

15. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма: Пер. с англ. Д. Павловой, В. Кирющенко, М. Колопотина. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.

16. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием / Г. Шиллер; Пер. с англ. Я. Засурского. – М.: Мысль, 1980. – 326 с.

С.Н. Ягодзинский

КОНВЕРГЕНЦИЯ ИНФОРМАЦИОННЫХ СЕТЕЙ КАК СТРАТЕГИЧЕСКАЯ СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИННОВАЦИЯ

Исследуется влияние конвергентных технологий на социальные процессы информационного общества. Обосновано, что социальная модернизация требует истолкования конвергенции как стратегической инновации.

Ключевые слова: информационная сеть, конвергентные технологии, отчуждение, диспозитив, социокультурная инновация.

S. Yahodsinskyi

CONVERGENCE OF INFORMATION NETWORKS AS A SOCIOCULTURAL STRATEGIC INNOVATION

The influence of convergent technologies on social processes of Information society is analyzed. It is proved that social modernization requires an interpretation of convergence as a strategic innovation.

Keywords: information network, convergent technologies, alienation, dispositif, sociocultural innovation.

УДК 130.123:141.201.1(045)

М.А. Абисова

ПРОБЛЕМА СЕНСУ У КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ

Національний авіаційний університет

Анотація. Стаття присвячена соціокультурному аналізу філософських концепцій, які досліджують категорію сенсу як даного, наявного у трансцендентній області.

Ключові слова: сенс, першооснова культури, класична філософія, об'єктивістський підхід.

Актуальність

Протягом всього розвитку філософії категорія сенсу була однією із головних. Необхідність сенсу виникає там, де існує необхідність розуміння, що передбачає осмислення. Осмислення є необхідним для сприйняття і тексту, і дійсності (матеріальної, ментальної, соціальної та інших її форм). Саме тому категорія сенсу характеризується широким діапазоном сфер її застосування. Потреба у дослідженні розвитку і сучасного стану проблематики сенсу зв'язана із внутрішніми трансформаційними процесами, що відбуваються у самій філософії (по-перше, у зв'язку із «гносеологічним» поворотом, коли ідея незмінної реальності, що розглядається як «сущє», стає проблематичною; по-друге, у зв'язку із «лінгвістичним» поворотом, коли мова розглядається як одна із найголовніших знакових систем, за допомогою якої людина як соціальний суб'єкт пізнає навколишній світ), а також обумовлена реаліями нинішнього суспільного розвитку (дефіцит смислової рефлексії, який існує в сучасній думці в умовах панування техніко-раціоналістичної цивілізації).

Постановка завдання

Метою статті є проведення соціокультурного аналізу філософських концепцій класичної філософії, які досліджують категорію смислу.

Ступінь розробки проблеми

Зміст категорії «сенс» був розроблений у концепціях Г. – Г. Гадамера, В. Декомба, Е. Гуссерля, Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, Г. Ріккєрта, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера та ін. Їхні дослідження роблять внесок у розробку питання про соціокультурну обумовленість буття сенсу. Сенс був предметом дослідження з позицій онтології, гносеології, метафізики, феноменології та аксіології у працях М.М. Бахтіна, О.Ф. Лосєва, М.О. Лоського, В.С. Соловйова, П.О. Флоренського, Г.Г. Шпета та ін.

Основна частина

Основи філософського розуміння категорії «сенс» були закладені античними філософами, перш за все, Платоном і Арістотелем. Онтологія Платона мислиться тривінево: на вершині ієрархії – ідея, центр – ейдос, на нижньому рівні – світ мінливих речей. Підкреслюючи специфічну змістову навантаженість «ейдосу» та «ідеї», їхню дотичність до сфери сенсу, О.Ф. Лосєв накреслює шлях до розрізнення даних філософських категорій через розведення екстенціонального та інтенціонального контекстів уживання загальних понять. Ця проблема згодом розроблятиметься у рамках логічної семантики. Екстенціональний контекст має справу з обсягом поняття, інтенціональний контекст – зі сферою значення (або сенсу). Цей сенсовий (семантичний) відтінок передбачає, що, на відміну від ідеї, яка презентує інтегральність сенсу, ейдос репрезентований у безлічі індивідуальних предметів як втілень ідеї, що споглядається. Резюмуючи свій аналіз відмінностей у розумінні Платоном «ейдосу» та «ідеї», О.Ф. Лосєв зауважує: «Ейдос є сенсова організація на тлі інших сенсових організацій, звідси – усякий ейдос несе на собі момент обраності з усього іншого, відмінності від нього, диференціальності. Ідея є сенсова організація, що виходить зі сенсового з'єднання інших, дрібніших ейдетичних оформлень, частин, елементів, тому ідея несе на собі момент об'єднання, складання, навмисної організованості, інтегральності. Це означає, що ейдос має диференціальну, ідея ж – інтегральну природу. Ідея є ідеєю стосовно своїх складових елементів, але щодо іншої ідеї або ейдосу вона є ейдосом, оскільки тут виступає момент відмінності й роздільності» [7, с. 212, 214].

