

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Асоціація Філософського Мистецтва
Софійський університет імені К. Охридського (Болгарія)
Центр гуманітарної освіти НАН України
Університет сучасних знань
Академія муніципального управління
Українська асоціація психології освіти і розвитку

**ФІЛОСОФСЬКА
АНТРОПОЛОГІЯ,
ПСИХОАНАЛІЗ І АРТ-ТЕРАПІЯ:
ПЕРСПЕКТИВНІСТЬ ВЗАЄМОДІЇ
підхід філософської антропології
як метаантропології**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

III Міжнародної науково-практичної конференції

30 - 31 березня 2016 р.,

що проводить

**КАФЕДРА ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
ФАКУЛЬТЕТУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ І НАУКИ
НПУ ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА**

**Київ
Інтерсервіс
2016**

УДК 141.319.8(082)

ББК 87.52я43

Ф56

*Рекомендовано до друку Вченою радою Факультету філософської освіти і науки
Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова
(Протокол № 10 від 21 червня 2016 року)*

Редакційна колегія:

Хамітов Н., доктор філософських наук, професор, голова редколегії (м. Київ)

Крилова С., доктор філософських наук, професор, заступник голови редколегії
(м. Київ)

Матвєєв В., доктор філософських наук, професор, заступник голови редколегії
(м. Київ)

Вашкевич В., доктор філософських наук, професор (м. Київ)

Любимий Я., доктор філософських наук, професор (м. Київ)

Мірчев Д., доктор філософських наук, професор (м. Софія, Болгарія)

Мінева С., доктор філософії, професор (м. Софія, Болгарія)

Власова О., доктор психологічних наук, професор (м. Київ)

Шкіль Л., кандидат філософських наук, доцент, відповідальний секретар
(м. Київ)

Рецензенти:

Степаненко І., доктор філософських наук, професор

Герасимова Е., доктор філософських наук, професор

Скубашевська О., доктор філософських наук, професор

**Ф 56 ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ПСИХОАНАЛІЗ ТА АРТ-ТЕРАПІЯ:
ПЕРСПЕКТИВНІСТЬ ВЗАЄМОДІЇ: підхід філософської антропології як
метаантропології: збірник наукових праць Міжнародної науково-практичної
конференції, 30 – 31 березня 2016 р. / За ред. Хамітова Н.В. – К. : Інтерсервіс, 2016. –
206 с.**

ISBN 978-617-696-491-9

УДК 141.319.8(082)

ББК 87.52я43

Ф 56

*У збірнику наукових праць конференції розглядаються питання взаємодії
філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії. Значне місце займає розробка
методологічних засад дослідження в контексті школи філософської антропології як
метаантропології.*

*Автори опублікованих матеріалів несуть відповідальність за зміст підходів,
точність наведених фактів, цитат, імен та інших відомостей.*

**Видання підготовлено в лабораторії метаантропологічних досліджень кафедри
філософської антропології НПУ імені М.П. Драгоманова і здійснене за сприяння
Асоціації Філософського Мистецтва.**

ISBN 978-617-696-491-9

© Н. Хамітов, С. Крилова, В. Матвєєв,
С. Мінева, Я. Любимий, Л. Шашкова та ін., 2016

ЗМІСТ

Хамітов Назип, Крилова Світлана (м. Київ). Цілісність людини як критерій і результат поєднання філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії: підхід метаантропології.....	6
Хамитов Назип (м. Київ). Гугл-мышление: опасность для вида «хомо сапиенс»?.....	23
Крилова Світлана (м. Київ). Іпостасі любові та проблема теоретичного і практичного синтезу філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії.....	28
Шашкова Людмила (м. Київ). Science art (наукове мистецтво) як сучасні практики науки і мистецтва.....	36
Минева Сильвия (г. София, Болгария), Хамитов Назип (г. Киев). Этика постмодерна как вызов и отражение искусства жизни.....	44
Панченко Валентина (м. Київ). Візуальна антропологія і проблема самоідентифікації.....	47
Степаненко Ірина (м. Київ). Терапевтична функція філософії в контексті особистісно орієнтованих стратегій вищої школи.....	48
Власова Олена (м. Київ). Цілісність особистості багатомірного суспільства: досвід міждисциплінарного дослідження.....	54
Воронкова Валентина (м. Запоріжжя). Граничні цінності Істини, Добра, Краси як оптимум буття та відображення гармонізації стосунків людини з природою, суспільством, інформаційним середовищем.....	59
Більченко Євгенія (м. Київ). Арт-терапія у світлі постструктуралістського психоаналізу: мистецтво contra тотальність.....	62
Білогур Влада (м. Мелітополь). Філософська антропологія, психоаналіз і арт-терапія спорту та спортивної особистості.....	65
Кравченко Алла (м. Київ). Відповідальність як атрибут формування особистості в епоху змін та протиріч.....	68
Любимий Ярослав (м. Київ). Роль інтернет-комунікації у зростанні ролі й значення соціальних мереж.....	72
Раскина Елена (г. Москва). Культурно окрашенное путешествие как одна из форм исцеления искусством в жизни и творчестве Н.С. Гумилева.....	75
Сторіжко Людмила (м. Київ). Концепція існування людини в сучасному психоаналізі.....	78
Матвєєв Віталій (м. Київ). Арт-терапія в піфагорійській школі: вдосконалення особистості за допомогою музики.....	81
Побережна Галина (м. Київ). Парадигмальні аспекти взаємодії психоаналізу і арт-терапії: проблема якісної класифікації психотипів.....	85

**ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ПСИХОАНАЛІЗ І АРТ-ТЕРАПІЯ:
ПЕРСПЕКТИВНІСТЬ ВЗАЄМОДІЇ**

Препотенская Марина (г. Киев). Екзистенція мегаполіса: одиночество в толпе (метаантропологические и психоаналитические аспекты).....	87
Доній Наталія (м. Чернігів). Деструкція як модус буття сучасної людини.....	90
Калуга Володимир (м. Київ). Мистецтво життя: від внутрішньої дезінтеграції до концентрації на власній цілісності.....	92
Жулай Валерій (м. Київ). Проблема подолання саморепресивності людини.....	96
Чорна Лідія (м. Київ). До проблеми ідеалу як передбачення майбутнього.....	99
Азарова Юлія (г. Харьков). Понятіє «стадія зеркала» в психоаналізі Лакана.....	101
Валявко Ірина (г. Киев). Развитие психоанализа в Украине в начале XX века: история и перспективы.....	106
Диденко Лариса (г. Киев). Філософська неоантропологія: три образовательные стратегии.....	111
Коннов Олександр (м. Київ). Антропологічний критерій художньої досконалості.....	113
Мельник Вікторія (м. Київ). Культура як вираження антропологічних засад в контексті реконфігурації соціокультурного глобалізованого простору.....	114
Nikitenko Vitalina (Zaporizhzhya). The meaning of e-culture in the field of human values: filosofic and antropology context.....	117
Шкіль Людмила (м. Київ). Інстинкт смерті та проєкт безсмертя у філософських розвідках Жоржа Батая.....	120
Цимбалій Інна (м. Київ). Філософія, творчість, арт-терапія: можливості взаємодії на шляху самореалізації особистості.....	124
Осадча Лариса (м. Київ). Онтологічний та історичний горизонти формування культурної ідентичності.....	126
Кучера Тетяна (м. Київ). Уявлення про сенс життя в християнстві.....	129
Коваленко Ольга (м. Київ). Нова парадигма зцілення людини та соціального організму в контексті арт-терапії.....	133
Киселиця Світлана (м. Чернігів). Оптимізм як форма вирішення екзистенціально-трансцендентної суперечності людського буття.....	136
Рибка Наталія (м. Одеса). Актуалізація терапевтичної функції філософії.....	139

Зайченко Олена (м. Київ). Аспекти наукового визнання рольової гри в культурі видом мистецтва.....	141
Литвинюк Людмила (м. Полтава). Біографічні практики у контексті філософської арт-терапії.....	145
Сидоренко Світлана (м. Запоріжжя). Екзистенція людини та особистості у колізіях сучасного світу.....	147
Дроздовська Ольга (м. Запоріжжя). Філософія моделей інвалідності: концепції осмислення людини з особливими потребами.....	150
Рубан Ольга (м. Суми). Метаантропологія – нові можливості ХХІ століття.....	152
Коломієць Олександр (м. Київ). Феномен недовіри як основоположний чинник культури в кризовому суспільстві: метаантропологічний підхід.....	154
Пашинська Агнеса (м. Київ). Конструктивна стійкість особистості як основа моральності людини.....	157
Громова Ольга (г. Днепр). Язык травмы: страх, одиночество и новая достоверность нарратива.....	159
Сулейманова Лия (г. Киев). Архетипические образы мужчины и женщины в Библии и Коране: компаративистский анализ (подход метаантропологии).....	162
Кузьменко Раїса (м. Київ). Феномен толерантності як мистецтво життя.....	167
Стратилат Вячеслав (г. Киев). Практические основы кинотерапии.....	170
Заец Ирина (г. Киев). Метаантропология нарциссизма современного человека.....	173
Лизун Галина (м. Київ). Феномен жорстокості в бутті чоловіка та жінки: піходи до осмислення.....	179
Лобачев Дмитрий (г. Киев). Философия и психиатрия: к истории (не) содействия.....	183
Орищенко Олег (м. Київ). Проблема переходу від граничного до метаграничного в людському бутті.....	188
Сідлярчук Ольга (м. Київ). Арт-терапія і можливості її застосування: українські особливості.....	192
Алексеенко Александра (г. Киев). Амбивалентность чувств в процессе творчества.....	195
Кравченко Катерина (м. Київ). Проблема розуміння самопізнання в буденному, граничному та метаграничному бутті людини.....	198
Марчук Олександр (м. Чернівці). Ознаки здоров'я органів чуття: східно-патристичний підхід до осмислення.....	200

ХАМІТОВ Назіп Віленович,
доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

КРИЛОВА Світлана Анатоліївна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософської антропології
НПУ імені М.П. Драгоманова

**ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ ЯК КРИТЕРІЙ І РЕЗУЛЬТАТ
ПОЄДНАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ,
ПСИХОАНАЛІЗУ І АРТ-ТЕРАПІЇ:
ПІДХІД МЕТААНТРОПОЛОГІЇ**

Проблема

В сучасному світі маємо виражену фрагментарність і еклектичність людського буття і в особистісних, і в комунікативних вимірах. В умовах ситуації постмодерну такі фрагментарність і еклектичність постулюються як органічність людини, яка звільняючись від ідеалів та прагнення до єдиної Істини, набуває справжності. Сьогодні спостерігається справжня світоглядна шизофренія – або у внутрішньому світі особистості, або у відносинах між особистостями, коли людина займає жорстку позицію і не бажає вступати у діалог з носіями інших позицій.

Це призводить до дисгармонії людського Я, що породжує ворожнечу серед людей, деструктивність у суспільстві, новітні економічні, політичні та інформаційні війни.

На початку ХХ століття людство знову приходить до постановки проблеми цілісності людського буття. Це актуалізує необхідність поєднання філософської антропології, психоаналізу та арт-терапії як способів набуття глибинної цілісності людини. В чому сенс і можливості такого поєднання? Як його досягти?

Перед тим, як відповісти на ці питання, усвідомимо, що можна розуміти під цілісністю людини, відокремлюючи це поняття від близьких за змістом, але доволі відмінних понять «цільність людини» та «цілеспрямованість людини», а також «краса людини».

**1. Цілісність людини в контексті концептів «краса людини»,
«цілісність людини», «цілеспрямованість людини»**

1

Цілісність – фундаментальна характеристика людського буття, що зумовлює його внутрішню єдність. Цілком можна погодитися з думкою сучасного українського дослідника А. Морозова, який вважає, що “втрата цілісності призводить до неавтентичності нашого існування” [6, 174]. Для цього автора цілісність є передусім “єдністю раціонального та ірраціонального” [6, 174].

Проте, на нашу думку, осмислення цілісності як лише єдності раціонального та ірраціонального дозволяє говорити тільки про цілісність свідомості, або свідомості та підсвідомості. Поняття цілісності у самому широкому сенсі потребує більш розгорнутого визначення.

Цілісність у загально-онтологічному плані можна розуміти як гармонійне поєднання елементів у систему – як у статично-просторовому плані (пропорції), так і в динамічно-часовому (рух та розвиток).

Виникає важливе запитання: чим цілісність людини відрізняється від її краси? Чи не є ці категорії тотожними? Спробуємо дати таку відповідь: краса – це цілісність, яка пережита особистістю, пропущена через неповторність людської присутності у світі, а тому це нова якість цілісності. Можна використати таку метафору: «Краса – це екзистенціально відшліфована цілісність» [4, с. 56].

При цьому в буденній свідомості краса людини переживається насамперед як краса тіла. Усвідомлюючи це, С. Кьеркегор виділяв «естетичний» тип людей, характерною рисою яких є прагнення до фізичної краси, а здоров'я оцінюється як вище благо життя. В сучасному світі концепти тіла та тілесної краси стали одними з найпопулярніших сюжетів у філософській думці. Поняття тілесної краси все більше аналізують представники соціально-філософського та філософсько-антропологічного дискурсу, які досліджують тілесну красу у різних соціокультурних та екзистенціальних контекстах.

Звісно, в історії філософії були спроби онтологічного і антропологічного розуміння краси. В цих спробах передусім спостерігаємо бажання звести красу до якоїсь з онтологічних або антропологічних характеристик світу. Так, краса розглядається як економність та лаконізм (Р. Авенаріус і Д. Лукач). Ці ідеї укорінені у поглядах Д.Дідро, який зазначав, що сама природа «економно»

створює красу. «Якщо б все на землі було прекрасним, то не було б нічого прекрасного» [1, с. 204]. В вітчизняній філософській думці є спроби пов'язати красу з поняттям цілого, показати її суперечливу природу. У В. Косяка зустрічаємо думку про глибинну пов'язаність тілесної та духовної краси людини: «В людині як високоорганізованій істоті чітко виступає суперечлива єдність фізичного і духовного, формальної та функціональної краси, злиття яких в одне ціле робить людину прекрасною, – пише автор. – Як самостійні естетичні об'єкти фізичне та духовне можуть сприйматися з певною долею умовності...» [2, с. 258].

Проте така «бінарність цілого краси ще не дає нам краси як цілісності» [3, с. 258]. Це виводить нас на зовсім новий сюжет – проблему співвідношення цілісності людини з близькими до неї концептами «цільність людини» та «цілеспрямованість людини».

2

Почнемо з того, що усвідомимо відмінність концептів “цільність” та “цілеспрямованість”. Вживаючись в екзистенціальні корені мови, можна припустити, що поняття «цільність» та «цілеспрямованість» – протилежні. Цільність відображає єдність та статичність людського буття, цілеспрямованість виражає його динамізм. Цільна людина заспокоєна та завершена, цілеспрямована – енергійна та рухлива, прагне до реалізації своєї мети. Цілісність – розв'язання суперечності між цільністю та цілеспрямованістю, – ця категорія відображає єдність умиротворення та поривання, споглядання та активності, уявлення та волі. Не випадково в давньокитайській філософії цілісність виражається символом “Дао”, яке поєднує спокій-рух, статику та динамізм, жіноче та чоловіче.

Конкретизуючи взаємодію концептів “цілісність”, “цільність” та “цілеспрямованість” і феноменів, які вони виражають, доцільно звернутися до методологічного підходу, що лежить в основі проекту метаантропології [11]. Сутність цього підходу полягає в тому, що буття людини розглядається як буденне, граничне та метаграничне. В буденному бутті людина живе волею до самозбереження і продовження роду, в граничному – волею до влади і волею до пізнання та творчості, в метаграничному – волею до свободи і любові у їх єдності та волі до толерантності [11]. На перший погляд здається, що цільність притаманна людині, що перебуває в буденному бутті, в граничному бутті маємо цілеспрямованість, а в метаграничному – цілісність.

Проте в буденному бутті є своя цілеспрямованість, а в граничному бутті може бути своя цільність. Інша справа, що в буденному бутті

цілеспрямованість часто-густо стає метушною або простим виконанням чужої волі, а в граничному бутті людини цілеспрямованість здатна деформувати цільність, робити її одномірною, підкореною монологічному вольовому спрямуванню. Так, в бутті ніцшеанської Надлюдини цілеспрямованість як воля до влади над собою породжує вкрай обмежену цільність і аж ніяк не цілісність. Тому Надлюдина Ніцше може вважатися дивною, жахливою, але не прекрасною. Показовим тут є трагічний образ монстра з роману М. Шеллі «Франкінштейн, або Сучасний Прометей» – істоти цілеспрямованої, яка навіть має певну цільність, але не цілісну – і в глибині свого Я, і в єднанні з Іншим. Тому істота, створена Франкінштейном, є жахливою не лише тому, що фізично потворна, а й тому, що не має цілісності при тому, що глибинно бажає її. Подібним є образ капітана Ларсена з роману Джека Лондона «Морський вовк» – дивовижно сильної та цілеспрямованої людини, яка хизується відсутністю цілісності у єднанні з іншими людьми, а тому, не зважаючи на зовнішню красу та мужність, є потворною.

А тепер звернемося до надзвичайно складної діалектики цільності, цілеспрямованості та цілісності в метаграничному вимірі людського буття і спробуємо зрозуміти роль і місце цілісності людини у цій діалектиці.

В метаграничному бутті людини поруч із цілісністю маємо як цільність, так і цілеспрямованість. Цілісність поєднує їх у собі, але при цьому вона потребує і їх розділення – для забезпечення власного розвитку. Якщо цілісність залишається лише цілісністю, не розгортаючись у цільність та цілеспрямованість, не заперечуючи себе у цих станах, вона перестає бути цілісністю. Проте справедливим є і протилежне: цілісність повинна достатньо синтезувати цільність і цілеспрямованість, піднімаючись над кожною з цих крайнощів.

3

Маємо екзистенціальний парадокс: цілісність як феномен метаграничного буття людини обернеться лише на цільність або цілеспрямованість, якщо суб'єкт цілісності не буде свідомо переходити у цільність та цілеспрямованість, а потім так само свідомо повертатися до нової якості цілісності.

Отже, у метаграничному бутті людини ми маємо не просто вічну і не завжди дану цілісність, а складну екзистенціальну діалектику цілісності, цільності та цілеспрямованості, звісно, при домінанті цілісності. В цьому принципова відмінність метаграничного буття людини від буденного та граничного, де є різноманітна взаємодія цільності та цілеспрямованості, але немає цілісності, точніше вона присутня в дуже миттєвих станах.

Таким чином, цільність, цілеспрямованість та цілісність дивним чином «перемішані» в людському бутті, пронизують різні його виміри: цілеспрямованість є і у буденному, і у метаграницьному бутті людини, а певні «спалахи», моменти цілісності можуть бути і в буденному, і в границьному вимірах буття. Інша справа, що в метаграницьному бутті людини цільність не може замінити цілісність, а в границьному вона не може домінувати над цілеспрямованістю. Отже, ми повинні говорити лише про домінанту цільності в буденному бутті людини, цілеспрямованості – в границьному бутті, а цілісності – в метаграницьному.

Але чи потребує цілісність доповнення цілеспрямованістю та цільністю? Може, вона абсолютно «знімає» в собі і цілеспрямованість, і цільність? Можливо, за межами людського буття ми і можемо знайти таку абсолютну цілісність, проте в межах буття людини ми зустрічаємо цілісність, що постійно потребує цілеспрямованості та цільності. Специфіка метаграницьного буття людини не в тому, що в ньому існує абсолютна цілісність, а в тому, що, постійно розділяючись на цілеспрямованість та цільність, цілісність залишається собою. В метаграницьному бутті необхідна рівновага між цілеспрямованістю та цільністю, яка і складає справжню цілісність.

Справжня краса людини, як ми побачили вище, виражає її цілісність. Чи може бути краса цільності та краса цілеспрямованості? Мабуть, так. Наприклад, краса цільності – це гармонія душевності та вітальності, яка реалізується передусім в буденному вимірі людського буття. Це краса на рівні антропологічних та соціальних характеристик людини, які дозволяють краще адаптуватися до складних умов життя. Як писав М. Г. Чернишевський: «В описах красуні в народних піснях не знайдеться жодної ознаки краси, яка не була б вираженням квітучого здоров'я і рівноваги сил в організмі – наслідком життя в задоволенні при постійній і важкій, але не надмірній роботі» [14, с. 11].

Краса цілеспрямованості – це краса динамізму та пасіонарності. Якщо розглядати цю красу у границьному бутті людини, де домінує цілеспрямованість, то це, з одного боку, буде краса владної людини, суттєвими рисами якої є мужність і навіть зневага до небезпеки, влада над собою та обставинами життя, а з іншого, - це краса пристрасної активності творчої і пізнаючої людини.

Краса ж цілісності – це єдність краси цільності та цілеспрямованості. В метаграницьному бутті людини з його домінантою цілісності статична цільність поєднується з динамічною цілеспрямованістю, в результаті чого складається особлива статично-динамічна краса цілісності, що об'єднує ці крайнощі в гармонійну єдність і постійно продовжує свій розвиток. Фундаментальною

онтологічною ознакою краси людини у просторі цілісності, ознакою краси-як-цілісності є постійний розвиток цілісності. Зупинка цього розвитку є втратою краси. Проте, як ми побачили вище, розвиток цілісності не тотожний руху у межах цілеспрямованості. Розвиток цілісності – це те саме поєднання цільності та цілеспрямованості, в результаті якого вони синтезуються у щось принципово нове. Переживання такого розвитку і є краса в найвищому й найглибшому розумінні слова.

2. Цілісність людини та екзистенціально-особистісні виміри світогляду

1

Як цілісність людини залежить від її світогляду? В контексті метаантропологічного підходу буденному, граничному й метаграничному вимірам буття людини відповідають буденний, особистісний та філософський типи світогляду – «маємо екзистенціально-особистісну типологію світогляду – на відміну від соціокультурної, в межах якої виділяються міфологічний, релігійний та науковий типи світогляду» [11, с. 17].

Буденний світогляд відображає буденне буття людини, маючи несамотійний, некритичний, нетворчий характер. Такий світогляд «є насамперед результатом впливу сім'ї і того соціального середовища, у яке людина включена в дитячі і підліткові роки життя. Людина з буденним світоглядом абсолютно залежить від пануючих ідеологічних установок і цінностей» [11, с. 17].

Особистісний світогляд вирізняється самотійністю, критичністю і творчим характером – в усіх своїх рисах він протилежний буденному світогляду, «це світогляд людини, що усвідомлює і долає стереотипи середовища, а тому стає недоступною для маніпуляцій» [11, с. 17].

Філософський світогляд відображає метаграничне буття людини і «відзначається самотійністю, критичністю, творчим характером, а також системністю і внутрішньою цілісністю. Можна стверджувати, що філософський світогляд є ступінь зрілості особистісного світогляду» [11, с. 17].

2

Очевидно припустити, що людина з буденним типом світогляду має цільність, людина з особистісним світоглядом – передусім цілеспрямована, тоді як філософський світогляд дає можливість набуття справжньої цілісності, критерієм якої є поєднання цільності і цілеспрямованості.

При цьому закономірно припустити, що носії міфологічного, релігійного та наукового світогляду можуть мати специфічно проявлені цільність, цілеспрямованість і цілісність, адже буденний, особистісний й філософський типи світогляду лише на перший погляд співпадають з міфологічним, релігійним та науковим – «тут ми маємо не дві тріади корелятивів, а дві системи координат... І в міфологічному, і в релігійному, і в науковому виявах світогляду можуть бути і буденний, і особистісний, і філософський рівні. З іншого боку, в кожному з останніх може проявлятися і міфологічне, і релігійне, і наукове» [11, с. 17].

3. Цілісність людини як андрогінність

1

Закономірно припустити, що цільність корелює з жіночим началом, а цілеспрямованість – з чоловічим, тоді як «цілісність в людському бутті можна розуміти як андрогінне начало» [3, с. 40].

Поняття «андрогінність» пішло від Платона, який міркував про андрогінів – цілісних істот, що склалися з жіночої та чоловічої половин. В своїй єдності вони мали величезну силу та могутність; боячись андрогінів, Зевс наказав Аполлону розрубати їх навпіл і обмежити могутність, притаманну їм. Платон в діалозі «Бенкет» так розповідає про це вустами Аристофана: «Колись наша природа була не такою як зараз... Люди були трьох статей, а не двох... – чоловічої та жіночої..., бо існувала ще третя стать, об'єднувала в собі ознаки цих обох; сама вони зникла, а від неї збереглося лише ім'я... - андрогіни, ... вони об'єднували в собі вид та найменування обох статей – чоловічої та жіночої. Тоді у кожної людини тіло було кругле, спина не відрізнялась від грудей, рук було чотири, ніг стільки ж, скільки рук, і у кожного на круглій шиї два обличчя, зовсім однакових; голова ж у цих двох облич, що дивляться в протилежні боки, була спільною... Було цих статей три ... тому що чоловіча споконвіку виникає від Сонця, жіноча – від Землі, а... Луна поєднує обидва начала... Страшні своєю силою та могутністю, вони плекали великі задуми та замахувалися... на владу богів... Вони намагалися створити сходження на небо, щоб напасти на богів.

І ось Зевс та інші боги стали радитись що робити з ними, і не знали, як бути. Нарешті Зевс, насилу дещо вигадав, говорить:

- Я розріжу кожного з них навпіл і тоді вони, по-перше, стануть слабше, по-друге, кориснішими для нас, тому що число їх збільшиться. І ходити вони будуть прямо, на двох ногах. А якщо вони і після цього не вгамоняться й

почнуть буйствувати, я .. розсічу їх навпіл знов....

Сказавши це, він став розрізати людей навпіл як розрізають перед засоленням ягоди горобини чи ріжуть яйце волоссям.

Отже, кожен з нас, – продовжує Платон, – це половинка людини, розрізаної на дві камбалоподібні частини, і тому кожен шукає завжди відповідну йому половину...» [7, с. 98 – 100].

В контексті дослідження можемо припустити, що в цій міфопоетичній формі зображується поділ, розрив цілісності в людському бутті на цільність та цілеспрямованість, що збіднює і послаблює і цільність, і цілеспрямованість – адже вони відчужуються одне від одного. Однак таке відчуження, за Платоном, долається любов'ю, яка поєднує розірване і відчужене у цілісність.

Однак наскільки коректно говорити про чоловіче як цілеспрямоване, а жіноче – як цільне начало? Чи не підказує нам емпіричний досвід, що є по-жіночому цілеспрямовані жінки – активні, рухливі, навіть зацикленні на досягненні тієї чи іншої мети і статичні та сентиментальні в своїй чоловічній цільності чоловіки? Це так, що дозволяє нам говорити про суперечність природи як цільності і цілеспрямованості, так і чоловічого та жіночого начал.

2

Цільність як категорія буденного буття притаманна як чоловіку, так і жінці; цілеспрямованість як категорія граничного буття також притаманна і чоловіку, і жінці.

Усвідомлюючи проблему в контексті метаантропології, можна припустити, що в буденному бутті людини і чоловік, і жінка, відповідаючи своїй природі, виступають цільними натурами.

В граничному бутті в процесі персоналізації і чоловік, і жінка набувають цілеспрямованість як суттєву характеристику, а в метаграничному бутті цілісність і цілеспрямованість чоловіка і жінки поєднується в андрогінності, в якій цілісність людського буття виявляє себе як в єдності особистості, так і в комунікативній єдності пари.

Проте, якщо ж осмислювати глибинні інтенції чоловічого і жіночого начал як інваріантів, все ж таки треба констатувати, що чоловіче за своєю природою тяжіє до цілеспрямованості, а жіноче – до цільності. Звісно, є специфічна цілеспрямованість жінки і цільність чоловіка; однак, так само як цільність існує і в буденному, і в граничному, і в метаграничному бутті людини, але домінує в буденності, так само в жіночому началі передусім домінує цільність, а чоловічому – цілеспрямованість, при наявності в них і протилежних стихій.

В буденному бутті людини цільність і чоловіка, і жінки має біологічне

коріння, яке розростається на ґрунті соціальних стереотипів. Така цільність цілком зумовлює цілеспрямованість і чоловіка, і жінки в буденності: чоловік і жінка виконують архетипові ролі батька і матері, які продовжують і відновлюють людське життя. В буденності цільною є жінка, яка душевно і матеріально турбується про своїх дітей та чоловіка, а чоловік має цільність, якщо є гарним захисником і годувальником своєї сім'ї.

В граничному бутті людини цілеспрямованість укорінена у надрах особистості. Вона знаходиться за межами біології і соціальних стереотипів, породжується самою особистістю. Саме тому в граничному бутті людини цілеспрямованість домінує над цільністю.

В метаграничному бутті людини цільність та цілеспрямованість набувають нової якості. І чоловік, і жінка поєднують в собі цільність та цілісність, що змінює природу і першої, і другої. В результаті маємо більш динамічну цільність і більш гнучку та мудру цілеспрямованість, що і породжують цілісність. У просторі метаграничного буття цілісність чоловіка та жінки відрізняється від їх цільності в буденності не тільки більшою екзистенціальною повнотою життя, але й більшим динамізмом і розвитком. На відміну від цільності буденності, в метаграничному бутті відбувається постійна трансформація цільності та цілеспрямованості і чоловіка, і жінки, їх постійний вихід за свої межі.

3

Підводячи підсумки міркувань про цільність, цілеспрямованість та цілісність чоловіка та жінки в контексті метаантропології, знову звернемося до феномену краси. В буденності цільність чоловіка та жінки ще не дає справжньої краси – вона прихована суєтністю та монотонністю. Це краса одностороння та передбачувана і на рівні світогляду, і на рівні вчинку, і на рівні відносин. Буденний світогляд – некритичний, нетворчий, несамоствільний і через це такий, що гасить красу, робить світогляд некрасивим. Вчинок та стосунки в буденності обмежені волями до самозбереження та продовження роду, що гальмує розгортання та нарощування краси.

В граничному бутті цілеспрямованість чоловіка та жінки може перекреслювати красу, з одного боку, своєю владною жорстокістю, з іншого боку, - краса пізнаючої та творчої людини може бути відстороненою та бездушною, а отже – недостатньою та неповноцінною. В метаграничному бутті цілісність чоловіка та жінки підсилює красу і світогляду, і вчинку, і відносин. Більше того, краса людини стає цілісністю її буття та світогляду.

Отже, розвиток лише цільності, який гальмує цілеспрямованість, чи

навпаки, цілеспрямованості, яка придушує цільність, не дозволяє відбутися красі чоловіка і жінки як андрогінній цілісності.

Справжня краса і цілісність можливі лише в єдності цільності-жіночості та цілеспрямованості-чоловічості; це дозволяє осмислити андрогінність не лише як стан, а й як взаємодію – і як особистісний, і як комунікативний феномен.

Отже, маємо особистісну та комунікативну андрогінність. На глибинному рівні перша є цілісністю *духовності* як вищого аспекту чоловічості і *душевності* як вищого аспекту жіночості. Комунікативна андрогінність постає в якості цілісності двох особистостей як *духовно-душевних цілісностей*.

І особистісний, і комунікативний вияви андрогінності, шлях до яких можна визначити як стратегію андрогінізму [8, с. 431-432], можуть бути осмислені як актуальний максимум цілісності людського буття в усіх його тілесно-душевно-духовних та соціальних виявах. Адже, саме андрогінність (андрогінна цілісність) дозволяє гармонійно продовжуватись людському роду, зумовлюючи красу та цілісність історії як окремої людини, так і сім'ї, і соціуму в цілому.

Сказане дозволяє дискутувати з А. Шопенгауером, який у «Метафізиці статевої любові» [17] зводить любов між статями до індивідуалізованого інстинкту продовження роду, а становлення нової генерації називає її головним наслідком.

Любов між чоловіком та жінкою як комунікативна андрогінність виходить за межі лише продовження роду, її цінність – у породженні цілісності у всіх її особистісних і комунікативних проявах, що укорінює її не лише у часі, а й у Вічності.

4. Актуалізуючий психоаналіз і андрогін-аналіз як практики досягнення цілісності людського буття

1

Філософська антропологія як теорія цілісності людського буття з необхідністю виходить на практику набуття цілісності – передусім у формі психоаналізу, адже саме психоаналіз виходить до можливості корекції тих глибинних станів та якостей людини, які зумовлюють цілісність або її втрату. Проблема цілісності людського буття є центральною в таких напрямках сучасного психоаналізу як актуалізуючий психоаналіз та андрогін-аналіз.

Актуалізуючий психоаналіз як напрям психоаналізу був створений у Києві в останнє десятиліття XX століття на світоглядній і методологічній основі екзистенціальної антропології та метаантропології. Актуалізуючий психоаналіз – це стратегія спілкування аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу,

що приводить до розв'язання внутрішніх конфліктів, звільнення від психічних травм і комплексів; результатом цього є актуалізація особистості – розкриття глибинних можливостей людини у творенні свого життя. Результатом актуалізуючого психоаналізу є не просто звільнення від психологічних травм та комплексів, цей результат передбачає актуалізацію особистості, яка виходить за межі буденного виміру буття та буденного світогляду, що відкриває нові можливості для набуття цілісності. Актуалізуючий психоаналіз використовує та розвиває класичні положення З. Фрейда, К. Юнга, Е. Фромма, К. Хорні, Н. Кеппе, маючи при цьому низку принципових особливостей, що відрізняють його від інших напрямів психоаналізу.

По-перше, це аналіз проблеми внутрішньої самотності особистості, що стала вельми типовим феноменом для сучасної людини – особливо у пострадянському регіоні.

По-друге, це аналіз і корекція внутрішньої чоловічості й жіночості, які у своїх найвищих проявах виявляються як духовність і душевність.

По-третє, це аналіз впливу на особистість архетипів тієї чи іншої культури.

Всі ці особливості актуалізуючого психоаналізу дозволяють йому бути доволі ефективною практикою досягнення цілісності, проте останнім часом на його основі розвивається новий продуктивний метод розвитку особистості і набуття цілісності – як внутрішньої, так і комунікативної – андрогін-аналіз.

Андрогін-аналіз відрізняється від актуалізуючого психоаналізу як теоретично, так і практично і одночасно, приймає в себе його методики.

2

Андрогін-аналіз (від грець. andros – чоловік, gín – жінка) виникає на початку ХХІ століття, продовжуючи традицію актуалізуючого психоаналізу і постаючи теорією і практикою дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як духовності і екзистенціальної жіночості як душевності, що «приводить до їх взаємного зростання та гармонізації» [15, с. 12].

На відміну від напрямків психоаналізу, що ґрунтуються на метапсихології З. Фрейда – теорії позасвідомого, андрогін-аналіз, як і актуалізуючий психоаналіз, ґрунтується на метаантропології як теорії буденного, граничного й метаграничного буття людини і типи світогляду, що корелюють із ними. Основи андрогін-аналізу були розгорнуті в роботах одного з авторів цього дослідження «Філософія самотності», «Межі чоловічого і жіночого: вступ до метаантропології», «Філософія людини: від метафізики до метаантропології», й

розгорнуті в спільних роботах авторів «Психологія красивої жінки» [5] та «Сексуальність красивої жінки» [13].

Як і в актуалізуючому психоаналізі, в андрогін-аналізі ключовою є ідея про те, що особистість є єдністю духовності і душевності, відчуження яких породжує внутрішню самотність.

У теорії андрогін-аналізу виділяються три фундаментальні стратегії взаємодії екзистенціальної чоловічості та жіночості у внутрішньому світі особистості і у відносинах між особистостями – екзистенціальний сексизм, екзистенціальний гермафродитизм та екзистенціальний андрогінізм, які певною мірою корелюють із запропонованими в метаантропології поняттями буденного, граничного та метакричного буття людини.

Природа екзистенціального сексизму (стратегії статевої домінанти або домінуючої статі) «полягає у розвитку чоловічості або жіночості в особистості чи парі за рахунок придушення своєї протилежності. У межах особистості стратегія домінанти можлива як при відповідності екзистенціальної та біологічної статі (пряма домінанта), так і при їх суперечності (зворотна домінанта)» [8, с. 435]. У випадку прямої домінанти маємо маскулінного чоловіка та фемінну жінку. Поняття зворотної домінанти окреслює буття фемінного чоловіка та маскулівної жінки. В обох випадках відбувається диспропорція особистісного зростання, яка призводить до зростання внутрішньої самотності. Зрозуміло, що для подолання цієї самотності «потрібна глибинна корекція як темпів актуалізації чоловічості або жіночості, так і самої стратегії такої актуалізації» [8, с. 435].

Екзистенціальний гермафродитизм в андрогін-аналізі означається як стратегія середньої статі. Розвиваючись у рідності такої стратегії, людина або сім'я приходять до вирівнювання чоловічості та жіночості за рахунок гальмування їх зростання. «Людина та/або спільнота з такою стратегією жертвує особистісною динамікою заради завершеності та безпеки» [14, с. 24].

Свобода та любов як цінності в її бутті витісняються цінностями справедливості, безпеки та влади. Соціально-структурні стосунки стають більш значущими, ніж духовно-особистісні. У певних умовах екзистенціальний гермафродит може бути й харизматичним лідером. В даному випадку відбувається перехід від пасивного до агресивного буття екзистенціального гермафродиту. У межах патріархального суспільства екзистенціальний гермафродитизм дає людині можливість досягти успіху за рахунок сублімації афективних виявів чоловічості та жіночості. Проте рано чи пізно цей успіх гальмується. Відбувається деградація особистості, духовність та душевність, згортаючись, втрачають свій потенціал і людину поглинає гранична самотність,

що у разі граничної ситуації може призвести до психотичних зрушень.

Екзистенціальний андрогінізм в андрогін-аналізі визначається як стратегія актуалізованої статі. Тут маємо найбільш конструктивне розв'язання суперечності екзистенціальної чоловічості та жіночості в межах особистості та сім'ї. Андрогінізм є ознакою динамічної цілісності людської особистості та відносин між особистостями завдяки гармонійному зростанню як духовно-чоловічого, так і душевно-жіночого начал людського буття. Лише на цьому шляху можливе справжнє подолання гендерних стереотипів.

Андрогін-аналіз направлений «на подолання деструктивних наслідків, породжених стратегіями сексизму й екзистенціального гермафродитизму та актуалізацію стратегії андрогінізму в межах однієї особистості та у відносинах між особистостями» [14, с. 25].

Використання андрогін-аналізу виводить психоаналіз за межі як маскуліноцентризму, так і феміноцентризму і дає можливість вийти на практику актуалізації особистості та відносин між особистостями на екзистенціальному, психологічному та соціальному рівнях, що знаменує собою нову якість цілісності людського буття як особистості, так і пари, сім'ї, спільноти.

Андрогін-аналіз включає в себе актуалізуючий психоаналіз як одну зі своїх системних методик, зберігаючи стратегію спілкування аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу. При цьому він доповнюється новими підходами, передусім арт-терапевтичними, наприклад, афоризмотерапією, романотерапією, кінотерапією. Всі ці підходи можна означити як філософську арт-терапію, яка дає принципово нові можливості набуття цілісності.

Розглянемо сутність та можливості філософської арт-терапії, але перед цим прояснемо поняття філософського мистецтва.

5. Філософське мистецтво та філософська арт-терапія в контексті актуалізуючого психоаналізу й андрогін-аналізу.

1

Філософське мистецтво – це спосіб філософствування в художній формі. Художні образи у філософському мистецтві – це смислообрази, однак на відміну від смислообразів есеїстичної філософії вони є персоналістично вираженими смислообразами – у вигляді героїв твору. Персоналістична напруженість смислообразів доводиться тут до персоналістичного буття смислообразів. Особистість автора в тексті філософського мистецтва спілкується з особистостями персонажів і разом з ними осягає всезагальні

категорії буття.

Філософське мистецтво – це образно-персоналістичне розгортання філософських категорій. Те, що в теоретичній філософії здійснюється через понятійне виведення і доказ, а у філософській есеїстиці виявляється у вигляді вільної взаємодії смислообразів-ідей, у філософському мистецтві досягається через вільну гру і спілкування смислообразів-персонажів [11, с. 66 – 90].

Як найбільше відомих представників філософського мистецтва можна назвати І. В. Гете, Ф. М. Достоевського, Т. Манна, А. Камю, Ж.-П. Сартра.

Мистецтво є однозначна домінанта почуттєвого над раціональним. Філософське мистецтво прагне до гармонії почуттєвого і раціонального. Такими є, наприклад, образні побудови Гете у «Фаусті». Саме це дозволяє філософському мистецтву приходити до духовного освоєння трагічних протиріч людського буття в умовах, коли інше мистецтво або біжить від цих протиріч, або зображує їх нерозв'язними.

Філософське мистецтво завжди прагне об'єднати в ціле не тільки образи, а й твори. У результаті твори самі з'єднуються в метатвір, який можна назвати художньою картиною світу. Художня картина світу співвідносна з системою категорій у теоретичній філософії.

У філософському мистецтві, на відміну від теоретичної філософії та філософської есеїстики, не можна розділити метод і систему. Якщо у філософській есеїстиці ми можемо констатувати більш глибоке взаємопроникнення методу і системи, ніж у теоретичній філософії, то у філософському мистецтві ми маємо їх абсолютну тотожність. Це тотожність змісту і форми як у кожному творі, так і в художній картині світу в цілому.

Метод і система у філософському мистецтві абсолютно з'єднані через особистість творця й особистості персонажів. Особистісне начало у філософському мистецтві виявляється не тільки у творенні ідей, але й у творенні особистостей. Саме це обумовлює велику життєву силу і поліфонію гармонії системи і методу у філософському мистецтві в порівнянні з теоретичною філософією і філософською есеїстикою.

Органічна єдність системи і методу в художній картині світу приводить до того, що у філософському мистецтві неможлива, та й не потрібна методологія як щось окреме від змісту і форми творів. Адже для свого вираження вона вимагає відсторонення від екзистенції й образної конкретики, вимагає суто понятійного начала, а значить – деперсоналізації, що є глибоко чужим філософському мистецтву.

Система категорій у теоретичній філософії структурує світ і відображає його. Художня картина світу у філософському мистецтві виростає у світ і змінює

його. Її буття співзвучне буттю світу, – але не сьогоднішньому, а новому буттю; вона творить це нове буття. У художній картині світу сьогодні згадує минуле і зустрічається з майбутнім і вічним. Ця зустріч буде цілісні і особистісно живі образи майбутнього і вічного. Тому філософське мистецтво породжує почуття майбутнього і вічного у своєму часі. Більш того, створюючи персоніфіковані образи майбутнього і вічного, воно породжує почуття особистісної причетності до майбутнього і вічного [11, с. 66 – 90].

2

Ми можемо припустити, що будь-яке філософське мистецтво за своєю природою є терапевтичним, адже духовно розв'язує вічні трагічні суперечності людського буття [11, с. 66 – 90]. При цьому це розв'язання може бути стихійним, не до кінця усвідомленим, а може використовуватися свідомо, системно – в цьому випадку ми й говоримо про філософську арт-терапію, яка сьогодні виступає дієвим методом психоаналізу. В межах актуалізуючого психоаналізу і андрогін-аналізу продуктивно використовується афоризмотерапія – «метод подолання екзистенціальних криз, звільнення від психологічних травм і комплексів за допомогою спеціально підібраних авторських афоризмів» [8, с. 55].

Концепт «афоризмотерапія» був вперше запропонований у книзі «Таїна чоловічого і жіночого: зцілювальні афоризми» [12], саме там сформульовані принципи методу зцілення афоризмами й представлені афоризми, які мали виражений терапевтичний вплив у практиці андрогін-аналізу. Виступаючи гранично лаконічним і гранично цілісним текстом, афоризм здатний актуалізувати цілісність людини як жоден інший метод арт-терапії.

У передмові книги «Таїна чоловічого і жіночого: зцілювальні афоризми» дається визначення афоризму, яке описує його унікальні арт-терапевтичні можливості у творенні цілісності: «Афоризм – це стріла, яка через розум потрапляє прямо в серце. Одночасно пронизуючи розум і серце, афоризм пробуджує дух. І ще глибше: **афоризм з'єднує дух і душу, звільняючи безмежну енергію особистості і долаючи кризи, які здавалися вічними і нерозв'язними.**

Адже афоризм – це концентрація сенсу, який робить текст життям.

Це текст, що переповнений енергією настільки, що стає мостом між свідомістю та позасвідомим. Саме тому афоризми здатні бути зцілювальною і звільняючою силою там, де інші сили відступили.

Вчасно почутий афоризм дозволяє побачити світло в кінці тунелю кризи і змінювати життя.

Адже афоризм – це зцілювальна енергія, яка проникає в найпотемніші глибини Я» [12, с. 6 – 7].

3

Не менш потужними складовими філософської арт-терапії є романотерапія та кінотерапія. Вони надають можливість актуалізації особистісної та комунікативної цілісності через розгортання сюжету, в якому відбувається становлення особистості, здатної філософствувати не лише у монологах та діалогах, а у вчинках і відносинах.

Інша справа, що монологи та діалоги героїв творів романотерапії і кінотерапії здатні спрямовувати до осмисленості і краси вчинків та відносин, що знаменує собою нову якість цілісності людини – якість метаграницного виміру людського буття, в якому відбувається поєднання любові і свободи як вищих цінностей та ідеалів.

Роблячи загальний висновок, можна стверджувати, що формування цілісності людського буття можливе через об'єднання раціонального та ірраціонального, змісту і форми, образу і поняття, духовного і душевного – завдяки теоретичному і практичному синтезу філософської антропології, психоаналізу та арт-терапії у її філософських виявах; з іншого боку, цілісність людини постає головним критерієм і результатом такого синтезу.

Список літератури:

1. Дидро Д. Монахия. Племянник Рамо. Жак-фаталист и его хозяин / Д. Дидро. – М.: Правда, 1984. – 544 с.
2. Косяк В.А. Эпистемология человеческой телесности. – Сумы: ИТД «Университетская книга» / В.А. Косяк. – 362 с.
3. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
4. Крилова С.А. Соціальні виміри краси: цільність, цілеспрямованість, цілісність / С.А. Крилова // Наукові записки київського університету туризму, економіки і права. – Серія: «Філософські науки». – К., 2011. – Випуск 9. – С. 55–66.
5. Крылова С.А., Хамитов Н.В. Психология красивой женщины / С.А. Крылова, Н.В. Хамитов. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Торсинг», 2004. – 253 с.

6. Морозов А. Любовь і смерть / А. Морозов. – К.: Видавничий Дім “Слово”, 2009. – 216 с.
7. Платон. Пир // Платон. Собр. соч. в 4-х т. / Платон. – Мисль, 1993. – С. 98 – 100.
8. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – 472 с.
9. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, Люкс, 2004. – 352 с.
10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
11. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. – 3-е издание, исправленное и дополненное / Н. Хамитов. – К.: КНТ, 2016. – 272.
12. Хамитов Н. Тайна мужского и женского / Н. Хамитов. – К.: Либідь, 2002. – 176 с.
13. Хамитов Н.В., Крылова С.А., Сексуальность красивой женщины / Н.В. Хамитов, С.А. Крылова. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Торсинг», 2005. – 267 с.
14. Хамітов Н. Філософська антропология як метаантропология: метатеорія гуманітарних наук і філософія антропо-трансценденції / Н. Хамитов // Філософія людини як шлях гуманізму та гідності в граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології як метаантропології. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції до 10-ї річниці кафедри філософської антропології Інституту філософської освіти і науки. – К., НПУ імені М.Драгоманова, 2016. – С. 6 – 30.
15. Хамітов Н., Крылова С. Андрогін-аналіз / Н. Хамітов, С. Крылова // Філософський словник: людина та світ. – К.: КНТ, 2007. – С. 24 – 27.
16. Чернышевский В. Г. Эстетические отношения искусства к действительности. / В. Г. Чернышевский. – М., 1943. – 79 с.
17. Шопенгауер А. Метафизика половой любви / А. Шопенгауер. – Спб., 2011. – 224 с.
18. Khamitov N., Krylova S. Metaantropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world. – Jinju, 2011. – P. 30–31.
19. Lederach J.P. Preparing for Peace: Conflict Transformation across. – N.-Y.: Syracuse Press, 1995. – 206 p.
20. Lyotard J.F. The Inhuman – Reflections on Time / J.F. Lyotard. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1991. – 389 p.
21. Marcuse H. One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1964. – 169 p.

22. Marcuse H. Eros and Civilization – a Philosophical Inquiry into Freud. – Boston: South End Press, 1955. – 325 p.

23. Walter N. Humanism: What's in the Word? – Lnd.: Rationalist Press Assoc., 1997. – 119 p.

ХАМИТОВ Назип Виленович,
доктор философских наук, профессор,
ведущий научный сотрудник
Института философии им. Г.С.Сковороды НАН Украины

ГУГЛ-МЫШЛЕНИЕ: опасность для вида «Хомо Сапиенс»?

Фрагменты книги

1

В последнее время мы сталкиваемся с показательным явлением, которое чаще и глубже всего проявляется в образовательной и научной деятельности.

Это *гугл-мышление*. Сущность его состоит в поиске информации в памяти по ключевым словам. Когда такой поиск осуществляется в Интернете и делает его соответствующее программное обеспечение, в этом нет ничего плохого. Но когда поисковой системой выступает человек, возникает проблема. И даже угроза.

Суть этой проблемы и этой угрозы – в утрате творческого мышления. Человек с планшетом-на-все-случай-жизни становится придатком Интернета, хотя полагает, что именно Интернет есть его придатком.

Интернет превращается в бога-Отца, человек – в его преданного Сына, Гугл же – в святого Духа, соединяющего их.

Возникает новая религия Информации. Ее адепты ни при каких обстоятельствах не назовут ее религией, а себя – верующими. Они будут отрицать само присутствие веры в своей жизни, говоря о знании и по-знании. Однако в их жизни есть вера и доверие к Информации, скрывающейся и множащейся в Интернете. Лишенные творчества, эти вера и доверие становятся суеверием, которое превращает познание в информирование, а знание – в информацию.

В чем принципиальное отличие знания и информации?

Информация – это отпечаток бытия в мышлении. Знание есть экзистенциально пережитая информация, пропущенная через духовные и душевные глубины личности. Знание – это живое присутствие бытия в мышлении. Становясь знанием, информация неизбежно пробуждает в личности творческий импульс, который меняет бытие.

Без такого импульса познание является лишь информированием – наивными наскальными рисунками бытия на поверхности мышления.

* * *

Информирование – это передача информации, так и не распакованной до уровня знания. Это порождает удивительное равнодушие, а порой жестокость человека, пропитанного поглощением и передачей информации.

Когда я информирую кого-то о чем-то, я в большинстве случаев душевно отстранен и от кого-то, и от чего-то.

Когда же я познаю кого-то или что-то, я, во-первых, совершаю духовное усилие, а, во-вторых, принимаю на себя ответственность за познанное, ибо сродняюсь с ним.

Познают всегда что-то или кого-то, информируют о ком-то или о чем-то. Это «о» говорит о внешнем характере информирования по отношению к личности.

Такой же внешний характер по отношению к личности имеет информирование кого-то, когда человек объективируется и становится конечным звеном в передаче информации.

Во все эпохи информирование требовало Другого, которому можно было передать нечто для увеличения своей выгоды, значимости или власти.

Любопытно, что гугл-мыслящий чаще всего информирует не кого-то, а самого себя. Он занимается само-информированием.

Самоинформирование – это стремление познавать без принятия на себя ответственности. Такое само-информирование с незапамятных времен известно в виде зубрежки. Но если ранее этот процесс чаще всего приносил страдание, то теперь от него начинают получать наслаждение. Он перестает ассоциироваться с зависимостью и воспринимается как свобода.

3

Еще ничего, если гугл-мыслящий человек знает свое место – воспринимает себя как переносчика информации. Но когда гугл-мыслящий подает себя как источник знаний, возникает опасность деформации культуры, когда информация в маске знания, сковывает и знание, и познание, и творчество.

Это означает ни много, ни мало – крах культуры, а затем и угасание цивилизации.

4

При этом не стоит отрицать, что информация и информирование – весьма важные аспекты присутствия человека в мире. Речь не идет о том, чтобы знание полностью заменило информацию, а познание – информирование. Если бы человек стремился впустить в себя знание обо всем в бытии, он бы стал жертвой экзистенциального взрыва.

Человеку, во всяком случае, современному, невозможно принять в себя все многообразие бытия на уровне знания, нужно кое-что впускать и на уровне информации, с необходимостью заменяя познание информированием.

Однако есть сферы человеческого бытия, в том числе – сфера культуры, непередаваемые на уровне информации, а потому – недоступные информированию.

Информирование – процесс необходимый и полезный в технической, экономической и правовой областях – в сфере цивилизации, становится разрушительным в религии, философии, науке, искусстве – областях, составляющий острие культуры. Более того, технические, экономические и правовые области в своем предельном бытии – в точках развития – нуждаются в переходе от информирования к познанию, от информации – к знанию.

Проблема гугл-мыслящего человека в том, что он в принципе не отличает знания от информации. И не может увидеть роковую черту, за которой информация и информирование не только не умножают познание и знание, но и разрушают их.

И вместе с тем разрушают культуру и самого человека.

5

Если одной разновидностью гугл-мыслящего есть человек с постоянно включенным смартфоном или планшетом, человек, не желающий загружать память, некий «Хомо планшетус», то существует и иной тип – вбирающий

інформацію в свою індивідуальную человеческую память и лишь время от времени припадающий к поиску в Интернете.

На первый взгляд кажется, что этот второй тип, свободный от ежеминутной работы по поиску информации в Интернете, более плодотворен. Однако это только иллюзия. Если человек накапливает в памяти массивы информации, которая не переживается экзистенциально и не просветляется творчеством, и воспринимает усилие по удержанию информации в пределах психики как свое высшее личное достижение, он наполняется гордыней, делающей его невыносимым в общении с окружающими.

А этими окружающими могут оказаться как ближние, так и дальние – родители или дети, студенты или преподаватели, коллеги или партнеры...

6

Откуда пришел гугл-мыслящий – мыслящий исключительно поиском в готовом массиве информации? Был ли он порожден появлением Интернета и поисковых систем в нем? Или он был всегда, и в начале XXI века лишь обретает незначительную специфику и новое имя?

Вопросы непростые. Очевидно, предположить, что мышление путем поиска информации, заключенной в личной памяти, было всегда. Это мышление-обращение-к-опыту и мышление-обращение-к-традиции. Это мышление, замкнутое на прошлое. Это мышление, сводящее к прошлому настоящее, будущее и даже вечное. Во все времена были фарисеи, схоласты и, соответственно, инквизиторы.

Однако гугл-мыслящий на основе личной памяти в XXI веке примечателен тем, что глубина экзистенциального *принятия* традиции, *служения* традиции у него намного меньше. Он легко готов изменить традиции, когда это способствует его успеху.

Это избавляет его от фанатизма прежних времен, но может порождать новый фанатизм служителя религии Информации, тем более ревностный, что он позволяет ему преуспевать среди служителей иных религий.

7

Все сказанное, конечно, не означает, что мы должны отказаться от Интернета и поисковых систем в Интернете.

Но мы должны осознать ту грань, за которой постоянное использование поисковой машины делает человека поисковой машиной.

Мы должны осмыслить черту, за которой человек, растворенный в поиске информации, утрачивает способность порождать информацию и знания, а

потому теряет возможность обладать концептуализирующим и философским интеллектом, превращаясь в голос, озвучивающий результаты информационного поиска.

8

Гугл-мыслящий – это тот, кого уже сейчас можно назвать постчеловеком.

В его бытии уже сегодня сбываются мечты и грезы трансгуманизма и постантропологии. Конечно, его телесность не изменена биотехнологиями и генной инженерией, но он уже сейчас радикально отличается от прежнего человека. Трансформированный информационными технологиями, гугл-мыслящий умеет упрощать знания до информации и использовать их так, что эти псевдознания с наименьшими душевными потерями позволяют ему получать безопасность и власть.

9

Однако гугл-мыслящий не обязательно стремится к безопасности и власти, пользуясь информацией как средством. Бывает, что его интересует сама информация, информация ради информации.

Это настоящая информационная наркомания. Ее субъект – наркоман информации – наслаждается ее потреблением, неважно извлекает ее из своей памяти или из недр Интернета.

Наслаждение информацией, пропускание ее через свое восприятие и сознание, тем острее, чем больше гугл-мыслящий освобождается от ответственности за поступки и отношения, лежащие за пределами информирования.

10

Еще одной любопытной чертой гугл-мыслящего есть отстранение от реальности пола, гермафродитность, унисекс, ничего общего не имеющие с андрогинностью, столь ярко описанной Платоном и углубленно пережитой Бердяевым.

Такая гермафродитность далеко не всегда отрицает сексуальность, только сексуальность эта становится болезненно виртуальной, а также болезненно сублимативной.

Гугл-мыслящий венчается с информацией, а информирование все больше заменяет ему сексуальность. Поиск в информационном океане Интернета, завершающийся находкой, превращается в сексуальный акт с его оргастической кульминацией. При этом неважно, совершается этот поиск в пространстве

порносайтов, сайтів нерухомості, комп'ютерів, смартфонів або побутової техніки.

Здесь мы имеем классический пример ситуации, когда мышление определяет бытие.

11

Итак, имеем явление, которое могли бы с полной серьезностью назвать «Хомо гугл-сапиенс». Эта метафора вызывается самой жизнью, ибо в таких индивидах происходят достаточно глубокие изменения человеческой природы. И эти изменения происходят не только в мышлении, но и в бытии, в поступках и в отношениях.

