

модернізму в цілому та масової культури, зокрема. Але це відновлення відбувається не на рівні культури, а на рівні стилістики, – це свого роду «second hand» досвіду культури та життєвого стилю.

Останній приклад також підтверджує висновок про перехід у постсучасній культурі від суті, значення – до стилю та стилістики, від есенціальності – до перформативності, до побудови ідентичності, яка існує тільки, якщо вона використовує («I shop, therefore I am»), про розмивання чіткого розподілу між приватною та суспільною сферами життя, про нову «тілесність», напряду пов'язану з консюмеризмом та непрямо – з «потребуючою» поп-культурою. Зміна ідентичності також не є, як правило, приватною справою у постмодерні, навіть зміна сексуальної ідентичності – це ефект стилю життя постсучасності з його неміцністю шлюбних обов'язків, «очищенням» шлюбного союзу від усяких функцій, окрім функції «взаємного задоволення».

Безумовно, просте презирство до поп-культури як до великомасштабного маніпулювання людьми не дасть ніякого значного результату. Справа у тому, що ми усі дивимося серіали, слідуємо за ток-шоу і читаємо глянцеві журнали. Ми не живемо у якомусь закритому просторі на острові, з одного боку, а з другого, – в нас немає (можливо, крім поодиноких винятків) імунітету до поп-культури. Як бачиться,

одним із найкращих засобів протистояння масовій культурі є систематична культурна «робота», ми повинні почати деконструкцію поп-культури із себе, розуміючи засоби її впливу, аналізуючи, яким чином ми (культурні «Інші») конституюємося домінуючими тенденціями масової культури. І тоді ми, сучасні українські жінки, зможемо відмовитись від рекомендацій, які нашим реальним інтересам чужі й, читаючи глянцевиі жіночий журнал (ми майже всі читаємо і «Vogue», і «Cosmopolitan»), звернемо увагу на ті історії, у яких жіночі долі, місце жінки в сучасному світі розглядаються з точки зору патріархальної культури, яким би завуальованим не був цей патріархальний дискурс, як би тонко він не занурювався в розум та уяву жінок з метою самовідновлення «прикладів», чужих та не потрібних цим жінкам.

1. Бауман З. Текучая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.  
2. Делез Ж. Кино. – М.: Ad MARGINEM, 2004. – 622 с. 3. Симпсон Э. Фактор имиджа. Эффективная самопрезентация и карьера. – М., 1998. 4. Agger B. Cultural Studies as Critical Theory. – London: The Falmer Press, 1998. – 217 p.  
5. Benjamin W. Illuminations. – New York: Pimlico, 1999. – 272 p. 6. Butler J. Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. – New York and London. – Routledge, 1999. – 221 p. 7. Hutcheon L. A. Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction. – New York and London: Routledge, 2000. – 268 p. 8. Sontag S. Against Interpretation and Other Essays. – New York: Picador, 2001. – 336 p. 9. Watson N. Postmodernism and Lifestyles // The Routledge Companion to Postmodernism. – New York and London: Routledge, 2005. – P. 35–51.

Ганна Скрипаль

## Проблема свободи у творчості мислителів Київського кола філософії

*У статті розглядається проблема свободи дії, свободи вибору та свободи волі в контексті творчості мислителів Київського кола філософії.*

*The article is devoted to the problem of free action, free choice and free will in the context of creative work of the thinkers of Kyiv circle of philosophy.*

Питання про свободу в історії філософії є одним з найдавніших. Більше дискусій викликали, мабуть, лише питання про Бога. У філософському предметному полі проблема свободи зазвичай поділяється на три частини: проблему свободи дії, проблему свободи вибору та проблему свободи волі. Причому, акцент робиться на вивченні останньої [7, 8; 6, 520]. Проблема свободи волі – центральна у філософії. Її досліджували представники різних напрямків. Класичні концепції змінювалися посткласичними теоріями свободи, які хоча й спиралися на класиків, проте змінили сам ракурс розгляду проблеми та, відповідно, методи дослідження. Альтернативу тезі про свободу як «усвідомлену необхідність», запропонувала екзистенційна філософія. М. Бердяєв та Л. Шестов – представники Київської екзистенційної школи філософії – свободу розглядали як якість людської екзистенції, що протистоїть законам матеріального світу. Для них світ людини й є справжнім світом. Ірраціоналізм об'єднує концепції двох найяскравіших представників Київського кола філософії. Проте, зазначеним мислителям часто закидають (особливо М. Бердяєву), що їхні думки протягом творчої еволюції постійно зазнавали змін й, взагалі, мають суперечливий характер. До того ж, ані перший, ані другий не надали своїм ідеям про сутність свободи строгої теоретичної форми, не створили цілісної концепції свободи, хоча, власне, вони й не прагнули цього зробити. М. Бердяєв взагалі був проти створення філософської системи. Важливість інтуїтивного та емоційного компонентів пізнання, наявність форм душевного життя, які неможливо спостері-