Аналіз теорії пізнання Платона дозволяє розкрити процес породження сенсу та осягнення його людиною. На думку Платона, людська душа є вічною і безсмертною. Поза людським тілом душа перебуває

у спогляданні вічних ідей. У людському тілі душа ніби пригадує те, що вона знала у світі ідей. Усвідомлену ідею Платон називає поемою, «володіння поемою дорівнює знанню ідей» [8, с. 22]. Отже, людина, за Платоном, народжується вже із певним набором сенсів, які вона згодом має виявити в собі. Сенси задані заздалегідь, вони є трансцендентними та існують до культури. Завдання людини полягає у тому, щоб осягнути їх через освоєння світу.

Однак теорію пригадування ідей Платон поєднує із вченням про взаємний зв'язок усіх істин. Він називає ідеями те, що не відчувається, але осягається розумом. Отже, людина через чисті міркування сама по собі намагається виявити чисту сутність кожної речі. Цей процес можна представити як зв'язання сенсів, даних людині в її спогадах, зі сенсами речей, які вона виявляє у ході міркувань. Дана формула на багато століть визначить розуміння категорії сенсу як об'єктивованої, тієї, що існує поза свідомістю істини, яку необхідно осягнути у ході вивчення природи. Осягнення об'єктивної істини є процес освоєння природи, що відповідає процесу творення культури.

Платон не зупиняється на цьому, він продовжує свою думку, розмірковуючи про пізнання речей на основі їхніх ідей і засобу пізнання самих ідей. Ідея не тільки основа, але й засіб пізнання всього суцього, що відповідає характеристиці сенсу в основі культури й в основі свідомості, що пізнає цю культуру. Тим самим Платон закладає діалектичне розуміння категорії сенсу як об'єкту і способу пізнання.

Арістотель піддає критиці філософську систему свого вчителя, перетворивши платонівські ідеї з трансцендентального прототипу на іманентний принцип речі, яка втілена у формі. Форма робить матерію дійсною, форма – буття у дійсності. Серед видів причин саме формальна причина є сутнісно-утворюючою. При цьому Арістотель відзначає, що «будь-яка сутність, мабуть, означає певну річ» [1, с. 10]. Уведенням сутності у свою теорію Арістотель намагався наповнити сенсовими концептами предмети зовнішньої дійсності, відзначаючи, що стійкою може бути тільки сутність, на відміну від мінливої форми.

Отже, Арістотель виходить із того, що сутності – одиничні речі. Знання є можливим лише як знання ейдосів, занурених у матерію, у річ, яка є одиничною, а чистий ейдос – загальним. Знання є можливим тільки як знання загального, воно зв'язане із вченням Арістотеля про категорії. Категорії – фундаментальні поняття, форми думки, типи зв'язку суб'єкта і предиката в судженні, що існують у мові, уможливають дослідне знання і мають апріорне значення як універсалії та граничні поняття.