Пока таких людей среди нас сравнительно мало – в сознании и бессознательном еще звучит эхо доинтернетной культуры и цивилизации, в которой творчество было высшей ценностью, еще полны сил те, кто видит в творчестве и сотворческом диалоге смысл существования.

Но гугл-мыслящих становится все больше.

Чем закончится встреча «Хомо сапиенс» и «Хомо гугл-сапиенс»?..

КРИЛОВА Світлана Анатоліївна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософської антропології
НПУ імені М.П. Драгоманова

ІПОСТАСІ ЛЮБОВІ ТА ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧНОГО І ПРАКТИЧНОГО СИНТЕЗУ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ, ПСИХОАНАЛІЗУ І АРТ-ТЕРАПІЇ

Рух від теорії до практики в сучасному соціогуманітарному знанні посткомуністичних країн відбувається через подолання постійного переходу цього знання в ідеологію, і, відповідно, через вихід за межі соціоцентризму до людиноцентризму. Самореалізована людська особистість, вільний представник громадянського суспільства, стає головним суб'єктом, що сприймає результати цього знання.

Це з необхідністю зумовлює поєднання філософської антропології, психоаналізу та арт-терапії – як теорії і практики розвитку людини, актуалізації

її особистості.

Глибинним критерієм та результатом єднання філософської антропології, психоаналізу та арт-терапії в сучасній культурі може бути цілісність людини і пов'язана з нею внутрішня краса – краса вчинків і відносин. Проте що зумовлює реальність набуття цілісності і внутрішньої краси в людському бутті? Це питання пов'язане ще з одним. Який феномен, окрім цілісності, може сприяти теоретичному і практичному синтезу філософської антропології, психоаналізу та арт-терапії?

Вважаю, що таким феноменом є любов у всій різноманітності її проявів в культурі та іпостасей в людському бутті. Саме любов дарує людині цілісність і красу відносин та вчинків, а тому саме любов може бути названа тим феноменом (концептом і екзистенціалом), який здатний актуалізувати як теоретичний, так і практичний синтез філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії.

Аналізуючи вживання слова «любов», нескладно побачити, що воно дуже багатозначне. Можна займатися любов'ю, можна любити морозиво, при цьому можна любити людину, Батьківщину, Бога. У перших двох випадках (заняття любов'ю і любов до морозива) дієслово «любити» поєднується з дієсловом «подобатися», здобуваючи грайливо-іронічний чи байдуже-утилітарний зміст.

Коли ж ми говоримо про любов до людини, Батьківщини, Бога, мова йде про прояви любові як краси відносин в істинному сенсі цього слова. Хотілося б зупинитися саме на таких проявах любові, які умовно можна назвати вищими. Вони вельми різноманітні. Можлива любов не тільки до людини, але і до людства, і це щось інше, ніж любов до Батьківщини або любов Бога. Є також любов до природи, вона не вичерпується лише байдуже-утилітарним змістом. Нарешті є еротична любов, яку більшість людей ототожнює з любов'ю як красою відносин взагалі.

Чи є еротична любов простим різновидом любові до людини? Любов до людини в християнській культурі зазвичай розуміють як «любов до ближнього». А це зовсім інше, ніж любов до чоловіка чи жінки, яка наповнена такою силою і пристрастю, що складає для багатьох сенс існування. Таким чином, можна констатувати, що вищі прояви любові самі досить суперечливі; виникає необхідність якось класифікувати їх.

Виходячи з того, що в сучасному світі саме еротична любов найчастіше ототожнюється з любов'ю як такою, «прояви любові доцільно класифікувати, виходячи саме з еротичної її іпостасі» [4, с. 226]. Якщо враховувати, що саме еротична любов породжує життя кожного з нас, то не буде перебільшенням сказати, що всі інші форми любові фокусуються в ній та породжується нею.

Розгорнемо класифікацію любові на любов до себе, еротичну любов, надеротичну любов, вже запропоновану нами [4, с. 226], пов'язуючи її з феноменом краси відносин. У дану класифікацію потрапляють усі прояви любові, що виходять за межі слова «подобатися» і можуть бути названі піднесеними або вищими.

Справжня любов до себе – це один з піднесених проявів любові, який не має нічого спільного з егоїзмом та нарцисизмом. Справжня любов до себе протилежна і першому, і другому, це зростання і накопичення знань і почуттів, що дає можливість не тільки брати, але й віддавати, це спрямованість до нових обривів самого себе. Це з необхідністю породжує таку відкритість світу, яка дозволяє знайти свою кохану людину, неповторну «половинку», з якою можна створити нову цілісність буття, а отже, любов до себе є дійсною можливістю набуття краси відносин у парі.

Але чи не може любов до себе замикає особистість на собі, призводячи до аутизму і небажання шукати собі пару? Іншими словами: чи не може бути любов до себе запереченням еротичної любові? Так, якщо вона виростає на основі жалості до себе, що викликає до життя і нарцисизм, і егоїзм. Ні, якщо вона стає творчістю самого себе, самотворенням, оснований на творчості в одному з професійних вимірів людського буття. Очевидно, що еротична любов більш відкрита й універсальна, ніж любов до себе, однак вона може виникнути лише на основі любові до себе. Людина, що не полюбила себе, ще не здатна до такої особистісної напруги, як любов до Іншого.

У вищих своїх проявах еротична любов виступає як любов-цілісність або андрогінізм. Ця цілісність «стає дійсністю не просто як статевотілесне об'єднання, а як співтворчість чоловіка і жінки» [4, с. 227]. Головним в еротичній любові є те, що дві людини з'єднуються в цілісність, що не заперечує, а підсилює неповторність і унікальність кожної з них.

Надеротична любов є з'єднання любові до себе й еротичної любові. Надеротична любов виходить за межі замкненості «егоїзму люблячої пари, відкриваючи цілісності двох безодню навколишнього світу» [4, с. 227], створюючи надеротичну цілісність краси відносин у любові. В цьому плані показовими є слова О.Ф. Лосєва: «Істинний Ерос... з'єднує спочатку дві душі, а потім все людство для всесвітньої всеєдності...» [6, с. 207]. І разом з тим, вона зберігає любов до себе як особистісний ріст кожної людини, що не припиняється.

Тому в надеротичній любові відбувається вихід за межі інтересів і цінностей і власної особистості, і люблячої пари особистостей. Але це не відкидання цих інтересів і цінностей, а збереження їх у системі нових і вищих

інтересів. Надеротична любов вбирає в себе всі попередні прояви любові: в ній міститься любов і до своєї особистості, і до близької людини, своєї «половини», і до інших людей, і до світу в цілому, і до тієї споконвічної основи світу, що зветься Абсолют. Надеротична любов наповнюється глибинною цілісністю, вона стає феноменом не лише екзистенціально-особистісного та екзистенціально-комунікативного, а й соціального буття. Не можна не погодитися з В. Малаховим, який зазначає: «Цілісність породжуваного любов'ю буття базується саме на граничній повноті розгортання відносин між Я і Ти в усій притаманній їм свободі й відкритості. Ця цілісність не здатна бути нічим іншим, як світом, котрий огортає люблячих, і разом з тим вона залишається окремим буттям у цьому світі – окремою щільно зчепленою молекулою досконалого людського спілкування» [8].

Надеротична любов у контексті заявленого нами підходу соціальної метаантропології може бути названа феноменом метAGRANИЧНОГО буття. В цьому плані можна пов'язати концепт надеротичної любові з категоріями «трансцендування» та «трансценденція». Дійсно, надеротична любов, вбираючи у себе всі попередні типи любові, «може трансцендувати людину та людство у нову якість, яку російська класична філософська думка означила як Боголюдство. Це людство, що не має статі як розриву та ворожнечі, а має стать як передумову єднання, передумову цілісності» [4, с. 228]. Надеротична любов дарує відчуття цілісності не тільки себе й і не тільки зі своєю еротичною «половиною», а й зі всім суцям. Це позбавляє люблячу пару-сім'ю від фундаментальної самотності у бутті – тої самотності, що може знищити глибинні основи еротичного, а тому краса відносин в такій любові знаходиться вже за межами трагічності. «Вихід любові у над-еротичний вимір дарує люблячій парі дійсну свободу творення Вічності у світі культури та власної екзистенції, їх буття розкривається назустріч вселюдському, все-космічному та божественному буттю, як буттю іманентному, інтимно-власному» [4, с. 228].

М. Бердяєв прекрасно виразив поліфонічну природу такої любові: «Любов є ствердження обличчя коханого у Вічності та Бозі, тобто ствердження буття. Але любов до Бога невід'ємна від любові до ближнього, любові до Божественного творіння. Християнство і є розкриття боголюдської любові. Мене рятує... не тільки любов до Бога, але й любов до людини. Любов до близьких, до братів, справи любові входять у шлях мого спасіння, мого перетворення. До шляху мого спасіння входить любов до тварин та рослин, до кожної билиночки, до каменів, до рік та морів, до гір та полів. Цим рятуюся і я, рятується і весь світ, досягається просвітлення... Лише духовно-душевна любов, в якій душа перетворюється в дусі, є любов жива, боголюдська» [2, с. 114].

Людська єдність досягає максимальної наповненості та відкритості саме у надеротичній любові. Це вже співтворення не просто однієї особистості, і навіть не просто люблячої пари особистостей, що з'єдналися у вільну цілісність спільним творенням. Надеротична любов розкриває цілісність людського буття як реальність співтворення, що з'єднує все особистісне у світі.

Проте як вийти до надеротичної любові? Чи можна досягнути її, минаючи еротичну, про що говорить нам досвід ортодоксального християнства, передусім православ'я та католицизму?

Для відповіді на поставлене вище питання, доречно звернутися до класифікації любові, яка виникла в надрах буття античної людини і античного полісу: «філія», «сторге», «ерос» та «агапе». Перше зазвичай асоціюється з пориванням до якоїсь якості або чесноти, «сторге» виражає родинну любов, подеколи лише материнську, «ерос» – родинне єднання чоловіка та жінки і взагалі творче начало в бутті, «агапе» – братерська духовна любов навіть до ворогів, яка найбільшою мірою співвідноситься з поняттям «християнська любов».

На перший погляд здається, що і «філія», і «сторге», і «агапе» можуть бути означені як надеротична любов в різних її вимірах. Так це чи ні, спробуємо прояснити, звернувшись до більш детального аналізу цих категорій античної культури і, одночасно, наскрізних екзистенціалів людського буття.

Поняття «філія» цікаво досліджує Арістотель в «Нікомаховій етиці». З одного боку, для нього філія – це потяг, що творить морально прекрасне, а з іншого, – він показує залежність філії від користі та задоволення, розділяючи на цій основі різновиди дружби. Ця моральна амбівалентність поняття «філія» відображена в сучасній культурі у означенні низки явищ, в яких описується ірраціональна, почасти аморальна пристрасть за допомогою слова «філія»: зоофілія, герантофілія, некрофілія тощо. Звісно, поняття «філія» присутнє в такому слові як філософія, і тут воно означає піднесений потяг, проте ця піднесеність зумовлюється об'єктом потягу – мудрістю.

Любов-сторге деякі автори співвідносять з материнською любов'ю. В ній, на думку сучасної української дослідниці В. Жулай, є передусім почуття безпеки. Дослідниця зазначає, що переживання безпеки у стосунках повсякчас повертає «людину до першого досвіду любові – безтурботного дитинства, яке могла створити лише материнська любов. У цьому почутті безпеки досягається така повнота любові, в якій вона доповнюється властивістю «сторге», яку давньогрецька філософія визначала як окрему материнську любов» [3, с. 64]. Суттєвим означенням «сторге» є те, що любов є безумовною, абсолютно розділеною і взаємною. Тому «безпека стає наслідком довіри свого почуття

іншому та підтвердження його взаємністю» [3, с. 64]. Проте в даному дослідженні ми будемо притримуватися тієї думки, що «любов-сторге» є більш широке поняття і означає не лише материнську, а взагалі родинну любов – між батьками та дітьми, між братами та сестрами тощо. Дійсно, якщо під «сторге» ми будемо розуміти лише материнську любов, то як бути з усіма іншими проявами любові в родині? Інша справа, можна погодитися з тим, що материнська любов є осередком і першоджерелом родинної любові.

Поняття «агапе», так само як «філія», «сторге» і «ерос», має давньогрецьке походження, «але починає широко вживатися лише в грецьких перекладах біблійських текстів» [3, с. 64]. У цьому контексті цілком можна погодитися з Р.Г. Апресяном, що «агапе – це любов до Бога, чи любов-благоговіння та любов до ближнього чи любов-турбота. Це – любов-самозаперечення, самопожертва... Також і любов до ворогів позначається словом «агапе»... Цим же словом означалися братерські трапези перших християн» [1, с. 50].

Цікаво, що деякі автори називають «агапе» ту еротичну любов, яка піднімається над пристрастю і стає жертвною. Так, Н.О. Лосський в роботі «Умови абсолютного добра» зазначає, що в «агапе» «індивідуальна особистісна любов цілковито охоплює кохану людину разом з її недоліками, вона ще більш загострюється і стає жертвною» [7, с. 185].

На основі сказанного, можна зробити висновки, що як «філія», так і «сторге» і «агапе» можуть бути вимірами надеротичної любові. Проте безумовним виміром надеротичної любові можна назвати лише любов-агапе, тоді як любов-філія і любов-сторге лише умовно можуть бути названі вимірами надеротичної любові. І «філія», і «сторге» можуть бути лише пристрастю і свавіллям, що робить їх не надеротичною, а перед-еротичною любов'ю, більш того, манією.

Означивши надеротичну любов передусім як «агапе», ми можемо зробити такий попередній висновок: любов-агапе, яка має суспільне значення і виходить за межі люблячої пари та сім'ї, в своїх дійсних формах може будуватися лише на розвинутій любові-еросі, без якої може набувати інфантильного характеру, трансформуючись до «філії» або «сторге», що достатньо часто мають «сліпий», точніше, засліплюючий характер.

Поняття «агапе» на відміну від еросу, філії та сторге можна пов'язати з поняттям «конструктивна любов до себе». Без «агапе» любов до себе може обернутися на нарцисизм (любов-ерос до себе) або егоїзм (любов-сторге або любов-філія до себе).

Отже, ми усвідомили, що надеротична любов постає передусім у формі «агапе». І знову повертаємося до питання: чи можлива надеротична любов без

еротичної, поза нею?

Спочатку спробуємо відповісти на протилежне питання: наскільки важливою є любов-ерос без любові-агапе? Вище ми вже побачили, що передумовою еротичної любові є любов до себе; виходячи з того, що любов до себе є саме любов-агапе, ми можемо припустити, що агапе є принциповою умовою справжності еросу. Більше того, якщо еротичну любов ми будемо вважати як відкритість пари і світу, то і тут вона з'єднується з агапе.

Проте і любов-ерос є передумовою справжності, а не ілюзорності любові-агапе. Любов-ерос як співтворча цілісність двох є необхідним етапом розвитку людини, яка веде до справжньої любові-агапе – до ближніх, країни, світу, всього сущого, любові-агапе, яка є вільною від групового егоїзму. Без єдності з любов'ю-еросом, любов-агапе може ставати релігійним фанатизмом, який лише підсилює ворожнечу зі світом, або расизмом, який, по суті, є переродженням любові-агапе в етно-егоїстичну любов-сторге в занадто широкому антропо-соціальному просторі, і в своїх найбільш завершених формах стає фашизмом. Більше того, без любові-еросу любов-агапе, перероджуючись і деформуючись, часто призводить до єднання релігійного фанатизму і расизму, що повсякчас породжує глибинну соціальну ворожнечу і руйнує саму можливість соціального партнерства, без якого не може існувати відкрите, демократичне суспільство.

Чому так відбувається? Достатньо часто причиною спотворення агапе в фанатизмі, расизмі, ксенофобії є інфантильність особистості, яка не знає досвіду любові-еросу. Звісно, як ми побачили вище, сама любов-ерос повинна бути вільною від інфантильних і деструктивних проявів, еднаючись з агапе. Тому в людському бутті дуже важливою є діалектика єдності еросу та агапе, які у своєму поєднанні породжують любов-цілісність у самому широкому сенсі слова. Це і є та цілісність любові, яка актуалізує красу відносин, що повсякчас спасає людство від самознищення на всіх етапах історії.

Діалектика еросу та агапе в бутті особистості і суспільства означає їх єдність у будь-якому вияві краси відносин. Але при цьому ми повинні констатувати, що в людському бутті є окремо любов-ерос, еротична любов, між чоловіком та жінкою, яка створює сім'ю та нове життя, і любов-агапе, що розгортається в більш широкому соціальному просторі – на рівні всього суспільства. Ця соціальна любов-агапе зумовлена особистостями, які мають досвід справжньої еротичної любові, але не зводиться лише до еротичної любові.

Таким чином, при всій єдності любові-еросу і любові-агапе, вони є окремими реальностями. Цілісність любові-еросу веде до краси відносин в парі – цілісної сім'ї, цілісність любові-агапе веде до краси відносин в суспільстві,

що породжує соціальне партнерство.

Тут ми знову приходимо до ідеї, що в бутті особистості любов-ерос, яка породжує красу відносин у парі та сім'ї, є первинною по відношенню до любові-агапе, яка породжує красу відносин у суспільстві. В результаті маємо парадоксальне припущення, що справжнє соціальне партнерство (і відносини Учителя і учня, і дружба, і службові відносини) у своїх конструктивних формах, які передбачають красу відносин, можливе лише завдяки досвіду цілісної любові-еросу, яка створює повноцінну особистість, а отже, цілісну сім'ю.

Розгортаючи і доводячи цю гіпотезу, ми спочатку розглянемо красу відносин в контексті любов-еросу, а вже на цій основі проаналізуємо красу відносин в контексті любові як агапе, досліджуючи феномен соціального партнерства, який є надзвичайно актуальним. Адже дистрофія соціального партнерства веде до нерозвинутості громадянського суспільства і деформації демократичних процесів в Україні, що в свою чергу постійно викликає до життя потворні відносини у суспільстві.

У результаті подальша логіка дослідження передбачає аналіз краси відносин передусім на основі еросу та агапе. Чи залишаємо ми без розгляду такі виміри любові, як «філія» та «сторге»? Ні, бо вони, по-перше, будуть досліджені в контексті «агапе» і «сторге», а по-друге, саме ерос і агапе, входячи в їх екзистенціальну тканину, роблять їх конструктивними, звільняючи від потворних і перверзійних форм.

Любов з великої літери та любов, яка постійно породжує красу відносин між людьми, є виразом складної діалектичної єдності любові-еросу і любові-агапе в бутті особистості, сім'ї та суспільства. При цьому, як ми побачили вище, в особистісному та суспільному бутті повинна домінувати любов-агапе і перетворена нею любов-філія, в бутті сім'ї – любов-ерос, яка перетворює любов-сторге. Отже, діалектика єдності любові-агапе та любові-еросу є достатньо складною, включаючи в себе і любов-сторге, і любов-філію. Справжня краса відносин цілісної любові передбачає єднання всіх чотирьох вимірів любові, проте саме любов-ерос і любов-агапе є головними елементами в ній, принаймні для сучасного людства.

Саме це і робить любов тим екзистенціалом людського буття, «який окреслює найглибше відчуття повноти особистісного буття і переживання цілісності у з'єднанні з іншою особистістю та світом» [5, с. 348], а тому любов постає як екзистенціалом, так і категорією культиури, що може актуалізувати як теоретичний, так і практичний виміри синтезу філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії.

Список літератури:

1. Апресян Р.Г. Агапе // Новая философская энциклопедия в 4 т. – Т. 1. / Р.Г. Апресян. – М.: Мысль, 2001. – С. 50.
2. Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Эрос и личность. Философия пола и любви / Н.А. Бердяев. – М.: Прометей, 1989. – С. 113–116.
3. Жулай В.І. Любов як соціальна цінність особистості в суспільних відносинах: дис: ... кандидата філософ. наук: 09.00.03 / В.І. Жулай. – К., 2004. – 186 с.
4. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
5. Крилова С. Любов // Філософський енциклопедичний словник / С. Крилова. – К.: Абрис, 2002. – С. 348–349.
6. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Бытие. Имя. Космос / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
7. Лосский Н.О. Условие абсолютного добра / Н.О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
8. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность / В.А. Малахов. – К.: Наукова думка, 1984. – 264 с.

ШАШКОВА Людмила Олексіївна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії
КНУ імені Тараса Шевченка

**SCIENCE ART (НАУКОВЕ МИСТЕЦТВО)
ЯК СУЧАСНІ ПРАКТИКИ НАУКИ І МИСТЕЦТВА**

Проблематика стосунку науки і мистецтва в контексті новітніх технологій дозволяє окреслити формування нових тенденцій і стратегій у цій царині. Ще у середині XX століття наука і мистецтво розглядалися в межах концепції «двох культур». Але ситуація швидко змінилася з появою комп'ютерних технологій, а конкретніше – комп'ютерного мистецтва. Процес трансформації художників у програмістів, а програмістів – у художників, підштовхнув до поглиблення процесу інтеграції науки і мистецтва, що набув динамічного розвитку наприкінці XX – початку XXI століття.

Слід наголосити на тому, що використання комп'ютерних технологій прояснює нерозривність науки і мистецтва у межах єдиної культури завдяки репрезентації схожості структур творчого процесу й інтелектуальної діяльності в науці та мистецтві, що додає аргументів на користь тенденції зближення двох культур. Інтеграція з наукою відкриває перед мистецтвом нові перспективи, які представлені численними напрямками, одним із яких є наукове мистецтво – Science Art. Представники даного напрямку використовують новітні технології та наукові засоби для створення художніх образів, тому Science Art формується на межі науки і мистецтва.

Як нове явище, що стає частиною масового медіа-культурного простору, цей напрям вимагає пошуку своєї генези. Наука і мистецтво є двома сферами діяльності, які завжди ініціювали творчу активність людини. З розвитком культури вони набували власного самостійного досвіду існування та особливих форм інституалізації, але завжди впливали одне на одного відповідно до історичного контексту – зближувалися чи розходилися, зіставлялися чи протиставлялися, акумулюючи досвід взаємодії. Традиційно вплив науки на мистецтво помітний через його пізнавальну складову, а зворотній вплив мистецтва на науку зумовлений наявністю естетичної складової наукової діяльності. Щодо цього свідчить використання низки естетичних характеристик, критеріїв і принципів, які використовують учені в оцінці наукових гіпотез, теорій, концепцій. Наприклад, краса і простота теорії, гармонія математичних формул, елегантність та витонченість доведення тощо. І хоча для вченого естетичні критерії є додатковими, вони засновані на їхньому глибинному переконанні у красі світобудови.

На початку ХХ століття мистецтво виходить на межі своїх класичних форм, залучає до освоєння нові шари реальності, які раніше не входили до сфери художньої творчості, тому століття відзначилося новими художніми експериментами, а з новими художніми засобами були привнесені й нові контексти та сформульовані нові завдання. Мистецтво традиційно використовувало наукові знання, а характерною рисою сучасного мистецтва є входження у загальний процес науково-технологічної модернізації, що проявляється у так званій науковості мистецтва. Генезу цього процесу можна прослідкувати за оформленням усвідомлених методологічних естетичних програм минулого століття. Мистецтво ХХ століття так само, як і наука, від початку позиціонує себе як неklasичне: переглянуті класичні ідеали краси і гармонії, стрімко відбуваються пошуки нових виразних засобів, художники активно експериментують. Яскравим результатом розбудови неklasичних ідей і методів є формування авангардного мистецтва в тому числі й під впливом

нових наукових ідей і концепцій. Тим більше, що революційні відкриття науки межі ХХ – ХХІ століття кардинально змінили картину світу й окреслили актуальні напрями розвитку наукового знання. Відповідно нові наукові концепції стимулювали інтерес не лише до філософської проблематики, а й надали матеріал для узагальнень у культурологічній і художній практиках. За словами Казимира Малевича, «безпосередній винахід творчості», «конструювання» реальності, експеримент починають перетворюватися на домінуючі характеристики художньої діяльності. А вивчення мистецтва із залученням досягнень науки поступово сформувалося як провідний напрям діяльності художника. Експерименти, теоретичні розробки, концептуальні твори митців того часу дають підстави стверджувати про створення зразків ранніх форм наукового мистецтва.

Наукове мистецтво – це високотехнологічне мистецтво, яке ґрунтується на актуальних наукових ідеях і використовує сучасний технологічний інструментарій. Однозначності у його визначенні на сьогодні немає, використовується також множина термінів: «комп'ютерне мистецтво» («computer art»), «цифрове мистецтво» («digital art»), «кібернетичне мистецтво» («cybernetic art»), «технологічне мистецтво» («technological art»), «інформаційне мистецтво» («information art»), «гібридне мистецтво» («hybrid art»), «віртуальне мистецтво» («virtual art») тощо, термінологічні відмінності між якими не чіткі [1, 3, 4, 7].

Наукове мистецтво в широкому розумінні визначається як різноманіття художніх експериментів, на які художників надихають наукові знання. А в більш конкретному значенні до наукового мистецтва science art відносять оригінальні художні практики, які водночас виступають і як елементи наукового процесу: від постановки гіпотези та експерименту до соціалізації наукового знання і його реклами.

Усвідомлення впливу нових соціально-культурних і художніх практик на перспективи розвитку науки спрямовує до аналізу комунікативного, трансдисциплінарного вимірів науки і мистецтва. Тому наукове мистецтво, Science Art – це нова трансдисциплінарна сфера досліджень. Саме на перетині науки та мистецтва виникають новації і більшість дослідників схильні розглядати наукове мистецтво як феномен сучасного синтезу науки і мистецтва. Представники даного напрямку використовують новітні технології та наукові засоби для створення художніх образів.

Активізація процесу інституалізації наукового мистецтва фіксується зростанням спеціалізованих фондів, лабораторій, дослідних центрів, діяльність яких спрямована на поглиблення і розширення стосунків науки і мистецтва: Art

& Science Collaborations Inc (ASCI). Організація активно залучає до співпраці художників, які використовують у своїй практиці найсучасніші досягнення науки і техніки, а також вчених, теоретиків мистецтва і кураторів, сфера інтересів яких розташована на межі мистецтва, науки і технологій. Інституалізація наукового мистецтва здійснюється у форматах спеціалізованих виставок, художньо-дослідницьких лабораторій і науково-освітніх центрів, серед яких слід зазначити наступні: художньо-наукова дослідницька лабораторія «SymbioticA» при «Школі анатомії та біології людини» Університету Західної Австралії, міжнародна мережа «ArtScience Labs», центри наукового мистецтва «The Laboratory @ Harvard» у Гарварді та «Le Laboratoire» у Парижі, швейцарська програма «Художники в лабораторіях», нідерландський «Центр мистецтв та геноміки» при Лейденському університеті, російський художньо-науковий центр «LABORATORIA Art & Science Space», Берлінська художня лабораторія та інші.

Наукове мистецтво не можна назвати ні мистецтвом, ні наукою. Наукове мистецтво дозволяє побачити більшість проблем сучасності у новому, абсолютно несподіваному ракурсі, здійснити неможливі раніше відкриття в різних сферах наукового знання. Особливістю Science Art є нове більш широке розуміння мистецтва і науки, що засвідчує трудність у сучасному вирізненні наукового дослідження та мистецького проекту [6]. Термін «наукове мистецтво», з одного боку, вказує на оригінальну актуальну естетику і художні практики, а з іншого, на включення його як елементу до наукового процесу. Наукове мистецтво має досить широкі ідеологічні межі, які водночас і жорсткі щодо основних принципів створення об'єктів. Твори, які належать до наукового мистецтва, мають ґрунтуватися тільки на науково-достовірних ідеях і створені у рівноцінному співавторстві художників і вчених.

Обов'язково потрібно наголосити на тому, що наукове мистецтво не можна вважати актуальною у XXI столітті формою концептуального мистецтва, коли автор не копіює дійсність, а проводить аналіз. У разі відсутності авторської інтерпретації наявні лише демонстраційні моделі новітніх технологій, а не твори наукового мистецтва. Тобто митці мають бути інноваторами у різних дослідницьких галузях, створювати чи вдосконалювати новітні технології та способи реалізації наукових досягнень. Поєднання науки та мистецтва у формі наукового мистецтва обумовлене процесом освоєння людиною інформаційного простору, постійним зростанням обсягу інформації, методів її генерування та способів зберігання.

До наукового мистецтва відносять форми, які активно використовуються в сучасних досягненнях науки й техніки (це і комп'ютерне мистецтво,

робототехнічне мистецтво, біоарт, біотехнічне мистецтво, трансгенне, ферофлюїдне та ін.). Технічний аспект дійсно є важливою частиною наукового мистецтва, але більш цінним, на думку філософа, є синтез інтуїтивного судження та дискурсивного мислення, представлений формами наукового мистецтва, в межах якого який реалізовано прагнення адаптувати методи природничих наук для створення науково обґрунтованого мистецтва, а методів мистецтва – для формування нових наукових теорій. Комп'ютерне мистецтво засноване на цифрових технологіях і передбачає току форму художньої творчості, яка неможлива без комп'ютерів. Цифрове мистецтво тісно пов'язане з традиційним живописом, графікою і скульптурою, отримало широке інституціональне оформлення у вигляді виставкових центрів (Ars Electronica, ZKM, Laboral, V2), фестивалів (Ars Electronica), компаній і студій. Розвиток гібридного мистецтва тісно пов'язаний з теорією та методологією штучного життя. Наприклад, Біо Арт - художні практики, де люди працюють з живими тканинами, бактеріями, живими організмами та процесами життя. В його межах активно використовуються біотехнології (генна інженерія, культура клітин тканин і клонування), твори мистецтва вироблені в лабораторіях, галереях або студіях художників [2, 5]. Причому більшість проектів Біо Арт на перший план висувають проблему відносин між людиною і тваринами, а також використання продуктів тваринного походження в наукових процесах. Так, наприклад, у межах такого проекту художник і генетик Хантер Коул створила «Живі малюнки» з біолюмінесцентними бактеріями. Ці малюнки зображують цикл життя та смерті: спочатку вони сяють яскравим світлом, але поступово згасають, світло зникає і вони гинуть. У такий спосіб біологія завдяки мистецтву допомагає студентам думати ширше. Студенти розглядають мікроорганізми, використовують ДНК в якості артистичного середовища, створюють музику, засновану на послідовності ДНК, і дивляться на анатомію як на мистецтво, а Коул привносить у світ біотехнологій унікальну і складну перспективу завдяки мистецтву. Інший інноваційний різновид Science Art – еволюційне мистецтво – це інтервенції у процеси росту (прискорення чи зупинка) і структурні модифікації біоматеріалу, а також комп'ютерні симуляції еволюційних процесів. Проект штучного життя є комп'ютерною програмою створення віртуальних організмів з якостями живих, які здатні взаємодіяти з людьми на екрані чи за допомогою інших засобів.

З появою піксельних зображень з'явився комп'ютерний фотомонтаж, між живописом і фотографією яскраво видно у зображеннях при використанні Adobe Photoshop з широким спектром різних ефектів. Отже, якщо спочатку

художник моделював фарбами на полотні, то поступово з плином часу і прогресом став передавати технологіям свої творчі задуми і можливості.

Можливо, причини формування нового напрямку Science Art потрібно шукати у змінах навколишнього простору людини, коли зміна простору викликає відповідну зміну в мисленні, у формах освоєння простору, а також у науці та мистецтві (Жиль Дельоз). Поширення інформації та інформаційних технологій призвело до «стиснення» простору, людина мислить концептами, в яких інформація знаходиться в «заархівованому», стислому вигляді. Science Art є не що інше, як виникнення абсолютно нового синтетичного «архіватора», причиною появи якого є зростання обсягу інформації, методів її генерування і нових способів зберігання. Отже, наукове мистецтво є реакцією на прорив у технологіях і досліджує породжені цим процесом ідеї.

Процес інтеграції науки і мистецтва передбачає адаптацію методів науки для створення науково обґрунтованого мистецтва, а методів мистецтва - для формування нових наукових теорій. Протягом минулого століття інтеграція мистецтва і технологій мала незворотний характер. Вона охопила всю жанрову структуру сучасного мистецтва. Комп'ютерні та відеоігри, електронна музика, моделі віртуальної реальності, алгоритмічний живопис, інтерактивні інсталяції неможливі без системи технологічного контролю і постійного функціонування його технологічної основи. Тому, якщо комп'ютерні технології спочатку не мали стосунку до світу мистецтва, то наукове мистецтво формується на перетині художньої творчості й технологічних засобів, а технології слугують містками між наукою і мистецтвом. Художники можуть виступати у ролі інноваторів у різних дослідницьких галузях, створюють або вдосконалюють нові технології та способи реалізації новітніх наукових досягнень.

Поєднання медійних технологій і мистецтва є доволі продуктивним, оскільки художня культура збагатилась новими формами презентації, а митці отримали новий інструментарій. Мистецтво дозволяє моделювати навколишній світ за нашим бажанням і уявленням, при цьому на основі використання наукових знань і теорій. А художники можуть вийти за межі науково-технічного опису світу і запропонувати нові стратегії дослідження і нову оптику для глядача, що дозволяє по-новому поглянути на творчі можливості людини.

Яскравим прикладом трансдисциплінарності наукового та художнього мистецтва є Art- (social) science «проекти». Художня форма дозволяє глибше деякі аспекти соціальної реальності, а використання техніки і методів, вироблених у сфері мистецтва, дає можливість ученим ефективніше репрезентувати свої ідеї масовій аудиторії. Вчені та інженери поступово

перетворюються на художників, вони записують та слухають ультразвуковий спів крис, проектують «дихаючі» будинки та усіма способами намагаються реалізувати творчі амбіції за допомогою наукових знань і лабораторного обладнання.

Прикладом одного з найвідоміших наукових арт об'єктів є корейський проект «Оаза», який дозволяє відчувати себе творцем еволюції і слідкувати за подіями розвитку живої природи. Отже, уявіть стіл, покритий чорним піском. Під піском знаходиться інтерактивний екран і якщо пісок зсунути, то на екрані «зароджується життя» – з'являються інфузорії, бактерії, які поступово еволюціонують у медуз, потім у черепах і мілких риб, а згодом – у великих. Такий об'єкт не існує без спостерігача, який обов'язково має стати співучасником процесу, створити цю оазу власними руками. Можна також створити дві незалежних оази, розділивши їх піском, але якщо забрати пісочний бар'єр та поєднати оази, то еволюція буде пришвидшуватися.

Ще один цікавий приклад: у художній галереї Лондона існує інсталяція «Дощова кімната», її площа становить 100 м² і на кожному квадратному сантиметрі йде справжня злива, проте коли до кімнати входить людина, над нею утворюється область, де немає дощу. Людина вільно переміщається по кімнаті, а суха «пляма» всюди слідує за нею і створює ілюзію «управління погодою». Такий ефект досягається в «Дощовій кімнаті» завдяки поєднанню мистецтва і сучасних технологій: встановлені камери, які відстежують переміщення відвідувачів і за допомогою спеціальної технології відправляють зафіксовані пересування на пристрої, які «створюють дощ», а ті відключають подачу води там, де в даний момент знаходиться відвідувач.

Навіть дивні приклади дає наукове мистецтво. Так, австралійський перформаніст Стеларк звернув увагу на те, що нові досягнення анатомії та медицини мають глибокий художній потенціал. Він зайнявся біопанком і модифікував людське вухо. Вчені на основі ДНК Стеларка виростили йому третє вухо, яке він помістив собі на руку. Для цього провели складну операцію і до вуха підвели кровоносну систему, але хоча вухо було живим та нічого не чуло. Але винахідник вживив у вухо мікрофон із системою Bluetooth та виходом в Інтернет. Одразу ж декілька виставок у світі встановили у своїх залах зліпки руки художника з вухом, а онлайн транслювали все, що чуло третє вухо Стеларка.

Отже, наукове мистецтво на сьогодні набуває все більше популярності [8, 9, 10]. Художники шукають натхнення у новітніх відкриттях науки і технологіях, а вчені прагнуть углядіти у своїх дослідженнях художній

потенціал. У такий спосіб наукове мистецтво дозволяє по-новому поглянути і тим, і тим на свою творчість і зрозуміти, що саме це і є їхня територія свободи.

Науково-технічні дослідження слід розглядати у більш широкому контексті: не просто як проведення чергових спеціалізованих технічних експериментів, а як творчість і висловлювання з елементами мистецтва. А художники, які виступають у ролі технологів, намагаються знайти практичне застосування наукового знання і вже виходячи з перспектив формують нові мистецькі цілі. Проекти наукового мистецтва залучають науковців у відкриті, вільні від конкретних цілей дослідження й експерименти, пропонують за допомогою ігрової форми поглянути на межі науки ззовні і її межі. У такий інноваційний спосіб наукове і художнє пізнання постійно взаємодіють, доповнюють і осучаснюють свій досвід співіснування.

Список літератури:

1. Галкин Д.В. От вдохновения машинами к искусственной жизни: этапы развития технологического искусства / Вестник Томского государственного университета Культурология и искусствоведение. 2013. № 1 (9).
2. Гессерт Д. История искусства с привлечением ДНК / Гессерт Джордж; Пер. с англ. И. Хадикова // Логос. - 2006. - № 4 (55). - С. 127 - 147.
3. Ерохин С. В. Цифровое компьютерное искусство / С. В. Ерохин СПб.: Алетейя, 2011. – 188 с.
4. Ратнер М., Ратнер Д. Нанотехнология: простое объяснение очередной гениальной идеи. Пер. с англ. А.В. Васильковой. - М.: Издательский дом «Вильямс», 2004. – 380 с.
5. BIOMEDIALE. Современное общество и геномная культура. / Сост. и ред. Д.Булатов. Калининград: КФ ГЦСИ, ФГУИПП «Янтарный сказ», 2004.
6. Popper F. From Technological to Virtual Art. MIT Press (Leonardo), Cambridge; London, 2007. - 471 p.
7. Smith C.S. From Art to Science: Seventy-Two Objects Illustrating the Nature of Discovery. Cambridge : MIT Press, 1980. 104p.
8. The Museum of Computer Art // URL : <http://moca.virtual.museum/donnie12more.htm>.
9. Weibel P. About Genetic Art // Ars Electronica Catalogue, 1993 AEC [Электронный ресурс]. URL: http://www.aec.at/en/archives/festival_archive/festival_catalogs/festival_artikel.asp
10. Wilson S. Art + Science Now. Thames & Hudson, 2010.

МИНЕВА Сильвия,
доктор философии, профессор,
заведующая кафедрой логики, этики и эстетики
философского факультета
Софийского университета им. К. Охридского
(г. София, Болгария),

ХАМИТОВ Назип Виленович,
доктор философских наук, профессор,
ведущий научный сотрудник
Института философии им. Г.С.Сковороди НАН Украины

ЭТИКА ПОСТМОДЕРНА КАК ВЫЗОВ И ОТРАЖЕНИЕ ИСКУССТВА ЖИЗНИ

Этику постмодерна можно понимать не только как совокупность этических теорий, но и моральных практик в ситуации постмодерна. Постмодерная этика, точно так же, как и эстетика постмодерна, не является некой единой идеологией или новым глобальным проектом социальной утопии, а представляет множество стратегий мышления и действия.

Невозможность единого и завершенного определения этики постмодерна не означает, что не существуют общих постмодерных тенденций этики. Одна из них – это убеждение, разделяемое всеми представителями постмодерной этической мысли: модерная метафизика провалилась в своей попытке создать единый универсальный дискурс и соответственно – единственный “пакет” моральных критериев, ценностей и принципов. Известный исследователь ситуации постмодерна Ж.Ф. Лиотар, заявляет что ее главная характеристика – это недоверие к метанаративам – ценностным основаниям и принципам, претендующим на всеобщность.

Именно такими были метанаративы идеологии линейного прогресса, основанные на инструментальном разуме и утверждающие, что людям нужно устойчивое, иерархическое конструирование их внутреннего и внешнего мира. Представители этики постмодерна заявляют, что в результате этого начался процесс деперсонализации человека. Когда все человеческие нужды, желания и действия редуцированы до метода, то проявление уникальности человеческого Я оказывается невозможным, а все теории этого Я имеют предметом лишь наличное бытие.

Постмодерная этика вырастает из сомнения относительно всеобщих моральных императивов, что можно определить как десубстанциализацию современной этики. При этом многие постмодернисты заявляют, что постмодерную ситуацию человека и общества не надо понимать как ситуацию абсолютного кризиса прежнего состояния и что не стоит отрицать ни этических достижений модерна, ни возможности формирования мирового этоса. Вопрос лишь в том, как формировать такой этос в условиях недоверия и иронического отношения к прежним моральным ценностям.

Отвечая на этот вопрос, Г. Йонас предлагает «принцип ответственности», который экзистенциально актуализируется страхом в условиях общества риска. Идея ответственности, как аутентичного, органичного измерения человеческого становится центральной в этической концепции Э. Левинаса. В поисках смысла человеческого бытия он обращается к экзистенциальному общению с другим человеком, создавая этику, которая основывается на ценности «духовный смысл», создаваемой отношением Я к Другому не как к вещи, а как к личности, отношением, которое порождает не внешнюю, а подлинную ответственность.

Еще один мыслитель этики постмодерна З. Бауман очерчивает постмодерную перспективу нравственности, в которой старые проблемы приобретают новые формы, а новые, как, например, проблемы свободной сексуальности, гражданского брака или глобальных рисков экологической катастрофы требуют радикально нового понимания моральных явлений. Такое понимание, согласно З. Бауману, означает постмодерную перспективу этики, которая, в отличие от современной этики, осознает моральный выбор как самостоятельное и ответственное решение свободной личности, а не редуцирует его до простого предпочтения следовать правилам или нет.

Говоря о новых этических горизонтах современного общества, Ч. Тейлор заявляет, что для них характерен «идеал аутентичности». Благодаря своей предельной индивидуалистичности этот идеал не только превращает субъекта в центр свободы и автономии, но полагает и начало “эпохи ответственности”. В результате происходит прежде незнакомое расширение свободы. Оно состоит в том, что сегодня люди могли бы в зависимости от своего выбора или деградировать, предпочитая более эгоцентрические формы аутентичности как гедонизм, антропоцентризм и социальный атомизм, или возвыситься, выбирая более высокие формы свободы как социальное действие, политические перемены и солидарность.

В этике постмодерна речь идет о взаимоотношении ответственности и свободы, которого в прошлом не было и не могло быть. Сегодня свобода имеет особый статус – кроме разных ее модусов в виде абстрактного права,

отсутствия ограничений и независимости, о ней можно говорить в контексте личной ответственности, то есть о свободе быть ответственным. Так родилось новое, типично постмодерное понимание свободы. Согласно этому пониманию, свободу можно определять и оценивать не только с позиции прав, которые мы имеем или стремимся иметь как отдельные индивиды или граждане в юридическом и политическом смысле. Свободу можно рассматривать и с позиции принятия на себя ответственности, как самую личную и неотчуждаемую из человеческих способностей и самое драгоценное из человеческих прав.

Итак, в постмодерной этике наблюдается не отрицание, а переосмысление таких традиционных этических категорий как ответственность, свобода, моральный выбор в контексте перспектив, которые раскрывают перед моралью и этикой современные социально-политические и культурные реалии. Это позволяет определить постмодерную этику как этический неоклассицизм, начавшийся в конце XX века.

Еще одной тенденцией этики постмодерна есть стремление связать этику с эстетикой, что, в частности, выражается в концепте «эстезис», введенного М. Маффесоли. «Эстезис» выражает мироощущение, в котором рациональность и прагматизм заменяются открытостью экзистенциальным состояниям и выражением их в непосредственных эмоциональных реакциях на основе общности моральных ценностей и эстетического восприятия. Вместо строгой организованности и иерархической упорядоченности общества человек эстезиса предпочитает «органическую солидарность» и «озабоченность настоящим». Это приводит к появлению «групповой эмпатии», что, по мнению М. Маффесоли формирует «этику эстетики».

Последняя тенденция этики постмодерна роднит ее с *метаантропологической этикой*, в которой происходит экзистенциально-эстетический поворот и развивается концепт моральной красоты – красоты отношений.

Список литературы:

1. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
2. Минева С. Аморалното 2 / С. Минева. – София, 2002. – 212 с.
3. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. – Издание 3-е. – К.: КНТ, 2016. – 472 с.

4. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма – М.: АСТ, Люкс, 2004. – 352 с.
5. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. – 3-е издание, исправленное и дополненное / Н. Хамитов. – К.: КНТ, 2016. – 272 с.
6. Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов / Хамитов Н., Крылова С., Минева С. – К.: КНТ, 2009. – 336 с.
7. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас; [перевод с нем., предисловие, примечания И. И. Маханькова]. — М.: Айрис-пресс, 2004.
8. Maffesoli M. Homo eroticus. Des communions émotionnelles, Paris, CNRS Editions, 2012
9. Khamitov N., Krylova S. Metaantropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world. – Jinju, 2011. – P. 30–31.

ПАНЧЕНКО Валентина Іванівна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри етики, естетики та культурології
КНУ імені Тараса Шевченка

ВІЗУАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ І ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

1. Філософська думка, як методологія пізнання, пережила декілька парадигмальних змін, які змінили форму філософування та відкрили нові об'єкти досвіду, що розширило її поле. Йдеться, насамперед, про антропологічний, лінгвістичний та візуальний повороти. Саме внаслідок цього з'являється і потужно проявляє себе новий напрям досліджень, який отримав назву «візуальної антропології». Візуальна антропологія виглядає як міждисциплінарна галузь гуманітарного знання, предметом якої є всі доступні візуальній фіксації та трансляції форми.

2. Важливість візуального досвіду та пізнання не була відкриттям останнього часу, коли з'явилися технічні винаходи, які давали змогу зберігати та ретранслювати зоровий образ. Образотворче мистецтво виникає ще на зорі людської історії. Зоровий образ завжди був певним імпульсом, що породжував потребу читання прихованого змісту та подальшої медитації в пошуках невербального змісту. Візуальне такою ж мірою містило у собі логос, що пробуджує людське мислення.

3. Візуальний образ особистості, особливо з появою дзеркала та портретного зображення стає суттєвим поштовхом для методик самоспостереження та самоаналізу, що набули широкого розповсюдження не тільки в різноманітних релігійних практиках, але й в повсякденному житті. Взагалі дзеркало стає символом здатності людини зазирнути в «душу», зробити приховане видимим, наочним. Внаслідок цього з'являється новий тип «автобіографічної» самосвідомості. Пам'ять «серця» постійно вимагала звернення до чуттєвих візуальних асоціацій, власного умоглядного образу.

4. Розвиток технічних засобів фіксації візуальних образів і поширення цих практик на всі аспекти людського життя не тільки зробили видимим і доступним зоровому спостереженню макрокосм і мікркосм, але й створили принципово інший візуальний образ самої людини. Фотографії дитини, починаючи з її внутрішньоутробного життя в череві матері, всі етапи дорослішання дозволяють людині утримувати в пам'яті та актуалізувати важливі етапи індивідуального становлення, ідентифікувати себе з власними зображеннями, відслідковувати вікові і духовні зміни, а й стають підставою для зв'язку поколінь.

5. Візуальна автобіографія на сьогодні є основою самопрезентації через фото та відео архіви. В умовах розвитку сітьової комунікації ця візуальна самопрезентація є основою створення індивідуального іміджу, як засобу медійної комунікації. Візуальна автобіографія або індивідуальний імідж стають частиною віртуальної реальності, завдяки чому людина розширює кордони життєвого світу і щодо власного життєвого шляху та дозволяє більш точно визначитись щодо культурної самоідентифікації. Візуальний автобіографічний «текст» також забезпечує ефективність діалогу з «іншим», не виключаючи і можливість маніпуляції.

СТЕПАНЕНКО Ірина Володимирівна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти НАПН України

ТЕРАПЕВТИЧНА ФУНКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ ОСОБИСТІСНО ОРІЄНТОВАНИХ СТРАТЕГІЙ ВИЩОЇ ОСВІТИ

В усіх нормативних документах, що визначають розвиток освіти в сучасному світі і на перспективу, постійно декларується відданість особистісній орієнтації. Водночас сама особистісна орієнтація розуміється і реалізується в освітній теорії і практиці по-різному: чи то як орієнтація на всебічний і

гармонійний розвиток людини, чи як реалізація компетентнісного підходу в освіті, чи як розвиток у сучасної людини так званих трансверсальних навичок, чи навіть як надання освітніх послуг відповідно до наявних індивідуальних потреб особистості у межах ринкового підходу тощо. Не менший діапазон розбіжностей існує щодо розуміння освітніх засобів і технологій реалізації у педагогічній практиці особистісних орієнтацій.

Але за усієї плюралістичності наявних опцій загальним є визнання важливості реалізації гуманістичного призначення вищої освіти у чому вбачають необхідну передумову збереження за нею статусу суспільного блага і успішного виконання нею її соціальних функцій – формування у тих, хто навчається, соціальної відповідальності, громадянської і політичної позиції, почуття справедливості, міжнародного розуміння і розвитку, усього того, що є фундаментальними аспектами нашої спільної людяності. Показовим у цьому відношенні є один із останніх документів, оприлюднених ЮНЕСКО, під назвою «Переосмислення освіти: у напрямку глобального загального блага?». Тут у підрозділі «Підтверджуючи гуманістичний підхід до освіти» стверджується, що існує необхідність вийти за рамки суто утилітарного бачення та концепції людського капіталу, які характерні для більшої частини міжнародного дискурсу і вузької політики, що акцентує на ролі освіти у соціально-економічному розвитку. Натомість потрібен комплексний підхід до знань, навчання та розвитку, який би ґрунтувався на гуманістичних етичних принципах. Гуманістичний підхід передбачається як центральне питання для сталого людського та соціального розвитку, в якому основна мета освіти має полягати в тому, щоб підтримати і зміцнити почуття власної гідності, здатності і благополуччя людини по відношенню до інших і до природи» [1]. Зрозуміло, що реалізація такого гуманістичного підходу неможлива при радикальному скороченні гуманітарних і філософських дисциплін у навчальних програмах університетів. Але саме таке скорочення відбувається у багатьох університетах світу, зокрема і в Україні, де ця тенденція набуває особливо загрозливого характеру у силу недостатньої продуманості і стратегічної визначеності освітніх реформ, а також пострадянського стану самої філософії, яка у суспільній свідомості значною мірою сприймається як обтяжливий та ідеологізований спадок радянської доби.

Для збереження і реалізації свого людино творчого потенціалу вітчизняній філософії необхідно здійснити системний «ребрендінг», пов'язаний із оновленням і власного наукового дискурсу, і його активного включення до світового філософського дискурсу, і оновленням свого суспільного іміджу і

впливовості, і кардинального оновлення своїх навчальних курсів і способів їх викладання у закладах вищої освіти, зокрема в університетах.

Здавалось би загальновизнано, що філософія із самого початку свого виникнення постає як необхідна передумова духовного життя і саморозвитку людини, як засіб її свідомої орієнтації у світі та у власному житті. Вже Цицерон визначав філософію як засіб культивування душі. Практично в усіх підручниках з філософії визнається її здатність задовольняти фундаментальні духовні потреби людини, такі, як потреба в осмисленні світу, у внесенні у життя смислу, потреба у життєвій орієнтації, потреба осмислити світ як єдиний і цілісний у своїй основі. Але незважаючи на таке визнання саме цей потенціал філософії розкривається у вітчизняних навчальних курсах і підручниках найменше. Вони значною мірою відтворюють структуру і підходи до викладання, що склалися за радянських часів. У кращому разі відбувається заміна (часто формальна) гносеології на епістемологію, філософії свідомості на феноменологію, до класичної онтології чи соціальної філософії радянського зразка додаються окремі сучасні підходи, а в історії філософії прибираються пасажі щодо боротьби матеріалізму та ідеалізму. Найбільш радикальна зміна зводиться до максимального усунення посилання на марксистську традицію, але при суттєвому збереженні духу марксистсько-ленінської філософії. Показовим у цьому відношенні є достатньо поширене у навчальній літературі і на українських просторах Інтернету визначення філософії як «науки про найбільш загальні закони розвитку природи, суспільства, людини», при тому, що за радянських часів так визначалася не уся філософія, а марксистська діалектика. Філософія ж мистецтва жити із притаманною їй терапевтичною функцією у навчальних курсах практично не представлена. Між тим терапевтична функція філософії займає не останнє місце у її функціональному потенціалі. Не останнє як з точки зору історичної генези філософії, так і з точки зору її затребуваності з боку сучасної людини, яка все більш напружено шукає шлях до себе і намагається досягнути параметри доброго життя – життя яке гідне утвердження.

Філософія з моменту свого зародження у стародавньому світі складалася не тільки як теоретична форма духовного освоєння світу, спрямована на визначення і обґрунтування першооснов і першопринципів буття, а і як особлива форма опанування культури себе – турботи про себе шляхом удосконалення своєї душі за допомогою розуму, як мистецтво жити.

Філософія як мистецтво жити заявила про себе і у Давньому Китаї, Давній Індії, Давній Греції. Але свій розквіт і своє справжнє «золоте сторіччя» вона пережила в елліністичний період античної філософії, де постала і як розвинута

теорія, і як життєва практика. Причому філософія мистецтва жити як практика себе з самого початку і, особливо у після платонівській традиції, зближувалася із лікувальною діяльністю. Про таке зближення свідчить насамперед, як це показує М. Фуко, спільність концептуального поля і понятійного каркасу медицини і філософії: «Центральним для нього є поняття *pathos*, яке і епікурейці, і стоїки тлумачать як пристрасть і хворобу...» [2, с.114]. Але ще більший простір для роздумів дає та обставина, що «практика себе, як вона визначається, позначається і приписується філософією, розуміється як лікувальна діяльність. Центральним при цьому, зрозуміло, є поняття *therapeuein*. *Therapeuein* грецькою, як ви знаєте, позначає три речі. Перше – це те, що робить лікар для зцілення хворого, але *therapeuein* – це ще і дії слуги, який служить своєму пану і виконує його накази; нарешті *therapeuein* означає почитати, відправляти культ». Так ось, *therapeuein heauton* означає одночасно лікуватися, служити самому собі і почитати самого себе» [2, с. 115]. Крім того, на думку Філона Олександрійського, філософи можуть називати себе терапевтами, тому що вони лікують душу і лікують буття [2, с. 116].

Особлива затребуваність терапевтичної функції філософії в особистісних стратегіях вищої освіти визначається тим, що сучасна людина, за визнанням більшості дослідників, є глибоко духовно хворою. Відчуття свого духовного розладу переживає і сама пересічна людина. Коли ми ставимо діагноз про хворобу сучасної людини, що ми насамперед маємо на увазі? Що сучасна людина переживає кризу життєвої дезорієнтації, її само ідентичність стає все більш розмитою і примарною, вона все більш втрачає можливість засвоювати і продукувати над утилітарно та надіндивідуально значущі цінності і смисли. Мірою універсалізації і все проникаючого впливу ринкових відносин особистість також перетворюється на товар, який користується попитом чи ні на ринку праці, на ярмарку марнославства і арені змагань за владу і панування. Для такої людини-товару із домінуючою ринковою орієнтацією, яка позиціонує і усвідомлює себе як конкурентоспроможну особистість, головними стимулами і цілями є Гроші, Престиж і Влада. Але така людина, як про це писав ще Еріх Фромм, живе для чого завгодно, але лише не для себе і служить для задоволення чужих для себе інтересів [3]. Відтак вона втрачає відчуття осмисленості життя, здатність до продуктивного ціле покладання, смислотворення, самореалізації. Такий стан особистості цілком правомірно діагностувати як духовну хворобу, оскільки він заважає людині нормально жити і реалізовувати свій унікальний людський потенціал відповідно до свого покликання і призначення. Звідси випливають і такі хвороби сучасності, як ескалація жорстокості, агресивності, насильства, поширення асоціальної

поведінки, саморуйнування через наркотики і алкоголь, ескапізм у суспільному і громадському житті, або надмірна самоексплуатація, яка призводить до само вигорання і саморуйнування, внутрішньої спустошеності, життєвого розчарування, суцільної самотності тощо.

Сучасна людина безумовно потребує філософської терапії у сенсі окресленого античною філософською традицією мистецтва жити як виховання душі за допомогою розуму. Нерозумні рухи душі сучасної людини набули таких форм і досягли таких масштабів, що загрожують самому існуванню людського роду і життя на планеті Земля. Таким чином, лікування душі є і необхідною передумовою для лікування буття. Визнання за філософією такої терапевтичної функції зовсім не означає спростування чи заміну усіх її інших функцій і предметів осмислення. Але за ними можна так чи інакше побачити її терапевтичну місію, коли філософія здійснює діагностику сучасного стану суспільства і стану сучасної людини, коли вона намагається знайти і обґрунтувати критерії «доброго життя» і гідного образу людини як важливі «ліки» від хвороб сучасності, коли вона формує і розвиває культуру мислення і культуру себе, культуру жити разом з іншими, коли вона звільняє людський дух від «рабства у необхідності», здійснюючи терапію духу і уможливлючи само його існування.

Якщо залучити ідеї філософії мистецтва жити до визначення стратегічних орієнтирів сучасної вищої освіти, то можна отримати такі висновки.