гати ззовні, унікальність людської особистості – основні положення концепції свободи, яку обстоювали М. Бердяєв та Л. Шестов.

Про що б не писав М. Бердяєв, які б проблеми він не піднімав, тема свободи завжди червоною ниткою проходила крізь його міркування. Це визнавав й сам мислитель. «В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараюсь ее усовершенствовать и дополнить», – зазначав він у своїй філософській автобіографії [4, 52]. Лев Шестов також писав про Бердяєва: «Свобода – это тоже одна из основных идей Бердяева, которая во всех его произведениях развивается с огромной страстностью и неподдельной искренностью...» [10, 16]. Російській філософ Ф. Степун навіть називав Бердяєва філософом «однієї теми», а французький дослідник творчості мислителя Ежен Поре порівнював його з музикантом, який завжди розігрує одну й ту саму мелодію, щоб збагачувати її усе новими варіаціями.

Філософія свободи та пов'язана з нею філософія творчості – осередок усієї філософії Бердяєва. З цього центру виходять та до нього повертаються його метафізика, філософія релігії та культури, його історіософія, гносеологія, етика.

Вже в першій великій філософській праці «Філософія свободи» ця тема окреслена як центральна. Вже у ній філософ загострює увагу на співвідношенні Бога та свободи, яка притаманна людині. Ця робота створена на фундаменті християнства та християнської філософії (хоча, вона є останнім твором, у якому погляди Бердяєва у плані християнської метафізики є, за великим рахунком,

ортодоксальними). «Свобода, прежде всего свобода – вот душа христианской философии и вот что не дается никакой другой, отвлеченной и рационалистичной философией», – одне з ключових положень у праці [5, 12]. На більшості сторінок книги Бердяєв намагається залишитись у рамках традиційно-християнського розуміння свободи. «Свобода – есть основной внутренний признак каждого существа, сотворенного по образу и подобию Божьему; в этом признаке заключено абсолютное совершенство плана творения» [5]. Також і проблему теодицеї Бердяєв вирішує відповідно до християнської традиції, походження зла вбачаючи у вільному акті гріхопадіння. «Творение, в силу присущей ему свободы избрания пути, отпало от Творца, от абсолютного источника бытия и пошло путем природным, натуральным: оно распалось на части, и все части попали в рабство друг к другу, подчинились закону тления, так как источник вечной жизни отдалился и потерялся» [5]. Відмічаючи, що існує протиріччя між сферою природи та свободи, М. Бердяєв поділяє дуалістичну позицію Канта. Первинний негативний акт свободи призводить до її втрати, поневолення. Творіння, що відпало, виявляється чужим світові, у якому запанувала необхідність та зовнішня закономірність. Природа розуміється мислителем не як сукупність живих істот та неорганічних об'єктів. В них також існує внутрішнє життя, навіть мінерали зараховуються до екзистенційного плану. Під природою розуміється об'єктивованість, відчуженість, детермінованість. Природа є порядком детермінізму, у нього можуть вторгатися сили іншого порядку й змінювати результати закономірності. По відношенню до природи прояснюється й роль свободи. Свобода виявляється тією ж природою, проте виступає вона у якості суб'єкта. «Порабощенная природа как объект есть природа, детерминирующая извне, деперсонализирующая, угнетающая внутреннее существование. Природа же, как субъект, есть внутреннее существование космоса, есть его экзистенциальность, а следовательно, и свобода» [3].

Проте саме гріховна людина силою сваволі деформувала дійсність, «заразила» гріхом та відступництвом від Бога істоти, що є нижчими ієрархічно. Гріховність не лише внутрішньо змінила людську свідомість, вона стала проступати й зовні, у формі дій, що порушують гармонійну цілісність природного світу. Пізніше Бердяєв буде розглядати природний світ не як гармонійну ієрархію, а як царство необхідності.