Категорії є вищими родами висловлювань і водночас вищими родами суцього. Платонівська схема «ідея-ейдос-морфа» набуває у Арістотеля іншого вигляду та іншого способу обґрунтування. Виходячи із загальних форм предикації, виражених у реченні, він визначає категорії на основі виділення загальних слів: характеризуючи субстанцію, він виходить із граматичного значення у висловлюванні іменника, характеризуючи кількість та якість – із граматичного значення прикметника та прислівників місця й часу і т.д. Правда, Арістотель підкреслює, що логіка досліджує не всі слова, тому він прагне вигнати з логіч-

ної форми дієслова, а разом із ними їхні часи, види, перетворюючи у логічній зв'язці «є» на щось вічне, позачасове. При цьому вихідна схема «ідея-ейдос-морфа» наповнюється Арістотелем новими розчленуваннями, такими як «рід-вид» і «кафолічне-койнонічне» («універсальне-спільне»). «Кафолічне» (універсальне) має, за Арістотелем, такі характеристики: 1) воно притаманне всьому, 2) саме по собі, а не за випадковим збігом, 3) оскільки воно саме суще, 4) притаманне за необхідністю [2].

Проблема повноти категорій, що постала перед Арістотелем, зв'язана із повнотою опису типів висловлювань, розрізненням осмислених і безглуздих висловів. Так, якщо у відповідь на питання: «Що таке категорії?», ми чуємо: «Це щось біле і важить півкіла», то тут відбувається підміна категорій – замість категорії субстанції використовується висловлювання, засноване на категоріях якості і кількості, хоча сама відповідь і правдива, проте зв'язок питання і відповіді позбавлений сенсу, є безглуздом. Якщо проаналізувати вчення Арістотеля про категорії з позицій сучасної лінгвістики, наприклад, гіпотези лінгвістичної відносності Е. Сепіра і Б. Уорфа, концепції семантичних універсалій мови і культури (А. Вежбицької, Н. Арутюнаної та ін.), онтології мови М. Хайдеггера, то неважко помітити, що вчення Арістотеля про категорії є одним із перших варіантів осмислення фундаментальної ролі мови для онтології, а метафізика Арістотеля своїм спонукальним мотивом має аналіз структури грецької мови, що задає певне категоріальне розчленування світу.

О.Ф. Лосєв у роботі «Античний космос і сучасна наука» зазначає головну відмінність у розумінні сенсу Платоном і Арістотелем. Система Платона є діалектичною, а система Арістотеля – формально-логічною. Російський учений підкреслює, що «у платонізмі ідея є сенс, що розвивається сам по собі, покладає своє інобуття, тобто інаковість всередині себе, і тим породжує всі інші види і категорії сенсу, в тому числі також і категорію вираження сенсу. В арістотелізмі ідея – нерухомий лик речі, що існує натуралістично, так що вся рухливість цього лику полягає у нерухливому ейдетичному відображенні рухливої фактичності речі. У платонізмі ідея є наскрізь антинімічно-взаємопроникливою грою сенсів, так що сенс цілком переливається у своє інобуття, а інобуття – у сенс. В арістотелізмі ідея має наголос на речі, і в цьому відношенні вона є абсолютно нерухомою, тут немає повного переливу сенсів, але є сенсове різьблення на нерухомій міці фактів, так що немає і повної свободи у діалектичній грі сенсу із самим собою» [6, с. 469]. І Платон, і Арістотель визнавали об'єктивність сенсу. Але якщо Платон розуміє сенс як феномен, що саморозвивається, породжує зміни культури, то у філософській системі Арістотеля – сенс раз і назавжди дана, незмінна думка. Вчення Платона й Арістотеля визначили ту теоретичну парадигму, у рамках якої відбувався концептуальний розвиток проблеми сенсу.

Філософи Середньовіччя вважали Бога єдиним володарем усіх сенсів, які даються людині лише з волі Бога. Такий підхід характеризує Августина, у результаті зусиль якого, за словами Ц. Тодорова, у праці «Християнське вчення»: «Герменевтика поглинула риторіку, а в трактаті «Християнська наука...»

