вона вибрала зло. Зрозуміло, що тому і є відповідальність за вчинки, бо є свобода. Але так страшно переживати таємницю чужої злої волі. Усі діти говорили журналістам тоді, що має поступитися Янукович. І чим більш російська і фундаменталістична була родина, тим рішучіше діти говорили про обов'язок Януковича йти на поступки.

Це і є досвід. Те, що стоячи на колінах на «нейтралці» відчуваєш себе, як Іов на гноїщі, як Адам після вигнання із раю, як апостол Петро після відречення від Христа. Дуже великий досвід безсилля. Або ось цей досвід, що діти, російськомовні діти із російських родин, раптом зводять пеню на Януковича так, що ніякі діти з родин із проукраїнською позицією не зроблять цього. Це було, минуло, але залишилося. Це – досвід.

Досвід – це незвичне, неочікуване, що переживається унікально, що дається як новий поворот життя. Я би сказав так: коли дитина із відкритими обіймами йде мені назустріч і я бачу невігдану мною унікальну любов – це елемент дива життя, дарунка життя. А ось коли стається щось унікальне, це нове життя, це нова гілка на дереві життя, це якийсь паралельний початок історії, додатковий сюжет у романі життя, немов новий вагон причепили до Вашого поїзда, і все змінилося. Люди бояться саме цього. Що історія постукає у їхнє життя, що почнеться новий досвід, що будуть переживання, які ще треба мати мужність витримати. Але дуже нерозумно – мати таку боязнь. У Вас була планіметрична картина світу, в якій все було чудово, в якій Ваш життєсвіт давав Вам всі чудесні переживання. І Ви ковзали по цій планіметричній поверхні доволі успішно, навіть самі дивувалися красі та гармонії усіх фігур: Ваших та тих, кого Вам життя посиало. І раптом виявилось, що життя є стереоскопічним. Що воно принципово складніше, що воно інакше не кількісно, і навіть не якісно. А зовсім-зовсім інакше. Коли людина, що мала багату планіметрію життя, раптом відчуває стереоскопічність цього самого життя, тут у неї з'являється відчуття безосновності. Про це намагається розповісти Гайдеггер, не завжди вдало. Але головне – це той факт, що всі можуть потрапити у ситуацію відкриття нового життя, яке перевертає все, що було і є. Тут не просто нова подія вривається у твоє

життя. Вривається нова історія, нове життя. Ось це і є досвід. Ось це раптове вторгнення нової історії та нового життя в твою історію та життя і називають в дійсності досвідом.

Але проблема полягає в тому, що треба навчитися розрізняти, де тобі дарується якась окрема нова подія, а де ціла їх низка, яка є новим життям. Але коли це стається, тоді й розрізняєш. Це знову-таки інтуїтивно зрозуміле.

Звертаю Вашу увагу, що нова подія в межах звичайного життя характеризується незвичністю, інтенсивністю, дарованістю, неможливістю її сконструювати чи конституювати. Такою є любов мого півторарічного Івана, який біжить мені назустріч, коли я приїжджу додому. Тим паче, нове життя, яке ми назвали досвідом, або ж яке можна було назвати «переживанням того, що не було раніше і не буде пізніше», – це теж незвичайне, інтенсивне, дароване. Таке, що не можна сконструювати чи конституювати. Тут можна сказати так: досвід із нами залишається як щось принципово нове, як нові шляхи у життєсвіті, як нові виміри життєсвіту чи взагалі нові життєсвіти. А ось подія, яка б чудесна вона не була, – це лише нове у межах мого життєсвіту. Я би сказав так: чудо того, як Іван біжить мені назустріч – це нове вино в моїй старій посудині сорокарічного серця. А те, що я відчував за ці три місяці часто, – це нове вино у новому серці. Я хочу сказати, що десь не лише я відчував себе оголеним на тій нейтральній території, але і відчував себе оголеним як інший, як нова людина. Ось це важливо, і ось про це багато хотіли висловлюватися різні філософи, починаючи із Сократа: досвід – це те, що починається не із простої нової події. Досвід – це те, що починається із духовного народження. Нове життя, нове серце, нова душа, оновлений розум. Грецькою це – синонімічний ряд. Так воно і є в реальності.