Наскрізною для філософії мистецтва жити є ідея турботи про себе і культури себе, оскільки предметом філософії мистецтва жити вважається не життя само по собі, а людина як головний творець цього життя. Відповідно стратегія гармонізації культурно-освітнього простору університету на засадах людиномірності має бути спрямована на формування особистості як відповідального, активного і творчого суб'єкта власного життя.

Ще одна наскрізна ідея – у справі життєтворчості важливо як можна раніше почати і ніколи не зупинятися. Ця ідея корелює із вимогами концепції навчання впродовж усього життя і орієнтує на формування життєтворчих спрямувань особистості, її здатності вчитися і перенавчатися, самовизначатися і саморозвиватися вже із раннього віку і на всіх подальших етапах освіти, що суттєво підносить роль педагога і необхідність організовувати педагогічну освіту на життєтворчих засадах. До речі, тут важливим засобом врівноваження студентоцентристських спрямувань сучасної вищої освіти що прийшли на зміну попередньому «професороцентризму» може бути зауваження Сократа, що неможливо турбуватися про себе без посередництва вчителя. Це актуалізує

роль наставництва в особистісно орієнтованих стратегіях вищої освіти, що знаходить підтвердження у таких сучасних формах, як тьютер, коучер тощо.

Мистецтво жити як культурне явище має гуманістичне, духовно-моральне наповнення. «Воно пов'язане з удосконаленням особистості, піднесенням її життєвих спрямувань, оволодінням моральними чеснотами, розвитком здатності володарювати над своїми примхами і лікувати свої вади» [4, с. 159]. Таким чином, актуалізація філософії мистецтва жити у навчальних курсах філософії може не тільки надати більшої життєздатності філософії і зробити її більш затребуваною для студентства, але може сприяти і більш активному залученню гуманістичних засад у розвиток університетської освіти і надати особистісним орієнтирам вищої освіти належної конкретизації. Тут мається на увазі, що метою особистісно орієнтованих стратегій вищої освіти має бути формування життєстійкої особистості, компетентної насамперед у творчій побудові свого власного життя, яке б відповідало вимогам людської гідності та запитам і потребам власного духу.

Список літератури:

1. Rethinking Education: Towards a Global Common Good? By Sobhi Tawil and Rita Locatelli, UNESCO Education Research and Foresight. Posted on May 15, 2015 by norrag [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://norrag.wordpress.com/2015/05/15/rethinking-education-towards-a-global-common-good/>
2. Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 19-191.
3. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекцій, прочитаних в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб: Наука, 2007. – 677 с.
4. Психологія і педагогіка життєтворчості: Навч.-метод. посібник / Ред. рада: В.М. Доній (голова), Г.М. Несен (заст. голови), Л.В. Сохань, І.Г. Єрмаков (наук. ред.) та ін. – К., 1996. – 791 с.

ВЛАСОВА Олена Іванівна,
доктор психологічних наук, професор,
завідувач кафедри психології розвитку
КНУ імені Тараса Шевченка

**ЦІЛІСНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ
БАГАТОУКЛАДНОГО СУСПІЛЬСТВА:
ДОСВІД МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ**

В рамках реалізації проекту фундаментального наукового дослідження цілісної особистості в умовах, яке здійснюється на факультеті психології КНУ імені Тараса Шевченка з 2014 року, розроблено теоретико-методологічні основи та проведено емпіричне дослідження психологічних особливостей розвитку цілісної особистості сучасної людини.

В результаті аналізу напрацювань вітчизняних та зарубіжних дослідників встановлено, що дослідження найвищих форм цілісності соціально-культурних або духовних об'єктів (психіки, особистості, феноменів мистецтва, економіки або політики) виявляє їх специфіку, відмінну від цілісності матеріальних та живих систем. Основна особливість тут пов'язана з історичними умовами появи і розвитку цих систем, збільшенням завдяки наростаючому потенціалу історичних умов ступеней свободи їх функціонування, що дозволяє ставити питання про «хроноструктуру» та векторність існування культурно-духовних об'єктів.

Завдяки систематизації основних конструктів сучасної філософії та психології очевидно, що людина переживає "становлення" особистості в діалозі зі світом, у активній взаємодії з іншими людьми та культурними продуктами, також тими питаннями, які ставить перед нею життя. Відповідно до цього, особистість - це соціальна форма існування людської психіки, яка забезпечує продуктивне функціонування та розвиток людини і суспільства як рівноцінних суб'єктів соціальної життєдіяльності. З'ясування змістовного наповнення такої форми як цілісності доцільно здійснювати з опорою на потенціали філософського-методологічного та теоретико-психологічного знання, пов'язаного з аналізом сутності людини як суспільної й духовної істоти.

З філософської точки зору, відповідно до можливих варіантів зв'язку цілого і його частин та характеру їх взаємовпливу доцільно розрізняти 3 типи людської цілісності: тоталітарний, партитивний і гармонійний. Тоталітарна цілісність має місце при домінуванні цілого над частинами з їх невілюванням, партитивна - частини над цілим, гармонійній цілісності властива відсутність

домінування частин і цілого одного над іншим, взаєморозкриваючий характер їхнього зв'язку.

Напрацювання сучасної культурології, зокрема, культурологічна концепція укладності, дозволяють стверджувати, що цілісність особистості залежно від культурного укладу, домінуючого в суспільстві, може розумітись по різному: як притаманна особистості структурна несуперечність, утримувана нею в різних контекстах соціальної взаємодії, як послідовна когнітивно-діяльнісна спрямованість людини; або ж як її динамічна комунікативно-рефлексивна ефективність. Кожне із зазначених вище тлумачень цілісності відповідає певному культурному укладу: традиційному, індустріальному або комунікативному (постіндустріальному). Для них також характерні й різне ціннісне наповнення базових соціальних категорій (сім'я, держава, соціальна справедливість...), відмінності між якими створюють передумови формування різних варіантів особистісної цілісності сучасної людини в процесі її соціалізації.

Як духовні істота сучасна людина є екзистенціально вільною, яка здатна до пошуку сенсу та саморозвитку через механізм трансценденції. Тому в розумінні цілісності людської особистості важливими критеріями її досягнення стають обґрунтовані А. Ленгле чотири екзистенції, які складають процесуальну цілісність акту життєдіяльності зрілої особистості: самодистанціювання, самотрансценденція, свобода та відповідальність. Концептуалізація та операціоналізація поняття суб'єктивного благополуччя або щастя людини дозволяє зрозуміти його в якості базового суб'єктивного критерію становлення цілісної особистості. Вбачається, що високі показники за такими складовими благополуччя, як самоприйняття, позитивні відносини з іншими, автономність, цілі в житті, компетентність, особистісне зростання, введені К.Риф, мають прямо кореспондувати з показниками цілісності особистості досліджуваних.

В результаті емпіричного аналізу соціальних особливостей контексту, в якому відбувається особистісне становлення сучасної людини, встановлено, що розвиток цілісної особистості сучасного українця здійснюється в умовах мультиукладного суспільства. Традиційний, модерний та постмодерний історичні уклади, які співіснують не ієрархічно, утворюють єдине середовище соціалізації і не однозначно визначають ставлення людини до норм і подій соціального життя. Як наслідок - у суспільній думці студентської молоді наявна низка системних суперечностей, відсутня єдність соціокультурного розуміння суспільних інститутів на рівні культурних укладів.

Розроблена на представленій методологічній основі програма дослідження була реалізована через опитування 778 студентів з різних регіонів України, а її результати піддані статистичній обробці.

За характером сполучення цінностей різних культурних укладів у ціннісних орієнтаціях досліджених, кластерний аналіз виділив 6 груп студентів, які за своїми культурно-укладними характеристиками розподіляються наступним чином: 1) гармонійний тип цілісності – високо рівноукладні (36% вибірки) та середньо рівноукладні (27 % вибірки); 2) партитивний тип цілісності – модерні-постмодерні (19% вибірки) і традиційні-модерні (8% вибірки); 3) тоталітарний тип цілісності - чисті традиціоналісти (5% вибірки) та заперечуючи традиції (5 % вибірки). Дамо їм коротку характеристику в термінах методичного забезпечення дослідження.

Гармонійний тип. Гармонійно-рівноукладний тип цілісності (**високі показники**) (36% вибірки) – орієнтовані на досягнення результатів, схильні сприймати минуле як позитивне, мають високу орієнтацію на майбутнє. В цілому мають високу самореалізацію. Найвищі показники суб'єктивного благополуччя, високе позитивне ставлення, висока орієнтація на цілі в житті. Середні показники екзистенціальної сповненості.

Гармонійно - рівноукладний тип цілісності (середні показники) (27% вибірки)– високо орієнтовані на досягнення результатів, низькі показники самореалізації, орієнтовані на майбутнє. Високе позитивне ставлення, низька орієнтація на цілі в житті. Середні показники суб'єктивного благополуччя. Високий рівень самодистанціювання.

Партитивний тип. Партитивний індустріально-комунікативний тип цілісності (19% вибірки) – високо орієнтовані на досягнення результатів, але проявляють меншу схильність сприймати минуле як позитивне. В цілому почуваються самореалізованими. Високий показник позитивного ставлення, середні показники благополуччя. Високі показники самодистанціювання, самотрансценденції та свободи.

Партитивний **індустріально – традиційний** тип цілісності - (8%) – мають високі показники самореалізації, орієнтовані на досягнення результатів, схильні сприймати минуле як позитивне. Загалом висока самореалізація. Найвищі показники суб'єктивного благополуччя. Висока здатність до автономії, керування оточенням, високий рівень самоприйняття і особистісного зростання. Низькі екзистенційні показники. Найменша самотрансценденція та само дистанціювання, відповідальність, свобода та екзистенційність.

Тоталітарний тип. Тоталітарний – чисто традиціоналістичний тип цілісності (5%) – в цілому не почуваються самореалізованими, не сприймають

минуле як позитивне, не орієнтовані на досягнення результатів, низькі показники самореалізації. Низькі показники суб'єктивного благополуччя. Низькі показники позитивного ставлення, здатністю до автономії, керування оточенням, особистісного зростання. Найвище самодистанціювання, низький рівень самотрансценденції.

Тоталітарний-заперечуючий традиції тип цілісності (5%) – не орієнтовані на досягнення результатів, загалом почуваються не само реалізованими і низько орієнтовані на майбутнє. Високий рівень самодистанціювання, середній рівень екзистенційної сповненості (як поєднання свободи, відповідальності, самодистанціювання. Найнижчі показники суб'єктивного благополуччя. Низьке позитивне ставлення, здатність керувати оточенням, низький показник особистісного зростання, низька орієнтація на цілі в житті, низька здатність до самоприйняття.

Проведений факторний аналіз результатів дослідження. виділив чотири фактори формування цілісної особистості які описують 80% загальної дисперсії даних, а саме: фактор самореалізованості особистості (34 %), опосередкованості теперішнього позитивним дитинством (15 %), фактор орієнтації на досягнення результату (20 %) та фактор спрямованості на майбутнє з орієнтацією на власні ресурси (11 %). Дослідження також показало, що сформована орієнтація на самореалізацію, та позитивна оцінка періоду власного дитинства, коли активно формується особистість людини, є важливою підставою досягнення особистістю цілісності та психологічного благополуччя вже в старшому юнацькому віці.

Висновки. 1. Представлені результати емпіричного дослідження підтверджують статус українського суспільства як суспільства поліукладного, в якому практично відсутні особистості, які надають перевагу цінностям певного культурного укладу.

2. За таких умов, формування особистісної цілісності української молоді передбачає прийняття переважною частиною досліджених цінностей всіх існуючих культурних укладів та творчу інтеграцію на їх основі поліукладних ціннісних орієнтацій (63% вибірки). Виявлена особливість переконливо демонструє єдність особистісного устрою та сучасного їй суспільства.

Список літератури:

1. Andrews F.M. Stability and change in levels and structure of subjective well-being//Social Indicators Research, 1991, 25, 1-30
Pavot W., & Deiner E. Review of the satisfaction with life scale // Personality Assessment, 1993, 5, 164-172.
2. Ryff, C.D., & Keyes, C.L.M. The structure of psychological well-being

revisited // Journal of Personality and Social Psychology, 1995, 69, 719-727.

3. Ryff, C.D., & Singer, B. Human health: new directions for the next millennium // Psychological Inquiry, 1998, 9, 69-85.

4. Seligman, M.E.P., & Csikszentmihalyi, M. Positive psychology: an introduction // American Psychologist, 2000, 55, 5-14.

5. Зейгарник Б.В. Теории личности в современной психологии // В сб. Б.В. Зейгарник. Психология личности: норма и патология. Москва-Воронеж, 1998.

6. Каган М.С. Системность и целостность Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев) [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/_kagam01.htm#4

7. Леонтьев Д.А. Что такое экзистенциальная психология? // В сб. Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. М., Смысл, 1997.

8. Лепешинский, Н.Н. Адаптация опросника «Шкалы психологического благополучия» К. Рифф / Н.Н. Лепешинский // Психологический журнал. – 2007. – №3(15). – С. 24-27.

9. Лэнгле А. Фундаментальные мотивации человеческой экзистенции как действенная структура экзистенциально-аналитической терапии / А. Лэнгле. In: Psichoterapija (Moskwa) 2004, 4, 41-48.

10. Мэй Р. Истоки экзистенциального направления в психологии и его значение / В кн.: Экзистенциальная психология. Экзистенция / Пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. - М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. - С. 111.

11. Олпорт, Гордон. Становление личности: Избранные труды / Олпорт, Гордон. – М.: Смысл, 2002. - 462 с.

12. Тельнова, Н.А. Целостность человека: специфика модальности и способы измерения / Н.А. Тельнова // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. – 2005. – №4. – С. 73-79.

13. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М., Прогресс, 1990.

14. Філософський словник / За ред. В. І. Шинкарука. – 2 вид. перероб. і доп. – К., 1986. – 800 с., с. 634]

15. Шумский В.Б. Ноэтическое измерение человека: вклад Виктора Франкла в психологию и психотерапию // А.Б. Орлов, В.Б. Шумский. Психология. Журнал Высшей школы экономики, 2005. Т. 2. № 2. С. 65–80.

16. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991, с. 288-418.

ВОРОНКОВА Валентина Григорівна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри менеджменту організацій
та управління проектами
Запорізької державної інженерної академії

**ГРАНИЧНІ ЦІННОСТІ ІСТИНИ, ДОБРА, КРАСИ
ЯК ОПТИМУМ БУТТЯ ТА ВІДОБРАЖЕННЯ ГАРМОНІЗАЦІЇ
СТОСУНКІВ ЛЮДИНИ З ПРИРОДОЮ, СУСПІЛЬСТВОМ,
ІНФОРМАЦІЙНИМ СЕРЕДОВИЩЕМ**

Оптимум – це сукупність найбільш гідних умов для вирішення задач чи шлях досягнення цілей при певних умовах, при яких досягається можливий максимальний ефект як можливий мінімум. Істина, добро, краса як оптимум буття – це завжди першооснова життя, що переповнює душу людини, гармонія душі зі світом, потреба кожного в реалізації цих феноменів. Орієнтація на істину, добро, красу як оптимум буття передбачає виділення особистості із натовпу, певний ступінь рефлексії людини, зверненої всередину самої себе, орієнтація на високий ступінь свідомості, самосвідомості та саморефлексії особистості. В основі істини, добра, краси - реалізація мудрості, душевності і духовності, орієнтованих на формування антропологічних засад буття - творчості, справедливості, добра. Оптимум буття формується в контексті поліфонії індивідуальностей, орієнтованої на істину, добро, красу.

Актуальним є осмислення людиною сенсу свого життя, місця і гармонізації стосунків людини з природою, суспільством, інформаційним середовищем, людини з людиною, реалізація людини через творчість, формування високодуховної культури, яка розрахована на високу індивідуальність, для якої головне – пошуки сенсу життя, граничних цінностей – добра, краси, істини, відхід від деструктивної свідомості і самосвідомості, створення умов для формування дійсно цілісної особистості [1, с.76]. Безперечно, що світ сьогодні стає зубожілим, змізерненим, знелюдненим, розірваним, який породив феномен розгубленої української людини, яка втрачає високі категорії - істини, добра, краси. Бездуховність світу проявляється на кожному кроці – у безкультурному середовищі, безкультурній мові, паралічі духовно-морального життя, знеціненості особистості, яка “загубила себе і свою душу”, свої духовні

цінності, проявляється в антикультурі і псевдокультурі, відсутності «екології душі», гуманності культури, природи, оточуючого середовища. Останнє привело до втрати суб'єктивності та індивідуальності, внутрішніх опор людського буття, які роблять людину людиною, появи нових екзистенційних соціальних станів – страху, негарантованості “бути”, трагічності існування, відірваності сутності від людини.

Шлях оздоровлення сучасного суспільства – в пошуках аутентичності буття людини, гуманістичній самореалізації, духовного оновлення і очищення суспільства, а, отже, реалізації родової суті людини, одночасного поєднання культурних і моральних смислів як умов подолання антиномічності екзистенції і амбівалентності психіки. Пошуки граничних цінностей істини, добра, краси як оптимуму буття та відображення гармонізації стосунків людини з природою, суспільством, інформаційним середовищем розвиваються у контексті справжньої самоактуалізації людини, що передбачає виявлення іманентних сутнісних людини, а не пригнічення особливого і одиничного. Людина завжди є "полігоном" у проблемному полі вирішення великої кількості проблем, відходу від онтологічної не-забезпеченості і не-гарантованості "бути".

В контексті виявлення антропологічних засад та арт-терапії людина прагне до самоактуалізації засобами мистецтва, культури і представляє бажання стати тим, ким вона хоче і може стати, щоб досягти найвищого культурного рівня і добитися використання своїх талантів, здібностей, потенціалу особистості, самопізнання шляхів вибору індивідом себе як суб'єкта моральної дії. Онтологічна та антропологічна основи екзистенції особистості направлені на відтворення ідеалів особистості - істини, добра, краси як оптимуму буття. Атрибутами граничних цінностей істини, добра і краси як оптимуму буття мають стати: 1) виявлення своєї самості; 2) самопізнання самого себе; 3) розвиток своєї самосвідомості; 4) самовизначення в умовах кризового соціуму; 5) самоволодіння собою в у мовах стресів, "шокового стилю життя", подолання амбівалентності та «розірваності» психіки; 6) самоконтроль в опрідеченому світі; 7) самопостереження у виборі автентичних зразків людської поведінки; 8) самооцінка самого себе; 9) саморегуляція поведінки; 10) рефлексія як загально-теоретична, так і індивідуальна.

На думку К. Юнга, транскультурними засадами суспільної і культурної самоорганізації людини можуть стати свобода, соціальна справедливість і безпека як ті засади людського існування, що відтворюють життєво-необхідні для саморозвитку індивіда умови і сприяють розкриттю самості як буттєвої основи всезагального. У такий спосіб розвивається самість індивіда, яка являє собою центр сумативно-цілісної особистості, безсвідомих психічних структур

буття. Як категорія філософської антропології та арт-терапії, самість знайшла своє відображення в доробках М. Гайдеггера, в контексті роздумів якого самість - це "буття-Я" (само-буття), тобто такого сущого, про яке можна сказати "Я". Суб'єктивно-психологічне розуміння самосвідомості як знання свого "Я", як самопочуття індивіда є недостатнім. Взаємодія людей може бути ефективною лише у тому випадку, якщо її учасники являються взаємно значимими. Поняття «суб'єкт-суб'єктного відношення» в континуумі істини, добра і краси означає наявність прямого зв'язку між окремими індивідами чи людськими спільнотами (народами, етносами). Власне «Я» позначається у процесі виділення суб'єкта і об'єкта, коли людина починає усвідомлювати себе окремою істотою у світі, суспільстві, своєму бутті і починає усвідомлювати граничні цінності.

Граничні цінності істини, добра, краси як оптимуму буття та вираження самості людини як буттєвої основи всезагального вноситься в площину аналізу широких суспільних зв'язків, які складають сутність людини, породжують необхідність в активності суб'єкта. Специфіка граничних цінностей людини як оптимуму буття - в діяльнісній суті людини. Граничні цінності істини, добра, краси у проблемному полі гармонізації стосунків людини з природою, суспільством, інформаційним середовищем зумовлені системою взаємовідносин, в яких здійснює свою життєдіяльність особистість та дозволяють виявити реалізацію вищих ідеалів і цінностей буття [2, с. 404-408].

Список літератури:

1. Воронкова В.Г. Філософія розвитку сучасного українського суспільства: теоретико-методологічний контекст/ В.Г. Воронкова. - Запоріжжя, ЗДІА,- 2012.- 286 с.
2. Крилова С.А. Краса людини як соціально-філософська проблема / С.А. Крилова // Гілея (науковий вісник): [зб. наук. праць] / [гол. ред. В.М. Вашкевич]. – К., 2012. – Випуск – с. 404–408.

БІЛЬЧЕНКО Євгенія Віталіївна,

доктор культурології, доцент,

професор кафедри культурології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

АРТ-ТЕРАПІЯ У СВІТЛІ ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКОГО ПСИХОАНАЛІЗУ: МИСТЕЦТВО CONTRA ТОТАЛЬНІСТЬ

У даній роботі ми спробуємо здійснити *постструктуралістський психоаналіз опозиції «тотальність/хвороба – мистецтво/терапія»* на основі методологічного синтезу *метаантропології Н. Хамітова* (буденний – граничний – метаграничний рівні буття, або *нудьга – туга – любов*) та *власної версії філософії діалогу* як діалектики стосунків за тріадою «Чужий – Інший – «Ближній».

Процес постмодерної релятивації (дифузії цінностей), включаючи деідеологізацію, призвів до повної деконструкції ідентичності особистості, яка втратила вектори для колективного самовизначення, що компенсувало їй особистісне. Тенденції до симуляції, віртуалізації, деонтологізації викликали до життя відчуження, втрату віри і – гігантське буттєве «зяяння». Заповнити це зяяння можна лише Великою Ідеєю, яка б давала кожному усвідомлення того, що він є Щось більше («Мой адрес – не дом и не улица»). Відбувається радість від того, що ціле панує над одиничним (у М. Кундери: космогонічна радість сучасних «ангелів»). Так відроджується тотальність – хвороба неомодерного суспільства.

Онтологічна нестача формує потребу у «справжньому» бутті та виконує роль точки біфуркації у соціокультурній системі, серед усіх можливих флуктуацій розвитку якої людство обирає «нове середньовіччя», коли бажане відродження моралі відбувається у формі відродження ідеології (імперіалізм, фундаменталізм, шовінізм, націоналізм тощо), тобто – тотальності, визначеною пануванням знеособлених сакралізованих структур над суб'єктом. Даний процес ризикує обернутися торжеством «вічного» (первинного) фашизму («ур-фашизму» за У. Еко [3]) як архетипно-символічної інтенції, прообразу будь-якого тоталітаризму, що міститься у найглибших шарах колективного позасвідомого. Зазначене є актуальним для слов'янських суспільств насамперед України та Росії.

Досить точно суть ур-фашизму як вічної форми тотальності виразив російсько-єврейський письменник і драматург Ф. Горенштейн у романі «Псалом»: «Фашизм – це коли до талановитих ігор середньовіччя долучається багато бідних дітей з поганою кров'ю» [4]. Ур-фашизм живиться з «крові» соціальної фрустрації середніх класів, бюргерства, яке «надихнуло» на ідею пошуку втраченої традиції. *Традиціоналізм* як атрибут тотального мислення виходить із установки на Одкровення, приховане у давніх пам'ятках культури, що асоціюються із Золотим віком, коли начебто не втрачені ще були Письмена Бога/Археписьмо (Ж. Дерріда). Подібний традиціоналізм має еклектичний квазірелігійний характер, оскільки докупи змішуються різнорідні джерела, суперечності між якими вважаються не суттєвими. За дотепним вираженням У. Еко: «... звалити в купу Августина і Стоунхендж - це і є симптом ур-фашизму» [3, с. 23]. Звідси – *неприйняття модерну* (просвітницької ліберальної утопії особистості), що відрізняє ерзац-етнографічний стиль мислення Blut und Boden як пре-модерного за духом.

Завдяки критиці Просвітництва ур-фашизм неочікуваним чином співпадає з постмодерною ситуацією, у якій (попри усю позірну несхожість з іронічно-грайливим скепсисом) він може розвиватися на основі симуляції архетипів в гіпер-реальності медіа, де все вирішує група людей, яка оголошується «народом». У результаті народ постає як феномен декоративно-театральний, що у сучасних умовах ілюструє мережа Інтернет, де емоційна реакція спеціальної групи людей видається за «народну волю», що оголошує мислення «неможливою справою». Звідси – пошук «кволих інтелігентів», «зрадників», «пацифістів», що відійшли від «віковічних цінностей» і своїм «гуманізмом» дозволяють народу здатися «ворогу», розуміння культури як потенційного джерела вільнодумства.

Страх перед Іншим (*ксенофобія*) впливає із неприйняття тотальною картиною світу будь-якої критики. Критика ґрунтується на дистинкції – усвідомленні відмінності між предметом і свідомістю, яка його приймає (erohe Е. Гусерля). Дистинкція передбачає можливість похибок суб'єкта, а отже, і можливість моєї власної похибки, що допускає суперечку, незгоду, бо актів сприймання є стільки ж, скільки суб'єктів, що сприймають. Незгода як «відмінність» є незмінним атрибутом філософії, починаючи з її виникнення в античній Греції. Традиціоналізм сприймає незгоду як зраду. Незгода – це знак Інакшого, якого панічно боїться ур-фашизм.

Таким принципово Інакшим щодо тотальності, здатним протистояти масовому сп'янінню, ми вважаємо *феномен мистецтва*. Мова йде не про ескапічну втечу, а про *арт-терапію через перехід від буденного/нудьга до граничного/туга стану* (класифікація Н. Хамітова) – життєсвіту художнього,

основні риси якого протистоять тотальності. Мистецтво – *елітарне* і тому є культурною альтернативою «повстання мас». Мистецтво (навіть у найконсервативніших формах) – *інноваційне* і тому протистоїть ерзац-культу традиції. Мистецтво – *ігрове* (орієнтується на насолоду, уяву і спонтанність), тому знімає ідеологічний пафос серйозності. Мистецтво – *діалогічне* (інтерація «Автор – Читач»), тому утримує інакшість.

Зрештою, мова мистецтва – транснаціональна і транскультурна. Заснована на ідеалі мистецької гри *транскультура* як модус «буття у проміжку», «поза-перебування» (М.М0. Бахтін, В.С Біблер, М.Н. Епштейн) передбачає мета-позицію, носій якої знаходиться на перехресті культур й одночасно належить їм усім, вивисуючись над конкретним розмаїттям історичних, національних, расових, релігійних культур і акумулюючи в собі усі їх уже наявні варіації та ще не здійснені можливості [5].

Стан транскультури, у якому перебувають митці, здатні вирватися за вузькі межі тотальності «свого», супроводжує туга самотності. М. Кундера говорить: «Відчуженість у її принизливій, дивовижній формі виявляється не стосовно жінки, яку намагаєшся зловити, а стосовно тої жінки, яка колись була твоєю» [6, с. 99]. Щоб запобігти розвитку відчуження у транскультурного суб'єкта, необхідний *діалог*. Досягнути діалогу можна за умов усвідомлення не лише відмінного, але й схожого між «своїм» і «чужим». Ця схожість (*Третій*) відкривається у процесі зближення Я та Іншого в любові в любові до Близького.

Отже, застосовуючи постмодерну семіотику Е. Еко, ми довели, що внаслідок кудьтурпсихологічного переходу від тотальності до мистецтва відбувається тріадичний рух людини за ступенями: *Чужий – Інший – Близький* у філософії діалогу або *буденний – граничний – метаграничний рівні існування – нудьга/туга/любов* – у мета-антропології.

Список літератури:

1. Хамитов Н. Философия и психология пола. Одиночество женское и мужское / Назип Хамитов. – Киев: Ника-Центр, Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2001. — 224 с.
2. Більченко Є. Людина без історії : Монографія / Євгенія Більченко. – К.: Видавець Білявський, 2015. – 371 с.
3. Эко У. Пять эссе на темы этики / Умберто Эко. – Спб.: Symposium, 2003 – 96 с.

4. Горенштейн Ф. Псалом: роман-размышление о четырех казнях Господних [Электронный ресурс]. – Режим доступа до ресурсу: <http://you-books.com/book/F-Gorenshtejn/Psalom>. – Вид з екрану.
5. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – С. 622-634.
6. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Милан Кундера ; [пер. с франц. М. Таймановой]. – СПб. : Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 288 с.

БІЛОГУР Влада Євгенівна,
доктор філософських наук,
професор, завідувач кафедри теорії методики
фізичного виховання та спортивних дисциплін
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького, м. Мелітополь

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ПСИХОАНАЛІЗ І АРТ-ТЕРАПІЯ СПОРТУ ТА СПОРТИВНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Філософська антропологія – це наука про генезис та еволюцію фізично-анатомічної конструкції людини (у нашому випадку спортивної людини), біологічно-расові модифікації індивіда людського роду та поширюється на такі розділи, як анатомічна конструкція людини, антропогенез і антропосоціогенез, морфологія людини, динамічна еволюція людського роду. Філософська антропологія виділяє як об'єкт свого дослідження сферу «власне спортивного буття», власної природи спортивної людини, спортивної індивідуальності. Через антропологічний принцип здійснюється можливість пояснити природу спортивної людини, спортивний світ, через який проявляється спортивне буття, зрозуміти спортсмена як унікальний прояв спортивного духу і творця спортивної культури. У глибинних сферах спортивного життя людини, у континуумах її духовно-моральної, фізичної, підсвідомо-раціональної, ірраціональної і антробіологічної суб'єктивності можна відшукати справжні основи спортивної особистості, надаючи їм іманентно-суб'єктивне вираження сутніх сил людини як творця спортивного світу і культури. З кожною новою епохою особистість-спортсмен ніби зникала у сучасній цивілізації, і це зникнення актуалізує ще більше місце і роль особистості-спортсмена в умовах глобалізованого світу. Сьогодні філософська антропологія, говорячи про спортивну філософію, займає проміжне місце між біологічними науками й

екзистенціальною філософією, елементи яких вона використовує для пояснення проблем спортивного буття та спортивної людини. Через різноманітність підходів філософська антропология намагається пізнати: що таке спортивна людина в її повноті та цілісності; які джерела й зміст спортивного життя; які шляхи гармонійного розвитку людини-спортсмена.

Онтологічна реальність спорту та спортивної особистості, згідно з психоаналізом, зміщується в область психіки, так як психічне у розвитку спортсмена має свою власну природу і підпорядковується особливим закономірностям. Природа людини-спортсмена – це, насамперед, несвідоме, адитивність психофункцій і психопроцесів, що репродукується в актах свідомості і підсвідомості. Неврози З.Фрейд намагався лікувати за допомогою самосвідомості і ця його теорія підходить для аналізу проблем спорту і спортивної особистості. Сама природа людини-спортсмена дає методологію і методику підходу до окремо взятої особистості-спортсмена у їх страхах, фобіях, психоаномаліях, неврозах, депресіях. З.Фрейд вважає, що розбудити несвідоме, у тому числі і спортсмена, можна різними способами: гіпноз, транс, підсвідомість, інтуїція. Доступ до власної підсвідомості людини-спортсмена відкриває нові можливості і нові сили, що так необхідні спортсмену: пробуджується інтуїція, розвивається сенсорна система, спортсмен отримує здатність для себе відкрити справжні сили, підсвідомість дає спортсмену силу і натхнення, якщо проникнути у сутність свідомості і підсвідомості. Підсвідомість – це дійсний союзник спортсмена у змаганнях, коли слід перемагати свого суперника. Величезна заслуга З.Фрейда у тому, що він виявив істотну роль підсвідомого в детермінації поведінки особистості, що підходить і для спортсмена, всього його спортивного життя; показав складність підсвідомого як центрального особистісного цілеутворення, що необхідно було для пізнання буття людини у світі спорту. Основа особистості, на його думку, - це сукупність природних потягів, які знаходять вираження через вітальні (спортивні) сили людини. Е.Фромм, як один з представників неофрейдизму, намагався знайти спроби розв'язання проблеми дихотомії людського існування, ліквідації різних форм відчуження людини, визначаючи шляхи оздоровлення соціуму. Е.Фромм стверджував, що в ході еволюційного процесу людина частково втрачає «безпосередню інстинктивну основу» і набуває нових якостей, які є продуктом культури та соціального середовища. Людське існування у світі спорту – це наперед задана тотальність внутрішніх потенцій, які індивід повинен розвивати, що закладені у людській природі. Справжнє життя спортсмена – це існування людини за принципом буття, свободи, незалежності, критичності розуму, активності.

Арт-терапія як різновид форми мистецтва направлений на розробку арт-терапевтичних технологій та наукового аналізу їх психотерапевтичного ефекту, який також необхідний спортсмену. Як вважає Г.Й.Витак, «арт-терапія сьогодні активно розвивається і за кордоном, і в нашій країні, використовується з терапевтичними цілями, при вирішенні діагностичних, корекційних, психотерапевтичних завдань, і стає все більш популярним лікувальним методом в професійному середовищі. Трансформація соціально-політичної, економічної, культурно-інформаційної сфер суспільства в цілому, стимулює розвиток арт-терапевтичних технологій, дослідження, присвячені розробці арт-терапевтичних технологій та науковому аналізу їх психотерапевтичного ефекту. Все частіше арт-терапія використовуються не тільки в клінічних цілях, але як профілактичному середовищі для розвитку здорового світосприйняття і способу життя» [1, с. 43]. Тому ми вважаємо, що майбутнє арт-терапії не тільки за сферою мистецтва, культури, науки, народної творчості, новітніх технологій, а й в психотерапевтичних цілях у сфері спорту. В цілому слід погодитися з авторами С.Криловою та Н.Хамітовим, що «в сучасному світі маємо виклик трансгуманізму. Цей виклик пов'язаний з бажанням еволюціонувати...в психотілесній площині, безкінечно продовжувати та підсилюючи буденний і граничний виміри людського буття» [2, с. 5]. Для подібних викликів слід давати буттєво-світосприйняття, тобто філософську відповідь, так як всі ці підходи є актуальними і для такої теми, як філософська антропологія, психоаналіз і арт-терапія спорту та спортивної особистості.

Список літератури:

1. Витак Г.Й. Особливості становлення арт-терапії в Україні / Г.Й.Витак // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб. наук. пр.]. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2014. – Вип. 56. – с.43-51.
2. Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології та метаантропології: збірник наукових праць. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. 30-31 березня 2015 р. / За заг. ред. Хамітова Н.В.- Київ: Видавництво НПУ імені М.П.Драгоманова, 2015.- 150 с.

КРАВЧЕНКО Алла Анатоліївна,

доктор філософських наук,
професор кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та
євроінтеграції
НПУ імені М. Драгоманова

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК АТРИБУТ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В ЕПОХУ ЗМІН ТА ПРОТИРІЧ

Особистість у сучасному світі зазнає безліч перешкод на шляху формування та становлення власного «Я» через мінливість та постійну змінюваність середовища, яке її оточує. Суспільство докорінних змін в якому відбувається трансформація життєвих стандартів, зміна зразків поведінки, відмирання традиційних та поява нових потреб сьогодні називають трансформаційним суспільством. Це суспільство перманентних змін в якому суспільні стандарти та норми поведінки набувають нових рис, потребують постійного переосмислення та налаштування на нові вимоги. У суспільному житті трансформаційні процеси приводять до зміни моральних норм, ціннісних орієнтирів, оцінок, ментальних рис, мотивів, культурних уподобань. Слід відмітити, що новоявлені зміни та вимоги можуть бути як прогресивними, так і регресивними.

Суспільство та колективна суспільна думка стають неспроможними швидко реагувати на постійну змінюваність соціального середовища та давати належну оцінку новим явищам та співвідношенням новоутворених реалій. Суспільна стабільність та рівновага зазнають постійних коливань і можуть бути лише відносними, перманентними, при певній стабілізації «сталими».

Особистість, отримуючи більше свободи, постійно постає перед вибором сприйняття-несприйняття, засвоєння-ігнорування та змушена робити самостійну оцінку постійних суспільних новоутворень. Еволюційні зміни трансформують духовні пошуки особистості, змінюють систему засвоєння та сприйняття знань. Суспільство, маючи певну інертність, стає нездатним нести колективну відповідальність за сприйняття чи не сприйняття перманентних змін у всіх сферах життєдіяльності, а тому індивідуальна відповідальність особистості стає тією опорою за яку можна триматись у світі, що постійно рухається.

Саме відповідальність постає провідною якістю особистості, що самореалізується через виконання усвідомленого обов'язку. Відповідальність,

яка проявляється через розуміння власних обов'язків та розумне їх виконання є необхідною ознакою зрілого вчинку, а все життя особистості - складною сукупністю вчинків.

Формування відповідальності пов'язане з розвитком автономності, утвердженням свободи особистості, здатністю, а відтепер і необхідністю, прийняття самостійних рішень у всіх сферах життєдіяльності.

Відповідальність передбачає необхідність збереження індивідуальної своєрідності, нетотожності кожного життєвого світу, зрозумілого й незрозумілого, схожого на власний та зовсім протилежного, приємного, такого, що викликає антипатію. Існувати, за Ж.-П. Сартром, – це завжди «брати на себе» своє буття, тобто завжди бути відповідальним за нього, а не отримувати ззовні як фант чи камінь. Відповідальність не суперечить свободі, вона є її логічним наслідком, що об'єднує низку вчинків у життєвий шлях людини, її біографію[1]. Свобода волі стає платформою для формування соціальної відповідальності та встановлює моральні та правові межі свободи. Чим ширше коло проявів свободи волі, тим більшою є соціальна відповідальність за вчинки та їх наслідки.

Як філософсько-соціологічна категорія, зазначає П. Мінкіна, «відповідальність репрезентує об'єктивно необхідні взаємовідносини між особистістю, колективом, суспільством, а також враховує історично-конкретний характер їх взаємних обов'язків, котрі реалізуються у свідомій вольовій поведінці та діяльності» [2].

Як відомо, кожен етап онтогенетичного розвитку індивіда відрізняється глибиною і ступенем інтенсивності, змістом особистісних якостей. Тому поетапне формування соціальної відповідальності як риси особистості дозволяє визначити для кожного вікового періоду певний рівень зрілості цієї соціальної властивості і відповідні форми її виявлення. Саме усвідомлення свого "Я", своєї позиції щодо оточуючого світу, прагнення до самореалізації сприяють розвитку соціальної відповідальності як можливості відповідати за себе. Тому відповідальність розвивається як актуалізація себе в інших, вихід за межі самого себе, коли "Я" не розчиняється в системі взаємодії, взаємозв'язку, а виявляє силу – "Я для всіх", – призводячи до розвитку свідомого ставлення до інших людей, до оточуючих, прагнення знайти своє місце в житті.

Сформованість внутрішньої відповідальності є головним критерієм оцінки рівня моральної зрілості особистості. Моральна відповідальність проявляється як зворотна сторона вільно прийнятого рішення, як природний наслідок свободи вибору. Бути вільним, самостійним - значить бути відповідальним.

Свобода і відповідальність перебувають у прямій залежності: чим ширше свобода, тим більше відповідальність.

Ствердження свободи волі індивіда утворює суб'єктивні передумови соціальної відповідальності, які виступають відношенням індивідів до суспільного інтересу в контексті «правильного» усвідомлення і виконання ними своїх обов'язків. Вони «впливають» із пануючих у соціумі норм та цінностей. Суб'єкт соціальних відносин повинен бути вільний у виборі способів діяльності, інакше його не можна буде засуджувати за відхилення від існуючих вимог [3]. Винятки стосуються лише осіб, позбавлених можливості й здатності давати звіт своїм діям.

Відповідальність поділяється на індивідуальну, колективну та інституційну. Індивідуальна відповідальність представлена, по-перше, через внутрішні смисложиттєві орієнтири та переконання особистості (суб'єктивна відповідальність), і, по-друге, її рольовою позицією (громадянська відповідальність). Послаблення індивідуальної відповідальності приводить до ілюзії всевладності та реальної безвідповідальності. Колективна відповідальність виникає внаслідок спільної діяльності соціальної групи. При наявності спільної мети, зацікавленості у результаті організованої діяльності, існує необхідність визначити особистісну міру відповідальності діяльності кожного індивіда. Однак це завдання значно ускладнюється, якщо групою виступає маса: навіть за наявності фактів порушень часто неможливо визначити конкретних осіб, адже в масі людина втрачає самоконтроль і самодостатність, підкорюючись так званій «стихії натовпу». Інституційна відповідальність, або відповідальність за інституційні та корпоративні дії, розглядається як результат колективної діяльності організацій, інститутів і корпорацій. Її прикладом може бути, зокрема, «лідерська відповідальність» відповідно до адресатів та «інших» суб'єктів [4].

В сучасному трансформаційному середовищі формування інститутів громадянського суспільства стає невід'ємним атрибутом розвитку свободи і відповідальності індивідів, оскільки справжня відповідальність може бути лише там, де існує дійсна можливість відповіді. Суб'єкт діяльності може відповідати за свої вчинки тільки за умови свободи, яка створює наявність вільного вибору. Там, де відсутня можливість вільного волевиявлення, немає і відповідальності особистості.

Модель сучасного соціального устрою передбачає існування «відкритого суспільства» (за К. Поппером), яке базується засадах демократії, верховенства права, плюралізму думок, поглядів, інтересів. Існування такого устрою неможливо без участі в управлінні інститутів громадянського суспільства.

Зміст цього аспекту проблеми продуктивно розкривається у контексті синергетичного підходу. Відповідно до нього відкриті «системи», на відміну від «лінійних систем», утворюють структуру «нелінійного», синергетичного світу. Цей світ знаходиться у процесі розвитку, взаємопереходу «хаосу» в «порядок» і навпаки. Парадигма синергетичного аналізу, на нашу думку, більше відповідає сучасним соціально-економічним, культурним процесам у світі, ніж класичні «лінійні» соціально-філософські погляди на розвиток цивілізації, соціуму людини. У даному контексті «відкрите суспільство» визначається К. Поппером як таке, в якому індивіди здатні до самоорганізації і відмовляються «сидіти склавши руки, переклавши всю відповідальність за управління світом на долю людських та надлюдських авторитетів» [5]. «Відкрите суспільство» передбачає здатність до «творчої еволюції». Норми і цінності у такій соціальній моделі не можуть бути статичними, раз і назавжди даними, для них властива «динамічна мораль», тобто особистісне переживання і творення норм вчинку. Отже, у «відкритому суспільстві» важливе значення отримує відповідальна, творча, креативна діяльність людини.

Таким чином, формування і ствердження відповідальності особистості в епоху змін і протиріч має доленосне значення для подальшого сталого суспільного розвитку. Відповідальність кожної особи за власний вибір, сприйняття-несприйняття, засвоєння-ігнорування, дію-бездіяльність гарантує урівноваженість розвитку нової соціальної системи. Індивідуальна відповідальність стає все більш значущою у порівнянні з колективною та суспільною відповідальністю.

Список літератури:

1. Сартр Ж.-П. Стена: Избран. Произведения / Ж.-П. Сартр. – М.: Политиздат, 1992. – С. 381.
2. Минкина Н. А. Воспитание ответственностью / Н. А. Минкина. – М.: Высшая школа, 1990. – С. 58.
3. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / М. Горкгаймер. – К.: ППС-2002, 2006. – С. 35-46.
4. Політична відповідальність державно-управлінської еліти як чинник підвищення ефективності державного управління : наук.-метод. розробка / авт. кол.: Е.А. Афонін, О.Л. Валецький, В.В. Голубь та ін.; за заг. ред. В.А. Ребкала, В.А. Шахова. – К. : НАДУ. – С. 10-11.
5. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. – Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – С. 26.

ЛЮБІВИЙ Ярослав Валерійович,
доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

РОЛЬ ІНТЕРНЕТ-КОМУНІКАЦІЇ У ЗРОСТАННІ РОЛІ Й ЗНАЧЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ

Соціальні мережі з'являються тоді, коли той чи інший індивід, виходячи з власних інтересів та мети, приєднуються до вже існуючої мережі, або намагається створити та створює цю мережу з власної ініціативи у своєму найближчому соціальному оточенні або публічному просторі. Людина народжується й виховується у найближчому родинному оточенні, що і є вже її первинною природною соціальною мережею. Але з певного віку людина активно приєднується до більш широких суспільних зв'язків, важливою складовою яких є публічні соціальні мережі. В авторитарних та тоталітарних системах суспільні мережі значною мірою придушуються та руйнуються ієрархічно вибудованою владою або криміналітетом.

Мережеві соціальні зв'язки у реально функціонуючому суспільстві не можуть існувати у «чистому» вигляді і є невіддільними від владно-ієрархічних. У реальному суспільстві може бути лише різна пропорція співвідношення владного впливу горизонтальних, мережевих зв'язків – з одного боку, та вертикальних, ієрархічних – з іншого.

Суспільні мережі можуть бути самими різноманітними. Це можуть бути інфраструктурні мережі, мережі виробництв, торговельні мережі та мережі фінансових установ, навчальних закладів, установ культури тощо [2; 3]. Суспільні мережі пронизуються соціальними мережами у вузькому значенні як взаємовідносинами між членами соціуму, що мають різні економічні, владні та культурні статуси та різноманітні ідентичності.

В умовах зростання інтенсивності та щільності комунікаційних потоків у сучасному суспільстві, мережеві структури самоорганізуються як спонтанним чином, так і за певним, узгодженим між учасниками мережі композиційним планом, який передбачає умови членства у мережі. Хоча і в тому, і в іншому разі члени мережі відрефлексовують власні інтереси та мету участі у даній мережі. Характер цих самоорганізаційних процесів у мережі визначається параметрами порядку, закладеними в нормах та правилах взаємодії членів даної мережі.

Інформаційна мережа Інтернет сприяє самоорганізації середнього класу, консолідації громадянського суспільства, дискурсивному формуванню актуальних трендів суспільного розвитку, розгортанню діяльності, спрямованій на захист соціальної справедливості, прав людини та ствердженню її гідності. В добу індустріалізації, особливо у розвинутому індустріальному суспільстві, мережі міжнародних матеріальних потоків, переміщень людей та потоків інформації стають значними. В інформаційному постіндустріальному рефлексивному суспільстві роль та значення мережі інформаційних потоків суттєво зростає, що сприяє певним синергетичним ефектам прискореного виникнення нової якості процесів. Проте, реальне розв'язання суспільно-політичних проблем здійснюється не у віртуальній реальності, а концентрацією й організованими діями критичної маси громадян у певних важливих місцях соціального простору. Це продемонстрував другий Майдан, завдяки якому Україна робить суттєвий внесок у розвиток самоорганізаційних мережевих процесів сучасної цивілізації.

Мережі є досить гнучкими та досить стійкими. Над об'єктивними мережами суспільних відносин надбудовуються і, відповідно до певних параметрів порядку (властивостей каналів мереж), організуються соціальні структури й соціальні інститути з певними управляючими центрами. В здоровому суспільстві мережі взаємодій та взаємовідносин є первинними та визначальними щодо інститутів та соціальних структур аналогічно до того як соціальна самоорганізація є первинною стосовно соціальної організації. У випадках, коли у авторитарних та тоталітарних соціумах соціальна організація придушує соціальну самоорганізацію, суспільство втрачає значну частину власного інноваційного потенціалу і стає неконкурентоспроможним.

Через одних і тих же соціальних суб'єктів можуть проходити безліч соціальних мереж – виробничих, фінансових, культурних, – що породжує множинність ідентичностей. Однак, і самі мережі можуть відрізнятися одна від одної «чисто математичними» властивостями. Вони можуть бути мережами великої й малої інтенсивності; одномірними й багатоярусними; з відкритим та з вибіркоким доступом; місцевими, регіональними та глобальними; постійно існуючими та спонтанно виникаючими [2; 3]. Однією з суттєвих характеристик мереж є їхня ризоматичність, відсутність жорсткого централізованого підпорядкування єдиному центру, що робить їх надзвичайно стійкими й «живучими». В середині державних інституцій можуть бути неформальні корупційні мережі, що робить ці інституції непрацездатними, руйнує їхню функціональність. Громадянське суспільство має право на утворення неформальних мереж, державні інституції такого офіційного права не мають.

Не державний апарат має контролювати суспільство, а суспільство має контролювати державний апарат.

На відміну від бюрократизованих ієрархічних форм, мережі є гнучкими й ефективними, вони децентралізують виконання й розподіляють прийняття рішень [3]. При виробленні й прийнятті рішень учасниками мережі, всі вони, в міру власної обізнаності й компетентності, роблять відповідний внесок у його прийняття. При виконанні рішень учасники мереж беруть на себе ініціативу творчого їх виконання при сприянні партнерів по мережі. Діяльність, що включена в мережу є більш конкурентоспроможною ніж та, що в мережу не входить і з часом всі, або майже всі, види діяльності приєднуються до мереж.

В роботі комп'ютерних інтернет-мереж мережеве співтовариство (network community) [4] дотримується певних правил встановлених по замовчуванню конклюдентним шляхом. На форумах припускається полеміка, що сприяє виробленню загальних цінностей, стратегії та конкретних цілей поточної діяльності того чи іншого мережевого співтовариства. Але коли який-небудь член мережі нав'язує сторонні цілі, що відволікають увагу співтовариства від головних завдань, він відходить на периферію уваги даної громади. Щодо різноманітних тролей та «засланих казачків», що навмисно по тій чи іншій причині заважають діяльності співтовариства, застосовуються певні узгоджені прийоми ігнорування та вилючення з мережі. Як зазначають О.Бард та Я.Зодерквіст [1], деякі мережі встановлюють певні ексклюзивні правила, що відкривають доступ до мереж обраним, найбільш кваліфікованим особам, які мають корисні для мережі інноваційні ідеї. Іноді для доступу в ту чи іншу ексклюзивну мережу встановлюється пароль.

Але якщо йдеться про публічні мережі з відкритим доступом, то лідерами думок стають особистості, що пропонують найбільш аутентично виражені для екзистенції членів мережевого співтовариства цінності, найкраще розроблені стратегії діяльності. Частіше за все, лідерів думок є декілька, і лідерська група може постійно поповнюватися новими членами, в залежності від інноваційності та реальності практичного втілення їхніх ідей. Якщо діяльність Інтернет-співтовариства доповнюється паралельним використанням засобів масової інформації, то його вплив на суспільство стає ще більш дієвим. Щоб мати високий рейтинг, менеджери ЗМІ вишукують лідерів думок у соціальних інтернет-мережах і запрошують їх до теле- та радіопрограм. Разом з тим, слід мати на увазі, що власники ЗМІ фільтрують інформацію відповідно до своїх кланових інтересів. Однак вони не можуть ліквідувати комунікацію в мережах тому, що самі розміщують у цих же мережах важливу для них рекламу [1]. Насправді, лише самовибудовані електронні мережі можуть виражати інтереси

та цілі середнього класу, та його ядра – креативного класу, що є носієм інноваційного розвитку.

Список літератури:

1. Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. [Перевод с шведского языка]. – / А.Бард, Я.Зодерквист – СПб, Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 232 с.
2. Князева Е.И. Сетевая теория в современной социологии / Е.И.Князева // Социология. – 2006. – № 2. – С.82-88. [Электронный ресурс], rus. - RUMARS-sclg06_000_002_0082_1. - Фундаментальная библиотека Белорусского государственного университета. - № 2. - С. 82-88. – sclg06_000_002_0082_1, 2, 82-88
3. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление / А.В. Назарчук // Вопросы философии №7, 2008. – С. 61-75.
4. Kollanyi B. Social Networks and Network Society. / B.Kollanyi, Sc.Molnar, L.Szekely. – Budapest, Leonardo da Vinci, July 2007. – 29 p.

РАСКИНА Елена Юрьевна,
доктор филологических наук,
научный сотрудник Международного
гуманитарно-лингвистического института (Москва)

**КУЛЬТУРНО ОКРАШЕННОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ КАК ОДНА ИЗ
ФОРМ ИСЦЕЛЕНИЯ ИСКУССТВОМ
В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ Н.С. ГУМИЛЕВА**

Путешествия, наполненные особым культурным и религиозно-философским смыслом, могут выступать в качестве одной из форм арт-терапии. Так происходит, если из путешествия художник (в широком смысле этого слова) привозит новые ощущения, ароматы, звуки, тайны, и особенно если путешествие представляет собой паломничество, странствие к сакральным центрам земли. Именно такие культурно, религиозно и философски окрашенные путешествия встречаем мы в жизни и творчестве великого поэта Серебряного века Н.С. Гумилева. А. Ахматова считала, что в своих путешествиях Н.С. Гумилев искал таинственную золотую дверь, под которой можно подразумевать вход в некое сакральное пространство, в райский сад. Но

в то же время Гумилев искал сакральные центры земли, особые точки, наполненные духовной энергией высшего порядка.

В Записных книжках А. Ахматовой содержится следующее замечание: «Сколько раз он говорил мне о той таинственной «золотой двери», которая должна открыться перед ним где-то в недрах его блужданий, а когда вернулся в 1913 году, признался, что золотой двери нет. (См. «Пятистопные ямбы»). Это было страшным ударом для него» [1, с. 639].

«Золотая дверь» как религиозный символ связана с посвящением и испытанием. Однако Гумилев продолжал искать «золотую дверь» и после 1913 г. После возвращения из последнего абиссинского путешествия Гумилев продолжал мечтать о «земном рае» и видел его то в «лебединой» стране Ирландии, то в загадочной «Индии духа», то на острове Мадагаскар, о котором поэт рассказывал Ларисе Рейснер.

К сакральным центрам земли, присутствующим в творчестве Гумилева, можно отнести, например, Эфиопию (Абиссинию), страну царя Соломона и царицы Савской, в которой еще в начале XX века правила династия солонинов, восходившая к царю Соломону и царице Савской. Могущественным представителем этой династии был император Менелик I, сумевший объединить многочисленные абиссинские племена и земли и превратить свою страну в неподвластную европейцам империю. В начале XX века Абиссиния была единственным африканским государством, не колонизированным европейцами. Другими такими сакральными центрами в жизни и творчестве Н.С. Гумилева были Ирландия, Франция, Китай, Индия и, конечно, Бежецкий край Тверской области, где располагалась родовая усадьба поэта Слепнево.

«Приключения и путешествия были для него всего лишь аскезой. Он мечтал о создании собственной науки – геософии, как он ее назвал, умудренной в климатических зонах и пейзажах» [5, с. 161], - писал о Н. Гумилеве французский поэт Жан Шюзевиль, с которым Николай Степанович близко общался в Париже, в 1910 г. Р.Д. Тименчик упоминает о недовоздвигнутом Гумилевым здании некой новой науки о чудесах земли. Тименчик пишет, что эту науку Гумилев открыл в 1909 г. в Париже, назвал геософией, «решил основать Геософическое общество с участием М. Кузмина и В.К. Ивановой-Шварсалон и в связи, возможно, с этими проектами «Вере Шварсалон какую-то нечисть подарил... (тритона)» [5, с. 162].

Элементами гумилевской сакральной географии являются культуронимы – топонимы, наполненные особым культурным и религиозно-философским смыслом. В суфийской религиозной философии такие священные точки земли

уподобляються «стоянкам» на пути к мудрости и просветлению. Каждая из таких стоянок – своего рода ступенька на пути неопита, взыскующего мудрости. В православной религиозной философии такие стоянки сравниваются со ступенями лестницы (лествицы), ведущей на небо.

В жизни и творчестве Н.С. Гумилева путешествия могут пониматься как одна из форм исцеления души, в том числе и от страданий, вызванных любовью. Так, в стихотворении «Эзбеки» лирический герой вспоминает, что до того, как увидел священный каирский сад Эзбеки, был «измучен» женщиной и молил Бога о смерти. Волшебный сад, подобный священным рощам молодого рая, вернул ему утраченную радость жизни, воскресил духовно и душевно. Лирический герой восклицает: «Но этот сад! Он был во всем подобен / Священным рощам молодого мира: / Там пальмы тонкие вносили ветви, / Как девушки, к которым Бог нисходит; / На холмах, словно вещие друиды, / Толпились величавые платаны, / И водопад белел во мраке, точно / Встающий на дыбы единорог...» [2, с. 162].

В сакральной географии Н.С. Гумилева благодатная земля может быть уподоблена саду, острову (островам), девственной, неведомой земле или оазису в пустыне. В этом плане поэт опирался на изображение Рая в Ветхом и Новом Завете, в Книге Бытия и в Откровении Иоанна Богослова. Гумилевским героям являются видения рая, неведомых и блаженных земель. Эти земли, как и странствия, паломничества, целью которых является поиск благодатной земли, исцеляли душу поэта и его героев.

Список літератури:

1. Ахматова А. Записные книжки (1958-1966) /А. М. Ахматова. – Torino, 1966. С. 639-640.
2. Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Том третий / Н.С. Гумилев. – М.: Воскресенье, 1999. – С. 162.
3. Ритуально-мифологический подход к интерпретации текста. Сборник научных трудов. – Киев, 1998.
4. Раскина Е.Ю. Геософские аспекты творчества Н.С. Гумилева / Е.Ю. Раскина. - М.: МГИ им. Е.Р. Дашковой, 2009.
5. Тищенко Р. Геософия и Джаграфия // SANKIRTOS. Studies in Russian and Eastern European, Literary, Society and Culture. in Honor of Tomas Venclova. Ed. by Robert Bird, Lazar Fleishman and Fedor Poljakov. Frankfurt and Main al. 2007. P. 161-166.
6. Энциклопедия сакральной географии / Составитель Д.В. Громов. – М., 2005.