народилася загальна теорія знаків, або семіотика, в якій знайшли своє місце і «знаки» риторичної традиції, яка перейшла... у герменевтичну» [9, с. 49]. Ц. Тодоров стверджує, що Августин розробив «логічну теорію знаку», що суперечить положенню про несумісність герменевтики із логікою, від чого і, наприклад, трактат Арістотеля «Тлумачення» випадає із контексту герменевтики на тій підставі, що він присвячений саме логіці. Разом із тим, чи можна щось зрозуміти, не знаючи форм вираження думки, логічних форм судження з боку їхньої істинності або хибності, не знаючи виражених звуками значень речей? Тому трактат «Християнське вчення» якраз присвячений цим самим методам і правилам. Він починається зі слів: «Є певні правила (граесерта) тлумачення Святого Письма». Причому Августин не тільки пропонує власні методи тлумачення, але й викладені та розкритиковані методи донатиста Тихонія, автора «Книги правил». Більше того, він відрізняє свою працю від творів тлумачів-сучасників, «які або насправді добре трактують Святе Письмо, або їм здається, що вони добре тлумачать його. Оскільки вони не читали ніяких настанов такого роду, які я вирішив зараз дати, то вони або вважають, що досягли вміння, необхідного для пояснення священних книг, або вважають, що правила ці нікому не потрібні, але скоріше, як вони прокричать, все, що стосується неясностей того Письма, що добре пояснюється за їхньою допомогою, все це можна зробити завдяки божественному дару» [9].

Необхідно мати на увазі ці два – священний і профанний, Божий і людський – пласти розуміння, тому що саме з ними буде зв'язуватися відмінність між змістом (sensus) і знаком (signum). Мова ж піде про пошуки «по вже готових слідах» саме «безпомилкового прихованого сенсу», важливого «для розуміння» Письма. Це означає, що Августин усвідомлював роль комунікативного слова. Проблема, однак, криється у тому, чи тільки герменевтикою був зайнятий Августин, тобто розглядав «розуміння» як мистецтво, що задовольняється поясненням, що вимагає його і користується єдиними для тлумачення правилами? Проблема розуміння викладена Августином у рамках вчення, спрямованого від вчителя до учня і, відповідно, регульованого правилами передачі. Тому наважимося припустити, що для Августина герменевтика – лише підступ до істинного розуміння сенсу Письма, а не значення окремих його виразів. Подібні шляхи він називає «початком шляху», який веде до розуміння. Більше того, перед нами теоретичне розрізнення понять сенсу і значення. Мету подібних пошуків Августин визначає так: «Є дві речі, на яких ґрунтується будь-яке тлумачення (tractatio) Письма: спосіб знаходити те, що потрібно розуміти, і спосіб вираження того, що було зрозуміле» [9].

Августин починає із жорсткої дистинкції: «Спочатку ми будемо міркувати про знаходження, потім про висловлення». Оскільки наука логіка, що склалася на той час, вважалася наукою про знаходження (топікою) і наукою про судження (діалектикою) з креном у бік останньої, то Августин явно переміщує акцент дослідження у бік першої, вважаючи метою інтелекту розуміння речі і способів її вираження, оскільки будь-яке вчення про речі (res) вивчаються через знаки.

Знайти те, що потрібно розуміти, означає знайти певну річ у процесі розуміння для себе, а знайти «спосіб вираження» – знайти значення речі, виражене знаком, яке б сприяло її розумінню іншими. Це означає, що Августин у процесі розуміння використовує різні методи, які ведуть до розуміння речі, в тому числі метод логічного викладу, що спирається на певні прийоми дослідження. При цьому сам процес дослідження припускає знаходження «твердого» знання, що передається за допомогою знаку.

Дослідження через знаки є тотожним пізнанню. Августин називає його значенням імені речі, що веде до знання самої речі. Це є свого роду проміжним процесом, мета якого – отримати поняття про речі, що вже містяться у знаку, робить його всезагальним і об'єктивним, незважаючи на те, що мова йде про поняття одиничного [4, с. 294, 298].

Г.Г. Шпет вказує, що, даючи визначення знакам (перш за все – переносним), Августин насправді «зобов'язує до визнання одностайності смислу за знаком, тому, що удавана множинність смислів впливає, за цим визначенням, тільки з того, що саме значення знаку, у свою чергу, може виступати як знак»; тим часом «основна нещирість» його міркувань, як і біблійної герменевтики загалом, полягає в тому, «що вона припускає як передумову подвійність сенсу і виразу: людського і богонатхненного». Августин, мовляв, стверджує «принципову допустимість для знаку мати кілька значень», тоді як на ділі там, де мова йде про множинність значень, треба мати на увазі нероздільність точок зору, скажімо, психологічної та логічної. Разом із тим, Августин мав на увазі, що подвійність задається не богодуховенністю, з одного боку, і не людським розумінням, з іншого, а самою граматику слова. І мова йде не про формально-логічні вирази, а про повсякденну мову, якою, власне, і написана Біблія і яка передбачає іншу логіку. І вивчення цієї буденної мови дає філософії можливість – «усунути певні труднощі, що виникають у свідомості тих, хто вважає, що він досяг точного вживання звичайного слова» [11, с. 239]. З цим зв'язано наполягання Августина на тому, що однозначними є тільки ті створені речі, якими ми насолоджуємося, а не користуємося. Такі речі мають лише значення, а не сенс. Мова просто йде про інші речі, ніж ті, що має на увазі Г.Г. Шпет [11, с. 265].