Що таке філософія? Це спеціально організований досвід. Це не лише увага до нових подій чи очікування та цінування чуда у звичайному житті. Це саме спроба мати нове життя, мати той досвід, який дає нашому життєсвіту стереоскопію. Ми намагаємося мислити, ковзаємо по поверхні текстів, діалогів, лекцій та семінарів. І раптом відчуваємо – ось воно, відкрилася нескінченна кількість зрізів, хоча і втратилася заснованість на чомусь одному. Відкрилося нескінченне багатство погляду і думки, життя і смислу, хоча і втратилася впевненість у єдиному можливому полі істинності та краси.

Сучасна цивілізація довіряє експерименту, він став критерієм

істини. Експеримент – це спеціально організований досвід. І саме цей спеціально організований досвід і є критерієм істини для сучасності. Не просто практика – критерій істини, а саме практичний досвід, а ще точніше – спеціально організований практичний досвід.

Але ж філософія та релігія – машини для породження спеціально організованого досвіду. Причому такого досвіду, в якому відкривається не якесь часткове знання про світ та людину, а відкривається нове життя, в якому можливий досвід будь-якого знання про себе та світ. Ясно, що будь-якого інтуїтивного та очевидного знання.

Ось тут ми і стикаємося з найпростішими висновками щодо необхідності деконструкції всякого роду ідеологічного ідіотизму через застосування філософських та релігійних практик до себе, через наше налаштування на досвід у повноті нашого життєсвіту.

Наприклад, нам говорять: сьогодні існує антропологічна криза, бо наука і техніка стрімко пішли уперед, а людина залишилася без змін, а тому треба їй швидше виповнюватися у напрямку самовдосконалення – індивідуального та колективного. Але це – ідеологічна нісенітниця. У Вас є Ваше життя. У будь-який час із Вами можуть ставатися чудесні події, тому слід бути відкритим, так само як я відкритий до свого сина Івана, що біжить мені назустріч. Так само із Вами може статися досвід, Ваш життєсвіт може стати стереоскопічним. Чи інтенсивний саморозвиток при ковзанні по поверхні звичайного життя може Вам дати якесь багатство, яке було б необхідним у часи криз? Якби це багатство давалося прожитими роками та саморозвитком, то на барикадах не було б стільки молоді. Мати мужність відкриватися назустріч досвіду, назустріч планіметрії життєсвіту – це важливіше за громаддя того звичайного вантажу, який і називають «життєвим досвідом» невігласи. Мати людську гідність тут і зараз – важливіше, ніж мати добру історію самовдосконалення. Бо в часи криз уся твоя присутня нескінченна поверхнева досконалість не може замінити дрібки простої мужності чи чесності.

Отже, хочеш бути людиною – будь нею. Хочеш бути філософом – починай нове життя, йди сміливо назустріч досвіду.

І тут головне – два моменти. Життя складається з навички й дару. Ви хочете гарно імпровізувати на піаніно біля будинку Київради під час наступної революції? Прекрасно! Тож треба навчитися грати на піаніно взагалі, а потім пошукати, чи не дадуть Вам небеса дару імпровізації. Ідіотом є той, хто відразу сідає та імпровізує, зовсім не вмючи

грати. Таких ідіотів повно серед філософів. Деякі не мають елементарної техніки мислення і схожі на музиканта, що не знає нотної грамоти. Деякі не засвоїли взагалі ніякої філософської культури, не навчилися читати тексти минулого так, як читають музиканти ноти. Ну а деяким не вистачає чи то сміливості імпровізувати, чи то взагалі ані сил, ані вільного часу, ані натхнення. Філософія – це музика. Тут трапляється різне. Бувають самородки, але це рідкість. Звичайно, слід тренувати мислення, але не заради самовдосконалення, а заради готовності до подій та досвіду.

Вертаючись до визначення Джона Локка про досвід як єдність безпосереднього знання та рефлексії, мусимо сказати, що це визначення хибує на неправильність. Досвід – якщо він досвід – це нове життя, це повнота нового життя, сповненого як раз безпосереднім пізнанням, безпосереднім переживанням як реальності подій та історій, так і безпосереднім переживанням самого себе. Не можна сказати, що досвід поєднує у собі безпосереднє знання та рефлексивний роздум. Судження, яке супроводжує досвід, для власної істинності мусить бути інтуїтивним не менше, ніж сам досвід.

Можливо Ви помітили, що я унікав розлогих роздумів про шляхи забезпечення істинності досвіду, про можливі перевірки на істинність наших інтуїцій та досвідів. Важливо мати інтуїції, не боятися їх прояснювати до стану знання. Іван біжить назустріч мені, і потрібно відчути його любов, пережити, побачити її. Важливо в його очах побачити саму його особистість. Я стою на “нейтралці”. Але досвід прийшов, і зрадою собі було б його забути. Треба жити із ним.