Вирішуючи питання про засади створеного Богом світу, Бердяєва не влаштовували відповіді ортодоксального богослів'я. «Меня беспокоила и интересовала более всего тема, как из небытия возникает бытие, как не существовавшее становится существующим. Переход из небытия в бытие не может быть объяснен из уже детерминированного бытия. Но это и есть тема о свободе» [5, 200]. Вибір теми, таким чином, повертав до проблеми свободи, яка у контексті бердяєвських побудов виражена у символічному описі духовного досвіду.

«Человек не должен быть рабом суеты мира, он должен быть свободен от низших стихий мира во имя своего творческого и царственного назначения. Человек не может допустить себя до того, чтобы быть распиленным «миром». Человек должен творить себя и новый мир, претворяют хаос в космос» [8, 404].

Первинно обираючи між сваволею та свободою, творіння обирає сваволю. «Свобода была осознана творением не как норма бытия, а как произвол, как нечто безразлич-

ное и беспредметное; свобода почувалась тварью как свобода «от», а не свобода «для» и попала в сети лжи, растворилась в необходимости» [5].

Свобода випереджає буття людини. Людина є дитиною Божою, але також і дитиною свободи, над якою не владний Бог. Свобода не створена Богом. Вона вкорінена в безґрунтовному Ніщо, з якого народжується і Бог-Творець. Тому він не має сили над свободою, і це призводить до гріха.

Оскільки людська природа викривлена гріхопадінням, поневолена стихією зла, то їй неможливо повернутися до першоджерела буття самостійно. Повернути свободу вона може лише за умови сходження, безпосереднього втручання Бога у її долю. У «Філософії свободи» Бердяєв не відокремлює свободу від Бога, що є її джерелом, тому головна ціль свободи – слугувати абсолютному Добру.

Бердяєв онтологізує свободу, виводячи її за рамки звичайних проблем філософії. Свобода, яка своїми коренями виходить в ірраціональну і трансцендентну неузасадниченість, є для нього висхідною і визначальною реальністю людського існування.

Можливість свободи визначається її первинністю по відношенню до буття. Свобода не онтична, а меонічна. За Бердяєвим, це положення відстоюють Бьоме та Кант, навіть у Гегеля є направленість за межі онтологізму. За Бердяєвим, «свобода не содержит в себе самой ничего определенного... Свобода есть небытие, ничто». Дати раціональне визначення свободі неможливо. Проте, існує ірраціональне пізнання, яке відіграє велику роль.

«Я», особистість, свобода протистоїть вже не просто об'єктивації, не тільки «феноменальному світові»: свобода протистоїть самому буттю. Свобода невідчужима не лише природній або соціальній необхідності, не тільки світу об'єктивації взагалі, але й самому Богові. «Бог всемогутен над бытием, но не над свободой», – зазначає Бердяєв. Бунт проти усього, що не є «я», виливається у Бердяєва в афоризм: «Рабство у бытия и есть первичное рабство человека» [3, 51, 66–70].

Для пояснення свободи і творчої активності духу Бердяєв вдавався до Ніщо як фундаментального онтологічного початку, яке так само первинне, як і першобуття, точніше, навіть є тотожним першобуттю і виступає джерелом свободи в ньому. Людина виявляється тим виміром Божого першобуття, в якому творча свобода, що невідчужима притаманна Богові, стає викривленою, знищує себе, породжуючи затверділий світ об'єктивації. У цьому сенсі суперечність між творчою свободою та досконалістю Бога, з одного боку, і фатальною необхідністю та внутрішньою безглуздістю світу, з іншого, стає внутрішньою суперечністю самої людини, її сутності.

Намагаючись обґрунтувати свободу, Бердяєв звертається до вчення німецьких містиків, особливо Якоба Бьоме, в якого Ніщо – *Ungrund*, є джерело самого себе. За Бьоме, у основі божого буття лежить несвідома, ірраціональна «природа» – потенція Бога, що передусе його актуальному буттю. Проте, мислителя не зовсім задовольняє бьомевське тлумачення Ніщо. У ньому Бердяєв вбачає Ніщо, яке є «основою» або «безосновністю» у Бозі, не може гарантувати людині повної свободи – це ж все-таки божественне ніщо. І якщо тут укорінена людська свобода, отже, людина знову-таки потрапляє у залежність від Бога, хоча й у послабленій формі. Бердяєв вносить корективи у вчення німецького містика: первинне Ніщо потрібно мислити як незалежний від Бога, самостійний початок, точ-

ніше, «безпочатковість», і у ньому лише й може бути «врятована» людська свобода, яку ніщо не повинно визначати, коріння вона повинна мати лише у самій людині.