Розуміння зв'язане зі сенсом, до якого «швидкою думкою доторкнулися». Сенс (sensus) – дотик. І ясно, що це не «слова або поняття у тому зв'язку, завжди, очевидно, єдиному, в якому вони даються конкретно нам» і при розгляді яких «ми вже шукаємо їхній сенс». У «Градї Божому» Августин доводить, чому цей сенс названий саме так: «почуттям» (звідки походить і саме слово «sententia»). Оскільки для Августина людина є нероздільною на душу і тіло, він вважає за краще називати те, що в ній, а значить, «те, що відчувається душею або розумом», – «почуттям». Сенс – своєрідне почуття розуму, єдність розуму і серця, душа розуму [3, с. 177]. Цей момент в існуванні сенсу згодом визнаватиметься усіма філософами.

Одним із головних питань постає питання механізму осягнення даних Богом сенсів. Прихильники реалізму понять доводили, що загальні поняття є

абсолютно об'єктивними та первинними. Отже, осмислення Бога, як носія цих загальних понять, є можливим тільки у цих родових поняттях. Осягнення світу, а отже, й осягнення сенсів, що об'єктивно існують, відбувається не в акті розуміння, а в акті віри як «складному акті пошуку, у діалозі душі з самою собою, яка шукає, намагаючись зрозуміти те, у що вона вірить, знайти причину того, що вона вже несвідомо знайшла, чим вона володіє, не знаючи цього і не користуючись цим» [3, с. 197].

Ця логіка передбачає виявлення або онтологічної тотожності індивідуалів, або онтологічної подібності між ними, або методологічного звернення до процедури ідентифікації, або до процедури проведення подібності між індивідуаліями. Акцент на тому чи іншому моменті є характерним для одного з двох фундаментальних етапів у розвитку логіки. Перший із них зв'язаний з онтологічним обґрунтуванням логічних процедур (визначення, ототожнення, знаходження подібності, класифікації, типології), пошуком онтологічного роду, або типу, а другий – із методологічним поворотом, обумовлений усвідомленням того, що індивідуалії не тотожні одна одній доки мова не припише їм універсальний предикат (тотожності, рівності, подібності і т.д.). Завдяки цьому методологічному повороту, який тривав століття і нерідко тяжів до колишніх архаїчних форм думки, філософсько-логічна свідомість підійшла не тільки до ствердження номіналістичного світогляду в природних, соціальних і в гуманітарних науках, а й до розуміння конструктивної функції мови у формуванні універсальної думки, до трактування універсальї як функції мови.

Філософи Нового часу продовжують розглядати сенси як об'єктивні феномени, які існують поза людським розумом. Однак в їхніх філософських системах володіння сенсами не є прерогативою Бога, сенси існують у природі. Головне завдання дослідника – виявити сенси у ході пізнання природи. Свої зусилля філософи і вчені Нового часу спрямували не тільки на пошук об'єктивно існуючих сенсів, а й на усунення перешкод на шляху їхнього осягнення. Засновник дослідної науки Нового часу Ф. Бекон запропонував детальну класифікацію такого роду перешкод, які він назвав «примарами» або «ідолами». Ці обмеження, які накладаються на нашу свідомість. «Привиди» є не чим іншим як способами, що дозволяють спрямувати міркування у заздальгідь задане русло. Вироблені суспільною свідомістю у процесі культурно-історичного розвитку, вони згодом перетворюються на знаряддя впливу на індивідуальну та суспільну свідомість в руках окремих авторитетів. «Привиди» або «ідоли» Ф. Бекона є першою спробою науково пояснити передзаданність традиції, яку від попереднього покоління успадковує особистість через культуру. Вчений спробував не просто виявити механізми передачі традиції від одного покоління до іншого, а й сформулювати способи подолання догматичного, сліпого слідування традиціям. Це, у свою чергу, вело до підвищення ролі людини в процесі сенсопородження. Людина замість винайдених схоластичним мисленням сенсів має знайти через осягнення оточуючого середовища нові сенси, які б відбивали об'єктивну картину світу.