Якщо ж буде життя в інтуїції та досвіді, то буде й істинність. Тим паче, як на мене, істинним є саме життя в інтуїції та досвіді, а не судження на основі цього життя. Тут важливий момент, про який пам’ятали греки та євреї. Істинними в технічному сенсі судження можуть бути чи не бути, це навіть не важливо. Часто істини життя чи фізики чи релігії суперечать формальним критеріям, що судження самі собі їх накидають, і суперечать логіці. Істина полягає не в несуперечливості суджень та не в їх відповідності реальності. Істина у тому, чи є істинним твоє життя, чи є істинними твої інтуїції, чи є істинним твій досвід. Чи ти проспав свій простір та час, і вже немає твого життєсвіту?

Саме тому давні євреї і казали, що істинність – це вірність Бога самому собі та вірність нас Богові. Саме тому греки казали, що істина – це відкритість до буття. Ти вірний власній історії? Ти не зра-

див власний життєсвіт? Ти маєш інтуїтивне пізнання та досвід? Чи ж ти закрився і нічого вже немає у тебе, хоча твої пусті судження цілком адекватно відбивають порожню реальність навколо тебе?

Подія відкриває присутність життя. Досвід дарує причетність до життя. Істина – у причетності. Подія зі мною стається, у досвід я буквально провалююсь.

Усі ці різниці переживаються інтуїтивно, оскільки і подія, і досвід нами осмислюються після того, як стали предметом переживань, стали частиною переживань, стали переживаннями самого себе.

Саме коли зі мною стається досвід, я відчуваю, чим є моє «Я». Поки зі мною бувають лише події, я можу центруватися навколо чогось. Коли зі мною стається досвід, то планіметрична опора зникає, я залишаюся у безосновності, і у мене просто немає вибору, крім як бути собою, крім як отримувати центрованість на самому собі. Зі мною продовжують ставатися події, я провалююсь у досвіди, але при цьому я відчуваю, де моє я, у чому воно, де той центр життєсвіту, що є природним для мого я. Лише в межах стереоскопічної географії мого життєсвіту чітко видно, де моє я, і це місце ні з чим не сплутати. Не тому, що воно – єдність аперцепцій, а тому, що воно – трагічний суб'єкт, який роздвоюється: оце він сам по собі, у своєму центрі, а це він провалюється у досвід, а це з ним стаються події. Розщепленість суб'єктивності з нами стається, адже від досвіду я можу – і навіть повинен – повертатися до самого себе. Я сам, той хто впав у досвід, повертаюся до себе. Відчуття того, хто падає, чи того, хто повертається, – це і є відчуття себе, відчуття свого Я. Якщо це відчуття є, то і для події є те «Я», із яким може траплятися подія. Інакше вона стається у моєму горизонті, у моїй площині, але вона не є подією, яка нанизується на досвід мого Я. Отримавши досвід, наше Я отримує і самого себе. І тоді наше Я вже не пропускає події.

Увага до подій, досвідів та власного Я – ось основа феноменології. Усі людські свідомості за природою – феноменологічні. Але не всі свідомості стають феноменологічними у дійсності. Адже феноменологія потребує уваги до подій, до досвіду, до себе. Інтуїтивної уваги та інтуїтивної усвідомленості подій, досвідів, себе. Очевидно, що і події, і досвіди, і ми самі дані нашому Я винятково інтуїтивно. Усе це не може бути продуктом розсудкової діяльності чи уяви, оскільки ми ніколи не можемо передбачити, якими саме будуть всі події, досвіди і ми самі – все виявляється інакшим. Розкриваючись у безпосередньому знанні,

все являє щось інше, щось таке, що не було вигадано, сконструйовано чи сконституйовано. Усе – інакше, адже це – дійсність, що прийшла до нас, дійсність самого життя.