СТОРИЖКО Людмила Василівна,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут»

КОНЦЕПЦІЯ ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ В СУЧАСНОМУ ПСИХОАНАЛІЗІ

Для кожного професійного педагога метою освіти і виховання є не лише трансляція різноманітних знань і отримання учнями професійних навичок, а й передусім розвиток людини як цілісності, сприяння її душевного зростання, спрямування її індивідуального розвитку в потрібному напрямку, самореалізації і самоактуалізації.

Тому дослідження саме людини, її «цілісності», прояви людської природи є основою наукового розуміння сучасної педагогіки. Педагогіка не може оминати картину людини, хоча б якою не була б остання.

Душевне життя людини необхідно розглядати не як замкнуте в собі ціле, а як інтегративне поєднання ланок, яке перебуває у цілісному зв'язку зі світом. Людина є тим, чим вона є, завдяки способу, яким переживає враження від навколишнього світу і як поводить себе в ньому. Переживання і поведінка людини здійснюються у постійному круговому процесі комунікації індивіда зі світом, вони становлять діалог між людиною та світом.

Наведеним вище окреслюється базова теза антропологічної, тобто спрямованої на пізнання образу людини, психології. Вона розглядає душевне життя у подвійному розумінні цілісності: з одного боку, в його перебігу у світі – в «горизонтальній», комунікативній взаємодії особи зі світом; з іншого – як «вертикальну» єдність, що існує всередині особи і має власну шарову будову.

Під горизонтально спрямованим аспектом цілісності мається на увазі, що душевне життя завжди відбувається як діалог між людиною і світом. В цьому діалозі можна виокремити чотири складові.

Щоб діалог відбувся взагалі, людина потребує здатності до сприйняття і усвідомлення світу та орієнтації в ньому. Це стає можливим завдяки дії складного апарату взаємозалежних психічних функцій: спочатку починають діяти органи сприймання; надалі підключається пам'ять, що зберігає сприйняте; акти мислення диференціюють зміст наших сприймань та поняттєво схоплюють зв'язки між речами і подіями.

Людина не механічно відзеркалює навколишній світ. Як жива істота, людина пов'язана зі світом певними потребами, що послугують її самозбереженню і самоздійсненню. Вона зчеплена з ним тематикою і динамікою життєвих потреб, потягів і прагнень, розмаїття яких простягається від вітальних життєвих потреб самозбереження і сексуальності аж до метафізичних людських потреб. Потреби, потяги і прагнення стають другою ланкою діалогу людини зі світом. Саме вони впливають на наше сприймання, нашу пам'ять, уяву і наше мислення.

Все, що трапляється з нами у світі, не залишається для нас індиферентним, а переживається нами і відображається у прагненнях. Це виявляється в тих переживаннях, які ми позначаємо як емоції. Нам вони відомі як люті і гнів, як хвилювання і страх, як незадоволення, радість і смуток, як співчуття і любов, як заздрість, ревності і ненависть, як сподівання і розчарування, як відчай і сум. Емоції стають третьою ланкою в діалозі людини зі світом.

Із динамікою потягів та прагнень і емоціями, що з ними співвідносяться, можна пов'язати останню ланку процесу комунікації людини зі світом. Це комплекс того, що ми називаємо діяльністю. Діяльність – це відповідь людини в її діалозі зі світом.

Таким чином, наведені вище базові процеси душевного життя – сприйняття світу і орієнтація в ньому, потяги і прагнення, емоції і дії – являють собою чотири ланки циклічного процесу, що відбувається за принципом зворотного зв'язку.

В сучасній німецькій психології існує ще одна модель душевного життя, а саме модель душевного розшарування.

Розглядаючи душевне життя людини інтерперсонально, в аспекті його шарової побудови, необхідно підкреслити значущість таких тривалих станів як почуття життєвості і почуття самості. Формами почуття вітальності є настрої, відомі нам як життєрадісність, сум, невдоволеність чи тривога. Коли йдеться про людину в цілому, настрої постають не лише варіантами вітальності, вони впливають на людину, на її почуття, поведінку. Так життєрадісність робить людину відкритою до світу, схильною до його позитивного прийняття, закладає готовність переживання як позитивну цінність.

Інтегративно переплетеним із почуттям життєвості, але не ідентичним йому постає такий стаціонарний настрій, як почуття самості. Це те індивідуально своєрідне в кожній людині, як почуття самовпевненості, довір'я до себе, самоповага. У піднесеному і зміцненому почутті самості наше буття проектує себе у світ зовсім по-іншому, ніж в усталеному почутті меншовартості.

Групу процесів, завдяки яким реалізується життя особи, можна позначити як індивідуальне самобуття. До них, зокрема, належить потяг до самозбереження, спрямований на забезпечення необхідного мінімуму екзистенції; надалі – егоїзм, що воліє мати все для себе; надалі – воля до влади, а також домагання визнання й авторитету з боку оточення.

Сфера душевних спонук самотрансценденції позначається особливими іменами, а саме – «серцем» і «сумлінням».

«Мати серце» означає сприйняти навколишній світ, людей, що оточують нас, як суще, що має власну цінність і зі значущості якої наше буття отримує смисл і повноту. «Серце» виступає як здатність до зв'язків самотрансценденції, з яких, у свою чергу, зростає почуття відповідальності.

Стаціонарні настрої, прагнення і емоції є ендотимними переживаннями, або переживаннями ендотимного ґрунту. Спільне в них те, що вони охоплюють людину і оволодівають нею. Настрій захоплює людину, емоції подиву, співчуття, страху оволодівають нею; голос сумління кличе її; сексуальний потяг, імпульс до самозбереження, потреба визнання спонукають її.

Саме такі переживання ендотимного ґрунту чітко відмежовуються від процесів, що відбуваються у шарі, який над ним напластовується. Як ланка душевної будови людини мислення і воля являють собою шар, якому підпорядковуються ендотимні імпульси.

Рівновага між ендотимним ґрунтом і особистісною надбудовою має назву «тектоніка особи». Ця рівновага може бути порушеною, коли один із двох шарів переважає. Протягом дня людина йде то швидше за своїми настроями, емоціями і ендотимними імпульсами, то швидше за раціональними роздумами і волею, що скеровує до мети.

І, звісно, величезну роль в душевному житті людини відіграє несвідоме. Сфера несвідомого аж ніяк не обмежується почуттями і спонукками, уявленнями і думками, які ми витісняємо з нашої свідомості. Вона охоплює все те, що ми дотепер відчували і переживали. Із самого раннього дитинства людина карбована своїми враженнями і досвідом; перебуває під впливом образів ландшафту рідного краю, досвідом спілкування з батьком, матір'ю, братами, сестрами, нарешті, під впливом культурного середовища, в якому виросла, його звичаїв і моралі, а також притаманних йому форм мислення і шкал цінностей.

Таким чином, конче необхідно сформувати і проаналізувати цілісне уявлення про душевне життя людини, оскільки таке уявлення дає орієнтири для дослідження проблеми людини з гуманістичних позицій для філософії, психології, педагогіки, особливо сьогодні, коли буття сучасної людини визначається тим, що К.Ясперс позначив, як «панування апарату». Під

апаратом розуміється раціоналізована організація засобів і зусиль, що слугують свідомо скерованій техніці буття. За такого підходу інтерес до людини здебільшого зводиться до питання про те, який модус поведінки і на який потенціал можливостей у рамках певних вимог можна розраховувати щодо даного індивіда. Прикметною рисою нашого часу є аналіз використання кожної людини виключно з цієї точки зору і маніпулювання нею в рамках апарату індустріального суспільства. Відтак зникає інтерес до людини як до *в-собі* і *для-себе* значущої цілісності, до її власної самоцінності як особи.

МАТВЄЄВ Віталій Олексійович,
доктор філософських наук, професор кафедри
філософської антропології НПУ ім. М.П.Драгоманова, віце-президент
Міжнародної Академії культури безпеки, екології та здоров'я

АРТ-ТЕРАПІЯ В ПІФАГОРІЙСЬКІЙ ШКОЛІ: ВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ ЗА ДОПОМОГОЮ МУЗИКИ

Створення піфагорійського союзу було одним з найважливіших етапів розвитку античної філософії. Важливим фактом є те, що Піфагор (580-500 рр. до н.е), який був засновником цього союзу, за деякими даними, протягом 22 років навчався у єгипетських жерців, пройшов посвячення у єгипетських містеріях, і сам отримав сан єгипетського жерця, потім 12 років жив у Вавилоні та інших східних країнах, в тому числі, і в Індії.

Зазначимо, що східні містерії являли собою поєднання релігії, філософії, науки і театру. Знання там отримувалися не лише на теоретичному рівні, посвячуюваний також повинен був засвоїти їх у вигляді театралізованої драми, де сам приймав участь як у вигляді глядача, так і у вигляді актора, набуваючи, тим самим, певний внутрішній досвід. Вважалося, що людина, яка пройшла всі посвячення в містеріях, з'єднується з Божеством і сама стає богоподібною. Тому не дивно, що Піфагору приписують слова: «Є люди, є боги і є подібні йому – Піфагору». В той же час, він скромно йменував себе філософом (любителем мудрості), а не софосом (мудрецем), очевидно, цим самим натякаючи на безмежність людського пізнання.

Повернувшись після тривалих мандрів на батьківщину, Піфагор спочатку став верховним жерцем храму Аполлона в Дельфах - головного храму греків. Використовуючи досвід і знання, отримані від єгипетських жерців, Піфагор відновив авторитет дельфійського храму Аполлона, а потім переїхав до міста

Кротону, важливого культурного центру Великої Греції в Південній Італії, де заснував союз, який став носити його ім'я.

Вчення Піфагора має спільні риси з орфізмом - давньогрецьким релігійним рухом, засновником якого вважають легендарного співця Орфея, міф про якого, як і все вчення орфіків, були пов'язані з культом Аполлона, Діоніса, Деметри та зі старосхідними, особливо єгипетськими релігійними культурами. Орфізм ставив за мету за допомогою обрядів «очищення» і «праведного» орфічного способу життя спокутувати давній гріх титанів, який, за переконаннями послідовників даної релігійної течії, лежить на всьому людстві. За легендою, титани розтерзали сина Зевса і Персефони – Діоніса-Загрея, за що Зевс спочатку спопелив їх своєю блискавкою, але потім з титанодінісійського попелу створив людину. Таким чином, з точки зору орфізму, в людині є два начала: діонісійське (божественне) і титанічне (тілесне, низьке), тобто добре і зле. Виходячи з цього, дане філософсько-етичне вчення базувалося на ідеї звільнення душі з матерії, де тіло розуміється як в'язниця душі.

Для того, щоб повернутися до стану божественності, людина повинна була очиститися через аскетизм, дотримання відповідної дієти, пройти випробовування через ритуали містерій тощо. Фактично, мова йшла про спеціальний спосіб життя, який повинен був припинити трансміграцію душі з одного тіла в інше і переселити її до царства Богів. Особливу роль в цьому процесі відігравало мистецтво, уособленням могутності якого виступав сам Орфей. Як свідчить легенда, бажаючи повернути до життя на Землі свою кохану дружину Еврідіку, яка загинула від зміїного укусу, він спускається в царство мертвих, де зачаровує своїм співом під акомпанемент кіфари сторожа підземного царства – трьохголового пса Цербера, викликає сльози у безжалісних богинь помсти Еріній, розчулює володарку Аїду Персефону.

Орфізм, філософською базою котрого є збірки віршованих творів, які приписуються як самому Орфею, так і його послідовникам, став важливим джерелом розвитку античної філософії, в тому числі вплинув і на формування піфагореїзму.

Подібно до орфізму, прихильники піфагореїзму також вірили в трансміграцію душі з одного тіла в інше, ставлячи собі за мету звільнити душу з цієї в'язниці шляхом схожих методів очищення. В той же час, Піфагорійський союз, очевидно, пропонував різноманітні методи самовдосконалення особистості, які дозволяли більш активно впливати на весь спектр соціального життя в позитивному аспекті. Не останню роль в цьому плані відігравав й фізичний розвиток особистості. Так, в 532 р. до н.е. кротонський атлет Мілон

отримав свою першу перемогу на олімпійських іграх, а з 508 по 480 рр. до н.е. сім з восьми переможців з бігу були кротонцями. Більшість істориків пов'язує ці досягнення кротонських спортсменів з позитивним впливом піфагорійського способу життя [1, с. 25].

В той же час, посилення етичного начала в піфагореїзмі сприяло вдосконаленню старих ритуальних методів очищення і заміну їх на нові, що були більш пов'язані, в першу чергу, з духовним розвитком людини. Особливу роль в цьому відводилося музиці. Так, відзначаючи, що піфагорійська концепція музики зіграла видатну роль в розвитку грецької теорії мистецтва, один з дослідників піфагореїзму, В.Татаркевич, пише: «За допомогою музики можна впливати на душу, хороша музика може її покращити, а погана зіпсувати. Такий вплив греки називали психагогією, або керуванням душі... Саме на цьому тлі склалося вчення про етос музики, або про її психагогічний і виховний вплив, що стало постійним елементом грецького розуміння музики, більш популярним навіть, ніж її математична трактовка. В ім'я цього вчення піфагорійці, а потім їх багаточисельні епігони і послідовники робили особливий наголос на те, щоб відрізнити хорошу музику від поганої, і намагалися досягти, щоб хороша музика стала законом...» [2, с. 73].

Інша дослідниця в галузі естетики, Л.О. Нікітіч, йде далі, намагаючись відтворити погляди піфагорійців на музику: «Душа відрізняється здатністю до вдосконалювання під дією музики. Музика, як провідник божественної мелодії, може настроїти душу на споконвічну гармонію, і завдання музиканта полягає в тому, щоб цю гармонію передавати з неба на землю. Таким чином, будучи божественного походження, музика закріплює цю божественність у душі слухача» [3, с. 389].

Можна зазначити, що очищення душі в піфагорійській школі за допомогою музики мало не лише релігійно-етичний, але й медичний сенс, оскільки вважалося, що музика здатна лікувати різноманітні хвороби, тобто виконувати функції своєрідної музикотерапії. Дана галузь медицини не була втрачена на протязі віків і в другій половині XX століття за допомогою нових технічних можливостей були більш детально досліджені фізіологічні реакції, що виникали в організмі в процесі сприйняття музики. Було доведено, що музика активно впливає на функції всіх життєво важливих фізіологічних систем, інтенсивність різних фізіологічних процесів, може позитивно впливати навіть на гормональні та біохімічні зміни в організмі.

Сучасні практикуючі музикотерапевти-психологи стверджують, що правильно підібрані музичні твори здатні впливати на пам'ять і свідомість, а, отже, і благотворно впливати на загальний стан людини.

Так, С. Гроф використовує музику як психотерапевтичний засіб у рамках розробленої їм холотропної (від греч. holos – увесь, цілий і tropos – поворот, напрямок) терапії, де застосовується спеціальна методика дихання під відповідно підібрану музику для індукції змінених станів свідомості в оздоровчих цілях. Як вказує С. Гроф, «у багатьох великих духовних традиціях розроблені прийоми сприйняття звукового впливу, що індукує не тільки стан трансу, але й такими, що володіють набагато більш специфічним спектром впливу на свідомість. Систематично використовуючи ці знання, можна впливати на стан свідомості в бажаному й передбачуваному напрямку» [4, с. 51]. Автор підкреслює, що при проведенні сеансу холотропної терапії з використанням музики необхідно «повністю підкоритися музичному потоку, дозволити йому резонувати у всім тілі й відповідати (реагувати) на нього в спонтанній безпосередній манері» [4, с. 52].

Також викликають інтерес в цьому плані дослідження А. Менегетті, італійського психолога, філософа, художника, та засновника онтопсихологічної школи. Цікавим моментом є те, що в молодості він був священиком, теологом, але відмовився від духовного сану, вивчив та став практикувати психотерапію. Продовжуючи гуманістичну гілку психології, він вважав, що музикотерапія повинна ґрунтуватися на формуванні відчуття радості буття, що, на його думку, веде до оздоровлення організму. «Музикотерапією, – вказував Менегетті, – займаються не для зміцнення тих або інших органів: насправді, вона не ставить метою лише лікування, а прагне підсилити той природний процес, за допомогою якого щасливе буття формує людину. Зцілення ж є неминучим наслідком цього» [5, с. 18].

Таким чином, арт-терапія, яка була характерною для давньосхідних містерій, в орфізмі та, особливо, в піфогореїзмі, не лише не втратила актуальності в сучасному світі, але й набуває послідовників в усьому світі.

Список літератури:

1. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа (ок. 530 - ок. 430 гг. до н. э.) / Л.Я.Жмудь. – Ленинград: "Наука". Ленинградское отделение. 1990 – 188 с.
2. Татаркевич В. Античная эстетика / В.Татаркевич. - Москва: Искусство. 1977. — 327 с.
3. Никитич Л.А. Эстетика. Учебник для вузов / Л.А.Никитич – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. – 439 с.
4. Гроф С. Целительный потенциал музыки // С. Гроф. Приключения в самопознании: Информационные материалы / ИНИОН. - М., 1991. – 77 с.
5. Менегетти А. Музыка души. Введение в онтопсихологическую музыкотерапию: пер. с ит. / А. Менегетти. – СПб., 1992. 86 с.

ПОБЕРЕЖНА Галина Іонівна,
доктор мистецтвознавства, професор
кафедри культурології та культурно-мистецьких проектів
Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв

**ПАРАДИГМАЛЬНІ АСПЕКТИ ВЗАЄМОДІЇ
ПСИХОАНАЛІЗУ І АРТ-ТЕРАПІЇ:
проблема якісної класифікації психотипів**

Арт-терапія, що за минуле століття розвинулась у світі до рівня розгалуженої індустрії, дійшла, нарешті, України, здійснила свій закономірний розвиток «від хаосу до структури» - і сьогодні вже можна говорити про її нову парадигму на засадах інтегрального підходу. Власне, це заклик до переходу від кількості віднайдених арт-методик до бачення ефективності їх перехресної і міждисциплінарної взаємодії в психоаналітичному просторі. Щодо науково-теоретичної перспективи така взаємодія – це ще один, новітній канал осягнення сутності людини як космічного феномену.

Втім, сутність людини як дотична площина психоаналізу і арт-терапії, – це сутність конкретної людини. Нова парадигма вимагає вписати цю окрему людину в ноуменальний контекст універсального космічного процесу. Але здійснити це на старій класифікаційній психоаналітичній базі неможливо. Отже, постає проблема створення адекватної, тобто універсальної класифікації психотипів.

Така модель можлива лише на рівні базової диференціації, яку визначають відомі чотири модальності. Подальша ж диференціація закономірно породила множинність версій, що обґрунтували ту чи іншу кількість шкал в системі: семи (В.Штерн), десяти (Г.Айзенк і Т.Мірі, Міннесотський університет ММР), восьми (К.Г.Юнг), шістнадцяти (соціоніка) та іншої кількості психотипів. Особливо активними були дискусії в руслі методики факторного аналізу. Втім, однозначного результату і тут не було досягнуто: звичну емпіріку підмінили лінгвістичні вправи. Не дивно, що «в психометрике до сих пор не существует средства измерения человека» [1, с. 474].

Чи не варто повернутися до витоків і, замість різномаяття кількісних класифікацій, що використовують статистичний підхід, створити одну якісну? «Главным признаком качественной классификации является то, что классы или категории во взаимном отношении не находятся в какой-нибудь математической (количественной) зависимости. Первичной является

качественная классификация как процесс, в котором отдельные категории подчиняются другим - более общим - и в следствие этого получают соответствующие черты» [2, с. 804].

Мета тез - вибудувати і продемонструвати якісну класифікацію, що стоїть на універсальних онтологічних засадах, й показати можливість сканування через неї психічних характеристик окремого індивідуума у всій його неповторній унікальності.

В основу такої класифікації закономірно покладено універсальні вектори буття – час і простір. Людська свідомість, що орієнтована за цими двома фундаментальними вісями, започинає класифікацію будь-якої типологічної системи.

В результаті отримуємо 12-векторну базову сітку-канву, на якій кожна людська індивідуальність «вишиває» власні неповторні візерунки. Набір комбінацій тут практично невичерпний. Кожна людина невідворотно вписана у певний просторово-часовий континуум і несе на собі всі його прикмети, задані циклічними параметрами Буття.

Наведена класифікація ідентична базовим засадам прадавніх музично-космогонічних теорій, що базуються на обґрунтуванні глобальної взаємозалежності у феноменальному світі (космічний резонанс). Це висуває музикотерапію як особливе русло арт-терапії, що відроджується сьогодні у своїй сакральній-перетворювальній функції.

Всесвіт має свій плин, свій вектор розвитку - різний у різні часи («час розкидати» і «час збирати»). Людина або вписується в пануючий напрямок, або стоїть поперек Шляху й змітається з нього. Дійсно, як встановили вчені, кожна людина продукує на клітинному (і в першу чергу нейронному) рівні власну частоту вібрацій (кожна емоція, як відомо, має свою). Вона повинна бути «співзвучна», синхронізована з навколишнім простором, Космосом. Лише потрапляючи в резонанс із «світовим плином», людина знаходить життєву силу для самореалізації.

Поєднання психотерапевтичних методів з керованим музичним (і арт-терапевтичним) впливом може зробити переворот у долі як окремої людини, так і суспільства в цілому. Цій меті й мусить бути підкорене теоретичне обґрунтування розширеного підходу до арт-терапії, завдяки поширенню якої суспільство може значно просунутись на шляху розв'язання проблем свого кризового стану.

Список літератури:

1. Купер. К. Индивидуальные различия / Пер, с англ. Т.М. Марютиной под ред. И. В. Равич-Щербо / К.Купер. – М.: Аспект Пресс, 2000. — 527 с.
2. Роменець В.А., Маноха І.П. Історія психології ХХ ст. / В.А. Роменець, І.П. Маноха – К.: Либідь, 2003. – 989 с.

ПРЕПОТЕНСКАЯ Марина Петровна,

доктор философских наук, доцент,

доцент кафедры философии

Национального технического университета Украины

«Киевский политехнический институт»

**ЭКЗИСТЕНЦИЯ МЕГАПОЛИСА: ОДИНОЧЕСТВО В ТОЛПЕ
(метаантропологические и психоаналитические аспекты)**

Наш урбанизированный мир интенсивно объединяет людей в мегаполисы. Около 80% населения Земли проживает в городах, 69% украинцев являются горожанами по месту своего жительства. Человек города Homo Urbanus становится главным социальным актером повседневности. Его жизнь, мировосприятие и репрезентации определяют в итоге характер современной культуры и цивилизации. С одной стороны, горожанин демонстрирует инновационные способы адаптации к макросреде: сенсорные фильтры, мобильность, умение ментально картировать пространство и создавать в нем креативные локации, находить себя в панораме возможностей самореализации. С другой стороны, он вынужден решать неординарные проблемы в окружении вызовов мегаполиса: от культурных и экологических угроз – до социально-политических кризисов и катаклизмов. При этом столетиями остаются актуальными такие экзистенциалы городской жизни как тревога, одиночество, отчуждение, депрессивные и суицидальные настроения. Неспроста небоскребы и мосты мегаполисов хранят истории тысяч самоубийств горожан... Очевидно, что матрица деструктивных состояний человека в городской среде построена на чувствах ненужности, заброшенности, одиночества; расхожим термином стало словосочетание «одиночество в толпе». В нем мы усматриваем не только буквальное переживание горожанина в уличной сутолоке, но и парадоксальное

метафізическое одиночество среди тысяч и миллионов себе подобных, чье количество и близкое соседство вроде бы является широким полигоном для поиска родственной души и понимания [2]. Почему так происходит, и виноват ли в этом большой город? Какие способы коррекции предоставляет экзистенциальный психоанализ и метаантропология?

Некоторые классики урбанистики, демонизируя город, усматривали причины коллизий сугубо в масштабности мегаполиса, его спешке, культе потребления, приоритете конкуренции над сотрудничеством и ослаблении родовых связей (Л. Вирт, Г. Зиммель). Современные авторы, сторонники оптимистических концепций, обосновывают потенциал мегаполиса в качестве пространства для развития креативного класса и «умной толпы» (Ч. Лэндри, Г. Рейнгольдт, Р. Флорида). Можно сделать вывод об очевидной амбивалентности городского образа жизни, что предполагает свободу выбора горожанином своих жизненных стратегий. По-видимому, основным направлением психоаналитической работы должно быть выявление генеральных целей человека, его экзистенциальной ориентации в противоречиях городской жизни. Если *Homo Urbanus* в какой-то момент теряет смысложизненные ориентиры, это закономерно приводит к «растворению» в массе города, утрате идентичности и наращиванию одиночества. Определив же главный экзистенциальный мотив, возможно помочь выстроить клиенту необходимые линии коммуникации, преодолеть социопатию, эмоциональное выгорание, отчужденность от «толпы» и самого города.

Эффективные инструменты для этого предлагает в частности экзистенциальный анализ Альфреда Лэнгле. Устанавливая раппорт с клиентом, автор конструирует диалог на основе принципиальных бытийственных вопросов: «Можешь ли ты существовать в данной ситуации?», «Нравится ли тебе жить?», «Имеешь ли ты право быть таким?», «Какая у тебя сейчас главная жизненная потребность?» [1]. Побуждая отвечать на эти вопросы, психоаналитик апеллирует к воле клиента как к вершине мотивационной иерархии, утверждает ценность индивидуальности и бытия как такового. На наш взгляд, именно пробуждение волевых интенций личности является отправной точкой дальнейшей коррекции.

Идея воли как стержня жизненного выбора человека пронизывает проект метаантропологии Назиба Хамитова [4]. Речь идет о воле к познанию, творчеству, любви и власти как основе глобальной воли к жизни, векторе выхода из мира обыденности к вершинам человеческого духа и творчества. Драма одиночества преодолевается путем андрогинного анализа и анализа

пограничных ситуаций как рубикона в экзистенциальной трансформации личности. Согласимся также с эффективностью метода афоризмотерапии в русле метаантропологии – нахождении вербальной модели, в которой концентрируется суть проблемы клиента и содержится некий смысловой инсайт для ее преодоления.

Подчеркивая значение вербализации в психоанализе, отметим действенность еще одной системы в контексте выше перечисленных школ – авторской модели ПРК (психо-речевой коррекции) [3]. Беря за основу проблемную риторiku клиента (аудиторный шок, погрешности в дикции, монотонная интонация, слова-паразиты, проблемы диалогической коммуникации, полилога, конфликтность и пр.), мы детерминируем мотивацию, волевые устремления человека к комфортной эффективной коммуникации и адекватному имиджу. Это помогает в результате преодолевать синдром «одинокости в толпе», выстраивать диалог на основе чувства внутренней свободы в порыве к запредельным измерениям бытия.

Таким образом, непосредственно городское пространство может быть катализатором, но никак не источником драм городского человека. Причины коллизий следует искать в душевно-духовном мире *Номо Urbanus*. Психоаналитическая парадигма дает путеводные нити в этом процессе. Добавим, что психоанализ как таковой есть исконным «детищем» города и природно эксплицируется на проблемы городского существования.

Список литературы:

1. Лэнгле А. Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности / А. Лэнгле ; науч. ред. С. В. Кривцова. – М. : Генезис, 2008. – 159 с.
2. Препотенська М. П. Номо urbanus: феномен людини мегаполісу: монографія / М. П. Препотенська. – Дніпропетровськ : Вид. Середняк Т. К., 2014. – 420 с.
3. Препотенська М. Риторика. 10 ключових тем / М. Препотенська. – К.: Інкос, 2011. – 254 с.
4. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. – К. : Ника-Центр-Москва, 2002. – 334 с.

ДОНІЙ Наталія Євгенівна,
доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри гуманітарних та
соціально-економічних дисциплін
Академії державної пенітенціарної служби

ДЕСТРУКЦІЯ ЯК МОДУС БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Соціальні трансформації, які відбуваються на початку ХХІ ст., змушують по іншому дивитися на ряд феноменів, аналіз яких вже має певну традицію дослідження й несе за собою шлейф робіт видатних науковців. До таких феноменів відносимо і феномен деструкції, на рефлексуванні якого в різний час були сконцентровані зусилля представників раннього та зрілого психоаналізу (С. Шпільрейн, В. Штекель, З. Фройд), представників Франкфуртської школи (Т.В. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Е. Фромм). Фактично, й перша, й друга група науковців указали на те, що деструкція є способом відношення людини до світу й, зокрема, до соціального простору. Як елементи сутнісного буття, за законом боротьби і єдності протилежностей, людина і соціальний простір завжди протистояли один одному й закономірно, що вони намагалися і намагаються знищити як один одного, так і те ціле, якому вони належать. Однак, особливо гостро вказане бажання знищення і руйнування проявилось в останні десятиріччя, чим й може пояснити нову хвилю цікавості до деструкції з боку науковців і з боку пересічних індивідів.

Нагадаймо, що представники психоаналізу й Франкфуртської школи під деструкцією розуміли специфічно людську форму активності, основним змістом якої є руйнування існуючих об'єктів і систем. Також представники вказаних філософських напрямків звертали увагу на те, що деструкцію не можна однозначно розцінювати як негативний прояв людських дій. Проте, якщо представники психоаналізу деструкцію перевели в категорію «позитивного негативу», то франкфуртці, а конкретніше Г. Маркузе, додаючи різнобарвності ціннісній суті феномену, означає деструкцію аксіологічно нейтральною та такою, що отримує позитивну/негативну характеристику в залежності від типу соціального простору і устрою, що в ньому панує, та установок стосовно ролі негативу в бутті.

Повертаючись до суті заявленої теми зазначимо, що «перечитання» феномену деструкції в останніх публікаціях відбувається в бік того, що деструкція перетворюється не просто на ціннісно-позитивний елемент сучасної

людської екзистенції, а вона стає тим модусом буття сучасної людини, який дозволяє зберігати певний рівень власної вітальності. Пояснимо цю думку. На даному моменті людина в більшості життєвих ситуацій є жертвою тиску усієї сукупності складових зорієнтованого на споживання соціального простору. Перебуваючи до певного часу в стані ілюзії свободи від соціального простору індивід поступово починає усвідомлювати факт ілюзорності й факт того, що соціальний простір є прикладом існування того «самотнього натовпу» (Д. Рісмен), який засмоктує людину у власні нетрі та «перемішує» сфери, в рамках яких відбувається її життя й від яких залежить її існування. В цей момент усвідомлення людина приймає рішення і виступає проти того, що соціальний простір не тільки перетворює на її на гвинтик, легко замінний у випадку збою роботи механізму – соціального простору (до цього вона, в принципі, вже звикла), але й денатуралізує і життєво знесилює людину, позбавляючи можливості переживання тих почуттів і моментів, які відрізняють її за якостями від неживого. Знесилена, позбавлена природно даних вітальних сил людина не тільки стає предметом, яким маніпулює соціальний простір, але й віддзеркалюючи ставлення соціального простору до себе, людина стає співучасником та адептом деструкції, руйнуючи той образ та стиль життя, який нав'язується соціальним простором. Цікаво, але пересічна людина не замислюється над складними для її розуміння працями науковців, але вона на позасвідомому рівні відчуває що деструкція може «сприяти мистецтву життя» [1, с. 506] та, реалізуючи закладений креативний потенціал, здатна породити щось нове (С. Шпільрейн). Звернення до практики деструкції перетворюється на пристрасть сучасної людини, на той об'єкт, який допомагає їй проходити через хаос до порядку у власному житті. І в цьому сенсі деструкція стає модусом життя сучасної людини.

Отже, вважаємо, що деструкція як модус буття є спробою вирішення неозвученого конфлікту між соціальним простором і людиною. Як правило, саме надмірне інтегрування людини в соціальний простір, при якому придушується її індивідуальність, встановлюються перешкоди для самореалізації, переводить для людини деструкцію з категорії «морально засудження» до категорії «бажане», із забороненого буттєвого образу на модус.

Список літератури:

1. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе [пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; сост., предисл. В.Ю. Кузнецова]. – М : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526 с.

2. Шпильрейн С. Деструкция как причина становления / С. Шпильрейн [пер. М.И. Шпильрейн, под ред. О.В. Никифорова] // Логос: философско-литературный журнал. – 1995. – № 4. – С. 207-238.

КАЛУГА Володимир Федорович,
доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри історії і політології
Національного університету біоресурсів
і природокористування України

МИСТЕЦТВО ЖИТТЯ: ВІД ВНУТРІШНЬОЇ ДЕЗІНТЕГРАЦІЇ ДО КОНЦЕНТРАЦІЇ НА ВЛАСНІЙ ЦІЛІСНОСТІ

Поняття «мистецтво жити» досить часто вживане, особливо в художній літературі, а також в намаганнях передати суть тих чи інших світоглядно-езотеричних шкіл та напрямів.

В якому б контексті вживалося б це поняття, воно завжди явно чи приховано передбачає протиставлення повсякденному існуванню.

Таким чином, людина схильна в тій чи іншій мірі розрізняти два помітно відмінних між собою стани її буття: повноцінне життя та животіння (виживання, існування, волочіння власної долі).

Щоправда, таке розрізнення з огляду на буденне існування опосередкованої істоти носить здебільшого поверхневий або суто теоретичний характер, оскільки, очевидно, переважній більшості представників виду *Homo Sapiens* (саме виду, а не, як прийнято красиво говорити, роду людського) притаманне животіння, тоді як повноцінне життя – лише предмет мрій та й то далеко не всіх. Бо мріяти про повноцінне життя принципово можуть тільки ті, хто вже якимось, як правило, неусвідомленим чином має про нього досвід. Решта схильна задовольнятися своєрідним враженням чи образом повноцінного життя як ідеалу власного «щастя». І на більше жодним чином не претендує.

При цьому стійкий образ повноцінного життя людина переважно набуває внаслідок знайомства з творами художньої літератури чи завдяки перегляду фільмів і телепередач. Значно рідше, читаючи літературу, спрямовану на висвітлення езотеричного досвіду, ще рідше – будучи безпосереднім свідком подібного феномену або ж покладаючись на власні спонтанні переживання.

Відтак, левовій частці людства, скільки воно себе знає в історичній ретроспективі, не притаманно жити повноцінним життям.

Тобто, будучи певним чином поінформованими, чим може бути повноцінне життя, або маючи про нього певне враження, переважна більшість людей так і не мають безпосереднього досвідного знання повноцінного життя.

Їхня доля – животіти.

Саме по собі поняття животіння вказує водночас і на неповноцінність буття людини, і на певну деформацію (ушкодженість) її природи.

Згадана деформація природи людини може бути представлена як внутрішня дезінтеграція, що є вторинною до внутрішньої розщепленості або похідною від неї.

Про розщепленість людського ества також багато говориться і не тільки говориться, а й пропонуються конкретні шляхи (технології або практики) його подолання в контексті різних культур, шкіл і традицій. Щоправда, для переважної більшості людей вони (шляхи вдосконалення) виявляються нездоланими і по тій причині неприйнятними, або ідентифікуються як абсурдні.

Останнє, окрім іншого означає, що ситуація сучасної людини досить скрутна з позиції людяності. Тобто сучасник з якихось невідомих йому причин віддає перевагу поверхневому перед змістовним. Концентрується на проявах, нехтуючи суттю, іноді, навіть, демонстративно.

Як наслідок, приймає животіння як повноцінне життя. Разом з тим, стан обмеженого прояву своєї природи, котрий можна позначити як стан біоробота, приймає як належне.

Інакше кажучи, віднаходячи або схоплюючи себе й інших в стані обмеженого прояву власної природи або біоробота, переважна більшість людей, а отже і людство в цілому (на рівні громадської думки) вважає, що це і є природній спосіб існування людини.

Фактично – єдино можливий.

Водночас – повноцінне життя – це лише продукт чиїхось вигадок або результат містифікації поточного існування. Ще простіше – красива картинка, покликана якої є відволікання уваги заклопотаної істоти від потреб (злигоднів) сьогодення.

Така картинка, звичайно, в бутті опосередкованої і, як правило, водночас посередньої істоти виконує, насамперед, компенсаторну функцію – дає поштовх для короточасних переживань затишку, а отже і зняття надмірної внутрішньої напруги, викликаною інтуїтивним схопленням беззмістовності власного існування, та тимчасового подолання апатії до життя.

Відтак, повноцінне життя виявляється набутком надто обмеженої групи людей. При цьому, в очах мас ті, хто здатні жити повноцінним життям,

виглядають своєрідними «відщепенцями» і «змовниками», а їх природне тяжіння до взаємодії і поширення власного світогляду як, щонайменше, зазіхання на святая-святих: традиції, звичний стиль животіння, а також на громадський уклад та спокій.

Між тим, причина в надмалій кількості тих, хто живе повноцінним життям полягає не у цілеспрямованій змові останніх та їх небажанні «видавати» свої таємниці, а якраз в суттєвій обмеженості посередньої людини, яку, тобто власну обмеженість, вона не спроможна ані самотійно, ані, навіть, за сторонньої допомоги виявити, знову ж таки, виходячи з факту власної обмеженості. А, отже, і визнати та прийняти власну обмеженість, аби мати можливість вдатися до дієвих засобів її подолання.

Таким чином, ключовою характеристикою сучасної людини є її обмеженість, тоді як, факт зумовленості посувається на другий план, адже братися за подолання зумовленості, будучи обмеженим, щонайменше абсурдно, а, швидше за все, ще й, умовно кажучи, смертельно небезпечно для самої людини, бо в такому випадку вона ризикує вщент зруйнувати власну сутність.

Тож суть «фокуса», внаслідок якого відбувається підміна повноцінного життя животінням, а цілісної людини біороботом, очевидно, криється в феноменові обмеженості – тому, що встановлює межу, відділяє щось від чогось, відсікає доступ абоощо. Або, навпаки, визначає рівень доступу до «програмування», а на рівні живого – до «інфікування».

З позицій живого організму таким бар'єром або фільтром, який захищає по мірі можливого складний живий організм від інфікування, звичайно, є імунітет. До речі, саме імунітет виказує унікальність конкретного організму, а не його конституція, анатомія чи фізіологія. Це означає, що на рівні біологічної складової людини імунітет є таким собі своєрідним «фільтром», котрий визначає стан фізичного здоров'я.

Мислячи по аналогії, можна дійти висновку, що такі «фільтри» притаманні людині і на решті рівнів її прояву: ментальному, емоційному абоощо. По факту, це є естетичний смак, моральність абоощо.

Відповідно, кожен з цих фільтрів визначає стан «емоційного», «ментального», «психічного» абоощо здоров'я. А в своїй сукупності фільтри, точніше їх якість і ступінь узгодженості взаємодії визначають ситуацію людини: або вона перебуває в стані біоробота, або в стані цілісності.

В контексті сказаного, біоробот – істота, яка піддається фізичному, фізіологічному, емоційному, ідейному та іншим видам «програмування», внаслідок «підсідання» («підсаджування») індивіда на певні збудники хвороби (ліки), емоційні переживання (релаксині техніки, які, наприклад, борються з

надмірною збудливістю чи депресією, або хімічні речовини), інформаційно-ідейні потоки (техніки розширення меж свідомості або просто зустрічного інформування) тощо. При цьому контроль над станом «фільтрів», тобто, його пропускними властивостями, здійснюється ззовні стосовно біоробота, що і є ключовою підставою для перетворення людини на біоробота. Таким чином, біоробот позбавлений будь-якої спонтанності.

Навпаки, цілісна людина тому і цілісна, що вона свідомо не лише власних станів фізичного, психічного, емоційного, духовного або щоденного здоров'я, а головне – станів власних «фільтрів», контролюючи їх, тобто їх пропускні властивості. Таким чином цілісна людина виявляється, щонайменше, важко досяжною або й недосяжною для (стороннього) маніпулювання, хоча останнє зовсім не означає, що вона перестає бути зумовленою істотою.

Очевидно, зумовленості людина позбавляється разом з тим, як остаточно прибирає всі наявні фільтри внаслідок втрати в них будь-якої потреби, бо вона стає недосяжною для будь-якої, чи-то фізичної, емоційної або ж ментальної, інфекції. Практично, вона прозора для будь-якої інфекції, а отже і недосяжна для неї. Це абсолютно самотня і самодостатня істота.

Цілісна ж людина лише спонтанна внаслідок набуття нею стану розширеної свідомості або самоусвідомлення. Вона сама обирає кожного разу стиль і спосіб активності та взаємодії, не зациклюючись на їх змістові і значимості. Вона діє, бо діє, бо така її природа. Тобто цілісна людина відновлює сповна свою природу, позбуваючись всього привнесеного в неї як надлишкового.

Відтак, щоб стати цілісним, потрібно позбутися, а не набути.

Список літератури:

1. Калуга В.Ф. Ідентичність та самоідентичність в соціальному бутті людини: від конфлікту до єднання : [монографія] / В.Ф. Калуга. – Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2014. – 412 с.
2. Крилова С.А. Соціальні виміри краси: цільність, цілеспрямованість, цілісність / С.А. Крилова // Наукові записки київського університету туризму, економіки і права. – Серія: «Філософські науки». – К., 2011. – Випуск 9. – С. 55–66.
3. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. – 3-е издание, исправленное и дополненное / Н. Хамитов. – К.: КНТ, 2016. – 272.

ЖУЛАЙ Валерій Денисович,

кандидат філософських наук, доцент, науковий співробітник
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ПРОБЛЕМА ПОДОЛАННЯ САМОРЕПРЕСИВНОСТІ ЛЮДИНИ

У все більше секуляризованому світі частину релігійних функцій (зокрема такої як продуктивне самообмеження вітальної волі) перебирає на себе мораль, але існуючі нині моральні вимоги внутрішнього характеру все менше виглядають як діючі і сприймаються або як застарілі (наприклад, на тлі минулої сексуальної революції), або як надмірно ригористські (тобто загалом правильні, але позбавлені усякої внутрішньої переконливості). Відсутність сучасної і, разом з тим, досвідченої моральної культури, яка не репресивно зрощує вимогливість до себе, призводить до певних деформацій процесу соціалізації людини.

Це породжує дві ключові етичні проблеми: проблему деформації ідеального виміру особистості, та, пов'язану з нею, проблему саморепресивної відповідальності.

Проблема деформації ідеального безпосередньо пов'язана з неможливістю лінійного волевиявлення в процесі генези особистості. В підлітковому віці, коли особистість тільки формується, розум, образно кажучи, «спокушує» волю безмежними можливостями волевиявлення. Впоратися з цими спокусами і сформувати внутрішньо несуперечливу позицію людина може не сама, а лише через поступову залученість у зрілу в духовному та моральному плані культуру, яка постійно вчить справлятися з такими світоглядними навантаженнями самим способом свого існування. Зріле волевиявлення — це завжди досвідчений (узгоджений з кращим досвідом минулих поколінь) спосіб присутності в світі і ніколи не лише тільки «правильне розуміння», яка визначає що «добре», а що «погано».

Ця проблема — проблема дієвості культурних форм, загострилася в наш час у зв'язку з втратою наративів властивих традиційному суспільству. Тим чіткіше видно, що по своїй суті людина — це трагічна невміщуваність власної ж ідеї свободи в доступні людині форми самоздійснення.

Свобода пробуджується в людині в першу чергу у якості передчуття свого покликання під впливом особистих, родових та суспільних вимог та зобов'язань, які постають крізь духовні та моральні очікування оточуючого середовища. Але вже тут відбувається попереднє, «ідеальне» прийняття тих

вимог, які незріла особистість ще не здатна здійснити і до того ж сама не формувала.

Передчуття свободи ніколи не належить реальності здійснення свободи, оскільки є переживанням, вивільненим від об'єкту здійснення: передчуття свободи створює свій предмет — уявний (непродуктивний) світ, який чинить опір і уникає його трансформації в світ реальний. Непродуктивна уява не дає викрити себе у якості непродуктивної визнаючи реальний світ як нікчемний та примітивний.

Саме тут ми стикаємося з фундаментальним фактом людського волевиявлення — нездатністю остаточно відкласти мету силою лише формального рішення. Попри те, що в рішенні «здійснити мету в майбутньому» також відбувається волевияв особистості у якості її самовизначення, але інша важлива сторона волевияву — самоздійснення — стає частково прихованою: прихованою за планом здійснення мети, а точніше за вірою у його здійснення. Самоздійснення неможливе в наявному, коли наявне знаходиться у відчуженні і лише самовизначається через належне. Це означає відсутність мови здійснення. Здійснюючи гранично віддалену (світоглядну) мету людина має визнати або те, що сам спосіб здійснення вже і є метою (і тоді здійснення мети і самоздійснення співпадають), або те, що самоздійснення витіснилося в сферу ідеального (уявлювані чаяння, сподівання). Людина, таким чином, не може остаточно перенести у майбутнє те, що є для неї найбільш бажаним і, таким чином, усунути його з сфери постійної спонуки до життя: вона або асимілює найбільш бажане у сам спосіб здійснення, отримуючи головне задоволення від процесу досягнення мети, або ослаблює волевиявлення. Щоб волевиявлення не ослаблювалось найбільш бажане силою уяви зсувається в сферу ідеального. Відбувається, свого роду, захист своєї цілісності через уяву доступним ідеальним переживанням, яке, не подовжуючись до дії, саме стає «слабкою» дією-переживанням. Така псевдо дія, не корегуючись реальним здійсненням, стає нічим іншим як мрійливістю.

В мріях, прихована від самої людини жадоба до швидкого результату, вивільняє енергію переживання свободи-як-насолоти, яка програється лише в уяві і в силу своєї самодостатності не може бути задіяна в освоєнні реальних стосунків. У здійсненні реальних цілей людина має наближатися до самоздійснення, тобто до переживання дії як самоцінної. Якщо людина не корегує себе здійсненням, самодостатня енергія свободи-як-насолоти ніби «укривається» в світовідношенні у якості ідеального відношення, утворюючи непрозорі критерії вимогливості.

Прихована жадоба робить відповідь іншим непрозорою, незалежно від бажання людини бути щирою. Непрозорою стає не якась конкретна відповідь, але сам процес відповідування.

Але якщо у відношенні до інших присутнє прагнення отримати «результат» стосунків (дружбу, любов, довіру) без їх (стосунків) прозорого самоздійснення, тобто без довільної репрезентації власного морального відношення, то подібна хтивість у засобах здійснення з необхідністю викликає у інших або конкурентну солідарність-співчуття, або недовіру-антипатію. В обох випадках людиною привласнюється право бути особливим, яке в першому випадку визнається, а другому ні. Якщо ж відбувається відмова від досягнення «результату» стосунків, то для збереження цілісності власного волевиявлення привласнюється безапеляційність оцінки ситуації: «я знаю як діяти, але мені це не потрібно».

Основою людського самовизначення слід вважати почуття власної гідності: саме воно засвідчує нашу гідність (буквально придатність) до свободи, так як ми її відчуваємо і узгоджуємо для себе з загальноприйнятим моральним розумінням. Наша почутість свободи, яка закладена в почутті власної гідності, є, так би мовити, відправною точкою ідентичності. В подальшому ідентичність доформовується в процесі соціалізації людини в її конкретному самовизначенні стосовно основних життєсміслових питань: при цьому ми не тільки відповідаємо собі на питання «заради чого варто жити?» (що більше акумулюється в цінностях), але й як, якими моральними засобами здійснювати наш вибір — здійснюючи його певними чином (в тому числі і морально сумнівним і, навіть аморальним), ми, власне, і знаходимося в самоздійсненні. В такому випадку людина, випробовуючи власні життєсміслові достовірності, займає в процесі соціалізації певну громадянську позицію і або пропонує громаді новий спосіб здійснення «вічних» моральних цінностей, або приймає існуючий. Новий спосіб самоздійснення — це нова життєсмістова мова. Ідентичність це і є, власне, життєсмістова мова певної спільноти, її морально-зорієнтований спосіб присутності у світі. Зріла ідентичність дозволяє соціуму бути стійким і продуктивним у самовідтворенні, пропонуючи учасникам спільноти автентично-актуалізуючі практики соціалізації. Натомість українська ідентичність виглядає незрілою і, відповідно, такою, що спотворює процес соціалізації українців, особливо людей творчих, які мають відшукувати нестандартні форми реалізації власної автентичності. Але в несформованій до кінця ідентичності спільноти така індивідуальна автентичність буде завжди або залишатися аморфною, або ставати «самозваною», тобто глибинно не прийнятою іншими як справжня подія.

Цим закладається проблема самознаходження – подальшого випрозорювання власної запитальності до визнання автентичними тих питань, в яких найбільш бажане вже не протиставляється власному розумінню належного. Самознаходження це перший крок до подолання відчуження. Другий – це самоздійснення.

Список літератури:

1. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; [пер. с нем. М.И. Левиной и др.]. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; [пер. с датского]. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
3. Левинас. Э. Путь к Другому / Пер. Е. Бахтиной. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. — 240 с.
4. Хамитов Н., Крылова С. Трансценденция // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – С. 362-383.
5. Хамитов Н. Экзистенция // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – С. 436.
6. Шинкарук В.І. Віра, надія, любов / В.І. Шинкарук // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145–150.

ЧОРНА Лідія Валеріївна,
докторант кафедри філософії,
теорії та історії державного управління
Національної академії державного управління
при Президентіві України,
кандидат політичних наук, доцент

ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕАЛУ ЯК ПЕРЕДБАЧЕННЯ МАЙБУТНЬОГО

У категорії «ідеал» відбивається як поняття потрібного майбутнього, зразку, устрою, всього того, що вважається кращим, потрібним, а також відбивається розуміння одиничного, того, що власне несе в собі всезагальне. Тому така амбівалентність ідеалу призводить до того, що він тлумачиться по-різному, розуміється, з одного боку, як ідеальне тобто завершене, сконструйоване в образах, нормах, зразках, моделях потрібного майбутнього. А з іншого боку розуміється як сталий, усталений образ буття і та ідеальна

конструкція, що є запорукою, здійсненою гармонією у різних сферах буття. Ідеал визначається в рамках соціопрагматики, тобто соціальної системи, орієнтованої на певного споживача, на певну соціальну спільноту, яка так чи інакше легітимізує цей ідеал, вбачає в ньому мету, завдання і ціль свого існування, так чи інакше орієнтована на регулятивні функції, які здійснює цей ідеал.

У соціальній системі, в якій функціонують механізми певного передбачення майбутнього, майбутнє є полісистемною цілісністю. До цієї соціальної цілісності входить і сфера мистецтва, і сфера етичного, і сфера естетичного. Іншими словами, ми потрапляємо в контекст того, що системний аналіз стає полісистемним, а функціональність інтерпретується широко як проект, як система цілепокладання, та механізми ототожнення цілепокладання та цілездійснення, які вже заздалегідь формуються як ідеал, як та модель потрібного майбутнього, яка стає системотворчим витоком і засадою функціонування різних підсистем соціуму. Філософські аспекти функціональної системи розглядаються переважно як типи системи адаптації людини до просторово-часового континууму, мається на увазі, як єдності соціального часу і простору, яка фіксується у тих чи інших формах діяльності. Це ставить нас перед необхідністю визначити ті особливі риси часової структури світу, котрі з'явилися свого роду категоричним імперативом для розвитку життя на Землі. Ідеал завжди існує у вигляді певної нормативної бази, системи цілей, або ядра цілепокладання яке утворює можливість здійснення, яку і можна визначити як імперативну, тобто завдану, що і описується в системі соціального прогнозування та цілездійснення як проект.

Проект тлумачиться у досить широкому сенсі і як механізм дієвості всіх живих систем, навіть на рівні клітини працює як акцептор дії, і як діяльність цілепокладання, яка визначає певну надмету людського існування у житті, а ця надмета так чи інакше пов'язується з ядром або системою цілей, яке визначає полісистемне ціле, що і утворює всезагальну єдність систем людського існування або культурних практик як дієвих механізмів функціональної системи культури. У культурі, де функціонують механізми передбачення майбутнього, це майбутнє є полісистемною цілісністю. Воно описується у контексті різних підсистем – це і сфера мистецтва, і сфера етичного, і сфера естетичного і т.п.

Отже, система цілепокладання випередження майбутнього, і певного бачення майбутнього як здійсненого є ритм, тобто циклізм. Цей циклізм надає можливість вписатися в просторово-часові рамки існування системи, які і дають можливість хронотопу, тобто простір-час розуміти як життєвий цикл і

таким чином розбудовувати стратегію адаптації, виживання. Але, якщо йдеться про функціональну систему в рамках культури, то тут однієї адаптації замало. Вона, звичайно, має важливу роль як орієнтовна діяльність, але окрім адаптації існує і інша реальність перетворення просторово-часових відносин, їх трансформацій, і більше того, утворення нового продукту, нового континууму і нового хронотопу, який стає фактично хронотопом культури, або тих культурних практик, у яких здійснюються нові темпоральності людської діяльності.

АЗАРОВА Юлія Олеговна,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры теоретической и практической философии,
Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

ПОНЯТИЕ «СТАДИЯ ЗЕРКАЛА» В ПСИХОАНАЛИЗЕ ЛАКАНА

«Стадия зеркала» (фр. *stade du miroir*) – одно из ключевых понятий современного психоанализа. Термин «стадия зеркала» ввел в научный оборот французский психоаналитик Жак Лакан. Доклад «Стадия зеркала как фактор формирования функции Я» («*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*») Лакан представил 3 августа 1936 г. на XIV Международном психоаналитическом конгрессе в Мариенбадене.

Однако доклад Лакан не опубликовал. Только «спустя 13 лет, после того, как понятие стадия зеркала прочно вошло в психоаналитическую практику» [2, с. 93], 17 июля 1949 г. на XVI Международном психоаналитическом конгрессе в Цюрихе, Лакан предлагает новую, – теоретически обоснованную и экспериментально доказанную, – версию доклада, которую позже включает в свои «Сочинения» («*Ecrits*») [2, с. 93-100].

«Стадия зеркала» – это особый период в развитии человека, когда 6–18 месячный ребенок радостно приветствует себя в зеркальном отражении. Ребенок фиксирует свой зрительный образ как основу для построения Я (Je). Стадия зеркала – это период в формировании Я, когда происходит совпадение сознания или «внутреннего мира» (*Innwelt* – по Фрейду) с телом или «внешним обликом» (*Umwelt*) ребенка.

Именно в этот период ребенок, ранее воспринимавший свое отражение в зеркале как «другое живое существо», начинает отождествлять себя с ним. «Преобразовывая» данное отражение в свое Я, ребенок обретает себя как

личность. Эта трансформация представляет собой подлинный момент рождения субъекта.

Разрабатывая понятие «стадия зеркала», Лакан опирается на три источника: 1) «Теория происхождения Я» Зигмунда Фрейда. 2) «Зеркальный тест» французского психолога Анри Валлона. 3) Этологические исследования австрийского зоопсихолога Конрада Лоренца и французского биолога Реми Шовена, которые показали главную роль образа в развитии животных и человека.

«Теорию происхождения Я» Зигмунд Фрейд излагает в работе «Я и Оно» (1923), где дает три важных замечания о рождении Я. Во-1, понятие Я кажется нам очевидным, но само Я появляется не сразу, а формируется постепенно. Во-2, Я конституируется в процессе синтеза внутреннего и внешнего. В-3, Я есть проекция внутреннего на внешнее, ибо свой образ Я обретает извне. Положения Фрейда Лакан органично вплетают в свою концепцию.

«Зеркальный тест» Анри Валлон излагает в статье «Как развивается у ребенка представление о своем теле» (1931). Зеркальный тест – эксперимент, позволяющий отличить младенца человека от его ближайшего животного родственника – шимпанзе. Ребенок (6–18 месяцев) радостно рассматривает свое отражение в зеркале, тогда как шимпанзе (аналогичного возраста) не проявляет к нему интереса.

По мнению Валлона, зеркальный тест прекрасно иллюстрирует момент появления у ребенка представления о себе. Зеркальный тест – это когнитивное «испытание», которое проходит ребенок в процессе формирования себя как личности. Лакан принимает теорию Валлона, но замещает термин «испытание» более нейтральным понятием «стадия».

Проводя сравнительный анализ психологии приматов и человека, Конрад Лоренц и Реми Шовен заметили сходство реакции животного и человека при обращении с зеркалом. опыты с зеркалом показали, что ребенок осознает себя к возрасту 1,5 лет, а приматы реагируют на себя только в зрелом возрасте (старше 4 лет). При этом реакция обезьян носит эпизодический и непостоянный характер.

Используя данные источники, Лакан расширяет их применение, придавая стадии зеркала статус элемента, конституирующего человеческую субъективность. Понятие «стадия зеркала» Лакана (в отличие от «зеркального теста» Валлона) представляет собой нечто большее, чем просто «испытание»: она фиксирует образование структуры субъективности.

«Тот факт, отмечает Лакан, что ребенок способен узнавать свое отражение в зеркале в качестве собственного отражения» [2, с. 93], имеет

парадигматическое значение для антропологии и психоанализа. Акт узнавания себя – это исходный мыслительный акт, знаменующий рождение нового субъекта.

«Когда малыш, поддерживаемый кем-либо из взрослых, рвется вне себя от радости и застывает перед зеркалом, стараясь зафиксировать в поле зрения свое отражение» [2, с. 93], то «радостное усвоение ребенком собственного зрительного образа является идеальной ситуацией идентификации» [2, с. 94].