Свобода, за Бердяєвим, є Ніщо – потенція, хаос, чиста можливість. Вона не просто «раніше» за усе дійсне, актуальне, оформлене, раніше за «космос» та «логос». Свобода не тільки первинніша за буття, вона, за Бердяєвим, визначає собою й шлях буття. «Из свободы ничто раздается согласие на само миротворение, оно раздается из таинственных недр потенции» [1, 57].

Примат свободи над буттям нарешті означає примат людини не лише над світом, але й над Богом.

Свобода для Бердяєва – це відсутність будь-яких обмежень – зовнішніх та внутрішніх: самообмеження для нього – така ж несвобода, як і зовнішня заборона. Тому Бердяєв й пише, що свобода – «божественне життя». У тому сенсі, в якому її розуміє Бердяєв, нею, дійсно може володіти лише Бог, як мислили середньовічні номіналісти, розуміючи його як чисту волю, яка одним лише актом творить будь-яке буття, покладає закони або відміння їх. Проте людині така божественна свобода не є даною, бо, згідно християнського вчення, людина є скінченою істотою, недосконалою, гріховною. Саме християнське розуміння людини й обурює Бердяєва. Він поділяє ту критику християнства та християнської етики, яка була головною темою філософії Ніцше.

«Миросозерцание Достоевского» це, начебто, вступ до написаних пізніше, вже за кордоном «Философии свободного духа» та роботи «Дух и реальность». У цих двох книгах Бердяєв вже ясно промовляє свою думку про те, що світ є символічним, що наша етика складається з парадоксів, що «ее основной вопрос совсем не о добре..., а об отношениях между свободой в Боге и свободой в человеке» [2].

Для Бердяєва «свобода в христианстве есть не формальная, а материальная Истина. Сама Истина Христова есть Истина о свободе. Христианство есть религия свободы. Само содержание христианской веры требует признания свободы веры, свободы совести...» [5].

«Свобода не может быть отождествлена с добром, с истиной, с совершенством. Свобода имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самим добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия. Принудительное добро не есть уже добро, оно перерождается в зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы, которую до глубины исследовал и постиг Достоевский. В этом скрыта тайна христианства. Раскрывается трагическая диалектика. Добро не может быть принудительным, нельзя принудить к добру. Свобода добра предполагает свободу зла. Свобода же зла ведет к истреблению самой свободы, к перерождению ее в злую необходимость. Но добрая необходимость не есть уже добро, ибо добро предполагает свободу» [2]. У «Философии свободного духа» він говорить, що людина є дитиною Божою, але й дитиною свободи.

Для М. Бердяєва свобода реалізується лише у творчості, іскра якого закладена Богом в людину. Саме через творчість особистість керує свободою, перетворюючи її негативну міць у позитивну. Саме у творчості людина реалізує себе, своє призначення – здійснити ідею Бога у самій собі. Таким чином, відбувається самовизначення людиною себе зсередини як «образа та подоби Божої».

Проблема свободи волі також є центральною у релігійно-екзистенційній філософії Лева Шестова. Свобода волі у філософії Шестова є вузловою категорією, ключем не лише до етичних або антропологічних, але й онтологічних та гносеологічних проблем. Це свого роду знак, шифр, від вірного витлумачення якого залежить сенс та адекватність цілого. Під цілим розуміється не лише власне концепція Л. Шестова, але й взагалі буття людини та світу. Шестов упевнений, що «вопрос о свободе воли имеет... огромное значение в истории человеческой мысли. Его всегда связывали с основным вопросом бытия, и он вспыхивал и разгорался с особой силой в те эпохи, когда люди подвергали пересмотру свои взгляды на первоосновы жизни» [12, 206]. Тому свободу волі він розглядає не як умоглядну категорію, як робила це класична філософія, не з точки зору суб'єкт-об'єктних відношень, а у руслі екзистенціалізму. Розв'язуючи ці проблеми з позицій власного досвіду, він наповнює їх справжнім антропологізмом. Лев Шестов тотально протистоїть будь-яким обмеженням свободи у всіх її сенсах.