Отже, важливо жити інтуїціями, досвідом, а особливо, – досвідом мислення та відповідального вільного вчинку. Важливо нарощувати власне вміння та бути відкритим до подій, до історій, до досвідів. Важливо бути. А істина всього цього додається сама собою. Отже, шукайте справжнього життя, з його інтуїціями та досвідом, а істинне знання додасться Вам.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Дар'я Аржановська – аспірантка кафедри історії філософії
Південного федерального університету, Ростов-на-Дону, Росія

Катерина Бадянова – аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Людмила Буланова-Дувалко – аспірантка кафедри культурології
НПУ ім. М. Драгоманова

Тетяна Бурлаченко – студентка факультету суспільних наук і
міжнародних відносин ДНУ ім. О. Гончара

Тетяна Безпрозванна – студентка філософії Інституту суспільства
КУ ім. Б. Грінченка

Кароль Гаратик – студент магістерської програми «Філософія»
Ягеллонського університету, здобувач PhD кафедри філософії та
соціології Варшавського університету, Польща

Валерія Гончаренко – студентка філософії ННІ історії та філософії
ЧНУ ім. Б. Хмельницького

Галіна Ѓосьйоровска – здобувачка PhD кафедри філософії
Варшавського університету, Польща

Олексій Здоров – студент філософії факультету гуманітарних наук
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Андрій Коробов-Латинцев – аспірант кафедри культурології
Воронезького державного університету, Росія

Юлія Крішемінська – студентка філософії факультету гуманітарних
наук Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Микола Кузін – аспірант Інституту вищої освіти НАПІНУ

Олена Кушина – студентка філософії факультету гуманітарних наук
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Анна Лактіонова – докторантка кафедри філософії
КНУ ім. Т. Шевченка

Любов Ляшко – аспірантка відділу етики, естетики та культурології
КНУ ім. Т. Шевченка

Юрій Макух – аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Тамара Матюх – аспірантка кафедри філософії НУ Водного
господарства та природокористування

Дмитро Михайлов – аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Станіслава Муращенко – студентка філософії факультету
гуманітарних наук Національного університету
«Києво-Могилянська академія»

Світлана Олексюк – аспірантка відділу етики, естетики та
культурології КНУ ім. Т. Шевченка

Надія Петруньок – аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Лідія Рахманова – аспірантка кафедри культурної антропології та
етнічної соціології СПбГУ, Росія

Антон Реутов – аспірант кафедри філософії та суспільних наук
НГПУ ім. Козьми Мініна, Росія

Олена Рябенко – студентка філософії факультету гуманітарних наук
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Олександра Саковська – аспірантка кафедри філософії та
релігієзнавства Національного університету
«Києво-Могилянська академія»

Володимир Самчук – аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Надія Тройно-Фунтусова – аспірантка кафедри теоретичної та
практичної філософії ХНУ ім. В. Каразіна

Віталій Туренко – аспірант кафедри філософії
НПУ ім. М. Драгоманова

Юрій Чорноморець – д.ф.н., професор кафедри культурології
НПУ ім. М. Драгоманова

Марія Шевченко – аспірантка кафедри теоретичної і практичної
філософії ХНУ ім. В. Каразіна

ОРГАНІЗАТОРИ ТА БЛАГОДІЙНИКИ КОНФЕРЕНЦІЇ

Організаційний комітет конференції

Вадим Менжулін, д. філос. н., професор НаУКМА (голова)
Аліса Деміна, студентка НаУКМА
Олександра Саковська, аспірантка НаУКМА
Анастасія Саковська, студентка НаУКМА
Анастасія Середа, студентка НаУКМА
Юлія Крішемінська, студентка НаУКМА
Олексій Здоров, студент НаУКМА

Організації конференції сприяли:

Проф. Марина Ткачук, д.філос.н., зав. кафедри філософії та
релігієзнавства НаУКМА, декан факультету
гуманітарних наук НаУКМА
Ігор Андрійчук, студент НаУКМА
Аліса Безман, студентка НаУКМА
Михайло Богачов, студент НаУКМА
Олена Гаврилюк, студентка НаУКМА
Богдана Жданко, студентка НаУКМА
Олена Кушина, студентка НаУКМА
Юрій Макух, аспірант НаУКМА
Ксенія Малофеєнко, студентка НаУКМА
Аліна Нікітіна, студентка НаУКМА
Катерина Парандій, студентка НаУКМА
Єгор Поляков, аспірант НаУКМА
Володимир Самчук, аспірант НаУКМА
Олена Семеняка, аспірантка НаУКМА
Оксана Слободян, студентка НаУКМА
Антон Тарасюк, студент НаУКМА
Максим Харкавий, студент НаУКМА
Надія Шестопалова, студентка НаУКМА
Катерина Ятель, студентка НаУКМА

Фінансову підтримку конференції надали:

Міжнародний благодійний фонд «Відродження Києво-Могилянської академії»
Олександра Саковська, аспірантка НаУКМА

Дякуємо за участь і підтримку!