В епоху Нового часу сенс є не тільки предметом наукового пошуку, але й знаряддям самопізнання. Найповніше дана парадигма відображена у системі Г. – В. Ф. Гегеля, яка є вершиною німецької класичної філософії. Абсолютна ідея Г.В. Ф. Гегеля виступає сенсом, який у період появи культури стає знаряддям самоосягнення. Абсолютна ідея є наповнення сенсами світу, що розвивається. Для цього ідея має пройти три стадії свого розвитку від «поняття» до «Абсолютної ідеї», яка виступає «як усвідомлений уже збіг поняття і предмету, тобто Істина» [5, с. 28]. Більш того, розвиваючись, проходячи всі необхідні стадії свого розгортання, Абсолютна ідея сама породжує нові категоріальні сенси.

Гегелівська схема руху ідеї є абстрактною схемою історії пізнання культурних смислів. Спочатку поняття «було покладене як буття» [5, с. 10], воно не усвідомлює себе, але, будучи суперечливим, починає розгортатися, і «на стадії людської свідомості... пізнання є самопізнання, збіг суб'єкта та об'єкта і, отже, абсолютне знання, тобто Абсолютний дух» [5, с. 45]. У таких формах «Абсолютного духу», як мистецтво, релігія і філософія, дух повертається до себе самого й осягає себе в абсолютній істині. Людина знаходить наявний світ суспільного існування як історичну форму об'єктивного й Абсолютного духу і перетворює це буття на свій особистий стан через привласнення способу діяльності і способу мислення.

У післягегелівській філософії ствердився номіналізм, зв'язаний із трактуванням дійсності як сукупності індивідів, розглянутої антропологічно (Л. Фейєрбах і ранній К. Маркс), з висуненням на перший план конкретних одиниць із їх страхами й надіями (С. К'єркегор). Точка відліку кардинально змінюється – замість безособових структур над і поза індивідами, вихідними стають індивіди, їхні взаємини, їхні диспозиції, їхні страхи, надії, їхні потреби і сподівання. У політекономії така позиція передбачає підхід, що виходить із потреб індивіда, у гносеології – підхід, зв'язаний з емпіризмом і психологізмом, у методології – програму індуктивізму. Саме ці підходи та програми є характерними для другої половини XIX століття.

Висновок

На підставі розгляду сутнісних властивостей сенсу і специфіки їхнього дослідження у філософській класичній традиції у статті визначено, що зміст терміну «сенс» було виражено різними поняттями: «ідея» у Платона, «сутність» у Арістотеля, «Абсолютна ідея» в ідеалістичній системі Г. Гегеля. Причиною різноманіття характеристик сенсу є розгляд різних його проявів. Аналіз класичних філософських систем дозволив виділити їхню спільну характеристику, що полягає у розумінні сенсу як стабільної незмінної першооснови, здатної виступати одиницею аналізу в процесі осягнення культури. У теорії пізнання такою одиницею є мислима сутність, що об'єднує як матеріальні, так і духовні феномени.

Список літератури

1. Арістотель. Категорії [Електронний ресурс: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/kategorii.txt>].
2. Арістотель. Об истолковании // Сочинения в 4 томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 91-116.

3. Блаженный Августин. О Граде Божием. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
4. Блаженный Августин. Об учителе // Об истинной религии. Теологический трактат. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 300-350.
5. Киссель М.А. Гегель и современный мир. – Л.: ЛГУ, 1982. – 152 с.
6. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос / Под. ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 62-613.
7. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.

8. Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его прагматическая судьба // Платон и его эпоха / Под ред. Ф.Х. Кессиди. – М.: Наука, 1979. – С. 9-57.
9. Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование [Электронный ресурс: http://anthropology.rchgi.spb.ru/avgustin/21_neret.pdf].
10. Тодоров Ц. Теории символа. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.
11. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст-1989. – М.: Наука, 1989. – С. 231-267.