«Целостная форма тела, зеркальный образ, в котором субъект предвосхищает свое Я, дается ему в качестве Gestalt'a» [2, с. 95]. «Тот факт, что Gestalt оказывает на организм человека формирующее воздействие, подтверждается многими биологическими экспериментами» [2, с. 95].

Лакан акцентирует зрительный (спекулярный) аспект стадии зеркала, т. к. зрение играет фундаментальную роль в процессе визуализации Я. Именно благодаря стадии зеркала «ребенок принимает *imago* своего тела» [2, с. 95], обретает себя как единое и неделимое Я. Целостность зрительного образа на стадии зеркала – это залог единства «моего Я».

Стадия зеркала, подчеркивает Лакан, есть момент идентификации личности. Данный момент фиксирует первую психическую трансформацию, которую испытывает субъект, «внутренне» принимающий свой «внешний» облик. «Происходящее на стадии зеркала следует понимать как идентификацию во всей полноте того смысла, который он имеет в психоанализе, т. е. как трансформацию, претерпеваемую субъектом, обретающим свой облик» [2, с. 95].

Здесь, по мнению Лакана, обнаруживается уникальная «символическая матрица» (*matrice symbolique*), куда Я устремляется как в изначальную форму прежде, чем язык выразит ее в понятии. «Эта форма представляет собой Я-идеал (*Je-Ideal*), которая служит источником вторичной идентификации, т. е. функции либидинальной нормализации» [2, с. 96].

Таким образом, стадия зеркала Лакана «проливает свет на функцию Я» [2, с. 93], а также «проясняет либидинальную динамику» [2, с. 95]. Задолго до практической реализации индивида в мире, стадия зеркала определяет идеальное понимание субъектом самого себя, проектируя общую перспективу развития личности.

Фактически, «стадия зеркала представляет собой феномен, обладающий двойным значением. Во-первых, он имеет историческую ценность и обозначает поворотный момент психического развития ребенка. Во-вторых, он олицетворяет структурное отношение либидо с телом-образом (*imago*)» [3, с. 3-4].

Историческое значение стадии зеркала связано с интеллектуальным развитием ребенка, осознающим себя как отдельное существо. «Это проявляется у ребенка в жестах, с помощью которых он выясняет, как относятся его движения к отраженному в зеркале изображению» [2, с. 94]. Структурное значение стадии зеркала связано с либидо и нарциссизмом. Здесь нарциссизм проявляется в том, что Я ребенка выставлено прямо и напоказ.

Развивая свою теорию в течении 20 лет (1936–1956), Лакан постепенно смещает фокус интереса с исторического значения стадии зеркала на структурное значение. В 1956 г. Лакан подчеркивает асимметрию двух моментов: «Стадия зеркала представляет собой нечто большее, чем просто феномен, возникающий в процесс психического развития ребенка. Она иллюстрирует конфликтную природу дуальных отношений» [1, с. 17].

Действительно, в IV Семинаре «Отношение объекта» («La Relation d'objet») Лакан отмечает, что «стадия зеркала далека от того, чтобы быть простым феноменом онтогенеза. Она демонстрирует наличие дуальных отношений» [1, с. 17]. Термин «дуальное отношение» (*la relation duelle*) маркирует не только отношение между внутренним и внешним миром, но также отношение между фрагментированным телом и целостным Я.

Конфликтная природа дуальных отношений, пишет Лакан, вызвана «органической недостаточностью» (*insufisance organique*) новорожденного ребенка, его витальной зависимостью от матери. Эта «преждевременность рождения», «изначальная беспомощность» (*Hilflosigkeit* – по Фрейду) остро проявляется в начале стадии зеркала.

В 6–9 месяцев ребенку еще не хватает четкой координации движений. Однако его визуальная система уже достаточно развита. Поэтому он узнает себя в зеркале еще до того, как научится контролировать свое тело. Именно зрительный образ позволяет ребенку скоординировать моторные функции тела в единый организм.

«Стадия зеркала представляет собой драму, которая фабрикует для субъекта череду фантазмов, открывающуюся расчлененным образом тела, а завершающуюся целостной формой» [2, с. 97]. Вначале стадии зеркала есть фрагментированное тело, а в конце стадии зеркала – единое тело, но ребенок осознает это лишь ретроспективно.

Анализируя данный процесс, Лакан обнаруживает один интересный нюанс. Сначала ребенок испытывает напряжение по отношению к своему образу, т. к. целостность образа противоречит неполной координации тела. Чтобы разрешить это противоречие, субъект идентифицирует себя с образом. Именно такая первичная идентификация образует его.

Момент идентификации субъекта со своим образом Лакан описывает как момент ликования. «Об этом узнавании себя свидетельствует мимика озарения, характерная для Aha-Erlebnis» [2, с. 93], где «ребенок радуется своему воображаемому триумфу, который предвосхищает уровень мышечной координации, еще не достигнутый в действительности» [3, с. 15].

Здесь также заметен другой важный нюанс. Отождествляя себя с образом, приходящим извне, ребенок делает первый шаг к признанию себя. Это признание связано с одобрением родителей, которые символизируют фигуру «другого», принимающего ребенка таким, каким он есть.

Хотя стадия зеркала иллюстрирует переход субъекта из порядка реального в порядок воображаемого, она имеет также глубокое символическое значение. Когда ребенок принимает свой образ за образ собственного Я (moi), он поворачивает голову и смотрит на взрослого, ожидая позитивной реакции «другого» на этот образ.

И, наконец, третий существенный нюанс, который акцентирует Лакан. Целостная форма тела дана субъекту как Gestalt. А поскольку она дана извне, – т. е. экстериорно, – то данная форма имеет скорее конституирующий характер, чем конституируемый. «Гештальт символизирует ментальное единство и постоянство Я» [2, с. 94].

Соответственно, стадия зеркала играет ключевую роль в деле психической самозащиты индивида. Образ, запечатленный в момент созерцания себя, служит индивиду жизненной опорой. Разрушение данного образа приводит к фундаментальному расколу Я, а затем – к психотическим нарушениям и шизофрении.

«Подобная дезинтеграция, пишет Лакан, проявляется в форме разъятых частей тела. Это хорошо показано в живописных видениях Иеронима Босха» [2, с. 97]. «Она становится ощутимой на органическом уровне, проявляясь в той повышенной хрупкости фантазматической анатомии, которая наблюдается при шизоидных и спазматических симптомах истерии» [2, с. 97].

Далее, резюмируя свой анализ, Лакан фиксирует переход от «зеркального Я» к «социальному Я». «Посредством идентификации с образом себе подобного (прекрасно описанной в школе Шарлотты Бюлер на фактах детского транзитивизма), этот завершающий стадию зеркала момент, кладет начало диалектике, которая связывает Я с социальной детерминацией» [2, с. 98]. Данный переход Лакан объясняет Эдиповым комплексом, где работают принципиально иные процессы.

Итак, проясняя основные механизмы формирования человеческой субъективности, Лакан вносит большой вклад в развитие современной

психоаналитической теории. Благодаря широкому объему и важной информации, понятие «стадия зеркала» Лакана сегодня активно применяется в философии, антропологии, социологии, культурологии.

Список литературы:

1. Lacan J. Le Seminaire. Livre IV. La Relation d'object (1956–1957). – Paris: Seuil, 1994. – 275 p.
2. Lacan J. Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je // Lacan J. Ecrits. – Paris: Seuil, 1966. – Pp. 93–100.
3. Lacan J. Some Reflections on the Ego // International Journal of Psycho-Analysis. – 1953. – Pp. 11–17.

ВАЛЯВКО Ирина Викторовна,
кандидат философских наук, старший научный
сотрудник Института философии им. Г.С.Сковороды
НАН Украины

РАЗВИТИЕ ПСИХОАНАЛИЗА В УКРАИНЕ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

История психоанализа долгие годы была «изъята» из исторической и культурной памяти нашего народа. Многие работы психоаналитиков, изданные в Украине, полностью выпали из научного обращения и до сих пор остаются малоизвестными или практически неизвестными, как за рубежом, так и в среде отечественных ученых. А ведь в начале XX столетия психоанализ достаточно успешно начал развиваться на территории Украины и имел хорошие перспективы дальнейшего распространения и внедрения. Исследуя отечественную историю психоанализа сложно четко провести границу между развитием психоанализа в Украине и в России, поскольку большая часть Украина входила в начале 20-го века в состав Российской империи, и воспринималась как единое государство. Основатель психоанализа Зигмунд Фрейд, говоря о развитии психоанализа в России, прежде всего, упоминал Одессу. Так, в работе «Очерк истории психоаналитического движения» (1914) он писал: «В России психоанализ известен и распространен; почти все мои книги, как и других приверженцев анализа, переведены на русский язык. Но более глубокое понимание психоаналитических учений еще не установилось. Научные вклады русских врачей и психиатров в области психоанализа можно

до настоящего времени считать незначительными. Только Одесса имеет в лице М. Вульфа представителя аналитической школы» [2, с. 41]. Несколько ранее, в 1912 г. в письме К. Г. Юнгу З.Фрейд выражается более экспрессивно: «В России (в Одессе), кажется, началась местная эпидемия психоанализа» [3, с.139]. Одесса долгое время оставалась единственным известным ему центром психоаналитического движения. Однако, психоанализ был известен и развивался не только в Одессе. В Украине первой половине XX века психоанализ получил распространение в 4-х основных центрах: Киеве, Одессе, Харькове и Львове.

В дореволюционном Киеве теория психоанализа, как и имя ее основателя, были достаточно известны. Одним из мест распространения теории психоанализа являлся Киевский университет св.Владимира, где на историко-филологическом факультете читался курс психологии. Сохранились воспоминания одного из его слушателей, а в дальнейшем советского философа, специалиста по истории античной и западноевропейской философии В.Ф.Асмуса о курсе психологии, который читал В.В.Зеньковский: «Он знакомил нас с последними течениями и увлечениями зарубежной психологии и философии. На лекциях по психологии в 1914 году, на семинарских занятиях в 1915 году Зеньковский вводил нас не только в идеи Гуссерля, но также знакомил с психоанализом Фрейда, которого он рекомендовал нам изучать как выдающегося и оригинального психолога... тогда же на этих лекциях мы впервые услышали имя Юнга» [1, с.104]. Зеньковский стажировался в Германии, был проездом в Вене и поскольку, как психолог, он интересовался всем новым в этой области – вполне мог попасть и на открытые лекции З.Фрейда. Во всяком случае, он был хорошо ознакомлен с его методом и читал многие из его работ на немецком языке, которым свободно владел. Так что киевский университет был одним из центров распространения психоаналитических теорий. К «киевской группе» дореволюционного периода можно также отнести Д.Эпштейна, публиковавшего свои статьи в Венском психоаналитическом журнале, И.А.Залкинда (однофамилец известного московского психоаналитика), Е. Д. Виноградова, Е. Д. Голдовского. В 20-е гг. киевские аналитики группировались вокруг университетской клиники, руководимой профессором В. М. Гаккебушем и психоаналитического отделения Киевского психоневрологического института, которое возглавлял приват-доцент И. А. Залкинд. Под редакцией В. М. Гаккебуша долгое время выходил журнал «Современная психоневрология», помещавший большое количество психоаналитических публикаций.

Что касается Одессы, то здесь жили и работали такие психоаналитики и близкие к психоаналитическому движению врачи, как М.В. Вульф, Я.М. Коган, А. М. Халецкий, Е. А. Шевелев, В. Н. Лихницкий, И. А. Бирштейн, А.А. Певницкий, философ-богослов А. К. Горский и многие другие. Вульф и Коган организовали работу по переводу книг З.Фрейда и других пионеров психоанализа, публиковали обзоры работ западных психоаналитиков. Ко времени распространения психоанализа в Одессе уже существовала психиатрическая школа, отличавшаяся широкими гуманитарными интересами. Собственные исследования одесских психоаналитиков также часто касались проблем художественного творчества. В качестве наиболее интересных, стоит упомянуть работы Когана о роли отождествления в художественном творчестве, Бирштейна о писателе В. М. Гаршине, Вульфа о волшебных сказках. А.М. Халецкого о творчестве Т.Г.Шевченко. Судя по переводам и собственным публикациям, особым вниманием психоаналитиков Одесской группы пользовались проблемы нарциссизма, личной идентичности, психодинамической оценки психозов, детского развития. В Одессе издаются работы Э. Блейлера и П. Шильдера, публикуются московские доклады М. Вульфа, содержащие детально запротоколированные наблюдения за детьми. В 1927 году Вульф эмигрировал в Германию, а в 1929 году в Одессе вышла его брошюра «Психология детских капризов». Без преувеличения можно сказать, что Одесса открывает и завершает раннюю историю психоанализа в Украине – последняя публикация Я. М. Когана относится к 1941 г.

Следующим по значению психоаналитическим центром Украины того времени следует назвать Харьков. Здесь работали такие ориентированные на психоанализ ученые, как А. И. Гейманович (опубликовавший в 1910 г. в Харькове статью о психоаналитическом методе Фрейда), И.М. Аптер, Г. Ю. Малис, П. Д. Бриль. Психоанализ в Харькове формировался в тесном взаимодействии с несколькими научными традициями, укоренившимися ранее. Не следует забывать, что харьковская философская, психологическая и, отчасти, психиатрическая школы в XIX в. находились под сильным влиянием кантианства, фундамент которого заложил первый философ Харьковского Императорского Университета Иоганн Баптист Шад. Вместе с тем, в Харькове в 20-х годах получает распространение разгромная критика психоанализа с позиций марксистской философии, в частности, в работах философа В.А. Юринца. Однако именно в Харьков из Москвы «мигрировала» группа талантливых психологов: А.Н.Леонтович, А.Р.Лурия, А.В.Запорожец, Л.И.Божович, спасаясь от усилившегося идеологического давления и одновременно убегая от начавшихся арестов. Здесь они объединились с

местными психологами: П.Я Гальпериным, П.И.Зинченко, В.И.Асниным и вместе плодотворно работали во Всеукраинской психоневрологической академии, создав творческий научный коллектив, который известен как Харьковская психологическая школа.

О развитии психоанализа во Львове наши сведения крайне скудны. В начале века Львов входил в состав Австро-Венгерской империи, а с 1918 по 1939 гг. в состав Польши. Здешние врачи и ученые находились в тесных взаимоотношениях с австрийскими и немецкими коллегами и могли, так сказать, непосредственно из первоисточников черпать информацию о теории психоанализа. В 1916 г. во Львове выходит работа доктора Степана Балея «З психології творчості Шевченка» – оригинальное психобиографическое исследование жизни и творчества классика украинской поэзии. Работа Балея одна из первых, которых без сомнения можно отнести к украинскому психоанализу. Как предтечу украинского психоанализа можно рассматривать работу Ивана Франко «Із секретів поетичної творчості» (1898), в которой Франко подчеркивает ведущую роль подсознания в творческом акте.

Кроме 4-х центров, известных нам на сегодняшний момент (поскольку возможно их существовало и больше), в истории развития психоанализа в Украине первой половины XX столетия можно выделить три периода: 1) восприятие и распространение психоанализа 1900-1917 г.; 2) творческое развитие и осмысление психоанализа в Украине в 20-е годы; 3) уход в подполье или «латентный» период психоанализа в 30-50-х годах.

Первый период связан с распространением психоанализа с 1900 года и до революции 1917 г. В этот период создаются вышеназванные центры психоаналитической активности, находящиеся под разными научными и культурными влияниями. Основные означающие данного периода: контакт с западными коллегами; ознакомление и перевод психоаналитического учения на русский язык, его интеграция в отечественную науку, медицинскую практику, общественную жизнь. Занимались психоанализом практически исключительно врачи, правда, за редким исключением, делая это в стенах государственных медицинских учреждений.

Второй период начинается с окончанием гражданской войны и растягивается приблизительно до начала 30-х годов. Это период расцвета психоанализа в Украине, появления оригинальных ярких работ, развитие прикладного психоанализа и творческого осмысления учения З.Фрейда. Но советское государство не могло позволить роскоши свободомыслия – это был лишь глоток свежего воздуха. С течением времени психоанализ все больше втягивается в идеологические дискуссии и ведущей темой публикаций

становится – «Психоанализ и марксизм», а в 1932 г. Сталин объявляет психоанализ «троцкистской контрабандой» и его развитие на территории СССР практически прекращается. Бывшие психоаналитики мигрировали в близлежащие области педологии и психотехники, наиболее же последовательные, вроде Осипова и Вульфа, покинули СССР.

Третий период наступает с начала 30-х годов и его можно характеризовать как «латентный», поскольку это был скорее «существование» или «выживания» психоанализа. Лучше всего его суть передает история о двойном портрете Фрейда-Павлова, висевшем в кабинете одесского психоаналитика Я. М. Когана: в рабочее время портрет был повернут к посетителям изображением признанного рефлексолога и ученого И.П.Павлова, а после работы, когда наступало время нелегальных аналитических пациентов, портрет поворачивался другой стороной, демонстрируя лицо основателя психоанализа З.Фрейда. Пространством психоанализа становится «тайная свобода». Хотя, надо отметить, что и в это время все еще продолжают выходить работы в психоаналитическом русле, однако авторы вынуждены уже были «маскировать» свои идеи.

В заключении хотелось бы сказать, что в начале XX века психоанализ имел в Украине все шансы превратиться в устойчивую научную традицию: существовало четыре достаточно мощных психоаналитических центра; число психоаналитиков росло; психоанализ взаимодействовал с отечественными психиатрическими, психологическими, философскими, филологическими и художественными течениями, появлялись оригинальные психоаналитические исследования в области психологии развития, психиатрии, психологии творчества, психоаналитической метапсихологии и особенно прикладного психоанализа. Однако его постигла участь многих других научных направлений и дисциплин: педологии, психотехники, генетики. Психоанализ стал одной из первых жертв тоталитарной идеологии – его репрессия была относительно мягкой, но труднообратимой.

Дискуссионным остается вопрос о том существует ли преемственность в истории психоанализа в Украине, и можем ли мы говорить об украинской традиции психоанализа? Какой психоанализ развивается в Украине на современном этапе и влияет ли ментальность, в данном случае украинская, на восприятие психоаналитических идей и их интеграцию в украинскую культуру. Все эти вопросы требует своего серьезного и основательного исследования.

Список литературы:

1. Асмус В.Ф. Философия в Киевском университете в 1914-1920 годах / В.Ф. Асмус // Вопросы философии №8 за 1990 г. С.90-108.
 2. Фрейд З. Очерк истории психоанализа / З. Фрейд // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. – М.-Петр.: Государственное изд-во, 1923. – С.17-75.
 3. Эткинд А.М. Эрос невозможного: История психоанализа в России / А.М. Эткинд. – С.Пб.: Медуза, 1993.
-

ДИДЕНКО Лариса Витальевна,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии гуманитарных наук
Киевского национального университета имени Тараса Шевченко

**ФИЛОСОФСКАЯ НЕОАНТРОПОЛОГИЯ:
ТРИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ**

Современный человек изначально является открытым к «слому»: он «надломлен» системами воспитания и образования, целью которых является выстраивание/внедрение «лучших условий для формирования нового поколения». Задачи воспитания сведены к попыткам передать опыт предыдущего поколения, задачи образования – демонстрирование субъекту алогичного порой абсурдными методами.

Диаметральные подходы в образовании себя не оправдывают. Согласно одному подходу, ребенка формируют предписанием «Будь-как-все», что не способствует получению уникальной единицы. Разноуровневые проявления бунтарства, которое может возникнуть, пресекают. Впрочем, это только одна из немногих попыток ребенка проявлять себя настоящего. Другой подход «предлагает» ребенку нечеткую перспективу воплощения формулы «Ты – личность». При этом понимание полипараметральности личности отсутствует и у воспитуемого, и у воспитателя. Третий подход, который внедряют лишь избранные воспитатели/преподаватели, основан на индивидуальном подходе к каждому ребенку. В этом случае необходимо определить «самых перспективных» и далее ориентироваться именно на них.

Формула «Будь-как все» может срабатывать в общностях закрытого типа, но не в мире, который глобализируется. Все превращено в открытую площадку для экспериментов-и-комментариев.

Личность – это результат воспитательного-и-образовательного процесса. Только «рассказать обо всем» и «научить всему необходимому» невозможно. Не по причине неумения и/или скудных интеллектуальных характеристик, скорее из-за скоростного изменения воспитуемого: ребенок стремится к самоисследованию и опытообретению, но не к внешнему идеевнедрению.

«Самые перспективные» не всегда смогут оправдать ожидания воспитателя/преподавателя: они выберут путь попроще. Впрочем, мы желаем не подтверждения своих ожиданий, скорее – удивления от тех, кто не был изначально в «списках перспективных».

Система образования в XX веке демонстрировала весьма алогичные результаты: мы получали Актеров с отсутствием внутреннего мира. Последний существует в «наброске» и не является «жизнеспособным»: его можно заполнять необходимыми структурами/элементами, но они либо несоединимы между собой, либо «отторгают» внешний мир, либо вообще не приживаются во внутреннем мире. Антропоразорванность – главный результат, постулируемый образовательными стратегиями. Человек вынужден заниматься мироконструированием на внешнем и внутреннем уровнях, оба из которых редко будут сбалансированы.

Антроповыбор в наши дни обусловлен главным эрзац-феноменом – «обществом». Идеевнедрение формулы «Ты – личность» скорее «запускает» механизм самоуничтожения субъекта, ибо стремление соответствовать избранной-кем-то норме сопровождают ответственность (в большинстве случаев гипертрофированную) и страх (практически во всех ситуациях неконкретизированный), что приводит к ошибке. Последняя может отсутствовать, но её будет стремиться найти субъект. В результате самоанализирования антроповывод категоричен: «ошибка не во мне и/или моих действиях, скорее я сам и являюсь ошибкой». Далее субъекта разинтересовывают базовые и вспомогательные элементы экзистенции. Он еще не деструктивирует, его состояние неопределено им самим: рационально субъект стремиться бороться (только не с внешним, а с собой в форме тех масок, через которые его «воспринимают» окружающие), эмоционально он безразличен. «Общество» слишком ситуативно выстраивает приоритеты, а наш субъект либо отстает, либо опережает их.

Личность – удобная форма маскировки запросов к субъекту и самая опасная дестабилизационная характеристика. Дестабилизационность внедряет сам субъект через структуры/элементы жизненного мира, она не распространяется на сам источник, скорее на других участников сосуществования субъекта.

Оярлычивание способствует деградированию конкретных субъектов. Субъектам «прививают» либо роль «избранного», либо роль «изгоя». Существует еще и третья роль «шута», которую может выбрать сам субъект.

«Избранный» и «изгой» – роли полюсные, которые могут быть сведены к одному деструкт-центру, общим результатом которого является одиночество. Разница только в темпоральных характеристиках – «изгой» изначально готов к одиночеству, «избранному» еще предстоит осознать подобную перспективу. «Шут» – центрированная роль, ибо субъект проявляет себя в качестве «избранного-и-изгоя», который понимает перспективу одиночества, но ею не особо обременен.

Ситуации современного мира вынуждают субъекта к адаптивности, только «правильные социо-маски» приводят к самодеструкции. Субъект стремится сбалансировать интрасубъективное и интерсубъективное, но происходит «конфликт элемента и среды», результат которого – внедрение внешнего и/или внутреннего сомнения, а последствие связано со ступенчатым многоуровневым «устранением нежелательной единицы».

Таким образом, «общество» заинтересовано в «удобности» (т. е. проблемности) субъекта, но его не заботят интрамиры.

КОННОВ Олександр Федорович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри етики та естетики
НПУ імені М.П. Драгоманова

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КРИТЕРІЙ ХУДОЖНЬОЇ ДОСКОНАЛОСТІ

Існують різні критерії, за якими визначається художня цінність витвору мистецтва: професійна майстерність автора, узгодженість між змістом і формою твору тощо. Подібні критерії є «внутрішніми», художніми. Для того, щоб оцінити рівень досконалості твору варто використовувати й зовнішні щодо мистецького процесу параметри. Подібним чином у пізнанні використовують зовнішні критерії істини. Вони необхідні, оскільки внутрішніх щодо знання принципів недостатньо – про це говорить відомий парадокс Секста Емпірика. Такими зовнішніми критеріями оцінки пізнавальної діяльності є краса, практика та інші.

В якості позахудожнього принципу досконалості мистецтва можна використовувати вплив витвору на реципієнта. Назвемо такий критерій

антропологічним. Відомо, що результати сприйняття твору можуть бути позитивними та негативними для людини. Мистецтво може розвивати, надихати, а може й сприяти деградації, викликати хворобливі, депресивні стани. Наприклад, «ефект Моцарта» говорить про те, що музика певного типу здатна розкривати, мобілізувати природні потенції, оздоровлювати, що широко використовує, зокрема, арт-терапія. Відомим є й негативний вплив мистецтва, про що пише, наприклад В. Франкл: агресивність, яку нібито можна переключити на прийнятні об'єкти – скажімо, на телеекран – у дійсності тільки підкріплюється цим і, подібно рефлексу, ще сильніше закріплюється [1, с. 33].

Отже, в якості критерію художньої досконалості пропонується використовувати наслідки спілкування з мистецтвом для людини. Такий критерій можна назвати антропологічним.

Список літератури:

1. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Виктор Франкл; Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

МЕЛЬНИК Вікторія Володимирівна,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності
та євроінтеграції Інституту управління та економіки освіти
Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова

КУЛЬТУРА ЯК ВИРАЖЕННЯ АНТРОПОЛОГІЧНИХ, ОНТОЛОГІЧНИХ І АКСІОЛОГІЧНИХ ЗАСАД В КОНТЕКСТІ РЕКОНФІГУРАЦІЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ГЛОБАЛІЗОВАНОГО ПРОСТОРУ

Культура, як вираження антропологічних, онтологічних і аксіологічних засад в контексті реконфігурації соціокультурного глобалізованого простору є особливим зрізом соціального простору, що включає проблематику удосконалення особистості, мовленнєвих матриць, орієнтуючись на комунікацію як основу міжкультурної взаємодії. На думку вчених-антропологів, культурогенезис цивілізації залежить від соціосередовища, його природних умов та від діяльності суб'єкта.

Культура як основа міжкультурної комунікації включає комплекс понять-термінів, як: характер, менталітет, когнітивні моделі, звичаї, соціальні колізії маргінальності, соціально-екзистенціальні основи реалізації особистості, інноваційні феномени прогресу цивілізації. На нашу думку, культуру слід інтерпретувати як соціально-онтологічно-еволюційний процес цивілізації, що включає рефлексивні моделі, пов'язані з творчістю, діяльністю, інтеграцію будь-яких творчих альянсів та реалізацію людиною своїх потенцій. Культура – це максима результується через соціоповедінські паттерни, посередництво менталактів і психостанів особистості, які мають психологічну, онтологічну, соціально-нейропсихофізіологічну природу в ракурсах взаємодії індивіда з онтологією-середовищем-соціумом-людьми.

Культура має онтологічно-безпосереднє відношення до людських потреб-запитів-цілей, так як людина дискурсоосмислює для себе, що є світ, яке її місце в цьому світі, як вона може досягти своїх цілей. Людина задовольняє свої потреби у ціннісній праці, відпочинкові, самозбереженні і самовдосконаленні, щоб сприяти своїй самоеволюції у кризовому бутті і досягненні цілісності особистості, якщо навіть цьому не дозволяють умови.

Культура є «способом самого буття» людини у світі, проте не є «надбудовою» цього світу, тому що вона є самим буттям в контексті реконфігурації соціокультурного глобального простору. Реконфігурація соціокультурного простору – це розгортання світу людського буття, «олюдненої природи», «світу цілісної культури» у єдності антропологічних, онтологічних і аксіологічних засад. З реконфігурації світу випливає, що культура є «життєвим світом» чи «життєвим нервом» людини, яка відіграє велику роль при становленні психіки, свідомості і мислення людини, сприяючи формуванню ідентичності і самоідентичності людини.

Людина є продуктом реконфігурації соціокультурного глобалізованого простору свого суспільства, вона формується у середовищі своєї культури, і поки культура не сформована, то немає ні особистості, ні свідомості, ні цінностей, необхідних для того, щоб функціонувала людина. Тому ми погоджуємося з підходом відомої української вченої С. Крилової, яка зазначає, що гармонійна людина є цілісністю краси світогляду, вчинків, відносин, діяльності [1]. Дослідниця доводить, що культуру як «красу відносин породжує лише обмін красивими вчинками. Іншими словами, краса відносин – це екзистенційна комунікація, наповнена моральною красою – відповідальністю, турботою, толерантністю» [1, с. 216]. Культурні артефакти тільки тоді стають реальною культурою, коли вони освоюються діяльністю людини, входять в її життя, в соціокультурну творчість, у вчинки, відносини і діяльність.

Культура як вираження антропологічних, онтологічних і аксіологічних засад в контексті реконфігурації соціокультурного глобалізованого простору є системою форм, які забезпечують становлення (формування) людського в людині, що визначається антропологічними, онтологічними, аксіологічними чинниками, системою формоутворень духу. Такими формоутвореннями духу є мова, право, мораль, наука, філософія, різні форми мистецтва – все, що робить людину людиною. Вказані формоутворення розгортаються у світі як національної, так і глобальної культури. Слід погодитися з Н. Хамітовим, який, визначаючи предмет комунікативної метаантропології, говорить, що вона значною мірою є етноантропологією – «філософською наукою про умови комунікації етносу й особистості в усій її екзистенціальній повноті, виходячи тим самим на низку актуальних проблем сучасності – зокрема прав людини та місця національної культури в світі, що глобалізується» [2, с. 8].

З точки зору аксіологічних засад культура виступає як процес активної творчої діяльності людини, за допомогою якої людина не тільки пізнає, а й перебудовує соціокультурний простір (перекроєє, перенастроєє), підганяє його під свої мірки, сприяє регулюванню соціовідносин, щоб вони не тільки сприяли більш глибокій адаптації людини, а й формували «другу культуру», яка вибудовується над людиною. З антропологічної точки зору культура – це мікроконцепт, тобто сукупність норм, цінностей, ідеалів, до яких прагне особистість, як існують в межах не тільки першого (природного), але й другого (соціального) світу і продукують такі компоненти культури, які необхідні для вираження людини в усій її експресії, креативності, самореалізації, вираження свого Его в онтосі-соціумі-екзистенції. Тому зробимо висновок, що культура як вираження антропологічних, онтологічних і аксіологічних засад в контексті реконфігурації (для нас переналаштування, зміни) соціокультурного глобалізованого простору виступає модусом концептуально-екзистенціального вираження своєї особистості, орієнтованої на континуум, тобто на соціум, який розірваний суперечностями, конфліктами, міграційними тенденціями, амбівалентністю психіки, репресивністю, самотністю. Проте переналаштування особистості в соціокультурному кризовому просторі направлене на сублімацію людини в культурі, творчості, науці, вираження себе в творчих альянсах, становлення людського Его, соціокультурній активності. Людина переосмислює своє існування в соціокультурному просторі сучасного глобалізованого світу в контексті онтології, екзистенції, природи, соціуму, буттєвості, виробляючи стиль життя, дискурсоосмислюючи себе, в результаті чого сама людина стає фактором культури і виявляє свою багатомірність

виявлення своєї самоті та своїх сутнісних сил у вимірах буття – фізичного, біологічного, соціального, психологічного, культурного, космічного.

Список літератури:

1. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
2. Хамітов Н. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія гуманітарних наук і філософія антропо-трансценденції / Н. Хамітов // Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології та метаантропології: збірник наукових праць / Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. 30-31 березня 2015 р. / За заг. ред. Хамітова Н.В. – Київ: Видавництво НПУ імені М.П.Драгоманова, 2015. – С. 6-30.

NIKITENKO Vitalina,

Candidate of Philosophical Sciences (PhD),

Assistant Professor of Foreign Languages Department,

Zaporizhzhya State Engineering Academy (Zaporizhzhya, Ukraine)

THE MEANING OF E-CULTURE IN THE FIELD OF HUMAN VALUES: PHILOSOFIC AND ANTROPOLOGY CONTEXT

The meaning of e-culture of and its importance in the formation of spiritual and moral values of the modern information society are in the very field of philosophical anthropology investigation. The results which have already been made show the complexity and diversity of the concept of e-culture and information society, suggest a need to manage the integration of e-culture in the process of spiritual development of society and its values in modern transformations. The study is actual due to the fact that in recent years the problem of information society has become one of the central in the anthropological, cultural, philosophical, political and sociological debates. After creating the "second nature" - the world of things, which modern man has created appeared the «third nature" - the virtual world of phenomena, which is a kind of synthesis of world consciousness and high information technologies. The paradox is that modern man exists in two geopolitical dimensions: one, a virtual - is his true value, the second - physically real - in terms of evaluative tool, a cover that is

losing a value. Such phenomena as interpersonal communication, education, creativity, art and entertainment pass into the field of e-culture. Virtual Culture is not only an intermediary between man and the world, but also is the reality that changes consciousness, perception of reality, the nature of man. It is advisable to remember that in the humanities and philosophy interest in the concept of "information", as we know, led to the formation of the theory of the "information society" (John Bell, A. Toffler, S. Bzezhynskyy, M. Castells etc.). Prediction of civilization towards the information society in many ways turned out to be justified, and this is another indication that it is a philosophical anthropology and philosophy of culture show strategy for social changes, directing the efforts of society to the most important channels of forming a target set by synthesizing "Megatrend" of the future. In the context of the theory of information under the information society we mean intelligent and high-tech product in the form of information, data, applications, systems, which are created by most members of society, who became the subject of economic relations and a source of social development. The existence and development of the society in the new information environment have never been set so actually than now. It should point to a number of reasons. First, since the late nineties Ukrainian society begins to integrate into European culture with its mentality. Enforcement of our society has undergone various frames of communication, behavior and ethics. Secondly, as the whole world, Ukraine has entered the era of post-industrial development, the era of nanotechnology. Twenty years ago it was difficult to suggest the possibility of mutual communication through cellular. Today, millions of people use smart phones, PDA phones and other portable devices to share information. Information technology has integrated in almost all areas of social life. Today, accesses to Internet resources have the vast majority of people. Extraordinary advances in science have given impetus to the development of medicine, energy, optoelectronics and other vital field of human existence. But now much attention is paid to the sphere of society as spiritual aspects. Development of virtual space spawned such phenomenon as "electronic culture" in the spiritual realm that has gained importance and urgency. Electronic culture (Digital Culture, E-culture) should be considered a sphere of human activity that is associated with the creation of electronic copies of spiritual and material objects, including art, science, literature, cinema, etc. Electronic displays creative culture decision simulated electronically using computer techniques. It is a part of traditional culture that has arisen because of the development of information technology, with an excellent understanding of classical technique create works, which include network art in virtual reality reconstruction, new interactive works, sightseeing simulators, remote training and so on. Art, converted to a digital copy also become carriers of electronic

culture. Perceiving the concept of "electronic culture" in a broad sense it should be described as a medium enrichment of society. Training and education of cultural values is different from the traditional understanding, due to the peculiarities of the exchange of information in the virtual sphere. At the present stage the concept of electronic culture is a complex and diverse phenomenon which combines the full range of interactive attributes mixed into a single virtual environment, which is a computer alternative reality. There are many perspectives on the impact of e-culture in the spiritual world society. They reflect different facets of the impact on users of the global information web. Creating an electronic culture as a special protection in the information society is a natural character and due, above all, to the development of information technology and the globalization of their application. Gradually, e-culture has grown from the state information portal to an independent virtual sphere in the global information environment of the Internet. A large number of different sites in the network, gather around purpose community users learn various aspects of science, art, social ties create an active environment of interest to study the adoption of a model of relations and the exchange of ideas and emotions. Despite this, the main task of virtual cultural environment of today is to provide the necessary information in the informational impact. The data provided by users which may be textual, graphic, audio etc. The influence of electronic culture in the global information network can be divided into two components: providing information and active influence. The first section includes various kinds of information portals, enabling the user to get the fullest information he needs. And the process of cultural development of the individual can acquire a secondary character. E-culture activities include the impact of online sites that provide virtual communication such as social networks, blogs and online forums. The fundamental difference from encyclopedic portals is here in opportunity to share information with real users or bots, to have virtual dialogues and discussions on a given topic. And as users began to receive more emotions over the Internet than in real life, there are increasingly replacing of a real communication by virtual. So there is a new kind of social pathology, such as Internet addiction. In summary, I would say that despite its dual nature, e-culture is a positive step in the development of modern society, and above all, its spiritual component. This is manifested in the process of man's knowledge of Ukrainian cultural heritage of centuries of history and research experience of previous generations have become more accessible and convenient, and we can have expanded opportunities. But we should not forget about negative effects of the virtual on humans that make us think about the degree of involvement of e-culture in the process of moral education of the individual. And you must not forget the need to manage virtual space and its control.

ШКІЛЬ Людмила Леонідівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософської антропології
НПУ імені М.П. Драгоманова

ІНСТИНКТ СМЕРТІ ТА ПРОЕКТ БЕЗСМЕРТЯ У ФІЛОСОФСЬКИХ РОЗВІДКАХ ЖОРЖА БАТАЯ

Ніякого сумніву не викликає те, що філософська антропологія, яка робить спробу зрозуміти людину крізь призму різноманітних факторів, чинників та різних наук, займає в нашому суспільстві провідне місце. Хоча сучасний світ і перенасичений раціоналізмом, прагненням до вдосконалення науки та техніки задля полегшення життя, ми вже давно спостерігаємо нові ірраціональні орієнтири у філософії — це прагнення до розуміння сутності людини, її призначення, сенсу життя, нескінченні спроби щодо пошуку шляхів безсмертя, що проявляються в релігії (віра у потойбічне життя, безсмертя душі, переселення душ тощо), у науці (штучне запліднення для самотніх жінок, клонування, заморожування для майбутнього використання яйцеклітин та сперматозоїдів тощо).

У філософії проблема безсмертя розглядається у багатьох ракурсах та аспектах. На цю тему зробила блискуче дослідження Крилова С.А.: «У межах стихійно-родового типу світопереживання безсмертя вбачається у продовженні роду; у межах духовно-творчого – у культурній сфері (творче безсмертя); представники духовно-містичного світопереживання розглядають безсмертя особистості як безсмертя самоусвідомлення та самопізнання; у відкрито-особистісному (поліцентричному) типі світопереживання відбувається потяг до об'єднання всіх інших типів»[1, с. 4]. Таким чином, прагнення людини до безсмертя ми можемо визначити як один із основних вроджених інстинктів людини, і, як одну із сутнісних характеристик людини. Але це прагнення пов'язано з усвідомленням власної недовговічності, усвідомленням власної смертності. Ця тема особливо гостро вона звучала з вуст таких відомих класиків епохи Античності як Сократ, Платон, Аристотель. Більшість мислителів вважає, що саме це розуміння і усвідомлення стало рушійною силою загального світового прогресу, адже людина поспішає жити, усвідомлюючи свою недовговічність, вона прагне діяти. Зовсім по-новому ставить питання щодо дослідження таких тем, як смерть та безсмертя, популярний французький філософ та письменник Жорж Батай.

Досліджуючи сутність людини, Жорж Батай, очевидно під впливом психоаналізу, однією з граней людської сутності виділяє одвічне прагнення до безсмертя, але визначає це як негативну якість: «Людство переслідує дві мети, з яких одна, негативна — зберегти життя (уникнути смерті), а інша, позитивна — збільшити його інтенсивність. Ці дві цілі не суперечать одна одній» [2, с.57]. Звичайно, тут ми, безумовно бачимо очевидний вплив психоаналізу. З цим погоджується і російський дослідник Д. Дорофєєв: «Пізній Фрейд виявив під ім'ям Танатоса в людині початок непереборного потягу до смерті, виплеску негативної енергії, прагнення до саморуйнування, яке тісно і напружено взаємодіє з Лібідо» [3, с.34]. Жорж Батай саме цей діалектичний дуалізм, а саме — прагнути смерті шляхом задоволення розвиває у своїх філософських міркуваннях.

Саме тому у психоаналізі обґрунтовується думка про те, що на рівні підсвідомого людина хоче потрапити у стан небуття, тобто смерті. Але те, якими шляхами людина до цього йде, вибирає свідомість. І саме вибір цих шляхів і відображає екзистенційну природу людини. Британський філософ Джон Мілс відзначає, що «тільки ця умова певної свободи психіки у виборі шляху досягнення свого кінця включає смерть в динамічний процес життя, в процес, який одночасно включає в себе волю до саморуйнування і обмежує її» [4, с. 375]. Тобто з точки зору Джона Мілса порив до смерті, навіть у мазохістів, лежить саме через принцип задоволення. Наприклад, людина отримує задоволення від випаленої цигарки, або від алкоголю, наркотиків, незліченної кількості сексуальних партнерів і т.д. Разом тим, вона розуміє (навіть якщо воно свідомо не ставить перед собою це питання), що це шлях, який неминуче скорочує її життя. Разом з тим, людина захоплюється цими негативними шкідливими звичками, з головою тане у цьому вирі задоволень, і цим неминуче «спалює» та руйнує своє здоров'я, прискорює шлях до смерті. Але разом з тим, ми тут бачимо певний дуалізм, про який і писав Жорж Батай, а саме — у людини складається враження, ілюзія, що вона живе на повну силу, що вона максимально «витискає» всі свої сили із свого життєвого потенціалу, і людина навіть за такого способу життя може придумати собі навіть сенс життя, наприклад, що вона себе ні в чому не обмежувала, ні в чому собі не відмовляла, що вона майже все відчула і майже все спробувала, тобто переконує себе, що життя прожите даремно.

Але як же бути із відповідальністю, за свій вибір, за свої вчинки перед людством про які писав Ж.-П. Сартр? Шукаючи відповідь на це запитання ми можемо побачити інший дуалізм, а саме свідоме «покладання», майже фанатичне самовіддане служіння людству, суспільству, дітям і т.д. Тут ми

бачимо знову ж таки несвідомий потяг до смерті, що відбувається завдяки прискореному темпу життя. Найкраще сучасний ритм життя охарактеризує такий вислів як «згорів на роботі». Тут так званім «потягом до смерті» є бажання принести якомога більше користі суспільству, а також усвідомлення того, що праця та діяльність людини є необхідними та корисними для інших. Відчуття власної потрібності, власної важливості своєї життєдіяльності для інших приносить людині задоволення. Таким чином її життя пульсує між двох полюсів: між виснаженням на роботі і невинним прискоренням смерті, внаслідок цього виснаження.

Також можемо виділити і третій момент даної «танатології» — це бажання отримувати задоволення від життя, але не через негативні (вище перераховані) фактори, а через позитивні — через хобі, подорожі, спорт, медитацію, перегляд фільмів, відвідування різноманітних виставок і т.д. Згідно з психоаналітичною теорією, можна також навіть такі позитивні прагнення людини охарактеризувати як «потяг до смерті», адже тут людиною рухає несвідоме бажання встигнути все побачити, всім насолодитися, тому що наше життя не є вічним і нескінченним.

Отже, можна зробити висновок, що причиною прогресу або регресу цивілізації є різні способи на шляху до інстинкту смерті. Звичайно, що таке узагальнення є досить символічним. Адже шлях між життям та смертю — це шлях діяльності. І від того, якою буде ця діяльність залежить не лише доля людини, а й доля суспільства, розвиток культури, еволюція моралі тощо.

Таким чином можна зробити наступний висновок: інстинкт життя об'єднує людей, а інстинкт смерті — роз'єднує, призводить до соціального вакууму, самотності. Адже, на рівні підсвідомого, взаємна підтримка буде сприйматись і як підтримка життя. Звідси можна перейти на інший рівень соціальних та політичних проблем. А саме: надзвичайно актуальним питанням нашого часу є питання, що стосується конфліктів світогляду, війн, вбивств і т.д. Адже саме ці деструктивні соціальні явища не просто роз'єднують людей, а навіть більше — вони розщеплюють суспільство.

Аналізуючи дихотомію інстинкту життя та смерті Жорж Батай переносить її на усі психоемоційні сфери життя, підтверджуючи це тим, що життя людини супроводжується такими антагонізмами як сміх та сльози, задоволення та страждання, співчуття та радість від чужих невдач і т.д. Таким чином, людина все життя перебуває між різними полюсами, і навіть її самоідентифікація протягом життя зазнає різних змін. Тому філософ вважає, що наше справжнє «Я» знаходиться за межами життя, тому недоступне для нашого пізнання, так само як і смерть. Його дивує, чому люди не хочуть змиритися і з цим

незнанням, чому вони продовжують шукати відповідь на ці запитання? Тим не менше ми бачимо, що Ж. Батай суперечить сам собі, адже галузь його досліджень — це якраз область метаграницного, немислимого, непізнаного.

Отже, проаналізувавши танатологію Жоржа Батая, ми прийшли до висновку, що його погляди на проблему смерті є досить суперечливими. Наприклад, він вважає, що людині притаманне не лише прагнення до смерті, а й прагнення пізнати свою власну екзистенціальну сутність, яка проявляється лише у відриві від життя, у стані метаграницного існування. Хоча сам Ж. Батай такі пориви вважав безглуздими, тим не менше складається враження, що він сам намагався зануритись у таїну пізнання людини після смерті. Адже він вважав, що людина стає людиною тільки тоді, коли відокремлює себе від несебе. Тобто філософ вважав, що справжня екзистенціальна сутність людини проявляється лише на метаграницному рівні, лише відокремившись від життя людина знімає усі «маски», які вона одягала для суспільства у якому жила. Таким чином, ми бачимо, що сам Ж. Батай, хоча і критикував віру у безсмертя, проте сам вірить у нього. Смерть в сакральній соціології Ж. Батая є в деякому сенсі першопричиною всього. Цю думку хочеться доповнити глибоким та оптимістичним афоризмом відомого українського філософа Н.В. Хамітова: «Смерть для Особистості завжди співпадає з народженням» [5, с.162]. Як бачимо, така складна психологічна та філософсько-антропологічна проблема як смерть, яку досліджував Жорж Батай віддзеркалює запити нашого часу.

Список літератури:

1. Крилова С.А. Безсмертя особистості як етико-екзистенційна проблема // Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук / С.А. Крилова. – Київ, 1997. – 16 с.
2. Батай Ж. Литература и зло / Пер. с фр. и коммент. Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой, предисл. Н.В. Бунтман / Жорж Батай – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 166 с.
3. Дорофеев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности // Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев / Д. Ю. Дорофеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 298 с.
4. Mills J. Reflections on the death drive / John Mills – Psychoanalytic Psychology, 2006, Vol. 23, No. 2, - p. 373-382.
5. Хамітов Н.В. Таїна чоловічого та жіночого. Зцілювальні афоризми / Назіп Хамітов. – К.: Либідь, 2002 – 176 с.

ЦИМБАЛІЙ Інна Петрівна,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософської антропології
НПУ імені М.П. Драгоманова

ФІЛОСОФІЯ, ТВОРЧІСТЬ, АРТ-ТЕРАПІЯ: МОЖЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ НА ШЛЯХУ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Кінець XX – початок XXI століть очевидно став тим періодом сучасної історії, коли під впливом цілого ряду різноманітних чинників, відбуваються зміни умов існування самої людини і, як наслідок, трансформація людського мислення. Цей період, недаремно, ми сьогодні схильні називати переломним, або кризовим періодом, адже людство в своєму розвитку нині переживає різкі та суттєві зрушення і зміни в усіх сферах життя. Це стосуються також і духовної сфери, необхідності переосмислення духовного стану сучасної людини, її духовних цінностей, а отже і цілей та способів її самореалізації.

Загальновідомо, що самореалізація – це процес, що відбувається за умови активної життєвої позиції людини, усвідомлення нею власних потреб і цілей, залучення сутнісних сил і здібностей та здійснення цілого ряду таких важливих процесів, як: самопізнання, самоактуалізація, самовираження, самоконтроль і т.д.. Тобто, «самореалізація – процес покладання-здійснення людиною свого «Я» у світі» [1, 563].

Проблема самореалізації особистості цікавила мислителів починаючи ще з давніх часів. Зокрема, можемо згадати Сократа з його фразою «Пізнай самого себе», де явно проглядається ідея розкриття внутрішнього потенціалу людини на шляху до знань. У всі наступні епохи філософської думки проблема самореалізації розкривалася по-різному, однак часто у поєднанні з поняттями свободи, відповідальності, духовності, творчості та ін. Адже, зрозуміло, що тут людина виступає як творець не лише власної особистості, але і власного життєвого світу, свого буття.

Ефективне вирішення проблеми самореалізації не можливе без філософії, тому, що саме вона працює над формуванням світогляду неповторної, унікальної людини. Тобто, саме філософія здатна виступати інструментом саморозвитку та самореалізації особистості, адже вона «покликана створити концептуальну основу для становлення і розвитку системи життєвих цінностей та ідеалів. ... Філософія виробляє духовні передумови та логічні критерії

свідомого пошуку і вибору розумної, найбільш придатної для практичних потреб системи світоглядних ідей і переконань» [2, 670].

Саме філософії властиві риси духовно-практичного освоєння дійсності, що зближує її з мистецтвом. Мистецтво, як і філософія прагне вирішувати певні суперечності людського буття. В ньому завжди домінує чуттєва складова над раціональною. Проте, лише мистецтво, що ґрунтується на філософії, постає як «філософське мистецтво» і прагне до «гармонії чуттєвого і раціонального» [3, 232]. Таке мистецтво несе в собі катарсичний заряд і має очищуючу, зцілюючу дію. «Саме цей стан і з'єднує мистецтво з життям» [4, 86]. Мистецтво, відображаючи світ в художніх образах, відкриває нам «все велике в людині», все те, що робить людину людиною (Ф.В. Шеллінг).

З посеред різних форм культури мистецтво найчастіше ототожнюється з поняттям творчості. Зрозуміти сутність творчості, її природу, призначення, засоби і т. д., неможливо без осягнення сутності особистості, адже вони є нерозривно пов'язані. Беззаперечним є той факт що першою, і чи не найважливішою, умовою будь-якої творчості є свобода. Причому свобода в таких її різновидах, як: свобода дії, свобода творчості, свобода самореалізації, яка постає своєрідним спільним знаменником двох попередніх різновидів [5, 261], і свобода вибору. Тобто, йдеться як про внутрішню свободу творчої особистості або «творця», так і про зовнішню, адже одна з іншою також тісно взаємопов'язані: «Свобода в просторі світу особистості є внутрішня свобода, втілюючись в реаліях життя, вона стає зовнішньою свободою» [6, 177]. Окрім того, для забезпечення процесу творчості необхідними є два моменти: об'єктивний – той чинник, що спонукає творчий суб'єкт активізуватися, і суб'єктивний – прагнення і намагання творчої особистості діяти в напрямку перетворення об'єктивного чинника. Тобто творчість може мати місце тоді, коли постають «проблемні ситуації, які вимагають творчості, відрізняються від буденних своєю нестандартністю, відсутністю «накатаних» шляхів вирішення. Саме такою «проблемною ситуацією» для себе, так чи інакше, постає кожна людина, коли стає на свідомий шлях самореалізації або самотворення.

В сучасних умовах наявної духовної кризи, пошуку шляхів виходу з неї та шляхів самореалізації особистості в реаліях сьогодення, надзвичайно актуалізується арт-терапія, як дієвий спосіб зцілення за допомогою художньої творчості. Арт-терапія дає можливість людині виразити свій внутрішній світ через творчість, а отже дає можливість розкрити власний потенціал, сприяє процесу самоактуалізації і, таким чином, визначає можливості особистісної самореалізації для кожної людини.

Список літератури:

1. Табачковський В. Самореалізація / В. Табачковський, Г. Шалашенко // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 563-564.
2. Шинкарук В. Філософія / В. Шинкарук, П. Йолон // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 670-674.
3. Хамитов Н.В. Философское искусство / Н.В. Хамитов // Хамитов Н.В., Крылова С.А., Минева С. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С. 229-233.
4. Хамитов Н.В. Искусство / Н.В. Хамитов // Хамитов Н.В., Крылова С.А., Минева С. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С.85-86.
5. Малахов В.А. Етика: Курс лекцій: Навч. посібник. – 6-те вид. / В.А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 384 с.
6. Хамитов Н.В. Свобода / Н.В. Хамитов // Хамитов Н.В., Крылова С.А., Минева С. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С.177-178.

ОСАДЧА Лариса Василівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри культурології
НПУ імені М. П. Драгоманова

**ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА ІСТОРИЧНИЙ ГОРИЗОНТИ
ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Якщо проглянути стадіальність становлення людської самості від народження до зрілості, то стане очевидним, що спочатку індивід стикається з феноменом групового життя, і лише потім відкриває для себе власну відмінність. Колективне, групове начало, таким чином, виявляється ключовою умовою проходження особистістю етапів соціалізації та становлення її індивідуальної ідентичності. Гіпотеза нашого дослідження полягає в тому, що обидва фронти становлення людини – соціальний та персональний – узалежнені від вироблених колективом антропологічних духовних горизонтів, спрямованих як на Інобуття (онтологічний вимір), так і на буття в історії (онтичний вимір).

Культура будь-якої спільноти, таким чином, є поєднанням цих вимірів самоокреслення: історія набуває трансісторичного сенсу завдяки оцінці з

позицій антропологічних духовних горизонтів, орієнтованих на інобуття як мета-антропологічний телос цієї культури.

Історичний та інобуттєвий горизонти самоосмислення особистості перехрещуються у понятті досвіду як просторі між свідомістю та чуттєвістю, колективністю та індивідуальністю.

Моріс Мерло-Понті у роботі «Феноменологія сприйняття» розрізняв, слідом за Е. Гусерлем, два типи досвіду: чуттєвий, «безпосередній» досвід, зумовлений «інтенційністю речей», наочною, чуттєвою характеристикою світу, та досвід помисленого, де уявлення та поняття існують як «трансцендентальна реальність» по відношенню до самих речей. З позиції феноменологічної настанови досвід виступає як парадоксальний феномен, оскільки він не може бути повністю редукованим, не може існувати поза змістовним компонентом, котрий мав би бути «винесеним за дужки».

З цього приводу Євген Бистрицький зауважив: «Відштовхуючись від сказаного, можна констатувати, що досвід виникає й існує у такому взаємовідношенні людини і світу, де виникає та існує засаднича єдність актів свідомості та їхньої актуальної предметності, хоч би в якій формі остання існувала (виникала)» [1, с. 126].

В помежовості описуваного феномену поєднуються інтенційність свідомості та інтенційність предметного світу, котра уможливорює чуттєве сприйняття, контактування зі світом посередництвом тіла. Клод Мерло-Понті з цього приводу зауважив: «Досвід випереджає філософію, і остання є нічим іншим, як проясненням досвідом» [2, с. 98].

Тіло, таким чином, є інструментом, що постачає матеріал для чуттєвого сприйняття світу та зумовлює часову тривалість його рефлексивного прояснення. Тіло зумовлює історичність мисленнєвого акту та соціальну його вкоріненість, завдяки «тілесності» інших суб'єктивностей.

Момент зв'язку досвіду філософування та «фактичного досвіду життя» влучно охарактеризував Андрій Баумейстер у роботі «Буття і благо»: «Досвід мислення може відкриватися нам тільки як конкретно історичне звершення, як історична подія, що трапляється з тим, хто мислить. Щоб дійти до розуміння філософії, треба філософувати. А філософувати можна тільки в конкретній ситуації, що завжди є «фактичною», що завжди має певну історію та відбувається в історії» [3, с. 111].

Повертаючись до питання індивідуального самоусвідомлення, варто підкреслити що воно здійснюється в контексті двох векторів – історичного, що прив'язує індивіда до досвіду його референтної спільноти, є змістовною, фактичною частиною його ідентичності; та онтологічного, який

конститується трансцендентальною сферою формалізованих понять, де фактичний, наочний досвід життєвих умов є знятим, завдяки тривалими інтерсуб'єктивними рефлексивним зусиллям.

Онтологічний вимір самоконституювання живиться енергіями Інобуття. Форми, у яких Інобуття показує себе індивідові, є головним набутком його спільноти, оскільки духовні пошуки завжди є індивідуальним вольовим актом, а шляхи його здійснення – це колективом проторені шляхи, що складають зміст духовного антропологічного горизонту культури.

Визначившись із векторами самоконституювання особистості, варто розрізнити параметри формування особистості на кожному з цих горизонтів. Так, історичний рівень присвоєння самості генерує ряд особистісних ідентифікацій. Їх набуття є процесом триваючим, що вказує на перебування індивіда в історичному контексті своєї спільноти, в контексті інструменталізації її символічних наративів.

Онтологічний горизонт самості сприяє виробленню ідентичності, що є орієнтованою на мета-антропологічний, Інобуттєвий горизонт власного окреслення. Ідентичність є цілісною, вона не може колекціонуватися як сукупність рольових іпостасей, як результатів ситуативних вражень чи інтеріоризацій.

Отож, самість постає як інтеріоризація історичного та Інобуттєвого горизонтів колективного життя. Полем зустрічі цих горизонтів є досвід, що вміщує чуттєвий, суто фактичний виміри людського сприйняття, з одного боку, та рефлексивний вимір, формалізований мисленнєвою традицією спільноти. Індивідуальна самість, таким чином, є наслідком саморозгортання індивіда у двох площинах – історичній (наслідком чого є постійно триваюче генерування ідентифікацій) та Інобуттєвій (призводить до формування цілісної ідентичності).