На думку Шестова, свобода є фундаментальним поняттям філософії, й адекватно виразити зміст цієї категорії може лише ірраціоналізм. Питання про свободу волі завжди пов'язували з основним питанням буття, й він спалахував з особливою силою у ті епохи, коли люди переглядали свої погляди на першооснови життя. Раціональне пізнання є головним ворогом свободи. Протягнувши руку до дерева пізнання, люди назавжди втратили свободу. За Шестовим, традиційна філософія виростає зі здивування й прагне це здивування усунути, замінивши його розумінням, знанням. «Экзистенциальная философия же начинается не с удивления, а с отчаяния».

Раціональне розуміння свободи неможливе тому, що «свобода заключает в себе внутреннее противоречие, попытки избавиться от которого всегда кончаются одним и тем же: избавляются не от противоречия, а от поставленной проблемы» [13, 436]. Шестов вважає, що неможливо досягнути, вичерпати ідею свободи, зірвати з неї таємничі шати, в яких вона завжди поставала перед найбільш глибокими представниками філософії та релігії. Про все, що стосується перших та останніх істин, неможливо говорити мовою чистих, звільнених від протиріч понять, оскільки ця мова неадекватно відображає реальну сутність явищ. Й взагалі, задача філософії – не у відшукуванні вічних істин, а у відкритті перед людиною перспективи неминучості життя у невідомому світі, закони якого пізнати не вдасться ніколи. «Задача философии не успокаивать, а смущать людей» [10, 248].

На думку Шестова, емпіричні науки також не можуть досліджувати свободу, оскільки вона лишається прихованою від їх методів. Вчинки людей є лише зовнішнім вираженням незрозумілого для нас душевного життя, й дають нам лише приблизне уявлення про внутрішні події людської душі.

Свобода особистості – внутрішня та зовнішня, духовна та політична – найвища цінність для філософа, основа справжнього існування. Релігійна віра у його творчості виступає як найвищий ступінь звільнення людини від влади «самоочевидных истин» (рос.), як прорив у область абсолютної свободи. «Ничто не приносит миру столько вражды, самой ожесточенной, сколько идея единства» зазначав у березні 1924 р. Шестов у листі до Бердяєва.

Шестов, наслідуючи К'єркегора говорить про страх перед Ніщо, який поступово розвивається, і є причиною

гріхопадіння. Проте, насправді, цей к'єркегорівський страх перед Ніщо виявляється страхом перед власною безмежною свободою, власними безмежними можливостями. «Страх перед Ніщо приводить к обмороку свободи, утративший свободу человек обессиливает и в своём бессилии принимает Ничто за непобедимый рок, за всемогущую Необходимость и тем больше убеждается в этом, чем пронизательнее его ум...» [11, 94]. Так відбувається перетворення Ніщо на Необхідність, але Ніщо також перетворюється й на Етичне «Для Бога и для Адама, пока он шел пред Богом, не было зла: все в мироздании было добро зело. Змей, обещавший человеку, что, вкусив с дерева познания, он сравнится с Богом, знающим разницу между добром и злом, дважды обманул его. Человек с Богом не сравнился, и у Бога нет вообще знания, и, в частности, знания добра и зла, в котором падший человек... полагает и поныне свое высшее качество» [11, 94–95].

Шестов відмовляє людині у можливості знайти біблійну свободу. «Нет, не можем. Все решилось за нас в падении первого человека, все решил за нас грех. Наша свобода – та свобода, которой наделил Творец человека, вызвав его к жизни, – в обмороке, в параличе. Страшное чудовище – Ничто – овладело нами. Мы знаем, мы всем существом чувствуем, что это Ничто, т. е. то, чего нет, и всё же не можем бороться с ним, точно это было бы не бессильное Ничто, а всесильное Нечто. Больше того, в силу какой-то бессмысленной и кошмарной диалектики, мы всё делаем, чтоб укрепить власть и могущество Ничто. Мы сами превратили его в Необходимость, в Этическое, в Вечность, в Бесконечность» [11, 189]. Проте він підказує вихід: «Спасение от греха не в познании неизбежности всего происходящего и не в добродетели, которая, сознавши неизбежность, «добровольно» ей покоряется, а в вере в Бога, для которого все возможно, который все сотворил по своей воле и пред лицом которого всякое несотворённое есть только жалкое и пустое Ничто» [11,

213]. Якщо послуговатися мовою К'єркегора, врятуватися може не рицар покори, а рицар віри.