М.А. Абисова

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Статья посвящена социокультурному анализу философских концепций, исследующих категорию смысла как данного, наличного в трансцендентной области.

Ключевые слова: смысл, первооснова культуры, классическая философия, объективистский подход.

M. A. Abova

PROBLEM OF SENSE IN THE CLASSICAL PHILOSOPHICAL TRADITION: SOCIO-CULTURAL ASPECT

The article is devoted to the socio-cultural analysis of philosophical concepts, exploring the category of sense as a given, present in the transcendental realm.

Keywords: sense, fundamental principle of culture, classical philosophy, objectivist approach.

УДК 291.11

У.П. Кошетар

КОНЦЕПЦІЯ ДУХОВНОСТІ В ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ С. КРИМСЬКОГО

Національний авіаційний університет

Анотація. У статті розглянуто проблему духовності глобалізованого суспільства, представлену у філософській спадщині С.Кримського. Виявлено її особливості, запропоновано аналіз категорії «духовність» на основі філософських роздумів видатного українського мислителя. Пропонується висновок про формування С.Кримським цілісної концепції духовності.

Ключові слова: С. Кримський, духовність, ціннісно-смысловий Універсум, архетип, антропологічний вимір.

Вступ

Перехід ХХ-ХХІ ст. – це є власне спробою подолання тоталітаризму і переходом до посттоталітарного суспільства у країнах, які утворились після розпаду СРСР та так званого прорадянського табору. Тоталітаризм як ідеологія пронизує та деформує не лише суспільство як певний моноліт, а й отрує й трансформує до рівня деструкції особистість. Подолання цієї умовної хвороби передбачає значні духовні зусилля, першим кроком яких є намагання особистості до персоніфікації та самопізнання. М.Бердяєв, наголошуючи на важливому значенні для історичного розвитку людства, писав: «Завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни» [1, 320].

Аналіз досліджень та публікацій

Поняття «духовність» у творах філософів не має однозначного трактування. Наприклад, у ХХ ст. проблемі духовності присвятив свої роботи М.Бахтін, який писав, що це певна вертикаль що об'єднує суспільство навколо вищих ідеалів та цінностей. І.Ільїн, С.Франк, М.Лоський, М.Бердяєв зазначали, що духовна культура може демонструвати певний деструктив на рівні хвороби духу, як окремої людини, так і частини народу. Наприкінці ХХ ст. дослідники феномену духовності розкривають нові аспекти. Розглядають її вплив на людину та суспільство (І.Лойфман, К.Любутін), на суб'єктивну реальність (Н.Шишова), на передумови морально-ціннісного освоєння світу (С.Поздєєва), на масову свідомість (С.Франц). Дослідження Л.Мяснікової присвячені культурі як осередку

духовності. В. Шинкарук розглядав дух, духовне як можливість подолання індивідуального сутнісного буття та завдяки моральним цінностям можливе самовдосконалення і відповідність трансцендентному, Абсолюту, а на рівні християнської антропології реалізація ідеї людини як образу та подоби Бога. Український філософ вважав засадничим принцип подолання особистісних недоліків з метою удосконалення світу. Л.Дротянко зазначила, що «культурний бік функціонування науки», поряд з іншими феноменами культури «визначають духовний розвиток особистості» [2, 11]. Дослідження О.Сідоркіної присвячено особливостям сприйняття духовного простору у колективній свідомості, формуванню уявлень про його елементи [3, 57-61].

Широке визнання отримали ідеї західних філософів (М.Бубер, В.Гьосле, Г.Марсель, Е.Муньє, М.Унамуно, К.Ясперс та ін.), які наголошували, що комунікація визначає сутнісні онтологічні риси та є носієм духовності.

Постановка завдання

Мета нашої розвідки полягає у спробі окреслення своєрідності концепції духовності у філософській спадщині С.Кримського, понять «духовність суспільства» та «духовність особистості», аналізу тлумачення філософом поняття «архетип» та визначенні місця символу у духовному світі людини. Ми намагались актуалізувати запропоновані українським філософом шляхи подолання духовної кризи у глобалізованому світі та визначити внесок С.Кримського в розробку концепції духовності.