Список літератури:

1. Бистрицький Є. Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду / Євген Бистрицький // Філософська думка. – 2012. – № 5. – 113-132 с.
2. Мерло-Понти М. Феноменологія восприяття / Морис Мерло-Понти; пер. с фр., ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб: «Ювента», «Наука», 1999. – 608 с.
3. Баумейстер А. Буття і благо: монографія / Андрій Баумейстер. – Вінниця, 2014. – 418 с.

КУЧЕРА Тетяна Михайлівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
ДВНЗ «Київського національного
економічного університету ім. Вадима Гетьмана»

УЯВЛЕННЯ ПРО СЕНС ЖИТТЯ В ХРИСТИЯНСТВІ

Мабуть кожна людина в своєму житті замислювалась над питаннями для чого вона існує, що є смерть, у чому полягає сенс її життя? Протягом існування цивілізації люди шукали і намагалися знайти сенс життя, але головна проблема, цього одного з основних питань людського буття, полягає в тому, що ніхто ще не дав на нього остаточної відповіді. Доказом цьому слугують різні філософські позиції та релігійні течії, наукові пошуки й твори мистецтва. І зараз, як десятки і сотні років тому, хтось бачить сенс життя в кар'єрі, хтось – в політиці, хтось – в родині, а хтось – у служінні Богу. Так у чому сенс життя людини?

Перш за все, питання сенсу життя відноситься до духовних проблем, що визначає призначення існування людства на землі. Це питання дуже важливе для становлення людської особистості та її подальшого життя. Розглянемо деякі аспекти уявлення про сенс життя в християнстві.

Християнство – одна з найвпливовіших світових релігій. Згідно даних Pew Research Center християнство налічує 2,2 млрд. послідовників, що складає 31,5% населення Землі. За двохтисячолітню історію християнства богослови різних християнських конфесій екстраполювали основні теологічні ідеї на усі соціальні сфери. Таким чином, християнський світогляд надавав і продовжує надавати віруючим людям власне пояснення існуючого світу та місце людини в ньому.

Християнство ґрунтується, в першу чергу, на вірі у божественне об'явлення, що відображено в текстах Біблії. Отож, фундаментом християнського світогляду є віра: “Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне” [1]. Віра наповнює життя сенсом. У вірі є свої прийоми і шляхи, що ведуть до, так званого, “божественного одкровення”, про яке говорили богослови. Просто людина “прозріває”, їй дійсно щось відкривається.

Для того щоб людству було зрозуміло, в чому сенс життя, кілька тисяч років релігії давали свої поняття і визначення апріорі, але основне розуміння сенсу зводилося до служіння Божественній меті. В основу релігійного підходу

покладено ідею організації власного життя за велінням Бога. Бог – це ідеал, в якого потрібно вчитися, на якого потрібно орієнтуватися та до якого потрібно прагнути – у цьому сенс життя. Отже, відповідь на питання про сенс життя визначалася в залежності від уявлення про Бога.

Сенс життя в християнстві: тільки завдяки воскресінню Христа, життя людини знайшло цінність, тому сенс життя людства – пізнати Бога, уподібнитися Йому і наслідувати вічне життя з Ним. Необхідно здійснити абсолютну волю божу через праведне життя та служіння людям, що гарантує вічне життя у раю

Згідно з релігійним підходом, сенс життя людина вибудовує не самотійно, його ніби спущено людині згори задалегідь. Позитивний момент полягає в намаганні створити такі умови життя, щоб людині було жити легше, їй не потрібно обирати самотійно. Однак в цьому підході є й недоліки – людина втрачає свободу, вона стає слухняним засобом для маніпуляцій. Платон у ”Законах” назвав таку людину ”лялькою богів”. Фрідріх Ніцше вважав, що так формується рабська мораль, яка визнає ”маленьку”, ”негідну” людину та стоїть на сторожі стада, а не особистості.

Для релігійно-православної свідомості добро в житті – це слугування вищому об’єктивному Добру, краса – відображення вищої Краси, і наше сприйняття істини є залучення до Істини цілісної, яка обіймає все, у тому числі нас самих. Тому життя за заповідями християнської церкви невіддільне від боротьби за торжество добра, боротьби за світле й прекрасне. Воно має бути не пасивним очікуванням ”манни небесної”, а мужнім протистоянням злу.

Християнське богослов’я, починаючи з апостола Павла, завжди вказувало на роль розуму в осмисленні віри. ”Ти отримав розумну душу, – писав християнський теолог Василій Великий, – якою розумієш Бога, проникаєш розумом у природу сущого, пожинаєш найсолодший плід мудрості” [2, с. 41]. Християнський апологет Іоанн Дамаскін указував на розум як на одну з ”рис богоподібності людини”.

Основою всього християнського світорозуміння, як уже відзначалось вище, є догмат про Бога. Православ’я виходить з того, що сутність Бога як межі всіх досконалостей не досягнута. Тому Господь – це об’єкт віри, а не людського розуму. Фундаментальним принципом православ’я є, так званий, онтологізм, який зобов’язує вірити в абсолютну реальність Бога й обожнення людської природи. Вища цінність догматики, на думку православних теологів, полягає не в тому, що вона формує світогляд, а в тому, що релігія визначає смисл та мету життя. Вчення про спасіння – ось найвидатніше достоїнство віри, і в цьому її перевага перед наукою.

Таким чином, християнський релігійний світогляд базується на новозавітних етичних уявленнях, але найголовніше, що визначає його суть, – це догмат про Бога як Творця світу й людини.

До головної мети життєвого шляху людини, за Філоном Олександрійським, веде три шляхи, що пов'язані з Авраамом, Ісааком та Яковом. Перший шлях – шлях раціоналізму, інтелекту та навчання, підводить до “природної теології” – пізнання Бога через його творіння – “думка веде нас до прийняття Бога як Душі Всесвіту”. Але пізнання Бога неможливе раціональним шляхом. Другий шлях – шлях любові: це шлях Ісаака, чие ім'я є радість – радість, що дарується любов'ю Бога, що не досягається, а вільно виливається в людську душу. Це шлях небагатьох, шлях релігійного екстазу. І, нарешті, шлях Якова – це шлях вправ, аскези. Недосконалість світу. “Віддаляйся геть від земної матеріальності, що тебе оточує, тікай з брудної в'язниці свого тіла, з усіх сил втікай від спокус хоті, тюремників цієї в'язниці! В боротьбі з ними не гребуй ніякими засобами!” [3, с. 455-459].

Середньовічна філософія одним із сенсобуттєвих аспектів вважала поняття Богоуподібнення, прагнення до Бога, напротивагу питанням самореалізації та самовдосконалення. “Призначенням людини є Богоуподібнення, висока любов і справжня свобода – духовне життя. Бо лиш той, хто тяжіє до Духа Святого і Богоспілкування, може бути досконалим” [4, с. 124]. Таке розуміння праведності життя формувало в суспільстві чітко встановлені приписи про те, що має бути першоосновою, сенсом, причиною, та значимістю життя. Всім цим має бути Бог, бажання досягнути Його, наблизитися і спілкуватися з ним, виявляючи тим же свою віру та любов до Всевишнього.

Проблема сенсу життя людини була однією з тих, що хвилювала визначного теолога та філософа, засновника теологічної і філософської школи томізму, Фому Аквінського. Його концепція полягала в потребі доєднатися до Бога, звільнивши свою душу. Мислитель говорив про те, що людська природа є особливою. Вона складається з двох основних елементів. Це безсмертна та вічна у часі душа, тому що за його твердженням на людську душу не діє плинність часу, та смертне тіло. Воно ж поневолює душу людини. І якщо сенсом життя людини є пізнання та прагнення до Бога, його можна пізнати лише тоді, коли цей процес буде линути від душі, тобто здійсниться так зване “душевне пізнання”. Лише душа може пізнати Бога і пізнання її має розвиватися у прагненні до Нього.

Одним із центральних представників середньовічної філософії був Августин Блаженний. Розвиваючи комплекс неоплатонівських ідей, Августин природно вважав Бога вищою сутністю, найвищим буттям. У ньому

перебувають вічні, незмінні, несумісні з тілесністю ідеї, які обумовлюють порядок, що існує в світі. Бог створив світ із нічого й постійно продовжує його творити, так що нічого не відбувається без волі Божої [5, с. 23-24]. Бог розуміється як “персона”, що творить, вболіває й опікується своїм творінням. Головне, на що при цьому слід звернути увагу, є те, що світ, на думку Августина, створений Богом не з необхідності, як часто про це говорили представники арабської середньовічної філософії, а з його доброї волі. Бог як творець, поєднує в собі разом і сутність, і існування. Що ж стосується всього того, що існує в створеному Богом світі, то воно містить у собі лише сутність, бо його існування належить не йому, а Богові, тому що воно опосередковане Богом.

В розумінні поняття єдності душі та тіла, що пояснює значення людського буття та сенсу життя людини, в своїх поглядах він наближається до поглядів Фоми Аквінського. За його словами, людина поєднує в собі розумну душу, частку душі світової, і тіло. Душа кожної окремої людини створюється Богом і надалі існує вічно. Душа близька до Бога, здатна в пізнанні наближатися до Бога, але тіло цьому перешкоджає, тому, турбуючись про душу, слід намагатися приборкати тіло. Поряд з тим важливим сенсбуттєвим аспектом філософії середньовіччя вважалося поняття Суду Божого. На ньому вирішиться доля кожного, і залежно від вироку, місце, де перебуватиме душа людини після смерті.

У пошуках сенсу життя людина дістає і взірець моральної особистості – Христа. Саме в його особі люди знаходять ідеал, здатний наповнити сенсом земне життя. Для Ісуса найвищим і єдиним сенсом існування є Бог-Отець, тому на запитання законника – яка найголовніша заповідь, Ісус відповідає: “... возлюби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша й найперша заповідь” [6], оскільки у ближньому і через ближнього людина любить Бога, то й друга заповідь – “возлюби ближнього твого як самого себе”, – говорить про найвищий сенс існування християнина, даний з неба і позначений абсолютним характером.

Християнська релігія забороняє людині любов до самої себе, почуттєві радощі та задоволення. Земне життя короткочасне і завдання в нього інші: підготовка собі раю в іншому, потойбічному світі, де і очікує щастя.

Релігійне розуміння сенсу життя – дуже специфічне. Домінує в ньому не розум в його людській іпостасі, а віра. Релігія, як прийнято вважати, задовольняє буттєві потреби душі, серця людини, а потім вже, можливо, і розуму. У цьому сенсі релігія корениться в деяких дуже фундаментальних емоціях і почуттях людини. Якщо коротко, релігійний сенс життя, полягає в

самовідданому служінню Богу, в виконанні релігійних заповідей та приписів, перш за все, заповідей любові і непротивлення злу насильством, в приготуванні до гідного переходу у вічність, тобто до життя потойбічного, на тому світі. Саме по собі земне життя людини у релігійній інтерпретації позбавлене усякого сенсу, будь-якої цінності та цілі. Воно безглузде.

Сенс в людське життя вносить лише перспектива потойбічного світу, особистого безсмертя і загробного воздаяння. Домінує переконання в тому, що якщо за межами земного буття для людини немає нічого, її життя – суєта та марність, тобто безглуздість. Земне життя дане людині як випробовування, для страждань, які, за християнським віровченням, очищають і загартовують душу, зміцнюють віру в Бога. Христос страждав і нам заповідав. І від того, як людина витримує це випробовування, випробовування життям та його стражданнями, буде залежати подальша, загробна, потойбічна доля її безсмертної душі.

Список літератури:

1. Євангеліє від Івана 3:16.
2. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 518 с.
3. Мень А. История религии: В 7 т. / А. Мень. – М., 1992. Т. 6. – 622 с.
4. Кремень В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. [Підручник] / В. Кремень. – К.: Книга, 2005. – 436 с.
5. Ваклер К. Зарубіжна філософія: [навчальний посібник] / К. Ваклер – К.: Книга, 2004. – 428 с.
6. Євангеліє від Матвія 22:37-38.

КОВАЛЕНКО Ольга Петрівна,
кандидат економічних наук,
член-кореспондент УАН

НОВА ПАРАДИГМА ЗЦІЛЕННЯ ЛЮДИНИ ТА СОЦІАЛЬНОГО ОРГАНІЗМУ В КОНТЕКСТІ АРТ-ТЕРАПІЇ

Арт-терапія – лікування або зцілення організму, який втратив цільність або цілісність (захворів). У координатах простору школи філософської антропології як метаантропології (Хамітов Н. В., Крилова С. А.) вичерпно визначені категорії цільності, цілеспрямованості та цілісності. «Цільність буття людини – категорія метаантропології, що означає відповідність людини своїй природі переважно в буденному вимірі його буття. Вступаючи в гармонічну

єдність з цілеспрямованістю, цільність породжує цілісність буття [1, с. 396]. Хворий організм є нецілісним і нецільним.

Для зцілення організму в парадигмі метаантропології важливо визначити істинну причину хвороби. На наш погляд, причина хвороб - це втрата цільності у вимірі буденного буття для людини з буденним світоглядом та втрата цільності і цілісності у вимірі граничного буття для людини з особистісним світоглядом. Маємо надію, що перехід у метаграничний вимір буття, який відображається філософським світоглядом людини (згідно парадигми школи філософської антропології як метаантропології), може стати панацеєю навіть від важковиліковних хвороб людини та суспільства.

Лікування хвороби є по суті відновленням цільності і цілісності людини як живої системи, що передбачає перехід в метаграничний вимір буття. В системних науках вже зроблені відкриття, що свідчать про необхідність виходу за межі системи, в якій виникла проблема (а хвороба є проблемою), для вирішення цієї проблеми.

Таким відкриттям є знамениті теореми Геделя про неповноту, які здійснили переворот в науці. [2, с. 6-8]. Перша і друга теореми Геделя про неповноту являють собою найважливіші метатеореми, згідно з якими вирішити проблему системи в рамках самої системи неможливо. Потрібен вихід в метасистему, тобто систему виміру вищого порядку.

Поеднуючи досягнення Геделя і школи філософської антропології як метаантропології, можна сказати, що для відновлення цілісності хворого організму необхідно вийти за межі системи, у якій виникла хвороба як прояв нецілісності і піднятися на більш високий рівень буття людини.

Йдеться про перехід від граничного виміру буття до метаграничного, в якому і лежать рішення проблем, що виникають у буденному або граничному вимірі буття людини у вигляді важкої хвороби. Хвороба виводить організм людини з буденним світоглядом з буденного виміру буття і позбавляє людину цільності – природної гармонії, виштовхуючи її у граничний вимір буття. У граничному вимірі людина переживає кризу хвороби як точку біфуркації, з якої процес може розвиватись двома шляхами: або подальше руйнування організму хворобою або набуття цілісності, яка за визначенням С. Крилової є триєдністю вітальності, душевності і духовності [1, с. 394]. Тобто для зцілення у момент хвороби-кризи необхідним є перехід від граничного виміру буття до метаграничного, від особистісного світогляду до філософського.

Інструментом такого переходу є арт-терапія – розширення свідомості людини до метаграничного виміру буття у процесі творення нового. Саме такий

перехід у метаграничний вимір буття здатен увімкнути імунну систему організму людини.

Прикладом застосування такого інструменту є мистецький благодійний проект «Арт-терапія», започаткований у 2005 році у відділенні дитячої онкології Інституту онкології АМН України, для психологічної підтримки дітей. Молодіжна організація «Артсело» розробила методику навчальних курсів, що поєднала академічну школу малювання з декоративно-прикладним мистецтвом і сучасними технологіями навчання. Арт-терапія включає в себе заняття з різних видів образотворчого мистецтва: розпис, ліпка, малюнок, кераміка, ліпка на дерев'яних виробах. Цінність проекту – у психологічній підтримці дітей, які власними руками можуть створити сувенір чи подарунок і у процесі самореалізації можуть отримати радість, необхідну для одужання. Ця радість виникає саме завдяки переходу з граничного в метаграничний вимір буття і вмикає механізм імунного захисту.

За аналогією можна діагностувати та лікувати, застосувавши арт-терапію, і соціальний організм України. Для успішного зцілення соціального організму необхідно виконати як мінімум три умови.

По-перше, слід визнати, що сучасний соціально-економічний організм – хворий, і він потребує зцілення в усіх сенсах цього поняття. Найкращий спосіб зцілення – відновлення природного імунітету соціально-економічного організму як живої істоти. Імунітет – це природна сила організму протистояти зовнішнім загрозам. Відновлення імунітету означає звільнення організму від хвороб «природним» способом, захист його від негативного впливу кризових явищ сьогодення і майбутнього.

По-друге, потрібно відновити імунітет мислячої людини, яка соціально-економічний організм уособлює і актуалізує. Імунітет людини відновлюється при проявленні в думках і діях її істинних цінностей, приведення їх у відповідність часу. Що ж є цінним для людини сьогодні? Цікавою є очевидна зміна системи цінностей в останні десятиріччя. Ми вже знаємо, що цінним не є багатство, яке ми протягом багатьох років розглядали як передумову досягнення добробуту. Інтуїтивно ми відчуваємо, що для людини є цінним і важливим інше: свобода жити за законами совісті; мужність брати відповідальність за вибір долі та свою діяльність; турбота про життя наступних поколінь (сталий розвиток), можливість прояву милосердя до ближніх.

По-третє, надати можливість реалізації таланту людини у процесі творчої праці за своїм призначенням, що і є арт-терапією для соціально-економічного організму. Згадується Григорій Савович Сковорода і його роздуми про щастя:

«Людина пізнає себе, свою духовну сутність, свої уподобання, здібності, нахили до певного виду діяльності. Знаючи свої нахили, вона може визначити своє місце в суспільстві... Бути щасливим – це знайти самого себе». Можна, ризикнувши, продовжити ці роздуми: щоб бути здоровим – необхідно знайти самого себе.

Сучасність актуалізує ще один з методів зцілення в новій парадигмі – метакомунікація. Людина і соціальний організм можуть відновити імунітет у процесі метакомунікації, що передбачає вихід у метаграницний вимір буття. Це вихід за межі буденних думок і розмов, а також за межі «границьних» діалогів-суперечок. Метакомунікація являє собою метаграницний вимір комунікації і сприяє досягненню резонансу з абсолютним в колективному мисленні. Цей резонанс є цілющим як для людини, так і для соціуму.

Втілення в буття запропонованих метаантропологічних методів проявить нову парадигму зцілення живих організмів, що в майбутньому змінить медицину, людину і оточуючий її світ.

Список літератури:

1. Философская антропология: словарь / [Хамитов Н., Крылова С., Розова Т. и др.]; под ред. Н. Хамитова. — / 2-е изд./ – К. : КНТ, 2014. - 472 с.
2. Gödel, Kurt. On Formally Undecidable Propositions of the Principia Mathematica and Related Systems. I. — 1931. в книзі Davis, Martin (ed.) — New York : Raven Press, 1965.

КИСЕЛИЦЯ Світлана Володимирівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін
Чернігівського національного технологічного університету

ОПТИМІЗМ ЯК ФОРМА ВИРІШЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО- ТРАНСЦЕНДЕНТНОЇ СУПЕРЕЧНОСТІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У загальнолюдському вимірі проблема гармонійного розвитку особистісного співіснування вирішується у поліморфному ноосферному середовищі, у якому специфіка соціально-сутнісного конфлікту вимагає від кожного повсякчас здійснювати напружений світоглядний пошук істини із подальшим, не менш складним, вибором моделі людської поведінки. Тож, потрібно визнати творчий потенціал духовних феноменів у вигляді віри, надії,

любові, краси тощо, адже саме на них спрямована запитальна активність креативного дієздатного суб'єкта. Йдеться про оптимізм як пізнавально-міркувальний акт, екзистенціально-персоналістичний процес, комунікацію, молитву, медитацію, соціалізацію таке інше, які через низку життєвих подій сприймаються вистражданим людським буттям, усвідомлюються основою гуманістичного потенціалу, ствердженням загально-цивілізаційного проекту.

Нічого більш визначного у світі не може бути, ніж людина з її пристрастями, переживаннями, комплексами, суперечливістю природи якої складає основну буттєву колізію. Різних способів самоусвідомлення потребують морально-етична та психолого-фізіологічна «іпостасі» людської особистості. Людина діє як раціонально: осмислює, аргументує, аналізує, так й ірраціонально: мріє, переймається, ідеалізує. Сумління, переживання, співчуття – не більше, ніж допоміжний матеріал, скажімо, у роботі науковця чи вчителя, адже духовне життя вибудовується сподіванням, одкровенням, релаксацією, скажімо, за допомогою священика чи психотерапевта. Мета обох когнітивних здатностей – не створення системи уявлень про світ, а порятунок від сумніву, бентежності, відчаю, результатом чого має бути порятунок себе, улюбленого; коханої людини; беззахисної дитини; виснаженої природи; стражденної країни.

Виходячи із К'єркегорової екзистенції «буття-між» (inter-esse), потойбічне визначається як трансценденція, що відкривається в акті віри. Для М.Гайдегера характерним є розуміння трансценденції через заперечення, де вона виступає як ніщо або безодня серед світу речової навали. У Г.Марселя характеристика трансцендентності має відтінок цінностей віри, надії та любові, де, зважаючи на мандрівні умови людського існування, потойбічне сягає іншої душі в акті милосердя. К.Ясперс, намагаючись об'єднати досягнення «осьового часу», коли виникли основні світові релігії, конструює певну філософську віру, яка не пов'язана будь-якою парадигмою. Обстоюючи думку про діалогічну природу людини, М.Бубер спрямовує пошук істинного трансцендентного на щирі стосунки між людьми та Богом. Бердяєвське розуміння духовного феномену визначає віру як відповідально усвідомлений рух свідомості, у якому людина виступає неоднозначним носієм свободи вибору, а не дзеркально-відображальним, онтологічним, лінійним пристроєм буття. Ф.Достоєвський антропологічні дослідження присвячує «підпіллю» особистісного єства, де сентенція «Краса врятує світ!» звучить переможною нотою. Е.Фром певен, що без віри у себе і тих, кого любимо нами оволодіває, дійсно, безсилля, відчай та страх. В.Шинкарук зіставляє екзистенціал віри з екзистенціалами надії та любові задля майбуття. Не дивлячись на різницю у поглядах, всі мислителі

сходяться в ідеї: потойбічне не даність, а передумова цивілізації, де особисті зусилля спрямовані на оптимізацію людського буття у суперечливому світі.

Задля антропологічного захисту людина змиралася з тим, що не все піддається технологізації: є царини, де не стільки рефлексивно, скільки рефлексивно душа і тіло потребують опертя на таїнства. Оптимізуючий потенціал духовно-пізнавального акту виказує неабияку мужність розуму визнати, що не все у світі залежить від нашого розуміння (смертність, хворобливість, прикрі випадковості тощо). Тому й роль культурогом в особистому житті не можна переоцінювати. Соціальна реальність, рівноцінно, є симбіозом як раціонального конструювання, так і предметом сподівання, інтуїції, прагнення, бажання, очікування.

У теоретико-практичній царині людина діє як цілісна особистість, де її вчинки, з одного боку, зводяться до оцінки чужого світу, з іншого, є їх внутрішньо-психологічним віддзеркаленням, що не потребує соціального виміру, оскільки критерій істини – комфортність, спокій, позитивна самооцінка. На противагу науковому пізнанню, де людина повинна бути лише відбитком реальності, духовний акт, моральний вчинок походить виключно від власного бачення світу. Щоб зрозуміти природу духу в межевому стані особистість повинна виходити з того, що вся історія Всесвіту та власного життя розпочинається в момент світоглядного вибору. У минулому немає нічого із того, що не змогло б стати точкою відліку майбутнього. Це означає, що особистість формує сутнісне буття, конструє унікальний вхід у людське буття, яке своєю неоднозначністю створює креативну інтригу взаємостосунків екзистенції і трансценденції.

Відтак, важко переоцінити психорегулятивну функцію оптимізму, яка є світоглядно-привабливою причиною пошуку формули щастя. Розмаїтий цивілізаційний досвід – яскраве свідчення того, що особистість повинна пройти власний шлях гармонізації стосунків трансценденції-екзистенції, серед безмежної кількості можливостей розбудовувати повноцінне життя відповідно до непохитної віри в духовність та пошук гуманізуючих «зачіпок» людського буття. Тож, оптимізм виникає не випадково, не напівлегально (через позасвідоме, підсвідоме чи інтуїтивне), а є результатом повсякденної доцільної праці відповідальної за себе і світ розумної істоти.

Список літератури:

1. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 254–357.

2. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; [пер. с нем. М.И. Левиной и др.]. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.
3. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; [пер. с датского]. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
4. Крылова С. Антропо-трансценденция // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – С. 43-44..
5. Хамитов Н., Крылова С. Трансценденция // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – С. 362-383.
6. Хамитов Н. Экзистенция // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – С. 436.
7. Шинкарук В.І. Віра, надія, любов / В.І. Шинкарук // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145–150.

РИБКА Наталія Миколаївна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та методології науки
Одеського національного політехнічного університета

АКТУАЛІЗАЦІЯ ТЕРАПЕВТИЧНОЇ ФУНКЦІЇ ФІЛОСОФІЇ

Філософія є медициною душі
(Цицерон Марко Тулій)

Збереження фізичного та психічного здоров'я людей визнане не тільки пріоритетним напрямком розвитку світового суспільства, але й набуло стратегічного значення для самозбереження людства. Оскільки велике фізичне, інтелектуальне та емоційне навантаження (соціальна напруга, одночасно із тотальною роз'єднаністю, відчуженістю) на сучасну людину провокує погіршення функціонального стану організму людини, дезінтеграцію психічної діяльності (психічна неврівноваженості, агресивності, жорстокості) сприяє виникненню багатьох суспільних ризиків та загроз. Статистика стверджує, що зараз біля 450 млн. осіб страждають від психічних розладів, а в умовах компактного проживання у мегаполісах таке положення стає катастрофічним (частішають ситуації масових самогубств та вбивств, взяття у заручники членами екстремістських організацій та таке інше).

Безумовно, що роль фахівців, які здатні створити ефективну систему діагностики, запобігання таким проявам, а ще краще – попередженню їх, стає

все більш значимою. Цю місію на себе взяла, переважно, медицина і психологія, проте, це призводить до однобічності поглядів. Крім того, комерційна медицина, як принцип, дискредитувала себе на світовому рівні [1], тому довіра до сьогоденної медицини мізерна, якість послуг, переважно, низька, одне добре – що ці послуги більшості просто недоступні! В ситуації невизначеності та невирішеності таких фундаментальних питань як: що таке людина, що таке свідомість, яке походження має свідомість, та багато-багато інших, технології багатьох напрямків психології виглядають щонайменше поверховими, а то і злочинними.

Тільки філософське осмислення людини, її психічного та фізичного здоров'я, долає цю однобічність, так як синтезує історію становлення і розвитку людини як суб'єкта суспільства і культури. Недарма практичні рекомендації давньокитайських, давньоіндійських, і давньогрецьких медиків щодо формування здорового способу життя спиралися на філософські уявлення про цілісність світу і активної життєдіяльності людини в ньому. Не можна не згадати практику виховання високої культури свідомості учнів у античних філософських школах, а через культуру мислення формування і психічного, і фізичного здоров'я. Переконавання в тому, що філософська діяльність має терапевтичну функцію, сходять до Сократа. Це переконавання в тому чи іншому вигляді поділялося емпіриками, раціоналістами і філософами Просвітництва. У наш час його дотримуються різні філософські течії, наприклад екзистенціалізм, аналітична філософія і соціальна філософія [4].

Активно обговорюючи методи сучасної психотерапії (класичний психоаналіз, гештальт-терапія, НЛП, тілесна терапія, психодрама, арт-терапія, екзистенціальна терапія) фахівці [2-3,5] відмічають, що названі напрямки дещо однобокі, оскільки апелюють насамперед до емоційно-вольової сфери, до образного сприйняття і тілесного відчуття. Однак і раціональна психотерапія (когнітивна психологія) виявляється сухою прагматичною бесідою, що зводиться виключно до розбору конкретного випадку.

Також, до недоліків вище названих напрямків відносять і те, що психотерапевтичний вплив заснований на певних латентних установках, але свої морально-філософські передумови представляють у неявній формі, а тому створюють можливості маніпулювання пацієнтом, можуть сприяти погіршенню відносин пацієнта із з оточуючими та таке інше.

Філософія, у протиставу, пропонує подумати, зважити, зіставити різні позиції, проаналізувати їх підстави і їх наслідки для конкретного життя. Як різновид раціональної рефлексії, філософія має здатність чинити величезний вплив на внутрішній світ людини, оскільки її мова здебільшого виступає

мовою, об'єднуючим категоріальні і метафоричні засоби. Мова філософії в багатьох пунктах перетинається з мовою повсякденного життя, вступає з ним у взаємодію, перегукується з поетичним словом, відповідає міфологічним структурам свідомості.

Таким чином, останнім часом значення терапевтичної функції філософії значно актуалізувалось. Протиставляючи себе головним тенденціям сучасності – комерціалізму, споживацтву, філософія постає єдиним острівцем істини для людини навіть у такому питанні, як особисте фізичне та психічне здоров'я.

Список літератури:

1. Гримальди А. Чтобы быть рентабельной, консультация должна длиться 12 минут! /Андре Гримальди // СКЕПСИС –URL: http://scepsis.net/library/id_3527.html.
2. Кудашов В.И. К вопросу о «Терапевтической» функции философии // Сибирское медицинское обозрение. – 2009.–№1. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-terapevticheskoy-funktsii-filosofii>.
3. Литвак, Е.В. Бинтование душевных ран или психотерапия? [Текст] / М.Е. Литвак, Е.В. Золотухина-Аболина, М.О. Мирович. – 6-е изд. –Ростов-на-Дону: Феникс, 2007. –314 с.
4. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. С.Б. Крымского. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. – С.32.
5. Хрусталеv Ю.М. Философия – интеллектуальная и моральная основа здоровья человека / Ю.М.Хрусталеv // Терапевтический архив. – 2006 – № 1, –С.83-89.

ЗАЙЧЕНКО Олена Георгіївна,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри музеєзнавства, пам'яткознавства

Київського Національного Університету Культури і Мистецтва

АСПЕКТИ НАУКОВОГО ВИЗНАННЯ РОЛЬОВОЇ ГРИ В КУЛЬТУРІ ВИДОМ МИСТЕЦТВА

Ігровий внесок у розвиток культури часто стає предметом дослідження. І так само рольова гра є важливим феноменом культури. В контексті психології вона є інструментом психодрами, символ-драми, ігрової терапії тощо. При тому, наприкінці ХХ-початку ХХІ ст. існує субкультурний феномен рольової

гри, представники якого називаються «рольовиками». У філософській антропології означене явище зафіксоване в якості «рольової гри в строгому сенсі слова» (тоді як існує ширококультурне розуміння терміну «рольова гра») [5, стор. 316], в той же час в міжнародній номенклатурі існує аббревіатура LARPG (від англ. «Live action Role-playing game», - рольова гра живої дії). Також існує культурно-філософське осмислення гри як творчого початку, іноді зводячи гру до творчості (Платон, німецька класична і романтична філософія, О. Лосєв, Г. Гессе тощо). На початку ж XXI ст. культурологічна ідея гри як мистецтва осмислюється в аспекті набуття нею, якщо не самоцінності, то значної ролі в сучасному мистецтві. На піку переживання творчості як гри створюється такий новий вид мистецтва, як акціонізм, який використовує саме гру як метод і творчий засіб. Він також включає в себе такі мистецькі явища як хеппенінги і перформанси. Причому, якщо розглянути самі визначення видів акціонізму, впаде в око граничне споріднення образотворчого мистецтва із театром [4, с. 462, 499; 7, с. 206-207].

Культурні трансформації відбуваються також і з LARPG. Відомо, що поступово відбувається певна «дифузія» вищих субкультур у, власне, культуру, що, наприклад, відбулося із середньовічним вагантством. Оскільки участь у вищій субкультурі LARPG передбачає провадження потужної інтелектуальної роботи із великими масивами історичної, культурологічної та мистецької інформації та сприяє екзистенціальному самоусвідомленню особистості задля власного творчого процесу, це пришвидшує процес її соціалізації та злиття із загальнокультурним процесом.

Наприклад, на початку XXI с. в скандинавському культурному середовищі виникає та активно розповсюджується в європейському такий різновид класичної рольової гри в строгому сенсі слова як Nordic- LARPG. За своїми зовнішніми ознаками та методологією він є синтезом між перформансом, авангардним спектаклем, акторським воркшопом, символ-драмою та, власне, LARPG як рольовою грою в строгому сенсі слова. Nordic- LARPG вважається окремим видом акціонізму як сучасного мистецтва, йому присвячені і курси в мистецьких ВНЗ та виділяються державні гранти, проводяться його міжнародні школи. На відміну від класичного LARPG (який «винесе глядача за дужки») Nordic- LARPG орієнтований на втягнення в нього глядача на передбачених для нього ролях. І тому не рідкість випадки влаштування такого проекту як кількаденного рольового дійства нон-стоп в міському театрі, в якості сучасної музейної атракції або грандіозного явища загальноміського значення. Що є класичним прикладом перетворення субкультурного явища на культурне. Якщо Nordic- LARPG є офіційно визнаним видом сучасного мистецтва, то у випадку

із класичним LARPG означене питання вважається дискусійним. Для тієї ж самої філософської антропології рольова гра в строгому сенсі передбачає скоріше творчу реалізацію із можливістю катарсичного розв'язання глибинних екзистенціальних протиріч людського буття, ніж творчість як таку [5, стор.316]. При тому їх ігрові проекти набувають високого рівню з концептуальної та естетичної позиції. Їх середовище здійснює самоосмислення на високому рівні. Біля вісімнадцяти років у пострадянському LARPG-середовищі точиться питання наскільки коректним та можливим може бути визнання означеної ігрової творчої практики мистецтвом. При тому, що в Стокгольмській Академії Драматичних Мистецтв наявний курс Interacting SADA, присвячений мистецтву рольової гри в строгому сенсі слова (art LARP) [8]. У Франції ж, хоч LARPG офіційно віднесені до відомства Міністерства фізкультури та спорту, французькі «рольовики» збирають аргументи для переведення означеної сфери діяльності під патронат Міністерства Культури.

В східноєвропейському просторі у внутрішній сфері рольових ігор в строгому сенсі слова офіційно видаються збірки статей, де публікуються статті написані за всіма науковими правилами та присвячені вирішенню культурологічних, соціально-психологічних, етичних та естетичних питань в аспекті розвитку самого явища, які доцільно розглядати задля повноти наукового освічення питання. Так, в збірці статей «Рольові ігри» за упорядкуванням А. І. Федосєєва, виданій у 2013 році двічі піднімається питання наскільки правомірним є визнання LARPG мистецтвом або мистецьким явищем. Так у статті С. Колеснікова «Рольові ігри та постмодерністський глухий кут» визнається гранична наближеність її із мистецтвом, причому близьким до постмодерну й при тому із глибоким катарсичним потенціалом [3, с. 246]. У статті В. Шатрова «Чи є рольові ігри мистецтвом» визнається їх наближеність до мистецтва акціонізму разом із необхідністю подальшого осмислення цього питання авторитетними особистостями в сфері сучасного мистецтва [7, с. 207]. Однак, тепер у східноєвропейському культурному просторі на рівні офіційної науки вирішення означеного питання може розглядатися на користь визнання LARPG видом мистецтва. В навчальному посібникові з культурології Л. Матвєєвої наявний розділ, присвячений рольовій грі в строгому сенсі слова як виду сучасного мистецтва із науковим аналізом ознак його належності до акціонізму та методологічних причин виокремлення в самостійний вид сучасного мистецтва [4, с. 469-473].

Таким чином, маємо наступні висновки. Означений процес є ознакою входження субкультур у, власне, культуру. Зазвичай, певна субкультура

«вливається» в ту галузь культури, яка є найбільш для неї актуалізуючою. Наприклад, «субкультура» вагантів існує в середньовічній культурі як вид музика й поезії, стилісти залишили відбиток у моді кінця 40-х - початку 60-х років XX століття тощо. LARPG ж є зразком творчо актуалізуючої субкультури. А творчість проявляє себе в культурі саме як мистецтво. Тому закономірною є поява наукових досліджень, які визнають її видом сучасного мистецтва синтетичного типу гранично близького до акціонізму. Більш того, в Європі (судячи з того ж курсу art LARP у Стокгольмській Академії Драматичних Мистецтв) на даний момент офіційно склалася або поступово складається необхідний для визнання певного виду творчості мистецтвом ланцюжок «творець – творчий простір – критик (експерт) – глядач». Для східної частини Європи, враховуючи специфіку окремих країн, означений процес може відбуватися не настільки соціально ефективно, як в центральній та північній. На пострадянському ж просторі, факт офіційного визнання Л. Матвєєвою рольової гри в строгому сенсі слова видом синтетичного сучасного мистецтва є, хоч і поодиноким, але красномовним. Філософсько-антропологічна версія LARPG доповнює мистецьку версію Л. Матвєєвої. А офіційне визнання рольової гри видом мистецтва ставить галузі психології, які використовують ігрові методи на межу із арт-терапією.

Список літератури:

1. Громов Д. В. Субкультуры большого города: единство непохожих / Молодежные субкультуры Москвы / [Сост. Д.В. Громов, отв. ред. М.Ю. Мартынова]. - М.: ИЭА РАН, 2009. - С. 5- 26.
2. Исупов К.Г. Второе рождение проблемы «игра и искусство» / К.Г. Исупов // Философские науки. -1974. - №5.- С. 33-45.
3. Колесников С. Ролевые игры и постмодернистский тупик / С. Колесников // Ролевые игры. Глядим назад, следов не видя там: Ролевой конвент «Комкон»; Москва, 14-17 марта 2013 г.: Сборник статей / Под ред. Федосеева А.И. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 282 с., стор. 236-246
4. Матвеева Л.Л. Культурология: Курс лекций / Л. Л. Матвеева. – К.: Либідь, 2005. – 512 с.
5. Хамитов Н. Игра / Н. Хамитов, С. Крылова, Т. Розова, С. Минева, Т. Лютый. Философская антропология: словарь / [Под редакцией доктора философских наук, профессора Н. Хамитова]. - К.: КНТ, 2011. - С. 130-131.
6. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. - М.: Прогресс, 1992. - 250 с.

7. Шатров В. Являются ли ролевые игры искусством / В. Шатров // Ролевые игры. Глядим назад, следов не видя там: Ролевой конвент «Комкон»; Москва, 14-17 марта 2013 г.: Сборник статей / Под ред. Федосеева А.И. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 282 с., стор. 206-207

8. Сайт Стокгольмської Академії Драматичних Мистецтв, сторінка курсу Interacting SADA: <http://www.sada.se/education/courses-and-programmes-in-english/interacting-sada>

ЛИТВИНЮК Людмила Вікторівна,

кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри філософії і економіки освіти
Полтавського обласного інституту
післядипломної педагогічної освіти
ім. М. В. Остроградського.

БІОГРАФІЧНІ ПРАКТИКИ У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АРТ-ТЕРАПІЇ

Досягнення щастя як основне життєве устремління людини визначає філософію її життя, виконує функцію оціночної характеристики успіхів як життєвого шляху індивіда загалом, так і здобутків на різних вікових етапах та в різноманітних напрямках її діяльності.

Дослідження змісту людського щастя та активні пошуки рецептів його створення виявляють різноманіття критеріїв визначення названого феномену. Еталоном успішного життєвого шляху встановлено збереження здатності особистості у 85-річному віці «Працювати, Любити та Грати» у широкому значенні кожного із цих понять [1]. Названі три життєві символи, визначені американським нейропсихологом G. Prigatano, забезпечують усвідомлення особою затребуваності себе на основі розуміння власної продуктивності, відсутність відчуття психологічної самотності, свободу у своїх діях [2]. Гарні стосунки з людьми, що впливають не лише на термін життя осіб, а й на якість їхньої пам'яті, за результатами найтривалішого 75-річного експерименту щодо розвитку дорослих, проведеного Гарвардським університетом, роблять людей щасливими. Міра суб'єктивного благополуччя, представлена на першій карті світу щастя, створеній британським соціальним психологом із Університету Лечестера Adrian G. White, найбільше корелює зі здоров'ям, багатством і доступом до базової освіти [3]. Британський дослідницький центр New Economic Foundation, починаючи з 2006 року, розраховує «Всесвітній індекс

щастя» (Happy Planet Index), асоціація незалежних дослідницьких агентств Gallup International має свою методику його обрахунку. Цей перелік можна продовжувати далі.

Наявні дослідження підтверджують, що в рамках наукового дискурсу не згасає інтерес учених до проблеми щасливого людського буття та демонструє різноманіття підходів до розкриття цього концепту.

Щастя тісно пов'язане зі свободою людини, її правом на пошук можливостей відчувати гармонію із самою собою, наближатися до бажаного образу найвищого для неї блага. «Щастя в рамках соціально-філософського знання може концептуалізуватися за допомогою поняття «бажаний стан буття». Це особливий погляд на реальність, в якій «просвічуються» її поки приховані якості, які згодом повинні розкриватися. Бажаний стан буття у свідомості окремого індивіда містить в собі риси одиничного і загального. Воно конкретизується як низка основних життєвих цілей, досягнення яких розцінюється як щастя» [4, с. 10].

У розлоному спектрі поглядів на людське щастя, представлених у суспільстві та культурі, кожен має самостійно відкрити його для себе та зважити наявні чи потенційні перспективи його досягнення на основі пізнання самого себе, оцінки бар'єрів власного вдосконалення чи отримання певних матеріальних благ, аналізу гіпотетичних планів реалізації особистих намірів.

Загрозою впливу сучасних трендів щастя, притаманних суспільству, уявлень, запозичених у найближчого оточення (батьки, педагоги, друзі) є фокусування людини на факторах-визначниках її власного щастя, досягнення яких насправді виявляє їхній псевдодетермінізм для цієї конкретної особи. Таким чином, остання втрачає шанс прожити індивідуальне унікальне життя.

Філософія є мистецтвом встановлення та відновлення орієнтирів людського буття, впевненості суб'єкта в можливостях його покращення, виявлення й мобілізації ресурсів розвитку особистості. А біографічні практики розглядаємо як способи переосмислення людиною свого життєвого шляху на основі системного та критичного аналізу прожитого, співвідношення отриманих результатів із попередньо прогнозованими майбутніми досягненнями, свідомого вироблення та прийняття рішення щодо необхідних перемін із визначенням конкретних подальших кроків.

Терапевтична функція філософії простежується й у тому, що відсутність перспектив реалізації намічених індивідом цілей, виявлена під час аналізу нею власної біографії, спонукає до пошуку нового чинника чи сукупності детермінантів бажаного для неї стану буття.

У першому наближенні біографічні практики можна поділити на такі, що здійснюються безпосередньо носієм цієї біографії, та ті, що відбуваються за участі інших осіб (інтерв'юера, біографа) у проведенні дослідження. Хоча у процесі розповіді про себе можливе одягання маски тієї чи іншої біографії, людина впорядковує інформацію про свій життєвий шлях перш за все для самої себе та відчуває різницю між реально прожитим і власне створеною ілюзією.

Сучасна людина у суспільстві ризику потребує пропаганди біографічних практик, які підтвердили себе як ефективні.

Список літератури:

1. Рецепт счастья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://archive.svoboda.org/programs/OTB/2001/OBT.072901.asp>
2. Варако Н. А. Человекоцентрированный подход в медицине на примере нейропсихологической реабилитации / Н. А. Варако // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2014. – Т. 11. – № 2. – С. 178–189.
3. A Global Projection of Subjective Well-being: A Challenge To Positive Psychology? 2007. – Р. 17–20. – Режим доступа : <http://data360.org/pdf/20071219073602.A%20Global%20Projection%20of%20Subjective%20Well-being.pdf>
4. Мишутина Е. А. Социально-философский анализ феномена счастья: автореф. дисс. канд. филос. наук / Е. А. Мишутина. – Новочеркасск, 2009. – 26 с.

СИДОРЕНКО Світлана Василівна,
кандидат філософських наук, старший викладач
кафедри суспільних дисциплін
Запорізького державного медичного університету

ЕКЗИСТЕНЦІЯ ЛЮДИНИ ТА ОСОБИСТОСТІ У КОЛІЗІЯХ СУЧАСНОГО СВІТУ

Скільки б не пережила людина у своєму житті, не пройшла складних шляхів, випробувань, але питання про сутність себе, сенсу життя, життєвого сценарію, своїх дій, теперішнього, минулого, майбутнього, взаємовідносин з іншими постають все з новою та новою силою. Людина знаходиться у лабіринті смислів «суспільства спектаклю», виборів, граничних ситуацій, глобальних ризиків, з котрих необхідно вийти Людиною, зробивши правильний автономний вибір. Ландшафт окресленої проблеми поширюється на ті чи інші

екзистенціальні запитання та людські вчинки, які формуються світоглядними позиціями людини. В наш час людина виявляється проблемою для себе, творячи цей світ та переживаючи буттєві смисли, вибирає альтернативи «мати» чи «бути» у «суспільстві спектаклю». За словами В.Воронкової, людина прагне до того, щоб зрозуміти себе з самої себе і згідно з своїм внутрішнім світом, творити свою індивідуальність, повноту і цілісність особи, але для цього потрібно, щоб і соціальні умови були не розірваними, а тотожні людині [3, с.252].

Французький філософ Гі-Ернест Дебор заклав основи «соціуму спектаклю». Слово «спектакль» тут означає будь-яке семіотичне дійство, яке здійснюється за допомогою всіляких знаків. Прогресуюча практика використання технології кіберпростору поступово «спектакуляризує» усі найважливіші види людської життєдіяльності, тобто перетворює їх у деяку подобу поведінки акторів на сцені. Індивід не споживає в звичайному розумінні цього слова, він просто дивиться безконечну п'єсу про володіння і багатство. Людина споживає, але не речі, а їхні видовищні муляжі, іміджі, образи, голографічні, рекламні химери. Вільний час значною мірою віддається пасивному спогляданню телебачення. Магнати індустрії інформаційних технологій маніпулюють людською чуттєвістю, уявою, мисленням, поведінкою людей, які перестали розмовляти один з одним, перестали робити вчинки, оскільки кожний з них замкнутий у карцері соціальної ролі глядача спектаклю [1, с. 125-130].

Людина у «замкненому карцері соціальної ролі», шукаючи власне призначення у світі, намагається відбутися як особистість, переживаючи власну екзистенцію, конфлікти, війни, соціальні реформи у глобалізованому світі. Усвідомлюючи будь-який конфлікт із зовнішнім світом, який сприймається як зло, необхідно проаналізувати, наскільки людина винна у ньому. Але завжди важливо бачити ту рису, за якою необхідно чітко відстояти власну гідність, любов та свободу [4, с.105]. Людина амбівалентна і проявляє себе через суспільство, але в розмаїтті масок і ролей, конфліктах, ворожості до світу втрачається, вислизає найголовніше, і все втрачає сенс. Як же відбутися як особистість в гострих суперечностях, зіткненнях протилежних сил, інтересів, переконань, поглядів, прагнень, джерел конфліктів?

Різні автори та школи вкладають у поняття особистість різні складові «Я» та пояснюють вихід з колізій через розуміння природи особистості.

3. Фрейд найбільш важливою частиною особистості вважав безсвідоме. Зіштовхуючись з невирішеними життєвими конфліктами, людина випрацьовує власну систему психологічного захисту, завдяки якій і утримує внутрішні

переживання. За К.Юнгом, особистість – це маска, «обличчя» людини, що приховує її справжню природу від суспільства. А за маскою ховається Тінь – все те, що людина у собі не бачить, не знає і знати не хоче чи не в силах побачити. Е.Фромм для аналізу проблеми особистості в динамічному, плинному світі використав метод гуманістичного психоаналізу. Новий метод вважав основним джерелом невротичних проблем, страхів, тривог, почуття самотності та ізоляції - відчуження людини від природи та інших людей. Метою терапії Е.Фромм вважав самопізнання пацієнта, оскільки без цього не можна розібратися у власних внутрішніх проблемах, поняттях навколишнього світу. Його психологічна теорія розкривала соціальну обумовленість особистості, вчений зумів обґрунтувати цілу галерею типів соціальних характерів. А найбільшу популярність принесла йому концепція відносин людини до свободи. Філософ описав не тільки феномен «втечі» від неї, але й досвід позитивної свободи, коли кожен відчуває єдність з іншими людьми і суспільством та при цьому не жертвує власною індивідуальністю. Досягнення такого ідеалу, за словами Е.Фромма, можливо лише завдяки любові, праці та діям, узгодженими з внутрішньою природою людини.

Письменник П.Коельо у власній праці "Алхімік" стверджував, що всі люди, поки вони молоді знають власну долю. Але з часом таємна сила приймається переконувати їх в тому, що добитися цього неможливо. Сила є недоброзичливою, але в дійсності вона вказує людині як потрібно діяти, вона готує для цього її дух та волю. На цій планеті є дійсно велика істина: коли ти по-справжньому будь-чого бажаєш, ти досягаєш цього, тому що це бажає дух Всесвіту. Це і є власне призначення людини на землі. Філософія завжди проявляла особливий інтерес до вивчення мрій, бажань, сподівань людини. Ще з античних часів і до сьогодення розглядається антропологічна проблематика, яка закликає пізнати себе і власний внутрішній світ.

Відомий дослідник цієї проблеми В.Франкл стверджує відносність смислу людського життя. У самому загальному вигляді смисл життя визначається ним як ставлення конкретної людини до тієї ситуації, в якій вона перебуває в кожному мить. За думкою Франкла, існує ряд основоположних цінностей, орієнтуючись на які, людина здійснює пошук сенсу життя: цінності творення; цінності спілкування, цінності подолання людиною самої себе, здобування влади над собою. Доки людина живе, вона має можливість реалізувати певні цінності, людський розум надає їй свободу вибору у власній діяльності.

Запровадження в Україні певних елементів ринкових реформ, війна на Сході України, анексія Криму, глобальні зміни травмують непідготовлену суспільну свідомість, створюючи певний опір радикальним змінам. Стрес і

розчарування зростають часом до таких масштабів, що ставлять на порядок денний навіть питання про загрозу державному суверенітету й ідентичності цілої нації. Люди натомість потребують стабільного механізму життєвих оцінок у вигляді традицій і стереотипів, аби співвідносити з ними досвід свого щоденного буття. Багато хто намагається втекти від реальності (алкоголізм, наркотики, злочинність і різні форми гедонізму), шукаючи щасливої долі в легкому житті. Але, справжнє щастя можна знайти навіть у темні часи, якщо не забувати звертатися до світла, духовних першоджерел.

Список літератури:

1. Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі / В.В.Лях, В.С.Пазенюк, Я.В. Любимий, К.Ю.Райда, В.К. Федорченко, О.М. Йосипенко, О.М.Соболь та інші. – К., ТОВ «XXI століття: діалог культур», 2009. – 404с.
2. Колізії антропологічного розмислу // В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко, А.М. Дондюк, Н.В.Хамітов, Г.В.Ковадло, Є.І. Андрос. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – 156с.
3. Соснін О.В., Воронкова В.Г., Ажажа М.А. Філософія гуманістичного менеджменту (соціально-політичні, соціально-економічні, соціально-антропологічні виміри): Навчальний посібник / О.В. Соснін, В.В.Г.оронкова, М.А Ажажа. – Запоріжжя: "Дике поле", 2016. – 356с.
4. Хамитов Н., Крылова С. Этика. Путь к красоте отношений. Курс лекцій / Н Хамитов., С. Крылова. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2007. – 256 с.

ДРОЗДОВСЬКА Ольга Миколаївна,
відповідальний секретар
Творчо-виробничого об'єднання
телевізійних програм філії
НТКУ «Запорізька регіональна дирекція»

ФІЛОСОФІЯ МОДЕЛЕЙ ІНВАЛІДНОСТІ: КОНЦЕПЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ З ОСОБЛИВИМИ ПОТРЕБАМИ

Актуальність теми зумовлена тим, що кількість осіб з інвалідністю в Україні постійно зростає. Євроінтеграція передбачає впровадження в життя принципів толерантності, гуманізму, доступності. Один із шляхів

трансформації суспільства щодо ставлення до людей з особливими потребами – зображення в ЗМІ осіб з інвалідністю як повноправних членів соціуму.

З давніх часів дослідники мають різне розуміння причин виникнення інвалідності, інтеграції цих осіб у соціум, їх фізичних, розумових і психічних можливостей. Осмислення людей з особливими потребами Гіппократом, Лікургом, Аристотелем, Плінієм Старшим, Галеном значною мірою залежало від доби, в якій вони жили. Наукові теорії Д.Локка, Ж-Ж.Руссо, Ф.Пінеля, П.Ханта, М.Олівера, Ф.Вуда мають широке впровадження в сучасному цивілізованому суспільстві.

Мета тез – охарактеризувати концепції інвалідності та визначити найоптимальніші моделі інвалідності для відображення їх у засобах масової інформації. Дослідниками виділяються різні моделі інвалідності. Найдавнішою з них є моральна – «модель особистої трагедії» – інвалідність як покарання за гріхи. Мета благодійної моделі – викликати співчуття до особи як «жертви обставин». Згідно з культурною моделлю інвалідність розглядається як «особливий культурний феномен». Медична модель інвалідності в Україні є найпоширенішою, вона розглядає людину з особливими потребами як хворого, якого потрібно постійно лікувати. [1, 46]. Реабілітаційна модель є різновидом медичної – інвалідність як потреба в послугах фахівців з реабілітації. В основі економічної моделі, як продовження медичної, є дилема: платити працівнику з інвалідністю за втрату заробітку чи роботодавцю за втрату продуктивності. Концепція соціальної моделі: обмеження полягають у бар'єрній природі суспільства. Британська модель інвалідності виражається в деінституціалізації – зменшенні кількості інтернатних установ і обслуговуванні осіб за місцем проживання. Модель Handicap: інвалідом може стати будь-хто, на чиєму шляху трапляються перешкоди.

Список літератури:

1. Інвалідність та суспільство : навчально-методичний посібник / За заг. редакцією Байди Л.Ю., Красюкової – Еннс О.В. // Кол. авторів: Байда Л.Ю., Красюкова – Еннс О.В., Буров С.Ю., Азін В.О., Грибальський Я.В., Найда Ю.М. – К., 2012. – 216 с.

РУБАН Ольга В'ячеславівна,
викладач суспільних дисциплін,
викладач-методист
Коледжу Сумського національного
аграрного університету

МЕТААНТРОПОЛОГІЯ – НОВІ МОЖЛИВОСТІ ХХІ СТОЛІТТЯ

Існують різні підходи до аналізу гендерної складової буття, зокрема, гендерно-рольової ситуації у суспільстві. Хамітов Назіп Віленович, відомий в Україні та за кордоном як автор андрогіналізу, афоризмотерапії, пропонує власні методи глибинної актуалізації особистості та корекції стосунків чоловіка і жінки. Було проведено ряд міжнародних науково-практичних конференцій, на яких обговорили теоретичні основи філософської антропології як метаантропології, її практичну результативність. Науковці з Болгарії, Росії, України продемонстрували можливості метаантропології у сфері сучасного гуманітарного знання. Мета даних тез – підкреслити актуальність і важливість гендерно-рольової проблематики в процесі гармонізації сучасного українського буття та розкрити можливості метаантропології у аналізі даної сфери.

Цивілізоване суспільство на сучасному етапі відчуває потребу в творчому навчанні, підвищенні культурного та наукового рівня життя. Наше повсякденне буття направляє нас до пізнання та навчання. Сучасна людина має більш широкі світоглядні перспективи, вона включена в ширше коло спілкування, може розуміти «інші» цінності та має велику здатність до емпатії, передумовою для якої є відкритість, що властива сучасним людям.

Сучасна культура пропонує свої, більш універсальні способи регуляції всередині культурного спілкування (етикет), що досить успішно регулюють міжкультурне спілкування на всіх рівнях (дипломатичний етикет, повсякденний, святковий, діловий етикет, етика бізнесу, міжнародних контактів тощо). Модернізація суспільства призвела до трансформації характеру спілкування як усередині національної культури (між представниками різних соціальних шарів, різних субкультур, етносів, статей), так і між національними культурами.

Україна після розпаду СРСР має можливість долати радянське минуле, розкриває широкі перспективи для гендерно-рольової реалізації особистості. Як особистості не втратити своє «Я», як реалізуватися в повній мірі, не заважаючи «Я-іншого», як продуктивно подолати межу кросгендерності у випадку

невизначеності гендерної ідентичності, як зробити продуктивними гендерні стереотипи та природними гендерні ролі, щоб не порушити принцип андрогінної цілісності людського буття.

Андрогінність – одночасне поєднання високорозвиненої фемінності та маскулінності в одній людині, незалежно від статі. Андрогінність не є протиставленням жіночності та мужності. Вона є втіленням їх інтеграції, поєднання, бо вбирає в себе найкраще з обох статевих ролей. Андрогінність в людині незалежно від її статі передбачає різнобарвність її рольової поведінки та високих соціально адаптованих здібностей. Спостереження засвідчили, що висока андрогінність властива обдарованим людям. Андрогіни є успішними особистостями в різних сферах життя. Концепція андрогінії була запропонована на початку 70-х років американським психологом С.Бем. Універсалізація гендерної поведінки – нова вимога часу, необхідна умова універсалізації гендерних ролей. Сучасні українські мислителі продовжують розвиток ідеї андрогінії.

Метаантропологічна теорія Н.Хамітова дає можливість нового розуміння сучасної філософії статі та гендерних досліджень [1].