Для сучасного етапу розвитку філософії є характерним визнання існування кризи у спорі про свободу людської волі. Багато питань, що відносяться до свободи волі, вирішуються тепер конкретними науками. Проблема детермінізму, пов'язана з проблемою свободи, зараз вирішується природними науками, у відриві від філософських розмислів. Цьому сприяє розмитість філософської мови, особливо у рамках онто-гносеологічного аналізу свободи. Криза гносеологізму обумовила прагнення вчених відмежуватися від «метафізики» свободи. Проте об'єктивні потреби наукового знання підвели багатьох представників різних наукових напрямків до висновків, що полягають у прагненні «отказаться от противопоставления детерминизма и индетерминизма, трактовать их как взаимодополнительные подходы или инструменты человеческого познания, показать ограниченность классического физического детерминизма, снять противопоставление необходимости и случайности. Такой подход позволил уйти от противопоставления необходимости и случайности как двух несовместимых онтологических абсолютов» [9, 145].

1. Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы // Путь. – 1928. – № 9. 2. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев. О русских классиках. – М., 1993. – С. 138. 3. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. – Изд. 2-е. – Париж, 1972. 4. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Международные отношения, 1990. 5. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. 6. Виндельбанд В. О свободе воли. – М., 1905. 7. Левицкий С. А. Сочинения в двух томах. («История философии в памятниках»). – М.: Канон, 1995–1996 г. 8. Письма Н. А. Бердяева к Э. Ф. Голлербаху // Минувшее. – Вып. 14. – М.: Феникс, Atheneum, 1993. 9. Сокулер З. А. Спор о детерминизме во французской философской литературе // Вопросы философии. – 1993. – № 2. 10. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. 11. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. 12. Шестов Л. И. На весах Иова // Шестов Л. И. Сочинения в 2-х т. – Т. 2. – М., 1993. 13. Шестов Л. Соч. в 2-х т. – М., 1993. – Т. 1.

Юлія Стребкова

## Вплив ідеології сексизму на деформацію образу здорової жінки в українському сьогоденні

*Розглянуто соціально-філософський аспект ґендерно-детермінованих стратегій тілесності. Вирізняє етапи патріархального перетворення сутності статевих розбіжностей у їх суспільну значимість. Підкреслено необхідність подолання деформуючого впливу пропаганди патріархальних тілесних моделей, яка призводить до втрати репродуктивного, трудового та інтелектуального потенціалу нації.*

*The socio-philosophical aspect of corporeality in gender-determinant strategies is looked thorough. The phases of the patriarchal transformations of the nature of gender differences into theirs social significance are separated. The necessity of overcoming of the deforming influence of propaganda of the patriarchal corporal models, which leads to the loosing of reproductive, labor and intellectual potential of the nation is underlined.*

Ідеологія – є одним з найбільш дискурсивних понять у філософській думці. Створити науку, яка б розкрила всезагальні та незмінні закони виникнення ідей та цінностей європейські філософи намагалися з початку XVIII ст. На початку XIX ст. термін «ідеологія» стає вживаним завдяки представникам французького сенсуалізму, на думку яких, ідеологія відображала зв'язок між фізичними принципами та мораллю людства.

Сучасні автори: Л. Альтюсер, А. Грамши, К. Мангейм, М. Беррінгтон, А. Ахієзер, В. Колотило, В. Сиров, Ю. Тамбіанц, Л. Горбунова відзначали проблематичність соціально-філософського пізнання детермінованості побутуючих переконань. Дж. Лорайн та М. Барратт схильні вва-

жати, що ідеологія являє собою структурований певним чином дискурс; Л. Альтюсер та Г. Маркузе зазначали, що ідеології загалом, є скоріше не ідеями, а практиками, які щодня застосовуються людьми, позбавленим рефлексії способом. Практикам тілесних маніпуляцій присвячені роботи ґендерологів та авторів феміністичного напрямку (К. Мілет, А. Дворкін, М. Кімел). У свою чергу, їхні дослідження є значною мірою описовими та спеціалізованими на ґендерній тематиці, що ускладнює застосування їхнього теоретичного здобутку для аналізу валеологічних проблем. Пропаганда здорового способу життя суспільством апріорно сприймається поза межами будь-якої ідеології, що, на нашу думку, не відповідає дійсності. Зокрема, саме на