**INFORMATION ABOUT THE ORGANIZING
COMMITTEE AND SUPPORTERS**

The conference's organising committee:

Vadim Menzhulin – Dr. of Sc.in Phil., lecturer in NaUKMA, head of
the organizing committee
Alisa Demina, NaUKMA graduate student
Oleksandra Sakovska, NaUKMA postgraduate student
Anastasia Sakovska, NaUKMA graduate student
Anastasia Sereda, NaUKMA graduate student
Yulia Krisheminska, NaUKMA graduate student
Oleksiy Zdorov, NaUKMA graduate student

The conference has been organized with the help of:

Prof. Maryna Tkachuk, Dr. of Sc. In Phil., Head of Department of
Philosophy and Religious Studies at NaUKMA, Dean of the
Faculty of Humanities at NaUKMA
Igor Andiychuk, NaUKMA graduate student
Alisa Bezman, NaUKMA graduate student
Mykhailo Bogachov, NaUKMA graduate student
Olena Gavrilyuk, NaUKMA graduate student
Olena Kushina, NaUKMA graduate student
Juriy Makuh, NaUKMA postgraduate student
Malofeienko Ksenia, NaUKMA graduate student

Alina Nikitina, NaUKMA graduate student
Kateryna Parandiy, NaUKMA graduate student
Yegor Polyakov, NaUKMA postgraduate student
Volodymyr Samchuk, NaUKMA postgraduate student
Olena Semenyaka, NaUKMA postgraduate student
Oksana Slobodyan, NaUKMA graduate student
Anton Tarasyuk, NaUKMA graduate student
Maksym Kharkavyi, NaUKMA graduate student
Nadia Shestopalova, NaUKMA graduate student
Ketryna Yatel, NaUKMA graduate student
Bogdana Zhdanko, NaUKMA graduate student

The conference has received the financial support from:

International Foundation “Renaissance of Kyiv-Mohyla Academy”
Oleksandra Sakovska, postgraduate student, Department of
Philosophy and Religious Studies, NaUKMA

Thank you for your participation and support!

National University of “Kyiv-Mohyla Academy”

9th international Interdisciplinary Students’ Conference
“Philosophy: The New Generation”

EXPERIENCE AND ITS INTERPRETATION

Summaries of Reports

Edited by:

Anastasia Sakovska
Mykhailo Bogachov
Typeset in Arno Pro
by Yuriy Makukh

All rights reserved. The exclusive right of reprinting, reproduction and spreading the texts is reserved for the authors of the texts

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ДОСВІД ТА ЙОГО ІНТЕРПРЕТАЦІЇ
Тези дев’ятої студентсько-аспірантської міждисциплінарної
конференції «Філософія: нове покоління»

Над збіркою працювали:

Анастасія Саковська
Михайло Богачов
Верстка: Юрій Макух
Гарнітура Arno Pro

Усі права застережено

Виключне право на передрук, відтворення
та поширення текстів належить авторам

Підписано до друку 12.12.2014 . Формат 60×90 1/16.
Папір офсетний. Гарнітура Arno Pro. Ум. друк. арк. 6,5.
Обл.-вид. арк. 6,5. Наклад 100 прим. Зам. № 14-32.

Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
Свідоцтво про реєстрацію № 1801 від 24.05.2004 р.

Адреса видавництва та друкарні:
04070, Київ, Конtrakтова пл., 4.
Тел./факс: (044) 425-60-92.
E-mail: realization.ukma@gmail.com
www.publish-ukma.kiev.ua

Досвід та його інтерпретації : тези дев'ятої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції «Філософія: нове покоління» (Київ, НаУКМА, 20–21 березня 2014 року) / Упоряд. А. Саковська, М. Богачов. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014. – 102 с.

Experience and its interpretations. 9th Interdisciplinary Students' Conference "Philosophy: the new generation": Summaries of Reports (Kyiv, NaUKMA, 20-21.03.2014) / compl. A. Sakovska, M. Bogachov. – Kyiv: Publishing house "Kyiv-Mohyla Academy", – 2014. – 102 p.

ISBN 978-966-518-670-0

У збірнику вміщено тези доповідей та виступів учасників круглих столів міжнародної студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції «Філософія: нове покоління. Досвід та його інтерпретації», що відбулася в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» 20–21 березня 2014 року.

Видання призначене для науковців, викладачів, студентів та аспірантів гуманітарних спеціальностей, а також усіх, хто цікавиться питаннями гуманітаристики.

УДК 1(082)
ББК 87я43
Д70