Метаантропологічна теорія, спираючись на андрогін-аналіз, дає відповіді на актуальні питання гендерно-рольової сфери сьогодення (наприклад, гендерна рівність і гендерне партнерство; метаантропологія пропонує три стратегії взаємодії для вирішення проблеми внутрішньої самотності, як умови досягнення гендерного партнерства: екзистенціальний сексизм (стратегія домінуючої статі), екзистенціальний гермафродитизм (стратегія середньої статі), екзистенціальний андрогінізм (стратегія актуалізуючої статі)) [2, с. 12-15].

Застосовуючи афоризмотерапію, маємо можливість знайти ключові афоризми, які здатні змінити долю. В процесі афоризмотерапії актуалізуючий психоаналіз виходить за межі психоаналізу та стає андрогін-аналізом, дає можливість досягнути духовні та душевні начала особистості [3].

Використовуючи запропоновані методи, ми можемо гармонізувати особистість, апелюючи до її глибин, коригувати відносини чоловіка та жінки. А також здійснювати аналіз об'єктивної ситуації в українському суспільстві в гендерній сфері, і популяризувати паритетні відносини, які не порушують «свободи іншого», відкриваючи можливості для продуктивної співпраці та співіснування статей.

Список літератури:

1. Хамитов. Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. – Киев: Ника-Центр, Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 334с.
2. Н. Хамітов, С. Крилова. Андрогін-аналіз / Н. Хамітов, С. Крилова. Філософський словник. Людина і світ. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – 264с.
3. Хамітов Назіп. Таїна чоловічого і жіночого. Зцілювальні афоризми / Назіп Хамітов. – К.: Либідь, 2002. – 76 с.

КОЛОМІЄЦЬ Олександр Леонідович,

аспірант відділу

Філософської антропології

Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

**ФЕНОМЕН НЕДОВІРИ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНИЙ ЧИННИК
РУЙНАЦІЇ КУЛЬТУРИ В КРИЗОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ:
МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД**

Вплив феноменів довіри та недовіри на формування стабільно функціонуючої людської спільноти завжди хвилював не тільки науковців, а й представників влади. Цей факт зафіксований у всіх відомих культурах на Землі. Для маніпуляцій населенням потрібна певна обґрунтована підстава і кращої, ніж боже помазання, людство поки не вигадало. В контексті християнства, об'єднання світської влади з церквою, яка опікувалася розвитком та підтримкою в суспільстві феномена довіри, відбулось ще за часів Середньовіччя. І церква як соціальний інститут протягом майже всього свого існування досліджувала питання віри.

Перш за все слід розрізняти феномени віри і довіри. Вони не є синонімами. Феномен віри носить більш абстрактний характер, а феномен довіри – персоніфікований [1, с. 208]. В міжособистісних стосунках довіра є чи не найголовнішим фактором, що впливає на їх побудову та розвиток. Вона є тим фундаментом на якому взагалі можлива побудова суспільства.

Основною рисою як довіри, так і може недовіри, завдяки якій ці феномени активно експлуатуються, є їхня безумовність у відносинах між суб'єктом та об'єктом. Тобто незалежність виникнення цих феноменів від реакції об'єкта на

дії суб'єкта. В разі появи цієї реакції, феномен довіри перетворюється у впевненість [2, с. 44].

Однією з характеристик кризового суспільства є небезпека втрати майна, здоров'я, або навіть життя його представниками. В результаті чого суспільство перестає бути єдиним, воно розпадається на індивідів конкретно яким загрожує ця небезпека. Звідси ми маємо вплив на індивіда двох полюсів, які впливають на прийняття ним рішень щодо побудови відносин з іншими індивідами:

- 1) безумовність довіри;
- 2) впевненість у небезпеці.

Не виникає ніякого сумніву, що сила другого полюсу значно більша за силу першого, тому напруження, що виникає між двома цими полюсами, зміщує фокус прийняття рішення в бік другого, що змушує індивіда приймати рішення заснованих саме на недовірі до інших членів суспільства. Таким чином, починається, за висловом Т. Гоббса, війна всіх проти всіх.

Стосовно України, то починаючи з 90-х років ХХ ст. розвиток суспільства характеризується перманентними кризами в багатьох сферах суспільного життя. Саме кризи, ускладнюючи умови життя в суспільстві призводять до розпаду традиційних цінностей, та соціальних зв'язків. Все це змушує індивіда відчувати стан невпевненості та недовіри, що породжує появу постійної тривоги. Таким чином, ми можемо спостерігати одну з форм руху, в якому феномен віри витісняється феноменом страху, що суперечить еволюційному руху розвитку культури.

В таких умовах соціальні відносини починають формуватися під впливом дезінтегруючого та деконструктивного феномену недовіри. Який за даних умов набуває ознак культуроруйнуючого. Реальність в якій вимушений жити сучасний українець характеризується руйнацією звичних поведінкових структур, а в свідомості індивіда відображується як стан недовіри. За даними моніторингу проведеного Інститутом соціології НАН України в 2012 р., населення України вважало що «нікому не довіряти - найбезпечніше» - 57% [3, с. 545], що на сьогодні привело до руйнації внутрішньої цілісності суспільного організму. Тобто, з отриманням феномену недовіри, що став домітною в культурі, з'являються передумови для її руйнації, та загибелі держави як соціального об'єднання.

Але в той же час люди, як соціальні істоти прагнуть до об'єднання, що змушує їх використовувати вже напрацьовані точки дотику, або шукати нові. За результатами того ж дослідження підвищився рейтинг довіри до церкви і духовенства - 52% (сакралізація знання), що може стати саме тією платформою, на якій збережеться українське суспільство. З іншого боку, в російському

суспільстві відбуваються аналогічні процеси, а в світлі протистояння, в тому числі й інформаційного, яке відбувається останнім часом, та розколу в Українській православній церкві, об'єднання навколо неї не буде плідним. Окрім того, як показує історія, протестантська модель розвитку країн є найбільш успішною в сучасному світі [4, с. 24]. Для більшої виразності за приклад можна привести порівняння країн Північної та Південної Європи, Америки, та Кореї. В країнах зі стабільною економікою, основою якої виступає «Протестантська етика і дух капіталізму», рівень тривоги в населення значно менший, ніж в країнах де панують інші релігійні культури.

Таким чином, беручи до уваги динамічно зростаючий рівень довіри до сакралізації знання в суспільстві, пропонується відмовитися від повернення до старих точок дотику, а користуватись новими. Мається на увазі –створювати на державному рівні умови для виникнення церковних об'єднань заснованих на вченні М. Вебера. З одного боку, відрив від традицій створить ще більшу невірноваженість в суспільстві, але з іншого, –в українців з'являться нові точки дотику з громадянами країн «Першого світу» й започаткується культурний розрив з православ'ям та російським суспільством. Окрім того, показник 57 % «недовіри до всіх» показує, що перехід країни до нової ідеології на буде критичним для її існування.

Таким чином, задля запобігання негативним тенденціям руйнації суспільства через дію феномена недовіри, пропонується перенаправити вектор розвитку культури від зневіри – тривоги, до тривоги - віри – любові. Й зробити це через об'єднання суспільства навколо сакрального знання заснованого на протестантській етиці як такій, що довела свою життєстійкість в умовах сучасного світу.

Список літератури:

1. Коломієць О. Зв'язок феномена віри з похідними феноменами людського буття / Олександр Коломієць // Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць. – К.: Гілея, 2015. – Вип. 97 (6). – С. 207-211.
2. Селигмен А. Проблема доверия / А. Селигмен. – М.: Идея-Пресс, 2002. — 256 с.
3. Українське суспільство 1992-2012. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг/ За ред. акад.соц.н. В.М. Ворони, д.соц.н. М. Шульги. – К.: Інститут соціології НАН України, 2012. – 660 с.
4. Хамітов Н. Гармаш Л. Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова. – Навчальний посібник зі словником. – 3-е вид. – К.: КНТ, 2015 – 396 с.

ПАШИНСЬКА Агнеса Валеріївна,
аспірант кафедри філософської антропології
НПУ імені М.П. Драгоманова

КОНСТРУКТИВНА СТІЙКІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЯК ОСНОВА МОРАЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

У філософії проблема стійкості особистості є недостатньо дослідженою. Частіше «стійкість» вживається в психологічному дискурсі, коли мова йде про здатність особистості зберігати спокій в складних життєвих ситуаціях. Проте, вияв психологічної стійкості у особистості здебільшого пов'язаний з оцінкою її адекватності, тоді як «стійкість» у філософсько-антропологічному контексті має висвітлюватись з позицій її сенсу в людському бутті. Щоб зрозуміти значення та наслідки прояву стійкості, перш за все, необхідно дати визначення цьому поняттю.

В житті людини стійкість часто тлумачать як здатність відстоювати свої інтереси. Е. Фромм в роботі «Революція надії. Позбавлення від ілюзій» [1] звичний ряд цінностей, який ми часто можемо почути в буденному житті, – Віру, Надію, Любов – розглядає по-своєму, в наступному порядку: надія, віра, стійкість. «В структурі життя з надією та вірою пов'язаний ще один елемент: хоробрість чи... стійкість. Стійкість, мабуть, найменш двозначне поняття, тому що сьогодні хоробрість частіше використовується щоб виразити відсутність страху перед смертю, ніж хоробрість жити» [1, с.18]. Таким чином, Е. Фромм пов'язує стійкість з хоробрістю жити і зазначає, що: «Стійкість – це здатність сказати «ні», коли світ хоче почути «так»» [1, с.18].

Ми погоджуємося з цими поглядами Е. Фромма, адже стійкість не тотожна хоробрості, вона є дещо більшим. У Е. Фромма стійкість – це спроможність діяти згідно власній своїй надії та вірі. Доки особистість має надію та віру, стійкість переважно є благодійною для неї та її оточення. Коли людина втрачає надію, вона сама часто стає безнадійною для суспільства, «тому що людина не може жити без надії, та, чия надія була повністю зруйнована, має ненависть до життя. Оскільки вона не творець життя, вона хоче його зруйнувати... помститися за своє непрожите життя і робить це, стаючи деструктивною, так, що їй неважливо, що вона руйнує – інших чи саму себе» [1, с.20]. Так, на противагу хоробрості жити та любити, крайнім проявом деструктивної стійкості може бути – хоробрість вмерти чи вбити. Та Е. Фромм,

в цій роботі використовує поняття «стійкість» саме як конструктивний прояв хоробрості.

На нашу думку, стійкість, на відміну від хоробрості, не завжди виражає активність (тобто акт дії) у значенні мужності діяти чи залишатися бездіяльним, в залежності від обставин. Стийкість також має і свої деструктивні прояви. Часто вона проявляється як витривалість духу, стале відстоювання своїх переконань, які нестинуть позитивні чи негативні наслідки для себе та людства.

Прояв стійкості як сталого відстоювання своїх переконань можна побачити на прикладі Махатми Ганді, який наполягав на власних або особистих його особливих методах роботи і, демонструючи власну витривалість духу, переконував повсталих діяти згідно з цими методами. Іншим прикладом може бути стійкість Адольфа Гітлера, який фанатично йшов до своєї мети, руйнуючи будь-яку людяність в собі та знищуючи людей.

Стийкість цих особистостей базується на вірності своїм ідеалам. Водночас, вони є творцями власної ідентичності, тобто самоідентичності та ідентифікаторів для суспільства, даючи їм приклад вищої моральності чи аморальності.

На більш буденних рівнях нашого життя стійкість часто проявляється як мужність, рішучість. Проте, різниця між стійкістю та іншими поняттями полягає у їх тривалості та першооснові, що передуює прояву цих якостей особистості.

В основі прояву мужності буде відстоювання свого чоловічого начала, тобто ідея власної мужності. П. Тіллх в роботі «Мужність бути»[2], визначає мужність як «самоствердження буття всупереч небуттю» [2], яке реалізується через здатність особистості слідувати своєму особистісному началу і не розчинятися в суспільному. Погоджуючись з розумінням мужності П. Тіллхом, можна припустити, що стійкість формується в результаті багаторазового прояву мужності бути.

Отже, «стійкість» є результатом власних переконань, тривалим відстоюванням власного бачення світу, вірності йому. Разом з тим, це поняття вживають і ситуативно, коли людина проявляє впертість. Часто таку стійкість називають «світоглядною стійкістю». Їй можна протиставити поняття «життестійкість».

Світоглядна стійкість зумовлена сформованим світоглядом особистості. Вона передбачає наявність у людини певних життєвих принципів, яким вона слідує, які пов'язані з усвідомленням навколишнього світу та власних чи нав'язаних правил існування в ньому. Життестійкість являє собою відстоювання життєвих позицій заради виживання. Частіше проявляється

раптово у певних граничних ситуаціях, без усвідомлення причини прояву такої стійкості.

Таким чином, можна зробити припущення, що конструктивна стійкість набувається в процесі прояву мужності бути собою, і є основою формування моральності особистості і важливою для становлення людини.

Список літератури:

1. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий / Э. Фромм. - М.: Айрис-пресс, 2005. — 352 с.
2. Тиллих П. Мужество быть / [Електронний ресурс] / П. Тиллих. — Режим відкритого доступу: <http://psylib.ukrweb.net/books/tillp01/index.htm>

ГРОМОВА Ольга Владимировна,
соискатель кафедры философии
Днепропетровского национального университета
им. Олеса Гончара

ЯЗЫК ТРАВМЫ: СТРАХ, ОДИНОЧЕСТВО И НОВАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ НАРРАТИВА

Травмирующие события явственно демонстрируют, что проживание жизненной истории, нарратива, прерванное ощущением дезориентации, может произвести расщепленность и вызвать психическое заболевание. Человек начинает испытывать страдание от «несвязности истории», неадекватного восприятия и репрезентации себя, а вместе с этим рушится наша внутренняя структура. Для этого ощущения Фрэнк использует метафору «нарративной гибели» [1, р. 98]. «Темная и угрожающая сторона нашего опыта, хаос, который противостоит порядку, ... угроза, которая в разной степени постоянно присутствует на периферии нашего сознания, это угроза возможности сойти с ума» [там же]. Человеком овладевает страх.

Хайдеггер, говоря о страхе, выражая его как некую разновидность напряженной тревоги или ужаса, показывает то чувство распада, которое может укорениться в человеке и распространиться на его жизнь. Он характеризует страх как «несобственное расположение», как «испуг перед угрожающим» [2, с. 341], отмечает, что «бытие-в-мире подверженно страху» [2, с. 342]. Страх подобен головокружению. У человека возникает ощущение, что он стоит на краю пропасти, не чувствует под ногами земли. При экзистенциальном кризисе,

который зачастую вызывают серьезные травмирующие события, для человека буквально все теряет смысл. Попадая в «душевный омут», мы отчетливо начинаем понимать, что по привычке считали данностью связи между людьми, планами, событиями, целями, и только когда какой-то элемент выпадает из цепочки, например, близкий человек умирает, то мгновенно становится ясно, насколько хрупкой оказывается структура [3, с. 342]. Человек испытывает чувство изолированности и одиночества. осознание собственной смертности, осознание того, что собственная жизнь не имеет цели или смысла, разрушение чувства реальности или взглядов на мир, осознание собственной свободы и последствий от её принятия, экстремальные по степени переживания, которые побуждают к поиску смысла.

Человек через страх как бы выпадает из времени, ощущая его отсутствие. «Страх размыкает ... сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого. Страх всегда обнажает, хотя и с разной явностью, присутствие в бытии его в о т » [2, с. 141]. «...когда угрожающее встречается чертами жуткого и вместе с тем имеет еще черту встречности пугающего, внезапность, там страх становится ужасом» [2, с. 142]. В такие моменты сильного нервно-психического потрясения, разобщенности, ощущения и события реальной жизни принимают форму «простой последовательности», бессмысленного чередования одного события за другим, когда целью становится «просто прожить», «как-то скоротать этот день». Человек попадает под «стеклянный колпак», становится одиноким и подавленным. Его рассудок мутнеет. Время тянется мучительно долго и перестает что-либо значить. Из хаоса и бессмыслицы наиболее отчетливо проступает одиночество. Человек перестает думать о будущем, его будущее как будто кончилось в тот момент. Он чувствует себя оставленным, застрявшим, не могущим выбраться. Его ужасает мысль о том, что он будет в таком состоянии до самой смерти. У него пропадает даже способность с кем-то говорить. То, что по-настоящему начинает иметь для него значения, это одиночество. Он бессознательно ищет попыток его избежать, потому что в таком состоянии человек не может оставаться наедине с собой.

Травмирующие события и ощущения, чувство дезориентации, которое их сопровождает, нарушают восприятие и чувство реальности. Психопроанализ показывает, что при воздействии травмы на психику происходит фрагментация сознания. Отщепленные части психики организуют себя в соответствии с определенными архаичными, архетипическими паттернами. Наиболее типичной картиной является регрессия одной части Эго к инфантильному периоду и, одновременно, прогрессия другой части Эго, что приводит к

неадекватному восстановлению способности к адаптации во внешнем мире — часто в качестве «ложного Я» [4, с. 19].

Для выхода из травмы важнейшее значение имеют методы психоаналитического дискурса и воссоздание личной истории [3, с. 70]. Психотравмирующее событие подводит психическую адаптацию к критической черте. Психологические защиты, которые вызывают стремление избегать мыслей о том, что пережито, создают специфическое состояние «беспамятства», притупления чувств, потеря интереса к жизни, отстраненность от настоящего. Однако если в жизни возникают обстоятельства, хотя бы отдаленно напоминающие травму, вся симптоматика резко усиливается. Таким образом, язык травмы проявляется в первую очередь в виде изматывающего внутреннего конфликта, в попытках подавить социально неприемлемые импульсивные действия, сдерживать приступы гнева и ярости. Значительно усугубляет положение если человек входит в состояние, в котором постоянно воспроизводит обстоятельства травмы и делает попытки воссоздать события снова, однако в этот раз осуществить над ними контроль, «переделать обстоятельства», в которых произошла травма. В период этих попыток возможно появление диссоциации, создающей чувство собственной нереальности, когда человек видит себя как бы со стороны, отдельным от тела и обстоятельств. Фрэнк [4, с. 199] выделяет три основные действия, помогающие выходу из травмы без потери для «я»: реституция нарратива, осознание хаоса травмы, страха, что она будет длиться вечно, поиски нового нарратива, понимания того, как травма превращается в средство для больного человека, чтобы стать кем-то новым. Восстановление начинается с разума, а тело будет стремиться следовать за ним. Требуется использовать различные духовные практики, научиться представлять, что травма полностью исчезла, визуализировать себя свободным, сильным, более эффективными, чем когда-либо.

Список литературы:

1. Frank A. *The Wounded Storyteller: Body, Illness and Ethnic*. Chicago, University of Chicago Press – 320 p.
2. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. – М. : Академический проект, 2011. – 460 с.
3. Решетников, Михаил. Психическая травма / Михаил Решетников. – СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2006. – 322 с.
4. Калшед Д. Внутренний мир травмы / Перю с англ. – М.: Академический проект, 2001. – 368 с.

СУЛЕЙМАНОВА Лія Фаритовна,
соискатель кафедры философской антропологии
НПУ имени М.П. Драгоманова

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ В БИБЛИИ И КОРАНЕ: КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ (ПОДХОД МЕТААНТРОПОЛОГИИ)

Для того, чтобы корректно сравнить архетипические образы мужчины и женщины в христианской и исламской культурах, определяющие их значение в паре, рационально начать с того, что говорится о сотворении мужчины и женщины в Библии и в Коране. Например, всем знакомо высказывание из христианского сакрального текста: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену...» [1, Быт. 2:22]. В данном случае мы находим, что женщина была сотворена из части мужчины, и, естественно, в обыденном сознании и обыденном бытии это воспринимается так, будто она является чем-то второстепенным по сравнению с мужчиной.

Если это положение рассмотреть с позиций методологии метаантропологии [4, 4] разработанной Н. Хамитовым, то мы можем отметить, что такое отношение к женщине преобладает среди людей обыденного измерения человеческого бытия. Поскольку именно здесь считается, что прямое и основное назначение женщины – исполнение материнских и домашних обязанностей. Что же касается реализации женщины в обществе, раскрытия ее творческого потенциала, то мы наблюдаем негативное к этому отношение.

Что касается предельного измерения человеческого бытия [4, с. 153 – 186], то в его пространстве мужчина готов взять на себя полное финансовое обеспечение семьи, однако, бессознательно не позволяет женщине раскрыться как личности. В семье или в обществе предельного измерения человеческого бытия [3, с. 66] любые успехи женщины за рамками «домашних дел и забот» воспринимаются, в лучшем случае, с иронией. При этом женщина предельного бытия сама может стремиться к реализации вне семьи, к власти или творчеству, вступая в конфликт с мужчиной или отстраняясь от него. В Библии описание подобного женского образа встречаем в «Апокалипсисе Иоанна Богослова», где он подается деструктивным и даже чудовищным.

Можно сделать вывод, что библейское положение, приведенное нами выше в качестве примера, если рассматривать его с позиции метаантропологии, отвечает обыденному и предельному измерениям человеческого бытия. Именно поэтому оно с легкостью берется на вооружение мужчинами с обыденным и личностным мировоззрением [4, с. 153 – 186], а также поддерживается в обществах обыденного и предельного измерений бытия человека.

Для более полной картины нашего исследования, следует рассмотреть следующее высказывание из Библии: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника...» [1, Быт. 2:18]. Как мы видим, в данном случае речь идет об особенном статусе мужчины, а о женщине – как о “помощнице”. Мужчина может и должен реализоваться, раскрывая свой творческий потенциал. И, конечно же, этого невозможно сделать без поддержки. Идеальный вариант, когда в роли такой поддержки выступает женщина, которая рядом, потому что только она способна на самоотдачу, не претендуя при этом на результаты успеха. В данном случае явно прослеживается параллель с предельным измерением человеческого бытия, когда мужчина — лидер, деятель, а женщина занимает положение «правой руки», назначение которой – помогать ему. В этом случае не идет речь о реализации этой женщины как личности. Даже в общем труде в обществе предельного измерения человеческого бытия в цедом ряде культур не допускается равенство мужчины и женщины – женщина занимает второстепенную роль. Конечно, в современной западной культуре мы имеем теорию и практику гендерного равенства, которое уравнивает шансы и возможности мужчины и женщины, но эти теория и практика часто становятся всего лишь борьбой за власть, что приводит к невозможности *гендерного партнерства* [5, с. 94 – 96].

Если мы рассмотрим, что о сотворении мужчины и женщины говорится в Коране, то найдем следующее высказывание "... и сотворил Он его и устроил, и сделал из него пару: мужчину женщину» [2, Сура 75, Аят 39]. В данном случае мы видим, что женщина также сотворена «после» мужчины и «из» мужчины. Более того, в мусульманском сакральном тексте уточняется: «Именно Он сотворил вас из единой души и из нее же создал супругу, чтобы он находил покой у нее» [2, Сура 7, Аят 189]. Как и в Библии, в Коране присутствует мотив того, что назначение женщины – помогать мужчине, быть его «отдушиной» и музой. Перед нами предстает образ женщины, которая не является самостоятельной личностью и от которой не ожидается реализации в обществе. Она, конечно, может развиваться, однако, всегда будет занимать второстепенное положение по сравнению с мужчиной. Итак прослеживается

параллель между Библией и Кораном, когда речь идет о цитатах, соответствующих обыденному и предельному измерениям мужского и женского.

Однако в Библии мы можем найти высказывание, смысл которого противоречит предыдущим цитатам. Например, в начале Святого писания есть следующее высказывание: «...Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек...» [1, Быт. 1:26-27]. Итак, мужчина и женщина только вместе, только будучи в андрогинной паре, только способные построить гармонические и плодотворные отношения, являются Человеком. В данном случае речь идет и о целостности личностей. Как тут не вспомнить миф об андрогинах, описаном в диалоге Платона «Пир» Платона, о том, что каждый из нас стремится найти свою «половинку». К тому же можно провести параллель с такими юнговскими архетипами К.Г. Юнга коллективного бессознательного, как Анимус и Анима. Первый архетип олицетворяет духовность, мужчину, а второй – душевность, женщину, а их единство дает возможность человеку преобразоваться уже в Самость, то есть в Человека.

В данном случае мы можем сделать вывод, что это высказывание из Библии уже отвечает запредельному измерению человеческого бытия [4, с. 186-272], когда человеком движет не воля к самосохранению или продолжению рода, не воля к власти, а воля к любви и свободе.

В этом случае человек, будь то мужчина, или женщина, уже осознает, что никакой успех не стоит того, чтобы оставаться одиноким. Более того, это совсем даже не успех, если человек не способен построить гармонические отношения с представителем противоположного пола, потому что в данном случае он не приобретает той целостности, которая и делает его Человеком.

Что касается следующих выражений из Корана, таких как: «...Он создал супругов — мужа и жену — из капли, когда она извергается» [2, Сура 53, Аяты 45-46], или, например: «Аллах сотворил вас из праха, потом из капли, потом сделал вас парами ...» [2, Сура 35, Аят 11], то мы видим, что в данном случае речь идет о том, что мужчина и женщина были сотворены одновременно. В Коране, как и в Библии, присутствует мысль о том, что женщина сотворена одновременно с мужчиной и является равной мужчине. По божественному замыслу была создана *именно пара*, которая состоит из двух равноправных личностей, но противоположного пола, дополняющих друг друга. С позиций метаантропологии, это высказывание выражает уже философское мировоззрение запредельного измерения человеческого бытия.

Однако, если мы более глубоко рассмотрим два высказывания, приведенные нами в качестве примера из Библии и из Корана, отвечающие запредельному измерению человеческого бытия, то обратим внимание, что в христианском сакральном тексте речь идет о создании «человека» как мужчины и женщины, а в мусульманском – «пары». В Библии делается ударение на том, что целостная личность – это именно союз мужчины и женщины. Более того, в сакральном христианском тексте мы находим мысль: «Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?» [1, Кор 7:12-16]. Таким образом, человек несет ответственность не только за свой духовный мир, но и за внутренний мир того, кто рядом. В андрогинной паре – паре, развивающейся в русле стратегии экзистенциального андрогинизма – появляется возможность достижения особого уровня развития, так как поддержка близкого человека противоположного пола, открывает те возможности и перспективы, которых нет, если человек одинок.

С другой стороны, в Коране делается акцент на том, что мужчина и женщина – это пара, союз равных лиц и нет акцента на их духовном единстве. В мусульманском сакральном тексте, в отличие от христианского, не уделяется особо важного значения Союзу мужчины и женщины.

Что касается того, каково высшее назначение мужа и жены в семье, то в Библии мы находим следующее: «И дам им одно сердце и один путь...» [1, Иер. 32:39], «...и будут одна плоть» [1, Быт.2:24]. В Коране мы читаем следующие строки касательно предназначения супругов: «Живите с ними достойно...» [2, Сура 4, Аят 19], «... Ваши жены – одеяние для вас, а вы – одеяние для них...» [2, Сура 2, Аят 187], «Обращайтесь с вашими женщинами хорошо и достойно» [2, Сура “Женщины“, Аят 19]. Даже из этой подборки высказываний мы видим, что в Библии больший акцент делается на том, что муж и жена составляют одно целое («одно сердце», «одна плоть», «один путь»), а в Коране основное внимание обращается на то, что мужчина должен строить гармоничные, *душевные* отношения с разными женщинами.

Можно сделать вывод, что и в Библии, и в Коране есть высказывания о сотворении и ролях мужчины и женщины, которые соответствуют и обыденному, и предельному, и запредельному измерениям человеческого бытия.

Контексты обыденного и предельного бытия мужчины и женщины перекликаются и в Библии, и в Коране: женщина сотворена из мужчины в роли помощницы для мужчины. В свою очередь, что касается моментов, соответствующих запредельному измерению человеческого бытия, то именно в Библии мы наблюдаем посыл не только к *душевному*, но и к *духовному*

единству мужчины и женщины. В христианстве присутствует призыв создать не просто благополучную семью с целью поддержки друг друга и продолжения рода человеческого, а есть мотив того, что только в единстве и мужчины и женщины появляется возможность развить и раскрыть как душевные, так и духовные качества.

Итак, если рассмотреть архетипические образы мужчины и женщины в Библии и в Коране с позиций метаантропологии, то следует отметить, что в христианском сакральном тексте в большей степени присутствует мотив пары, андрогинной целостности не только на физическом, а и на экзистенциальном уровне [5, с. 94 – 96], которая соответствуют запредельному измерению человеческого бытия. В данном случае придается возвышенное значение именно душевному и духовному единству. Если в Коране – Человек – это прежде всего мужчина, и акцент делается на его отношениях с разными женщинами, то в Библии Человек – это и мужчина, и женщина, а их союз – это «двое рядом», то есть Союз с большой буквы, порождающий и телесное и духовно-душевное единство.

Список литературы:

1. Библия (книги священного писания Ветхого и Нового Завета). – Light in the East, 2000. – 1088 с.
2. Коран / пер. Крачковский И.Ю. – Минск: Славянский путь, 2002. – 511 с.
3. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
4. Хамитов Н. Метаантропология / Н. Хамитов // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – К.: КНТ, 2011. – С. 207 – 212.
5. Хамитов Н., Крылова С. Гендерное партнерство / Н. Хамитов, С.Крылова // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – С. 94 – 96.
6. Хамитов Н., Крылова С. Экзистенциальный андрогинизм / Н. Хамитов, С. Крылова // Философская антропология: словарь. Под ред. Хамитова Н. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – С. 431 – 432.
7. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. 3-е издание, исправленное и дополненное / Н. Хамитов. – К.: КНТ, 2016. – 272 с.

КУЗЬМЕНКО Раїса Іванівна,
старший викладач кафедри іноземних мов
НПУ імені М.П.Драгоманова

ФЕНОМЕН ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК МИСТЕЦТВО ЖИТТЯ

Феномен толерантності в наш час набуває особливої актуальності. Людство глобалізується, вступають в комунікацію люди з різною культурою, традицією, політичними поглядами. В зв'язку з цим виникає потреба усвідомлення необхідності вести плідний діалог, не принижуючи один одного, не розглядаючи свої цінності й культуру як абсолютні, розуміючи та поважаючи різні точки зору. Толерантне співіснування народів - це єдиний спосіб життя цивілізованого світу.

Поняття толерантності формувалось упродовж століть. Основи його розуміння закладені ще в роботах Арістотеля, Геракліта і простягаються до сучасних досліджень, як в західноєвропейських дослідженнях, так і в вітчизняних. Ми можемо знайти означення поняття толерантності, як «золота середина» у Арістотеля, симпатія (А. Сміт, Д. Юм), співчуття (Ж.Ж. Руссо, А. Шопенгауер), внутрішній регулятор мого відношення до іншого (Ж. П. Сартр).

Проблема толерантності вивчалася у наукових дослідженнях з філософії: Р.Валітова, В.Золотухін, П.Комогоров, П.Рікер, Ю.Хабермас та ін.

Дослідник з питань толерантності М.П. Мчедлов пише: «Власно питання толерантності – це, насамперед, питання про те, як при глибоких відмінностях положення, інтересів, точок зору, люди можуть налагодити сумісне життя. Толерантність служить свого роду мостом, який з'єднує особисте і загальне, відмінності та єдність» [2, с.115].

Термін «толерантність» був запозичений в нашу мову з латинської мови «Tolerantia» не так давно, він означає терпимість та має схожі аналоги в романо-германських мовах: англ. – tolerance, toleration, фр. – tolerance, нім. – toleranz. У словниках «толерантність» визначається як відношення до інших людей, терпимість до чужих думок, вірувань, поведінки.

Можна погодитись з українським філософом Назіпом Хамітовим, що «толерантність – здатність людини вступати з іншою людиною в плідну комунікацію на основі поваги до її своєрідності та особистості» [4, с. 200].

Проблема толерантності викликана її недостатністю в суспільстві, а в деяких його сегментах, навіть, відсутністю. Вона виникла в умовах загострення економічних, соціальних, політичних, культурних та інших проблем. Коли говорять про необхідність культивувати толерантність у суспільстві, мають на увазі потребу поважливого ставлення до людей іншої культури, іншої мови, іншої ментальності, інших переконань.

У листопаді 1995 року Генеральна конференція ЮНЕСКО прийняла декларацію принципів толерантності. Причиною прийняття декларації толерантності було усвідомлення політиками і громадкістю небезпеки, що пов'язана з появою форм нетерпимості в сучасному світі.

Поняття «толерантність» означає повагу, сприйняття та розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Формуванню толерантності сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті й переконань» [3, с.2].

Справжня толерантність можлива лише в діалозі, який приводить до консенсусу та розв'язання суперечностей. Для набуття такої толерантності особистість повинна мати такі якості, як терпимість, високий рівень розвитку духовних та душевних рис, гнучкість в комунікації, цілісність світогляду.

Президент XXII всесвітнього конгресу філософського конгресу (Сеул, 2008) Петер Кемп (Peter Kemp) зазначив: «Найбільша проблема глобалізованого світу – це відсутність взаєморозуміння і визначення між людьми різних культур, різних ідеологій і різних країн. Ми – філософи – відповідальні за знання і вміння використовувати слова» [3, с. 3].

В антропологічному контексті толерантність являє собою соціальну характеристику людини, що означає здатність людини жити в злагоді та порозумінні з іншою.

«Толерантність, – як наголошує вчений Іван Осинський, – це людська цінність і норма співіснування, основа взаємодії, особиста якість індивідів в їх прагненні до згоди, пошани до думок іншого, що не допускає можливості конфліктної поведінки» [5, с. 23].

Основною ознакою толерантності є доброчесність та справедливість. Ще Аристотель вбачав у справедливості чесноту, яка інтегрує моральне ставлення до світу загалом. «Справедливість не частина доброчесності, а доброчесність в цілому, а її протилежність не частина порочності, а порочність загалом» [1, с. 57]. Згідно з Аристотелем, справедливості властиво гідно розподіляти, додержуватись розумних звичаїв і традицій, поважати писані закони; їй притамані правдивість у важливих питаннях і вірність угодам. Її супроводять шанобливість, честність, довіра й ненависть до зла. Саме такі етичні чесноти є

ознакою толерантного ставлення до світу.

Необхідність філософського дослідження толерантності в нашій країні з'явилась порівняно не так давно і пов'язана зі зміною соціально-економічної та політичної ситуації в країні.

Толерантність виступає способом життя, принципом співіснування світового товариства на основі поваги до різних культур, поглядів, цінностей, традицій, звичаїв.

Толерантність є спосіб життя людини, здатність з розумінням відноситись до думок, поглядів інших людей, готовністю йти до діалогу. А головне, - це свідомість кожної людини розуміти іншу, форма вираження людської особистості. Формування толерантності повинно відбуватися з народження дитини, з імплантації в її свідомість необхідності розуміння та поваги кожного, сприйняття іншого в його світоглядах, яких він є.

Отже, толерантність у нас час – це нагальна потреба функціонування та розвитку суспільства, світоглядна позиція кожної людини, норма цивільної поведінки, мистецтво життя та запорука стабільності в світі.

Список літератури:

1. Арістотель. Никомахова етика: [Електронний ресурс].- <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt>
2. Мчедлов М.П. Толерантность / М.П. Мчедлов. – М.: Республика, 2004. – 416 с.
3. Декларація принципів толерантності. Схвалена Генеральною конференцією ЮНЕСКО на 28 сесії в Парижі 16 листопада 1995 року. Шлях освіти. – 1999.-№2.- С.2-4.
4. Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика. Словарь ключевых терминов / Н Хамитов, С. Крылова, С. Минева. – К.: КНТ, 2006. – 329 с.
5. Осинський І. Толерантность и глобализация. Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності. – Збірник матеріалів II Міжнародної науково-теоретичної конференції / І. Осинський. – Житомир: Вид-во ЖДУ імені Івана Франка, 2009. – 558 с.

СТРАТИЛАТ Вячеслав Иванович,
психотерапевт, бизнес-тренер

ПРАКТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КИНОТЕРАПИИ

В основе метода кинотерапии лежит групповая терапия, которая, в свою очередь, базируется на методе проведения открытой индивидуальной консультации (психотерапии).

Развитие кинотерапии решает следующие задачи:

- а) овладение новыми знаниями в сфере психологии личности для расширения сознания или изменения сознания индивидов (метанойя) с целью достижения идентичности (самоидентичности);
- б) осознание функциональных и нефункциональных (структурных) моделей поведения (стереотипов);

Наиболее известным в литературе сеансом кинотерапии (в театральной постановке) является представление, инициированное великим психотерапевтом – Гамлетом, принцем Датским, и поставленное странствующими актерами. Плоды арт-терапии неутешительны (почти все участники умерли), но Уильям Шекспир создал классический демонстрационный прототип, по сути, прообраз кинотерапии.

Современная кинотерапия менее драматична. В качестве индивидуальной истории (случая), вынесенной на обсуждение группы, представляется история киноленты, либо ее фрагмент с дальнейшей проработкой.

Темами для обсуждения могут быть, например:

- успешные бизнес-стратегии;
- формирование мировоззрения личности на основе интуиции;
- влияние личностных взаимоотношений на карьеру.

В ходе обсуждения происходит овладение такими понятиями, как: социальный стереотип, социальная матрица, индивидуальный комплекс, психологическая структура личности, бессознательное, реализация лидерского потенциала и др.

Задача кинотерапии. Как и в классической психотерапии, задачей кинотерапии является изменение сознания индивидов группы, (а не просмотр и обсуждение гениальности режиссера, удачной темы или блестящей игры актеров). Эта стержневая цель не упускается ведущим ни на секунду, заставляя участников сеанса всеми доступным способами мыслить, анализировать,

спорить, и работать над собой, наблюдая динамику изменения ценностей и убеждений.

Практика применения (технология). Автор статьи имеет солидный опыт применения метода, который следует философски обобщить. Обычно арт-терапия проводится как мини-тренинг, продолжительностью 3-3,5 часа, либо как составная часть 1-2 дневного тренинга по заданной тематике. Психотерапевтом во вступительном слове, продолжительностью 3—4 минуты, задается «динамика», целью которой является сонастройка группы на определенной волне.

В момент настройки группы на нужную волну, который улавливает ведущий, осуществляется презентация фильма с требуемого ракурса и запускается просмотр. Просмотр может прерываться психологом для комментариев или вопросов группе, обеспечивая практичность занятия в смысле достижения его целей. При этом ведущий должен обладать не только авторитетом успешного психолога или психоаналитика, но и талантом эксперта в сфере художественной образности, так как бессознательное, также как и киноискусство, оперирует образами, за которыми стоит некоторая реальность.

Как справедливо отметил в своем докладе на Международной научно-практической конференции «Философская антропология, психоанализ и арт-терапия: перспективность взаимодействия (подход философской антропологии как метаантропологии)» профессор Н.В. Хамитов, на современном этапе развития общества, арт-терапия является сложным для успешной реализации проектом». Это касается и кинотерапии. Однако, многофакторные процессы, происходящие во время терапевтических сеансов, и возникающие новые понятия, поддаются осмыслению, изучению и развитию методами современной науки – философской антропологии [2]. В последующей научной работе сложные понятия будут представлены в конкретных составляющих и объяснены.

Аспекты художественной образности. Как и при рассмотрении современной живописи, задачей психолога или психоаналитика в качестве кинотерапевта является обучение индивидов группы пониманию и осознанию того, что стоит за движением образов киноленты, а также проведению рефлексии своего поведения в индивидуальном бытии.

С точки зрения науки, кинолента рассматривается как артобъект – совершенное, или близкое к совершенному, творческое воплощение духа Бытия. Поэтому подбор фильмов осуществляется только зрелым и подготовленным психологом.

В своей практике автором этой статьи было использовано много лент режиссеров мирового класса, таких как: Оливер Стоун, Мартин Скорсезе, Роман Полански, Педро Альмондавар, Вуди Аллен, Аки Кауршмяки, Ларс фон Триер, Андрей Тарковский, Александр Довженко, Сергей Параджанов. Основное требование к фильму – режиссер должен быть гармоничной и реализованной личностью и отражать это в своем произведении [2].

Методы кинотерапии в перспективе. Суть метода феномена «идеальной ситуации» состоит в обсуждении фильма после вопросов психолога и просмотра фильма группой. Хорошо работает при этом метод «подталкивания» психологом наводящими вопросами к самостоятельному осмыслению. После просмотра эффективен метод аналогий.

Смысл просмотра – переход индивида в запредельное измерение бытия, в котором, по определению Н. Хамитова, «происходит выход за пределы обыденного бытия с его безличной определенностью и предельного бытия с его трагичностью и экзистенциальной отчужденностью» [3, с. 67]. Выход в запредельное измерение позволяет многим участникам осознать ранее неосознаваемые причины своего поведения и изменить его путем изменения себя либо путем самопсихоанализа, либо с помощью психотерапевта (психоаналитика).

При этом указания психотерапевта (психоаналитика) должны содержать элемент милосердия – возможность позволить человеку сохранить или вернуть состояние личного достоинства и не привести к шекспировским плодам психоанализа, осуществленного Гамлетом. Кинотерапия призвана вернуть к жизни здорового человека, ко всякому доброму делу подготовленного (по выражению апостола Павла) и готового к дальнейшему нравственному пути познания и творения.

Список литературы:

1. Шекспир У. Гамлет, принц Датский / Уильям Шекспир / Перевод Б. Пастернака // Полное собрание сочинений в одном томе. – М., 2008. – С. 672-714.
2. Менегетти А. Кино и бессознательное. Монография / А. Менегетти. – М., 2002.
3. Хамитов Н., Крылова С. Минева С. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов / Н. Хамитов, С. Крылова, С. Минева. – К.: КНТ, 2009. – 336 с.
4. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – 472 с.

ЗАЕЦ Ирина Владимировна,
студентка магистерской программы
«Философская антропология и психоанализ»
кафедры философской антропологии
Факультета філософського образования и науки
НПУ имени М.П. Драгоманова

МЕТААНТРОПОЛОГИЯ НАРЦИССИЗМА СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Все больше исследователей называют современную эпоху «эрой нарциссизма» [1, с. 404] или «временем нарцисса» [3, с. 68]. Возросший поток клиентов с нарциссической структурой личности уже привлек внимание современных философов и психологов. Неоднозначность термина, в связи с различной его трактовкой в разных парадигмах, вскрывает нарастающий интерес к сущности и проявлениям этого феномена и подчеркивает междисциплинарный характер проблемы.

Бытие нарциссической личности представляет особенный интерес в свете метаантропологического подхода, предлагающего рассматривать бытие человека сквозь призму экзистенциальных измерений обыденности, предельности и запредельности человеческого существования. Связано это с тем, что этот подход претендует на создание способа исцеления от нарциссизма через актуализацию личностного начала и выхода в запредельное бытие. А так же с тем, что феномен нарциссизма точно можно описать в терминах метаантропологии, сохранив при этом его первоначальный смысл – патологическую самовлюбленность.

Целью статьи является осмысление феномена нарциссизма современного человека в трех экзистенциальных измерениях человеческого бытия.

В изучении феномена нарциссизма мы опирались на труды представителей психоаналитической традиции: К. Абрахама, И. Задгера, О. Кернберга, Х. Кохута, З. Фрейда, Э. Фромма др. В историко-философском контексте изучались взгляды как представителей предыдущих эпох – А. Августина, Аристотеля, Ф. де Ларошфуко, Феофраста, Эпикура и др., так и работы современных философов, исследующих современное общество и проявление нарциссических тенденций в нем уже с точки зрения текущей эпохи: Г. Дебор, Ж. Липовецки, и др. В анализе феномена нарциссизма в экзистенциальных измерениях бытия мы опираемся на исследования Н. Хамитова и С. Крыловой.

Капіталістическе общество XX – XXI вв. формуєт нового человека. Человека, идущего, подобно Сизифу, на свою гору. Но что же катит к вершине славы и успешности современный человек? Самого себя. В мире рыночных отношений, на руинах модернистских идеалов, в постмодернисткой перекроенности полотна традиции, мифологии и достижений эпохи Модерна, все стало товаром, и сам человек не миновал этой участи. Он утратил свою историчность, свою причастность к происходящему в мире, векторное движение вперед к великой мечте, и обратился к самому себе. Но это не реализация знаменитого призыва времен Античности «Познай самого себя» [5, с. 43] – это новый постулат нового времени: «Создай самого себя». Создание глянцевого фасада личности, за которым только опытному глазу видна нарциссическая пустота, а затем – самолюбование и жажда восхищения, является мощной стратегией социализации, поощряемой современным обществом и подкрепляемой СМИ.

Метаантропология нарциссизма предлагает собственный взгляд на этот феномен с точки зрения различных его проявлений в экзистенциальных измерениях бытия. На основе динамики изменений личности, получающей опыт самотрансценденции, который подробно описывает в своих трудах Н.В. Хамитов, в данном направлении разрабатывается лечебная стратегия патологического нарциссизма.

Напомним, что нарциссизм в широком смысле – это самовлюбленность. В «Энциклопедии психоанализа» так же сказано, что «нарциссизм – любая форма любви к себе» [4, с. 288]. Опираясь на выводы Н.В. Хамитова, мы пришли к выводу, что в этом случае о подлинной любви речь не идет. Отношение нарцисса к себе самому скорее напоминает страсть, чем любовь. Страсть – это желание обладания, восхищение, она кратковременна и довольно слепа к истинной сущности объекта. В страсти Я растворяется в образе Другого, одновременно замыкаясь на переживании самого чувства здесь и сейчас. А любовь всегда предполагает единение с объектом, познание истинной его сущности, но при этом сохранение личностной автономии без растворения в Другом и без его идеализации, любовь открыта и устремлена в будущее. Любовь по отношению к страсти более реальна и продолжительна во времени. Страсть – это про «иметь», а любовь – про «быть». Быть с Другим.

Итак, определив понятие нарциссизма, рассмотрим его в рамках метаантропологической триады – обыденного, предельного и запредельного бытия человека.

Согласно концепции Н.В. Хамитова, обыденное бытие – одно из ключевых понятий метаантропологии, обозначающее «измерение человеческого бытия,

которое является результатом реализации воли к самосохранению и воли к продолжению рода. В результате обыденное бытие человека в метаантропологии трактуется как родовое и цивилизационное бытие» [6, с. 68].

Гармония обыденного бытия нарцисса заключается в том, что хрупкость собственной самооценки он компенсирует за счет получения восхищения от семьи, рода, социальной группы, тем самым, утверждая свою страсть к себе. Обезличенность обыденности рождает уникальную возможность для нарцисса находить зеркала для самолюбования в других людях и достигать главной цели – восхищения. В обыденном бытии реализуется весь спектр нарциссических проявлений – от грандиозности до обесценивания, однако, они, так или иначе, сдерживаются родом и происходят в рамках рода.

Такое бытие происходит в рамках дихотомии «желание – страдание», ограничивая существование нарцисса ее полюсами. От самого рождения человека ведут желания, которые, сталкиваясь с ограничениями этого мира, создают волю. Волю, как устремление к свободе. Волю как динамическую свободу – свободу в движении к цели. Волю, как свободу от желания. Но трагизм обыденного бытия состоит в том, что удовлетворяя одно желание, человек тут же устремляется навстречу следующему. Н. В. Хамитов в своей книге «Философия человека: от метафизики к метаантропологии» пишет: «Радость обладания новой вещью длится очень недолго. Она разбивается на множество осколков, и из каждого глядит жадное лицо еще одного желания» [8, с. 147].

В рамках обыденного бытия череда страдания и желания рождает скуку и обостряет одиночество. «Но одиночество как скука рано или поздно переходит в более глубокое и безысходное состояние – тоску» [8, с. 175], – пишет Н. Хамитов. Одиночество в безликой толпе становится «пограничной ситуацией» для нарцисса и дает шанс на выход в предельное бытие. Понятие «пограничной ситуации» ввел в экзистенциальную философию еще Карл Ясперс [10]. Под «пограничной ситуацией» он подразумевает глубочайшее потрясение, которое может вызвать столкновение со смертью, страданием, ужасом и др. Н. Хамитов определяет «пограничную ситуацию», как ситуацию, что «очерчивает кризисные состояния человека, приводящие к актуализации личностного начала [7, с. 274]». Философ пишет, что в пограничных ситуациях человек пересматривает смысл своей жизни, проживает обострение самосознания.

На наш взгляд, пограничная ситуация способна вывести нарциссическую личность в «бытие-на-пределе» [8, с. 172], дать опыт самотрансцендирования и

направить к актуализации личности и осознанию нарциссизма и порожденного им одиночества.

В предельном бытии нарциссизм не исцеляется, а углубляется. Мы называем предельное бытие – «бытием Нарцисса», т.к. именно в отчаянии предельного существования отчетливо проступают все черты нарциссической личности. С разрушением пределов обыденности личность нарцисса устремляется к себе самому, приходя к еще более глубокому одиночеству: род более не может выполнять функцию зеркала для него. И этим зеркалом становится мир. «Это чувство одиночества и страха он компенсирует своим нарциссическим самовозвеличиванием. Если он есть мир, то не существует внешнего мира, который может внушить ему страх; если он есть все, то он уже не один» [7, с. 112].

Н.В. Хамитов пишет: «Повзрослев и удовлетворив свои желания, относительно социально значимых вещей, и выйдя за пределы среднего уровня потребления, человек не успокаивается и теперь желает сделать вещь другого человека, надеясь именно в этом получить полноту жизни, а не ее уровень, который дает обладание вещами. Но на пути овеществления человека и манипулирования им, в конце концов, рождается еще большее страдание. Это страдание власти, ломающее обыденность» [8, с. 337]. Ловушка заключается в том, что отчаяние, переживаемое личностью в предельном бытии, обостряет в нем волю к власти, которая может заставить его остаться в этом экзистенциальном измерении. И более того, вывести в «беспредельное измерение бытия человека» (термин Н. Хамитова), где власть над другими расширяется до масштабов страны и нации, и устремляется к абсолютной власти над миром. Это – крайняя и высшая точка нарциссизма, это – нарциссизм, ставший абсолютным. Нарцисс, устремляющийся к абсолютной власти над миром, меняет реальность под свои фантазии, убеждая в них целые нации. История знает множество примеров, которые иллюстрируют такой нарциссизм. Э. Фромм приводит в пример Гитлера, Сталина и других, говоря о них: «Они обладают абсолютной властью; им принадлежит последнее слово, включая жизнь и смерть» [7, с. 114]. Для удержания власти таких масштабов у нарцисса появляется еще одна воля – воля к власти над собой. В данном случае она выступает лишь инструментом на пути к абсолютной власти. Но преодоление трагического отчаяния предельного бытия как раз лежит в этой воле. Если вся воля сконцентрируется на власти над собой, то это станет «шагом по пути просветления воли к власти» [9, с. 397]. Однако, нарцисс, со своей склонностью к самовозвеличиванию, может прийти к абсолютной власти над собой, что погрузит его, по выражению Н.В. Хамитова, в «одиночество

однонаправленности» [8, с. 398], в котором и без того холодный нарцисс окончательно потеряет остатки человечности. И здесь уже можно предположить, что у предельного бытия так же есть свои пределы, и исцеление от одиночества, рожденное предельным нарциссизмом лежит вне этого бытия.

Устремление нарциссической личности к восхищению в обыденном измерении было обусловлено потребностью в любви. Но неудовлетворенная потребность в предельном бытии нуждается в осознании. Мы предполагаем, что именно в предельном бытии перед нарциссом стоит задача постичь себя через инсайты, которые рождаются с помощью воли к познанию и творчеству – самой конструктивной воли в предельном существовании. Проживая инсайт, нарцисс получает опыт отстранения от самого себя, взгляда на себя извне, и, как следствие – развитие критического мышления.

Воля к власти над собой трансформируется в волю к могуществу, которая, выйдя за пределы воли к власти, становится волей ко всемогуществу.

Н. Хамитов различает понятия «власть» и «могущество», говоря о последнем, как об истинной власти, которая отнимается только самой жизнью, и о власти, как о том, что может быть отнято кем-либо в любой момент.

Воля ко всемогуществу – это воля, ведущая человека к целостности. По определению С.А. Крыловой, автора концепции цельности, целеустремленности и целостности человеческого бытия, целостность – это «категория философской антропологии, выражающая единство сущности и существования человека, цельности и целеустремленности его бытия, гармонию личности и мира» [2, с. 394]. Воля ко всемогуществу трансформируется в волю к самосовершенствованию и совершенствованию мира и становится волей к вдохновению, т.е. волей к познанию и творчеству [8, с. 406]. Нарцисс, ставший на путь познания и движимый волей к познанию и творчеству, становится на путь к целостности и познает истинную любовь к себе. Пройдя через отчаяние и ужас предельного бытия, нарцисс набирается смелости и открывает в себе ту часть, которую всегда отрицал, ту, вместо которой он создал столь грандиозный фасад личности. Именно в этот момент и именно из-за этого у него возникает реакция гнева, описанного у Н.В.Хамитова так: «Это напоминает рождение новой Вселенной. Взрыв – и расплавленная масса отчаяния становится космосом из множества звезд. Но взрыв превращает хаос в космос, если он не является лишь взрывом. Вызванный отчаянием, взрыв гнева способен творить новый космос лишь тогда, когда человек проникает в причину гнева: гневающийся на кого-то, в конце концов, гневается на самого себя» [8, с. 183]. Такой осмысленный гнев способен вывести человека за рамки предельного бытия и направить личность к любви. Гнев следует здесь отличать

от ярости обыденности, где ярость – это лишь аффект, направляемый вовне и не приводящий к трансформации, а гнев – это обоюдоострый экзистенциал, направленный и вовне, и вовнутрь. Гнев трансформирует потребность в любви – в волю к любви, и устремляет человека в запредельное измерение бытия, где и происходит окончательное исцеление от нарциссизма.

Согласно метаантропологии, в обыденном бытии нарцисс пребывает в дихотомии «страдание – желание», он движим поиском восхищения, проецируя себя на семью и род. Тоска, в которую преобразуется скука, бросает нарцисса в пограничную ситуацию переживания одиночества и создает условия для выхода за пределы обыденности. В предельном бытии нарциссизм углубляется, нарцисс выходит за пределы семьи и рода, движимый волей к власти над другими. Нарциссическая личность в предельном бытии может пойти тремя путями. Первый – обусловлен трансформацией воли к власти – в волю к власти над миром, что выводит личность в беспредельное измерение и доводит нарциссизм до абсолютизма. Второй путь лежит через трансформацию воли к власти в волю к абсолютной власти над собой, что в своем крайнем проявлении приводит, по выражению Н.В. Хамитова, к «одиночеству однонаправленности», в котором и без того холодный нарцисс окончательно потеряет остатки человечности. И третий путь – это путь от воли к власти к воле ко вдохновению, который лежит для нарциссической личности через инсайт и опыт самоотстранения, гнев, в котором рождается воля к любви, и постижение любви к себе. На этой почве становится возможным выход из предельного бытия – в запредельное, где нарцисс, движимый волей к любви, обретает Другого и получает исцеление.

Список литературы:

1. Глазунов О.Н. Государственный переворот. Стратегия и технологии / О. Н. Глазунов. – М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2006. – 448 с.
2. Крилова С. А. Категорії «краса» та «цілісність» у контексті людського буття [Електронний ресурс] / С. А. Крилова // Вісник Національного авіаційного університету. Сер. : Філософія. Культурологія. – 2011. – № 2. – С. 30-34. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau_f_2011_2_8
3. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме Текст. / Ж. Липовецки. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 331 с.
4. Психоанализ. Популярная энциклопедия / Сост., науч. Ред. П.С. Гуревич. – М.: Олимп; ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998. – 592 с.
5. Таранов П. С. Энциклопедия высокого ума / П. С. Таранов. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2000. – 592 с.

6. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. — 3-е издание. — К.: КНТ, 2016. — 472 с.
7. Фромм Э. Душа человека, ее способность к добру и злу / Э. Фромм; Пер. с нем. В. Закса. — М.: АСТ, Апрель 2010. — 251 с.
8. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. — К., Ника-центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. — 336 с.
9. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское: Опыт вживания в проблему. — 3-е изд., доп. и перераб. / Н.В. Хамитов. — М.: ООО Издательство АСТ; Харьков: Торсинг, 2004. — 444 с.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; Пер. с нем. 2-е изд. — М.: Республика, 1994. — 527 с.

ЛИЗУН Галина Сергіївна,
студентка магістерської програми
«Філософська антропологія та психоаналіз»
кафедри філософської антропології
Факультету філософської освіти і науки
НПУ імені М.П. Драгоманова

ФЕНОМЕН ЖОРСТОКОСТІ В БУТТІ ЧОЛОВІКА ТА ЖІНКИ: ПІДХОДИ ДО ОСМИСЛЕННЯ

У своєму житті кожен з нас так чи інакше стикається з жорстокістю. Даний феномен обурює та лякає навіть дослідників. На сучасному етапі розвитку психологічної науки виникла величезна кількість теорій, експериментальних підходів, які так і не дійшли до єдиної думки в розумінні явища жорстокості. Ми зустрічаємося з різним трактуванням проблеми жорстокості в рамках філософії, психології, культурології, етнографії.

Жорстокість найчастіше визначають як насильство, байдужість, знущання, патологію, агресію, спрямовану на слабких, приниження інших, задоволення від заподіяння болю. Теоретичний аналіз філософського осмислення жорстокості привів нас до того, що в процесі історичного розвитку відсутні строго визначені, загальноприйняті погляди на це питання.

Метою статті є аналіз філософсько-теоретичних підходів до проблеми розуміння жорстокості та особливостей її прояву у чоловіків та жінок.

Жорстокість, як специфічна людська риса, почала цікавити філософів з часів Відродження. По-різному цей феномен свого часу описували: Ж. Батай, Н.А. Бердяєв, Ж. Бодрійяр, Ж. Ліповецькі, М. Монтень, Ф. Ніцше, К. Палья, Р. Рорті, Е. Фромм та ін.

Особливої уваги заслуговують праці таких сучасних українських філософів, як О.Данчева, Є.Головаха, Г.Горак, В.Іванова, В.Роменець, Л.Сохань, Н.Хамітова, Ю.Шваба. Згадані вчені розглядали проблеми, пов'язані з соціально-психологічним станом особистості, що перешкоджають встановленню особистих стосунків між людьми і сприйманню однією людиною іншої як особистості. Відсутність таких взаємовідносин переживається людиною як самотність.

Вивченням соціально-педагогічного аспекту жорстокого поводження займалися такі науковці, як Н. Асанова, А. Гуггенбюль, І. Зверева, А.Капська, Г. Лактіонова, К. Левченко, Л. Міщик, Ж. Петрочко, В. Ролінський, Н. Шевченко, Н. Щербак.

Аналіз феномену жорстокості як окремого виду людської поведінки почався лише наприкінці ХХ ст., що пов'язано із виникненням науки вайоленсології.

Для вирішення поставленої мети нами був застосований метод історії понять (Begriffsgeschichte), що сформувався в Німеччині і пов'язаний, передусім, з ім'ям Райнхарда Козеллека. Він розробив свій підхід до вивчення історії понять. Він полягав в тому, що зміни соціальної реальності семантично проявляються в найважливіших поняттях політико-соціального світу. Історія понять за Козеллеком, концентрується на тривалості в розвитку значень найважливіших історичних понять, на «основних поняттях» [3, с. 7]. Саме тому його проект набув форми словника. Після його видання подібні проекти з'явилися і в інших країнах.

У центрі нашого дослідження лежить саме європейське уявлення про жорстокість. Це обумовлено як географічним, так і культурним аспектами. Рамки дослідження не дозволяють детально зупинитися на вивченні неєвропейської рецепції насильства, історія якої істотним чином відмінна від європейської, про що свідчать відмінності в сучасному сприйнятті насильства на Сході і Заході.

Таким чином, філософська концепція «жорстокості» була обґрунтована у працях Р. Жирара, Ф. Ніцше, Р. Рорті, та ін. Розглянемо їхні погляди на даний феномен, а також гендерні відмінності його прояву.

Одним з перших, хто звернув увагу на жорстокість як на антропологічно значиме явище, був Ф. Ніцше. У роботі «По той бік добра і зла» він пише:

«Треба засвоїти собі інший погляд на жорстокість і розкрити очі... Майже все, що ми називаємо «вищою культурою», покоїться на одухотворенні і поглибленні жорстокості – таке моє положення; «дикий звір», про якого йшла мова, зовсім не позбавлений життя, він живе, він процвітає, він тільки – обожнився» [4, с. 158]. У роботі «Генеологія моралі» Ніцше, жорстокість уперше представлена як одне з «найстаріших і самих неусувних підстав культури» [4, с. 85].

Дуже часто жорстокість розглядається при вивченні феномену помсти. Як справедливо помічає Р. Жирар: «Помста – це нескінченний процес. Всякий раз, як вона виникає в якійсь точці співтовариства, вона хоче поширитися і оволодіти усім соціальним організмом. Вона може привести до справжньої ланцюгової реакції з наслідками, які, в суспільстві обмежених розмірів, дуже скоро стають фатальними» [2, с. 24].

Таким чином, жорстокість, так само як і помста, має циклічний характер і дуже часто людина, яка піддавалася жорстокості з часом сама стає агресором.

Американський філософ Річард Рорті бачить в жорстокості один з головних критеріїв морального прогресу. Згідно позицій Рорті, поступове розширення здатності людей «симпатизувати» і «довіряти» повинно призводити до «пониження значущості жорстокості» [6]. Характерно, що для Рорті, як і для Жирара, область боротьби із жорстокістю злокалізована передусім в літературі.

Книги, «які допомагають нам стати менш жорстокими», Рорті розділяє на два основні різновиди:

1) ті, які показують нам зовнішню жорстокість соціальних практик і інститутів;

2) ті, які демонструють джерела і природу індивідуальної жорстокості.

Слід зазначити, що у філософії також існує підхід до трактування жорстокості крізь призму генетичного розвитку особистості.

Т. Гоббс вважав, що агресія та жорстокість – це вроджені якості, які обумовлені суперництвом через наживу, жадою до слави з метою підтримки власної гідності, недовірою до оточення і, як наслідок цього, нападом на них в цілях забезпечення власної безпеки. Усі три чинники в злегка «прикрашеному» вигляді мають місце і нині, причому як на міжособистісному, так і на міждержавному рівні.

Тут також доцільно згадати позицію Фрідріха Ніцше, який був переконаний, що жорстокі люди є представниками давньої культури, де домінувала жорстокість. У сучасних людей жорстокість прихована під глибокими нашаруваннями подальших культур. Тобто, він також в широкому

розумінні розглядає жорстокість як вроджену якість, яка притаманна людині – представнику конкретної культури.

Відомий філософ і педагог Джон Локк дотримувався протилежної точки зору щодо жорстокості. Його виховна парадигма «чистої дошки» (*tabula rasa*) повністю заперечує спадкові чинники у формуванні особистості. Прерогативи віддаються сімейному вихованню і соціальному оточенню. Дж. Локк вважав насильство і війни антиприродними для людини і допускав їх застосування винятково з метою захисту життя і свободи [1].

Цікавим виявився підхід до тлумачення проявів жорстокості, запропонований Шарлем Луї де Монтеск'є. Він стверджував, що вона пов'язана із кліматогеографічними умовами місць їх мешкання. Холодний, суворий клімат формує хоробру войовничу, агресивну особистість. Якщо розуміти агресивність та жорстокість як психічну активність, то не так вже і неправий був Ш. Монтеск'є. Яскравою ілюстрацією подібної активності (жорстокості) є походи і завоювання вікінгами нових родючих і оптимальних в кліматичному відношенні земель [3].

У японській філософії XVII – XVIII ст. жорстокість розглядається як суто чоловіча характеристика. Так, Ямамото Цунетомо у трактаті «Приховане в листі» пише: «Призначення чоловіка – мати справу з кров'ю. Якщо людина день і ніч матиме можливість уразити могутнього ворога, вона не знатиме втоми і страху. У ситуації «або – або» без сумнівів вибирай смерть» [3, с. 25].

Отже, у кожного з вчених-філософів сформовані свої погляди на поняття жорстокості, проте всі вони наголошують на тому, що даний феномен негативний за своєю природою і наносить шкоду як окремії людині, так і суспільству в цілому. Також слід відзначити, що у них чітко прослідковується позиція, що чоловіки більш схильні до прояву жорстокості, аніж жінки.

Сучасні наукові дослідження феномену жорстокості підтверджують висвітлений вище факт. Водночас слід відзначити, що вчені наголошують на тому, що серед чоловіків переважає фізична агресія, як форма прояву жорстокості, а у жінок – вербальна.

Проте, проведений теоретичний аналіз та сучасні реалії, дають нам змогу говорити про те, що з кожним роком збільшується кількість жінок, схильних до жорстокості. Одні вчені пов'язують це із такими факторами, як: процес емансипації, зниження порогу громадської чутливості, вплив соціальних установок тощо. Інші наголошують, що цьому причиною є неправильне виховання, зникнення сімейних традицій, частий розпад шлюбів, розвиток гомосексуальних відносин і вплив засобів масової інформації.

Величезні маси людей у всьому світі страждають з вини інших. Жорстокість як вид насильства належить виключно людській природі. Історично жорстокість стала можливою завдяки подоланню інстинктів, що відповідають за блокування агресії, що обумовлено переходом на більш досконалу, по відношенню до спадкоємництва, модель передачі інформації за допомогою процесу навчання.

Таким чином, подальший розгляд даної проблеми ми вбачаємо у вивченні історичного аспекту прояву агресії, як форми прояву жорстокості, серед жінок.

Список літератури:

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М., 1994. – 235 с.
2. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар; [пер. с фр. Г. Дашевский]. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
3. История понятий, история дискурса, история менталитета: сборн. стат.; [общ. ред. Х.Э. Бёдекер]. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 328 с.
4. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше; [пер. с нем., вступ. И примеч. К.А. Свасьян]. – М.: Мысль, 1990 – 829 с.
5. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. – 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – 472 с.
6. Rorty R. The Barber of Kasbeam: Nabokov on Cruelty / Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. – Cambridge University Press, 1989. – P. 141–169.

ЛОБАЧЕВ Дмитрий Витальевич,
студент исторического факультета КНУ
им. Тараса Шевченко и
Международного института Глубинной психологии

ФИЛОСОФИЯ И ПСИХИАТРИЯ: К ИСТОРИИ (НЕ) СОДЕЙСТВИЯ

Эта небольшая статья будет в определенной степени более свободна от академической строгости. Эта уступка объясняется сложностью излагаемого материала и извечным желанием «объять необъятное», то есть на нескольких страницах отобразить сложный процесс взаимодействия философии и психиатрии в течении всего XX века.

Ключевую идею моих размышлений можно выразить одним предложением, которую написал Рональд Лейнг в предисловия к одной из своих книг еще в 1964 году: «...по-прежнему... слишком много о НИХ, и слишком мало о НАС». Под «ними» автор имел в виду психически нездоровых, в частности – шизофреников, а под «нами» - всех нас, людей, человечество. Увы, это проблемная сторона психиатрии остается до сих пор актуальной.

Существует старый анекдот-пословица, популярная среди психиатров: «Никогда не знаешь, сколько личностей сидит в очереди к психиатру». В этом анекдоте, на самом деле отражена важнейшая проблема психиатрии – понимания личности человека. С этих двух величин-феноменов – человека и патологии его личности выстраиваются и другие важнейшие понятия в психиатрии, – понятия «нормы» и «патологии», «сознания», «мышления», «бессознательного» и т.д. И едва ли можно осмыслить все это без философии.

Фрейдизм и психиатрия. Зигмунд Фрейд и его учение тоже имеют философские предпосылки; о бессознательном писали Лейбниц, и романтики, например Гете, отмечавший что «человек должен иногда убегать в бессознательное, ибо там живы его корни» [1, с. 15]; удивительно как много в теории Фрейда «предсказали» Шопенгауэр и Ницше, а также многие другие философы и мыслители. Вообще же, «понятие бессознательного – не новость для тех, кто воспитывался в традициях немецкой культуры» [2, с. 189]. Но «философский парадокс Фрейда» состоит в том, что он сознательно отказывался от философии («Я вполне сознательно отказался от громадного наслаждения, которое дает чтение произведений Ницше, благодаря тому убеждению, что никакие предвзятые идеи не должны служить мне помехой в переработке моих психоаналитических впечатлений» [3, с. 32]), но в конце жизни сам стал основателем известнейшей философской системы XX века, по влиятельности не уступающей марксизму или (пост-)структурализму.

Но как оказалось, при всей своей гениальности, Фрейд не сумел полностью удовлетворить интеллектуальный запрос своего времени; особенно это касалось психиатрии. Переложенный на психиатрическое поле психоанализ (существующий изначально как метод лечения неврозов) конечно же, привнес много нового, но по-прежнему не давал ответа о том, что такое психическое заболевание и что такое человек в его контексте. Как правильно заметил Рональд У. Лейнг: «Нельзя иметь шизофрению, как например... насморк. Пациент не схватывает шизофрению. Он есть шизофреник» [4, с. 40]. Психоаналитическая антропология во многом была далека от объяснения этих феноменов. Однако потребность в новой лечебно-философской парадигме выразилась уже в том успехе, который изначально имела теория Фрейда в

психиатрических кругах. Стоит ли напоминать о том, что многие из его изначально самых близких сподвижников были психиатрами-клиницистами и неврологами – Адлер, Джонс, Юнг, Ференци, и т.д.

Ясперс, Бинсвангер. Но если на фоне научного поиска кто-то обращался к фрейдизму или к частично психоаналитической теории, то появлялись и другие, ищущие опору в философии, после Гуссерля и Хайдеггера переживающей новый подъем. Естественно, одним из наиболее значимых психологов-философов был Карл Теодор Ясперс (1883 - 1969). Ясперс – не просто психиатр, но и один из ключевых философов экзистенциализма, и его философские идеи сыграли не последнюю роль в понимании психопатологии. Ясперс придерживался феноменологической модели сознания, изложенной в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля. Это во многом предопределило его взгляды на психозы и патологии. Однако, к предисловию к седьмому изданию его основного психиатрического труда «Общая психопатология» (1913), он отмечает: «И все же, когда мою книгу относят к феноменологическому направлению... это справедливо лишь наполовину. Моя книга шире отдельных направлений: она разъясняет методы, подходы, исследовательские направления психиатрии вообще» [5]. К заслугам Ясперса можно отнести интеграцию феноменологического метода в психопатологию, что позволило ему дать четкие и главное «рабочие» описания многочисленных психопатологических феноменов, а также превратить субъективный самоотчет больных в научно-объективное (фактическое) свидетельство.

Его заслуги, конечно же, этим не ограничиваются, но он были лишь первым среди целой плеяды людей, совместивших философию и психологию.

Особое место занимает среди них Людвиг Бинсвангер (1881 – 1966) и его экзистенциальный, или *dasain* (дазайн) – анализ, который опирается не только на феноменологию, но и на специфическую Хайдеггеровскую аналитику бытия-в-мире. Эта «аналитика существования Мартина Хайдеггера вдвойне важна для психиатрии. Здесь эмпирическое психопатологическое исследование находит новую, выходящую за прежние рамки методологическую и материальную основу» [6, с. 79]. Ключевой момент дазайн - аналитики это возможность посредством него «установить и описать исследуемые явления во всей полноте их феноменологического содержания и в свойственном им контексте» [6, с. 79]. Но кроме Хайдеггера, на Бинсвангера оказали влияние и Гегель, и как «гегельянец» он утверждает, что «Личность – это ее мир, мир внутренний. Сама по себе личность – это круг ее собственных действий...» [6, с. 272], и как «кантианец»: «Задача состоит в том, чтобы выделить особенность

апприорной экзистенциальной структуры, которая делает возможным... симптомы шизофрении и шизофренический синдром в целом» [6, с. 272].

Экзистенциализм, как в форме хайдеггеровской онтологии, так и более ранних представителей – Кьеркегоре, Унамуно, Ясперсе... – стал основой не только для дазайн-аналитики Хайдеггера, но через «экзистенциальную психоаналитику» Сартра получил широкое распространение в философии и литературе [1, с. 71].

«Антипсихиатрия» и экзистенциальная психология. Обращение психиатрии к философии сопровождало и дальнейший научный процесс 60-70-х годов. К сожалению, масштаб статьи не позволяет остановиться на философских и антропологических воззрениях, например, М. Босса или В. Франкла, хотя они стали самостоятельными и значимыми направлениями в психотерапии. А сейчас стоит сказать о логическом продолжении философских взглядов в психиатрии, «антипсихиатрии» - движении и теоретической концепции, направленной на демифологизацию, разоблачение и радикальную перестройку современной психиатрии как массовой формы насилия. Если опустить социально-политический контекст, то антипсихиатрия включила в себя множество философских идей, в первую очередь – феноменологии, экзистенциализма, а также герменевтики, структурализма, неокантианства и некоторых других течений.

Идеология антипсихиатрии основывается на психоаналитическом подходе к психиатрии, в противовес биологическому, следуя которому в основе психических болезней лежит нарушение деятельности мозга: «Выражаясь на языке экзистенциальной феноменологии, «другой», увиденный как личность или рассмотренный как организм, является объектом различных интенциональных актов... речь идет о двух познаваемых гештальтах (формах): личности и организме» [4, с. 18]. Один из главных идеологов антипсихиатрии – Рональд Лейнг писал о том, что «теория человека... идет по ложному пути, если упрощается до описания человека как машины или человека как... системы «нечто-процессов» [4, с. 21]. И в результате, психопатология приобретает очеловеченный вид, опираясь, вновь таки на философские понятия, например: «Шизофрению невозможно понять, не понимая отчаяния» (См. в этой связи: Кьеркегор «Болезнь к смерти»...)» [4, с. 46].

Лейнг активно опирается на концепцию человеческого бытия, как определения всего того, чем является человек, в том числе и его болезни.

Экзистенциально - философская парадигма стала точкой опоры и для целого ряда психологов (Бьюдженталь, Мэй, Франкл), которые видели в этой философии реальный противовес существующей пан-детерминистской и

бихевиорально-когнитивной психологии. «На самом деле, только два класса людей придерживаются той точки зрения, что их воля не свободна: больные шизофренией... и философы-детерминисты» [7, с.10]. Таким образом, проникновение философии в область психологических и психиатрических знаний вовсе не случайно, и закономерно обусловлено поиском и стремлением к всемерному пониманию человека. Описать этиологию, течение и критерии «выздоровления» в терминах исключительно органической, условно эмпирической науки – невозможно, и потому представителям всех «пси-» дисциплин стоит искать новые точки опоры именно в философии. И конечный вопрос не в том, можно ли лечить психиатрические заболевания философией, вопрос в том, можно ли понять с помощью философии заболевание и человека?..

Список литературы:

1. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа / А.М. Буткевич. – М.: Политиздат, 1985. – 175 с.
2. Шерток Л. Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда / Л. Шерток, Р. Соссюр – М.: Прогресс, 1991. – 288с.
3. Фрейд З. Очерк истории психоанализа. – Электронный ресурс [Режим доступа]: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/freyd/och_ist.php.
4. Лейнг Р. Разделенное Я / Р. Лейнг. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1995. – 320 с.
5. Ясперс К. Общая психопатология. - Электронный ресурс [Режим доступа]: http://globalteka.ru/method/doc_details/9156----.html.
6. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Избранные статьи. Я. Нидлмен. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ / Л. Бинсвангер. – М.: Рефл-бук, 1999. – 366с.
7. Франкл В. Психотерапия и экзистенциализм / В.Франкл. – М.: ИОИ, 2015. – 192 с.

ОРИЩЕНКО Олег Миколайович,
студент магістерської програми
«Філософська антропологія та психоаналіз»
кафедри філософської антропології
Факультету філософської освіти і науки
НПУ імені М.П. Драгоманова

ПРОБЛЕМА ПЕРЕХОДУ ВІД ГРАНИЧНОГО ДО МЕТАГРАНИЧНОГО В ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ

Не буде перебільшенням сказати, що наше суспільство знаходиться у стані глибокої кризи. Шляхи виходу з неї давно вже стали місцем гарячих дискусій, як серед політикуму, так і науковців, в тому числі і філософів. На жаль, превалює думка про дієвість саме зовнішніх змін, зовнішніх по відношенню до людини - змін влади, законодавчих змін та ін. Хоча практика таких змін дає нам зовсім інші висновки про їх результативність. У той же час сучасна філософська антропологія, як метаантропологія, має серйозні напрацювання в іншому напрямку – в напрямку розкриття можливостей самої людини, актуалізації її особистості. Саме цей напрямок може стати справжнім шляхом у подоланні кризи сучасного суспільства.

Метою статті є спроба поглянути на проблему переходу від граничного до метаграничного в людському бутті крізь призму цінностей та формування ціннісного горизонту особистості. І на цій основі розкрити можливі варіації актуалізації особистості.

Вивченням проблем переходу від граничного до метаграничного в людському бутті займаються сучасні філософи: Н. Хамітов та С. Крилова. Окремі аспекти цієї проблеми розкриті в дослідженнях С. Горського, В. Діденко, І. Докучаєва, В. Жулая, Я. Любивога, В. Малахова, В. Матвеєва, М. Препотенської, В. Табачковського, Л. Тарасюк. Аналіз стану досліджуваної теми доводить, що проблема переходу від граничного до метаграничного в людському бутті через призму цінностей та формування ціннісного горизонту особистості ще недостатньо вивчена і потребує додаткових досліджень.

Аналіз граничного буття людини, її екзистенціалів, дає нам змогу виявити сутнісні процеси даного виміру людського буття, саме ті, що мають значення для початку становлення особистості.

В граничному бутті ми маємо два різнонаправлені процеси, але обидва вони пов'язані з ціннісним горизонтом особистості. Перший – це

«обвалювання» цінностей, що сформовані в буденному вимірі людського буття, таких, що мали несамостійний, некритичний та нетворчий характер. Другий – це процес включення в ціннісний горизонт особистості вищих цінностей – Любові, Свободи та Краси.

Динаміка цих двох процесів, що відбуваються у граничному вимірі людського буття, залежить від глибини або інтенсивності екзистенціальних станів туги, жаху і відчаю.

Розуміння цих процесів дає нам основу для розкриття можливих варіацій актуалізації особистості, але для цього необхідно більш детально зупинитись на понятті цінностей і їх значенні в житті людини.

І. Докучаєв стверджує, що «Цінності не є узагальнення чи родові поняття, цінності орієнтують суб'єкта, вони переживаються і є предметом віри, цінності, завжди відповідають на екзистенціальні питання, вони визначають й буття людини.» [4, с. 188]. Отже, цінності не «зависають» в повітрі і не складаються в «папку» пізнаних дефініцій, а включаються до життєвої стратегії людини, її телосу, або, іншими словами, цінність моделює цю стратегію та формує її телос. І найкращою перевіркою переживання людиною тих чи інших цінностей є її життєва стратегія та її ціль.

Якщо мова йде про вищі цінності, такі як Любов, Свобода та Краса, як ціль життя людини, то як вони пов'язані з актуалізацією особистості? Чи може саме проникнення в сферу буття цих цінностей і є тим самим процесом актуалізації?

Під актуалізацією особистості зазвичай розуміється розкриття її можливостей, або переведення їх в дійсність. Якщо припустити, що Любов, Краса і Свобода – це потенції закладені в самій особистості, то справжнє відкриття змісту цих цінностей, буття в них, є в той же час і самим процесом її актуалізації.

Якщо це твердження вірне, то маємо замкнене коло. Щоб досягнути телосу життя, яке утворює вищі цінності, нам потрібно актуалізувати особистість. В той же час сам процес актуалізації особистості – це і є проникнення в сферу буття цих цінностей.

Що здатне розімкнути це коло? Або якщо сказати точніше – то де це коло може бути розімкнене? Тут очевидно треба відважитись на таку відповідь, можливо, у Вічності. Вірніше, те що вириває нас із часово-просторового потоку і є вікном у Вічність. У такому випадку ми повинні проаналізувати той «інструментарій», що здатний на це. І варіації актуалізації особистості будуть відрізнятися лише особливим «інструментарієм», який використовується або практикується людиною. Сам шлях досягнення буття вищих цінностей будемо називати сценарієм. Далі розкриємо такі можливі сценарії.

Сценарій аскета. Особливість цього шляху в застосуванні аскези, як своєрідної практики вдосконалення і духовного піднесення людини за допомогою регуляції нею своїх бажань, потреб та задоволень. Усі релігійні вчення так чи інакше передбачають аскетичну практику як засіб духовно-морального очищення, а також перетворення людини.

Але чи здатен аскет «прорубати вікно» у Вічність? Спробуємо відповісти на це питання. Ціль аскези – це подолання цього «світу», перемога над ним, яка здійснюється шляхом оволодіння собою. Але подолання і перемога «світу» цього, це ще вікно до «світу» іншого.

Що представляє собою цей процес оволодіння собою? Очевидно, що має місце переплавка волі до самозбереження і продовження роду в волю до влади над собою або, принаймні, домінування останньої. Аскет залишається у бутті на межі, і його воля над собою має бути трансформована, розімкнута іншим сенсом, іншою ціллю. Або, іншими словами, аскеза не ціль, а засіб для досягнення інших цілей, іншого горизонту.

Узагальнюючи, можна сказати, що сценарій аскета – є основою, базисом для інших сценаріїв, ціль яких Любов, Свобода та Краса.

Сценарій творця. Цей сценарій потребує розгляду акту творчості та його взаємозв'язку з буттям вищих цінностей, а саме любові, свободи та краси. Але що ми розуміємо під творчим актом, саме в цьому, на наше переконання, криється можливість правильної відповіді на питання про його стосунок до буття вищих цінностей.

У творчості ми маємо два різнопланові процеси. Перший із них відбувається суто у внутрішньому світі людини, нею породжений і пов'язаний з екзистенціальною ситуацією натхнення, в якій розкривається людська особистість і стоїть перед світлом цих цінностей та наповнюється ними. Другий процес пов'язаний із перенесенням образів, ідей, в тому числі і змісту вищих цінностей у цей світ, іншими словами творення об'єктів культури. Тут ми входимо у сферу мистецтва. І акцент тільки на процесі продукування об'єктів культури є обмеженим розумінням творчості, не дає нам повною мірою розкрити його можливості.

Розкриваючи первинний творчий акт, ми фактично визнали за ним право на прорив у сферу буття вищих цінностей. Це визнається і М. Бердяєвим: «Творчість рухається не в площині у безкінечному часі, а по лінії, що сходить вгору, до вічності. Продукти творчого акту залишаються у часі. Але сам творчий акт, творчий зліт наближується до вічності.» [1, с. 134].

Високе значення творця або генія в тому, що вони жертвуючи собою, розсипають пригоршні зі світу іншого, світлого, даючи людям можливість до

них долучитись. Ці пригоршні – не що інше, як Любов, Свобода та Краса, буття яких у світі іншому.

Сценарій героя. Цей сценарій потребує розгляду вчинку та його взаємозв'язку з Вічністю. Саме через творіння вчинків, герой намагається подолати буття на межі, і ареною його діяльності є не сфера культури, як у творця, а саме життя.

Отже, вчинок відбувається в часово-просторовому потоці, а з точки зору самого Героя є реакцією на зовнішні обставини і намагання їх змінити. Ці зміни саме зовнішніх обставин і не дають можливості герою відкрити всю свою особистість вічності. Хоча Н. Хамітовим був зазначений випадок, коли це можливо: «Глибинний вчинок Героя – це самозміна. Тоді він вступає у боротьбу з самим собою й виходить за межі волі до влади над світом – спочатку в волю до влади над собою, а потім – у волю до натхнення.» [8, с. 43].

Отже, хоча вчинок і не досягає буття вищих цінностей, все ж є важливим для інших сценаріїв - сценаріїв святого і творця. Подвиг, як вчинок є неодмінною складовою становлення і святого, і творця, вони кидають виклик цьому світу і перебудовують всю свою життєву стратегію в напрямку Любові, Свободи і Краси. Саме подвиг, ареною якого є внутрішній світ людини, є справжнім подвигом.

Висновки. Актуалізація особистості – це розкриття її глибинних можливостей та переведення їх в дійсність, що здійснюється в процесі відкриття змісту вищих цінностей, направленості на буття в них. Це відбувається шляхом оновлення ціннісного горизонту особистості, включення до нього вищих цінностей та формування нової життєвої стратегії людини, де вищі цінності є її телосом.

Варіації актуалізації особистості відрізняються лише особливим «інструментарієм», який в тому чи іншому випадку використовується або практикується людиною для досягнення телосу життя, яке утворюють вищі цінності. Перевіркою придатності цього «інструментарію» є його здатність виривати нас із часово-просторового потоку та відкривати «вікно» у Вічність.

Проаналізовані сценарії шляху людини до метаграничного буття, дають змогу зробити висновок, що окремі з них, а саме сценарій творця та святого, в миттєвостях натхнення та осягненні поклику Бога є проникненням в сферу буття вищих цінностей – у Вічність. Але це, ще не метаграничне буття людини, це лише миттєвості, в яких вона його досягає. І тут ми погоджуємося з думкою Н. Хамітова, про те, що справжнє подолання граничного буття можливо лише тоді, коли риси генія, героя і святого з'єднуються в одній особистості, і це може статися тільки за межами людського буття - в бутті надлюдини і боголюдини.

Список літератури:

1. Бердяев Н. О назначении человека / Н. Бердяев. - М.: Республика, 1993.- 383 с. (Библиотека этической мысли).
2. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества / Н. Бердяев. - М.:Изд-во Правда, 1989. – 607 с.
3. Докучаев. И. Ценность и экзистенция / И. Докучаев. - Спб.: Издательство «Наука», 2009. – 600 с. (серия «Слово о сущем»).
4. Достоевский Ф. Братья Карамазовы: Роман / Ф. Достоевский. - М.: Эксмо, 2008.- 928 с. (Библиотека Всемирной Литературы).
5. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С. Крилова. - Ніжин.: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
6. Кьеркегор С. Или-или / [Пер. с дат. Н.В.Исаевой, С.А.Исаева]. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – 775 с. (Философские технологии).
7. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. – Киев.: Ника-Центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002.- 334 с. (Серия «Проблема Человека»).
8. Хамітов Н. Люди тоски и люди скуки: [научно-популярное издание] / Н. Хамитов. – К.: Ника-Центр, 2016. – 125 с.

СІДЛЯРЧУК Ольга Романівна,
студентка магістерської програми
«Філософська антропологія та психоаналіз»
кафедри філософської антропології
Факультету філософської освіти і науки
НПУ імені М.П. Драгоманова

**АРТ-ТЕРАПІЯ І МОЖЛИВОСТІ ЇЇ ЗАСТОСУВАННЯ:
УКРАЇНСЬКІ ОСОБЛИВОСТІ**

Події останніх років в Україні (Революція Гідності, анексія Криму, військові дії на Донбасі, волонтерство як громадянський рух), змінили історію і шлях розвитку нашої країни і постіндустріальне суспільство всього світу.

Україна подарувала світу «Майдан» – унікальне і самобутнє творення українського народу, де відбувалась не тільки боротьба за гідність і свободу народу, де під дією різних методів, технік і при сприянні мистецтва відбулось

відродження нації і в основу всіх перетворень в державі було поставлено людину з її цінностями і потребами, як пріоритет і основну мету подальшого розвитку.

Все, що відбувалось на Майдані, можна описати як арт-терапевтичний процес – це безперервна трибічна комунікація і динамічна взаємодія між трьома її елементами або учасниками – пацієнтом, арт-терапевтом і матеріалом або продуктом художньої діяльності [1, с. 71].

Арт-терапія – це напрям сучасної психотерапії, що швидко розвивається та стає все популярнішим як наукова теорія і як терапевтична практика.

Арт-терапія (лат. *ars* - мистецтво, грец. *arttherapeia* – лікування (терапія мистецтвом) являє собою методику лікування за допомогою мистецтва. Сьогодні вважається одним з найбільш м'яких, і ефективних методів, що використовуються в роботі психологами, психотерапевтами, педагогами і соціальними працівниками. Данна методика належить до найдавніших і природних форм корекції емоційних станів, не має протипоказань і обмежень. Важливо, що будь-яка людина навіть самотійно, без допомоги фахівця, може займатися арт-терапією. Це допомагає зняти психологічну і емоційну напругу.

Арт-терапія як напрям психотерапії, пов'язаний з дією різних засобів мистецтва на людину, застосовується як самотійно, так і у поєднанні з медичними, педагогічними і іншими засобами.

Серед форм арт-терапії виділяють дві основні: індивідуальну і групову терапію. В Україні перевагу має використання саме групової форми терапії. Потреби у групових заняттях арт-терапією зростають і набувають популярності. Є потреба працювати над психічним здоров'ям і входженням у мирне життя великих груп військових, волонтерів, сім'ї загиблих та біженців з окупованих територій. Особливої уваги потребують ті, хто зазнав тортур і полону на війні. Після воєнних подій в Україні буде робота над відновленням української ідентичності і менталітету та психічного здоров'я учасників війни, що мають загрозу для оточуючих.

На думку І.П. Богданцевої, у сучасній арт-терапії можна виділити два основні напрямки. Представники першого використовують готові твори професійних митців. Позитивним моментом, безумовно, є найвищий рівень творів в результаті переживань, закодованих у них. Представники другого напрямку використовують самотійну творчість клієнтів, або учасників груп. Позитивним моментом є саме власна творчість [2, с. 79].

Методи арт-терапії близькі до ментальності українців, для яких характерна орієнтація скоріше на емоційно-образне переживання, ніж на раціональне вирішення внутрішньо-психічних конфліктів [3, 170].

Особливостями розвитку арт-терапії в Україні є: народна творчість, сучасна мультимодальність, об'єднання арт-діяльності та психотерапевтичних форм роботи, переважний розвиток у соціальній сфері та освіті. Метод зцілення за допомогою творчого самовираження, саме зцілення, переживання катарсису, перебування людини в метаграницному буті, змінює її із середини. Зцілення відбувається на рівні духовному і створює гармонію духу і тіла.

Мультимодальність є однією особливістю арт-терапії в Україні. Мультимодальність - використання декількох видів мистецтв, дослідження декількох творчих модальностей [4, с. 47]. Таку мультимодальність ми бачили у всі періоди існування Майдану, це і зародження Євромайдану – кольоро-терапія (жовто-блакитна), музикотерапія («ще не вмерла України»), «перфоманс». У найтривожніші моменти українці на Майдані, загорнувшись у жовто-блакитний стяг, з молитвою «Отче наш», співаючи гімн України, народні пісні і балади, оберігалися, мов щитом, від ворожості злочинної влади, гартували свій дух і гідність. А коли 21 лютого 2014 року над майданом розляглося "Пливе кача..." у виконанні вокальної формації "Піккардійська терція", що стала реквіємом-прощанням за загиблими учасниками Революції гідності, то на Майдані можна було фізично відчувати найвищий пік психологічної напруги, те, заради чого і проводяться всі арт-терапевтичні дії – катарсис – трагічне очищення народу України. «Катарсис» у соціально-культурному аспекті – це найвідоміше у мистецтві пікове переживання, яке здатне актуалізувати швидко трансформацію особистості, великої спільноти, держави і країни в цілому.

Музика Майдану – це психотерапія; це український варіант застосування арт-терапії в дії. Призначення арт-терапії, стверджує В. Беккер-Глош, не в тому, щоб виявляти психічні вади або порушення, навпаки, вона звернена до сильних сторін особистості, а також володіє дивовижною властивістю внутрішньої підтримки і відновлення цілісності людини [5, с. 56].

Список літератури:

1. Ільченко І.С. Арт – терапія: навчальний посібник для студентів / І.С. Ільченко. – Умань: Видавничо-поліграфічний центр «Візаві», 2013. – 150 с.
2. Богданцева І.П. Становлення арт-терапії як засобу впливу на людину / І.П. Богданцева // Наукові праці: Науково-методичний журнал. – Т.153. – Вип. 141. Педагогічні науки. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. П.Могили, 2011. – С. 74-79.
3. Вознесенська О.Л., Мова Л.В. Арт-терапія в роботі практичного психолога: використання арт-технологій в освіті / О.Л. Вознесенська. – К.:

Шкільний світ, 2007. – 120 с.

4. Витак Г. Особливості становлення арт-терапії в Україні / Г. Витак // Гуманітарний вісник ЗДІА. Серія «Філософія». – 2014. № – 56. – С. 43–51.

5. Беккер-Глош В. Арт-терапія / В. Беккер-Глош // Міжнародний журнал з арт-терапії «Зцілююче мистецтво». – 1999. – № 1. – С. 42–58.

АЛЕКСЕЕНКО Александра Николаевна,
студентка 3 курса
Факультета философского образования и науки
НПУ имени М.П.Драгоманова

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ЧУВСТВ В ПРОЦЕССЕ ТВОРЧЕСТВА

Человеческие чувства – это многогранная палитра, на которой можно смешать и получить любой оттенок. Это может быть как сочетаемые цвета, так и нет. Но так же насколько чувства интересны у каждого отдельного человека, так же они еще более занимательны у личности творческой. Ведь многие великие каждый день не только испытывают присущие человеку чувства, а так же перед ними открывается мир чувств в творении. Именно с этим сложным амбивалентным явлением нам бы хотелось разобраться.

Разработкой своей концепции чувств во время творчества занимались психологи и философы, а именно Н.А.Бердяев, А.Бэн, Л.С.Выготский, Д. Дидро, А.Я.Зись, Е.П.Ильин, Э.Б.Титченер, Л.Н.Толстой и многие другие. Они рассматривали сам процесс творчества, выделяя его этапы, на которых происходит зарождение идеи, процесс вынашивания и воплощения в жизнь. Но что именно человек чувствует, это уже более глубокий вопрос, который больше рассчитан не на теорию, а на практику. Ведь сложно описать именно эмоции, сложно дать понять человеку свои порывы души.

В психологии существует понятие «рассказать о своих чувствах», а не поделиться ими. Так как это не вещь, а наш собственный индивидуальный опыт, который мы не можем перевоплотить в нечто материальное и продемонстрировать.

Такие философы и психологи, как А. Бэн, Е. Ильин, Л. Выготский писали о том, что человеку в процессе творчества присущи интеллектуальные эмоции.

Под интеллектуальными эмоциями (интеллектуальными чувствами) понимают специфические переживания, возникающие у человека в процессе творческой мыслительной деятельности. А. Бэн относил к интеллектуальным

эмоциям изумление, удивление, новизну, истину и ложность, а также чувство внутренней согласованности и несогласованности [4].

Развивая идеи А. Бэна и Е. Ильина, можно проследить такие человеческие эмоции, в период творения: интерес, любопытство, уверенность-неуверенность (сомнения), эмоция догадки, удивление, вдохновение, удовлетворение, радость, воодушевление, сомнение, тревога, а также фрустрационные эмоции: разочарование, досада, отчаяние.

У Э. Титченера находим такие концепты, как согласие, противоречие, легкость или трудность, истинность или ложность, уверенность или неуверенность [4].

Опираясь на них можно проследить, насколько они неоднозначны и противоречивы.

Творческий человек все время меняется. Сейчас художнику нравится его картина, а через минуту он может счесть ее уродливой и начать писать заново. Иногда люди более легко переносят этот процесс, когда, допустим, они не испытывают фрустрационных эмоций, когда продукт их интеллектуальной деятельности удовлетворяет их внутренний идеал. Такие случаи происходят достаточно редко. В основном личность в процессе создания чего-то нового очень критична к себе, ее душу делят на части, с одной стороны, уверенность в своем таланте, с другой, – сомнения в возможности создать нечто достойное, в том, поймет ли ее мир.

Вдохновение охватывает ум, тревожит, преследует разум. Воображение искрится, страсти разгораются. В душе человека чередуются удивление, умиление, возмущение. Без вдохновения истинная мысль или совсем не возникает, или же случайным образом возникшая мысль, не создает условий для развития истинной мысли [2].

Но когда, человек достигает истинной мысли и приходит ожидаемое признание, то он испытывает приблизительно такое, о чем писал Ф.Ницше: «Творящие суровы. Для них блаженство – сжать в руке тысячелетия, словно воск» [2, с. 352]. То есть творец преодолевает сомнения, тревоги и переживает чувство блаженства и индивидуального бессмертия в культуре по итогам своей работы.

Вызвать в себе раз испытанное чувство, и вызвав его в себе, посредством движений, линий, красок, звуков, образов, выраженных словами, передать это чувство так, чтобы другие испытали его, – в этом и состоит смысл искусства. Это есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек известными внешними знаками сознательно передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их [6].

В процессе работы над произведением имеет место некоторая идентификация художника с творимыми им образами. Так, в творчестве актера центральной проблемой выступает перевоплощение в образ. Все эти очень ценные наблюдения художников не должны быть поняты буквально, в смысле прямого отождествления автора с его творением. Как бы ни воплощал себя художник в образ, между ними всегда сохраняется дистанция. Не следует забывать, что художник не только воспроизводит жизнь, но и объясняет ее, выносит ей приговор. С проблемой идентификации сопряжена способность вживания художника в образы своего произведения. Такое вживание (эмпатия) может быть разным не только в разных, но даже в одной и той же области искусства [3].

Люди очень подвержены сильным чувствам, они живут ими и посредством их создают великие шедевры мировой культуры. Мы испытываем очень противоречивые, амбивалентные чувства, но они именно такие, и это и дает нам процесс развития. Мы совершенствуемся, видим продукт деятельности под разным углом – в радости, в отчаянье и в страсти, и можем в этих красках разглядеть истинное лицо идеала и воплотить его в наш реальный материальный мир. Интеллектуальные эмоции – вот, что мы испытываем, соединяя наш ум и высокие чувства, которые способны родить новую совершенную мысль, внести добро в этот мир, заставить человечество задуматься о чем-то высшем, - о любви и бессмертии, посеять в них зерно, которое потом сможет прорости и дать плоды.

Список литературы:

1. Выготский Л. С. Психология искусства / Л.С.Выготский. – М., 1968.
2. Дидро Д. Собрание сочинений в десяти томах. Под общей редакцией И.К. Луппола / Д.Дидро. – Москва–Ленинград: Academia, 1935.
3. Зись А. Я. К вопросу о психологии художественного творчества: Искусствознание и психология художественного творчества / А.Я.Зись. – М., 1988. – С. 5–31.
4. Ильин Е.П. Психология творчества, креативности, одаренности / Е.П.Ильин.– СПб.: Питер. 2009. – С.448.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого / Ф.Ницше. – Перевод В.В.Рынкевича, под редакцией И.В.Розовой. – М. : "Интербук", – 1990.
6. Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 томах. Т 15. / Л.Н.Толстой. – Москва.: «Художественная литература» – 1983.

КРАВЧЕНКО Катерина Георгіївна,
студентка 4 курсу
Факультету філософської освіти та науки
НПУ імені М.П. Драгоманова

ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ САМОПІЗНАННЯ В БУДЕННОМУ, ГРАНИЧНОМУ ТА МЕТАГРАНИЧНОМУ БУТТІ ЛЮДИНИ

Проблема самопізнання була однією з центральних філософських проблем протягом усієї історії філософської думки, починаючи ще з античності. «Пізнай самого себе» – було написано на фронтоні храму Аполлона в грецькому місті Дельфи й належить одному з «семи мудреців» античності – Фалесу. Протягом історії цей принцип набуватиме різних тлумачень, але завжди буде залишатися одним з провідних гносеологічних принципів.

На практиці, в житті, проблема самопізнання виникає перед людиною тоді, коли вона задається такими питаннями, як: у чому сенс її життя, у чому полягає її призначення, для чого вона прийшла у цей світ, хто вона є, чого хоче від себе, від інших та від життя загалом, і що має робити, аби максимально реалізувати свій потенціал і від того бути щасливою?

Однак кожна людина відповідає на ці питання по-різному, виходячи із своїх власних життєвих прагнень та свого світогляду. Тому, цікаво розглянути як самопізнання людини корелює з її світоглядом.

Світоглядна проблематика вдало розглядається у метаантропологічній концепції Н. Хамітова та С. Крилової. Так, буття людини розглядається у трьох рівнях: буденному, граничному та метаграничному. Відповідно, і світогляд людини розглядається у трьох рівнях.

Буденний світогляд, як зазначає Н. Хамітов, відображає буденне буття людини з його несамостійністю, некритичністю, нетворчим характером [1, с. 35]. Людина з буденним світоглядом, власне кажучи, не задумується про самопізнання. Можна сказати, вона закриває очі на нього. Її цікавлять лише «хліб та видовища».

Буденному світогляду протистоять особистісний світогляд і філософський світогляд [1, с. 35].

Особистісний світогляд – це світогляд, що відображає граничне буття людини і відрізняється самостійністю, критичністю і творчим характером [1, с. 35]. Особистісний світогляд у всіх своїх рисах протилежний буденному світогляду, це світогляд людини, що усвідомлює і долає стереотипи

середовища, а тому стає недоступною для маніпуляцій. Особистісний світогляд означає постійне самопізнання, погляд всередину себе, пильну увагу до динаміки розвитку внутрішнього світу. Тому людина з особистісним світоглядом усі події зовнішнього світу виносить на суд власного розуму і переживання. Особистісний світогляд виступає основою творення нових цілей, ідеалів і цінностей. Саме творчий характер особистісного світогляду дозволяє вирішувати проблему смислу життя як проблему, смислу свободи – свободи вибору і свободи досягнення обраного [1, с. 35].

Філософський світогляд відображає метаграничне буття людини і відзначається самостійністю, критичністю, творчим характером, а також системністю і внутрішньою цілісністю. Можна стверджувати, що філософський світогляд є ступінь зрілості особистісного світогляду [1, с. 36]. Тому, тут самопізнання постає у своєму найвищому прояві та неодмінно породжує творчість, як вияв свободи.

Важливим поняттям у метаантропології є самотність. Власне кажучи, самопізнання і є шляхом подолання самотності, через її осягнення та осмислення, від буденного – до метаграничного буття. Тому, власне, без самопізнання не можливий рух від буденного буття до граничного, а потім метаграничного буття [2].

Не менш важливим поняттям у метаантропології є поняття любові. Так, любов до себе проявляється саме у самопізнанні та самотворенні, що породжує нове буття людини. У цьому бутті людина піднімається над пізнанням та творінням об'єктів. А також людина творить образ своєї другої половинки. Тому, цю любов ще називають любов-творіння. Саме вона перетворює волю до самопізнання та самотворення у надихання до самопізнання та самотворення. В акті натхнення любов стає свободою, що відкриває нам сенс творчості, що становиться тотожною самопізнанню [3].

Таким чином, процесу самопізнання відведено величезну роль у метаантропологічній концепції, адже саме завдяки цьому процесу людина здатна самоудосконалюватись, ставати особистістю, а не просто «безликим» індивідом, віднаходити своє творче начало, набувати цілісності, проявляти свою свободу – і в решті-решт – переходити від буденного буття до граничного, а потім до метаграничного.

Список літератури:

1. Хамітов Н. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та

метаграницного буття людини / Н. В. Хамітов // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. – К., 2015. – № 2. – С. 27 – 41.

2. Хамітов Н. Философия одиночества: Одиночество женское и мужское [Текст] : опыт вживания в проблему / Н. В. Хамитов. - К. : Наук. думка, 1995. - 172 с.

3. Хамитов Н., Крылова С. Любовь как запредельное бытие мужского и женского / Н. В. Хамитов, С. А. Крылова // Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. – 3-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2016.

МАРЧУК Олександр Танасійович,
аспірант кафедри культурології,
релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету
імені Юрія Федьковича

ОЗНАКИ ЗДОРОВ'Я ОРГАНІВ ЧУТТЯ: СХІДНО-ПАТРИСТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ОСМИСЛЕННЯ

До бажаної сили душі в спрощеному (нераціональному) вигляді, на думку мислителів східної патристики, належить сила чуття. Органи чуття, те, що психологи тепер називають сенсорикою, св. Отці відносили до нижчої складової частини душі, для якої досягнення здорового функціонального стану є можливим за умов стримуючого підпорядкування вищим душевним складовим. Прп. Фаласій Лівійський зазначає, яким повинно бути здорове застосування чуттєвості: «Нехай служать тобі почуття і речі чуттєві до духовного споглядання, а не для задоволення похоті плотської» [1, с. 305]. Однак для цього, на думку прп. Філофея Синайського, потрібно берегти, стримувати й, зрозуміло, контролювати свої чуття: «Хто з деяким насиллям утримує п'ять своїх почуттів... той всіляко співдіє для розуму легкими, сердечний подвиг і боротьбу», тому що «коли розум зсередини не приборкує і не в'яже почуттів, тоді очі всюди розбігаються з цікавості, вуха люблять слухати суєтне, нюх розніжується, уста стають нестримними і руки простягаються дотикатися того, чого неналежить» [1, с. 423], оскільки, на думку свт. Феодора Едеського, «ніщо так не намірене на гріх, як ці органи, не керовані розумом» [1, с. 336].

Продовжуючи лінію святоотцівської однодумності, прп. Микита Стефат пише: «Коли п'ятериця чуттів підпорядкована чотирьом головним добродіям і береже повсякчасну їм благопокірність, тоді природа тіла... не заважає колесу життя рухатись безтурботно» [2, с. 162]. А в прп. Никодима

Святогорця читаємо: «Багатодумним неперервним подвигом у ревнителів благочестя повинні бути строге управління і добре спрямування вживання зовнішніх наших п'яти чуттів: зору, слуху, нюху, смаку і дотику» [5, с. 132]. В здоровому стані розум повинен зробити «чуття знаряддями доброчесності», бо «душа, закриваючи чуття, ніби ворота, робить їх чистими від гріховних образів». – пише прп. Максим Сповідник [4, с. 177]. А якщо їх відкривати, то, як вважає свт. Іоан Посник, «ці вікна (органи чуттів – авт.) відкривати потрібно для Бога і закривати для гріха» [3, с. 232]. Тобто, закриття тілесних чуттів – закриття їх від гріха, проте, це не є закриттям самих чуттєвих здібностей душі як таких, а навпаки – за тілесним і їх духовне відкриття для Бога. Після належного очищення, за словом свт. Іоана Золотоустого, «коли душа здійснюється і віддається заняттю духовними предметами, то загороджує вхід гріховним мріям, не закриваючи чуттів, але направляючи їх діяльність на ту ж висоту». Як бачимо, крім тілесних існують і духовні органи чуттів, оскільки «душа має всі ті чуття (власне, без метафор), які має і тіло».

Ознакою цілковитого здоров'я чуттєвої здібності душі є перехід на внутрішньо-духовні чуття, тобто вже саме їх відкриття (для світу духовного), оскільки воно уможливлюється «відкриттям очей душі Божественною благодаттю»; відтак «приймають участь у благодатному видінні і тілесні чуття Святих, але тоді, коли тіло перейде зі стану пристрасного в стан безпристрасний» [цит.за: 7, с. 109]. Отці Церкви говорять про здоровий стан органів чуття у їх єдності, як «єдиному чутті», в якому знімаються окремі органи чуття. Прп. Симеон Новий Богослов пише: «У відношенні до тілесного воно нероздільно розділюється за допомогою п'яти окремих чуттів – зору, слуху, нюху, смаку, дотику... Відносно ж до духовного немає необхідності, щоб це спільне чуття розділювалось на п'ять чуттів, ніби на п'ять вікон» [6, с. 473]. Зразком такого здорового стану є стан до гріхопадіння, в якому це душевне чуття, на думку свт. Діадоха Фотикійського, було єдиним із тілесним, однак «тепер воно в проявах порухів душі розділяється надвоє, з причини заміру на недобре, приткнене до розуму через непослух» [1, с. 21].

Отже, здоровий стан органів чуття можливий в безпристрасності, упокорюючому стриманні їх тілесного прояву вищій розумно-вольовій силі душі з духовним розкриттям для світу духовного, як первозданно-природної єдності.

Список літератури:

1. Добротолюбіє : в 5 т. [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – 470 с.

2. Добротолубіє : в 5 т. [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т 5. – 600 с.
3. Иоанн Постник, свт. Послание к деве / свт. Иоанн Постник ; [пер. прот. Д. С. Вершинского]. – М. : Русский Хронограф, 1995. – 246 с.
4. Максим Исповедник, прп. Творения : в 2 кн. / Максим Исповедник [пер. с греч., А.И.Сидорова]. – М. : Мартис, 1993. – Кн.1. – 353 с.
5. Никодим Святогорець, прп. Невидима боротьба / Никодим Святогорець [пер. з рос. Б. Матковський]. – Львів : Свічадо, 2007. – 212 с.
6. Симеон Новый Богослов, прп. Творения : в 3 кн. Слова и гимны / Симеон Новый Богослов М. : Сиб. Благовонница, 2011. – 2151 с. – Т.1. – 711 с.
7. Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Элементы православной психологии: Монография / Л.Ф. Шеховцова. – М. : Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 252 с.

Друзі!

**Єдина в Україні кафедра філософської антропології
НПУ імені М. Драгоманова
запрошує до магістратури зі спеціалізації
«ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ПСИХОАНАЛІЗ»,
яка відкриває унікальні можливості
розвитку особистості і працевлаштування!**

Ви можете обрати навчання як на стаціонарі, так і заочно.

Більшість курсів викладатимуть відомі в Україні та за її межами доктори філософських наук, професори, практикуючі психоаналітики, письменники, автори багатьох книг, перекладених на декілька європейських мов, засновники теорії і практики філософської арт-терапії та андрогін-аналізу – методу глибинної корекції відносин чоловіка та жінки, популярні радіо- і телеведучі – **НАЗІП ХАМІТОВ** (професор кафедри філософської антропології, провідний науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.Сковороди НАН України, Президент Асоціації Філософського Мистецтва) та **СВІТЛАНА КРИЛОВА** (завідувач кафедри філософської антропології, Віце-президент Асоціації Філософського Мистецтва), які готові передати досвід своєї реалізації у доброзичливій, співтворчій атмосфері з індивідуальним підходом до кожного.

Кваліфікація у Дипломі:

МАГІСТР ФІЛОСОФІЇ.

ВИКЛАДАЧ. КОНСУЛЬТАНТ З ПСИХОЛОГО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПИТАНЬ.

**Які курси читаються зі спеціальності
«ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ПСИХОАНАЛІЗ»?**

1. Філософсько-антропологічні основи психоаналізу (6 кред. – 180 годин).
2. Теорія і практика сучасного психоаналізу (6 кред. – 180 годин).
3. Філософія статі та андрогін-аналіз (3 кред. – 90 годин).
4. Психоаналіз та сучасна арт-терапія (3 кред. – 90 годин).

**Бажаючі можуть долучитися до дослідницької діяльності
в науковій лабораторії кафедри філософської антропології
та творчої реалізації в студії «ФІЛОСОФСЬКЕ МИСТЕЦТВО І АРТ-ТЕРАПІЯ».**

**Це відкриває можливості до вступу в аспірантуру
кафедри філософської антропології НПУ імені М.П. Драгоманова**

ВСІ ПИТАННЯ ЗА ТЕЛЕФОНОМ:

м. 097-195-87-55

**завідувач кафедри філософської антропології
КРИЛОВА СВІТЛАНА АНАТОЛІЇВНА**

**Нові видання кафедри філософської антропології
НПУ імені М. Драгоманова**

1. **Хамитов Н.** Люди тоски и люди скуки: тайна одиночества и совместимости мужчины и женщины. – 3-е издание, исправленное и дополненное. – К.: издатель Назаренко Т.В., 2016. – 141 с.
2. **Хамитов Н.** Философия: бытие, человек, мир. – 3-е издание, исправленное и дополненное. – К., 2016.
3. **Хамитов Н., Крылова С., Розова Т., Минева С., Лютый Т.** ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: словарь. 3-е издание. – К.: КНТ, 2016. – 456 с.
4. **Хамитов Н., Крылова С.** ЭТИКА. Путь к красоте отношений. Курс лекций. 3-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2016. – 256 с.
5. **Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С.** ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. 4-є видання, перероблене та доповнене. – К.: КНТ, 2016. – 396 с.

**КАФЕДРА ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
НПУ ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА В ІНТЕРНЕТІ:**

**1. Група в Фейсбуці «КАФЕДРА ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
НПУ ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА»**

<https://www.facebook.com/filosofskayaantropologia?fref=ts>

**2. Група в Фейсбуці «ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И
ПСИХОАНАЛИЗ: МАГИСТАТУРА»**

<https://www.facebook.com/groups/148148785549412/>

**3. Група в Фейсбуці «ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ,
ПСИХОАНАЛИЗ И АРТ-ТЕРАПИЯ»**

<https://www.facebook.com/events/237558986583175/>

**4. Група в Фейсбуці «ПЕРШИЙ ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ
СТУДЕНТСЬКИЙ КОНКУРС АВТОРСЬКИХ АФОРИЗМІВ»**

<https://www.facebook.com/events/282040022135577/>

**5. Група Вконтакте «КАФЕДРА ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
НПУ ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА»** <http://vk.com/anthrope>

**6. Група в Фейсбуці «АССОЦИАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО
ИСКУССТВА»**

<https://www.facebook.com/Ассоциация-Философского-Искусства-Association-of-Philosophical-Art-358221787527938/?fref=ts>

7. Сайт АССОЦИАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ИСКУССТВА
<http://aphy.net/>

**8. Сайт ШКОЛИ МЕТААНТРОПОЛОГІЇ, АКТУАЛІЗУЮЧОГО
ПСИХОАНАЛІЗУ ТА АНДРОГІН-АНАЛІЗУ**

<http://meta-anthropology.wix.com/welcome>

Наукове видання

**ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ,
ПСИХОАНАЛІЗ І АРТ-ТЕРАПІЯ:
ПЕРСПЕКТИВНІСТЬ ВЗАЄМОДІЇ
(підхід філософської антропології
як метаантропології)**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

**III Міжнародної науково-практичної конференції
30 - 31 березня 2016 р.**

За редакцією
доктора філософських наук, професора
Хамітова Назіпа Віленовича

Оригінал-макет – **Ю.В. Сюсель**
Обкладинка – **Н.В. Хамітов, В.Д. Жулай**

При оформленні обкладинки використано фрагмент картини Одрі Бертслея

Підписано до друку 30.06.2016 р.
Формат 60х84/16 Папір офсетний.
Гарнітура SchoolBookСТТ.
Ум.-друк. арк. 12,75. Наклад 300 прим.
Видавець: ТОВ «НВП «Інтерсервіс»
м. Київ, вул. Бориспільська, 9.
Свідоцтво: серія ДК № 3534 від 24.07.2009 р.
Виготовлювач: ТОВ «НВП «Інтерсервіс»
м. Київ, вул. Бориспільська, 9.
Свідоцтво: серія ДК № 3534 від 24.07.2009 р.
Тел./факс: 362-83-07.