ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ **105/2011**

Засновано 1958 року

**У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.**

**В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии и политологии
Для научных работников, преподавателей, студентов.**

**The Gerald includes the results of research in the fields of philosophy and political sciences.
For scientists, professors, students.**

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	**А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України**
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	**Л.В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; С.В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; І.С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; А. М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В.І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.**
Адреса редколегії	**01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81**
Затверджено	**Вченою радою філософського факультету 28.03.11 (протокол № 9)**
Атестовано	**Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09**
Зареєстровано	**Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841–4313ПР від 13.11.09**
Засновник Та видавець	**Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02**
Адреса видавця	**01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28**

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011

ЗМІСТ

Конверський А. Є.
Феномен Ігоря Бичка 5
Попович М. В.
Про Ігоря Бичка 6
Ярошовець В. І.
Філософське сумління І. В. Бичка і методологія історії філософії 7
Андрос Є. І.
І. В. Бичко у філософському та антропокультурному процесі України 11
Абдільдин Ж. М.
Логіка цілісного мислення 14
Абдільдин Ж. М.
Євразійство як поняття, що розвивається 17
Александрова А. В.
Антроподіцея східних патристів у філософському осмисленні П. А. Флоренського. Робота "Стовп і утвердження Істини" 19
Аляєв Г. Е.
Свобода волі у філософській системі Миколи Лосського 23
Бобошко Н. М.
Деякі особливості історико-філософських поглядів І. Канта 28
Бокал Г. В.
Осмислення свободи у філософських дискусіях ісламських мислителів Середньовіччя 30
Бугров В. А.
Філософія освіти та сучасне українське суспільство 34
Варениця О. П.
Університетська філософія чи філософська журналістика: трансформація розуміння філософії в сучасній культурі 37
Гончарук К. О.
Середньовічний діалог: онтологія апофатики (Діонісій Ареопагіт і Йоган Екхарт) 40
Гречкосій Р. М.
Концепт надлюдини у філософії Ф. Ніцше: самореалізація особистості 44
Евтушенко Р. А., Пронякин В. И.
Семиотика свободы в составе дискурсивных практик современного трансцендентализма 47
Ємельянова Н. Н.
Свобода як здолана необхідність: варіанти класичної та некласичної філософії 53
Ібрагімов М. М.
Філософія спорту в дискурсі категорій тілесності, здоров'я та життєздатності 57
Кириченко М. С.
Межі свободи наукового пізнання в філософії Ф. Бекона 63
Кононенко Т. П.
Музикологічний наголос у дослідженнях філософської спадщини Г. Сковороди 67
Кравченко П. А.
Людське існування: тривалість та тривога буття 71
Куцепал С. В.
Свобода як скарб і кара у концепції Ж.-П. Сартра 75
Лисий В. П.
Діалектика і творчість 78
Мовчан В. С.
Свобода самоздійснення в добрі як світоглядна проблема 84
Окороков В. Б.
Творчість крізь призму творення (путь М. Хайдеггера до витоків людського мислення) 87
Петров Є. П.
Досвід і сприйняття в гносеологічних вченнях Дж. Локка і Дж. Берклі 92
Петрушов В. М.
Метаморфози філософської думки від онтології до граматології у площині адогматичного дискурсу 94
Прокопов Д. Є.
Проблеми історико-філософської реконструкції рецепції ідей німецького просвітництва в українській філософії XVII–XVIII ст. 98
Решетник М. Д.
Феноменологічний метод Макса Шелера 100
Сідоріна Є. В.
Містична практика духовного сходження як антропологічний досвід ісихазму 103
Соболєвський Я. А.
Поняття "залучення" особистості у філософії Е. Муньє, М. Бердяєва та П. Ландсберга 106
Терехова Л. В.
Хільдегарда з Бінгена та Григорій з Нісси. Репліки до "мовчазного діалогу" 109
Титаренко В. А.
"Апріоризм" Канта та "історизм" Геґеля як шляхи розв'язання проблеми співвідношення моралі та релігії 112
Труш Т. В.
Поняття "внутрішнього слова" та його зв'язок з поняттям "особистість" у філософії Августина Аврелія 116
Ханчич В. М.
Теорія виховання Ж.-Ж. Руссо в контексті реалізації "ідеалу просвітництва" 118
Шкіль Л. Л.
Психоаналіз у творчому доробку Мішеля Фуко 121
Табачковський В. Г.
Шляхи свободи: вчора і сьогодні (Ігор Бичко) 125

СОДЕРЖАНИЕ

Конверский А. Е.
Феномен Игоря Бычко 5
Попович М. В.
Об Игоре Бычко 5
Ярошовець В. И.
Философская совесть И. В. Бычко и методология истории философии 7
Андрос Е. И.
И. В. Бычко в философском и антропокультурном процессе Украины 11
Абдильдин Ж. М.
Логика целостного мышления 14
Абдильдин Ж. М.
Евразийство как развивающееся понятие 17
Александрова А. В.
Антроподицея восточных патристов в философском осмыслении П.А. Флоренского.
Работа "Столп и утверждение Истины" 19
Аляев Г. Э.
Свобода воли в философской системе Николая Лосского 23
Бобошко Н. М.
Некоторые особенности историко-философских взглядов И. Канта 28
Бокал Г. В.
Осмысление свободы в философских дискуссиях исламских мыслителей Средневековья 30
Бугров В. А.
Философия образования и современное украинское общество 34
Варениця О. П.
Университетская философия или философская журналистика:
трансформация понимания философии в современной культуре 37
Гончарук К. О.
Средневековый диалог: онтология апофатики (Дионисий Ареопагит и Иоганн Экхарт) 40
Хлебопашец Р. М.
Концепт сверхчеловека в философии Ф. Ницше: самореализация личности 44
Евтушенко Р. А., Пронякин В. И.
Семиотика свободы в составе дискурсивных практик современного трансцендентализма 47
Емельянова Н. Н.
Свобода как преодоленная необходимость: варианты классической и неклассической философии 53
Ибрагимов М. М.
Философия спорта в дискурсе категорий телесности, здоровья и жизнеспособности 57
Кириченко М. С.
Границы свободы научного познания в философии Ф. Бекона 63
Кононенко Т. П.
Музикологическое ударение в исследованиях философского наследия Г. Сковороды 67
Кравченко П. А.
Человеческое существование: продолжительность и тревога бытия 71
Куцепал С. В.
Свобода как сокровище и наказание в концепции Ж.-П. Сартра 75
Лысый В. П.
Диалектика и творчество 78
Мовчан В. С.
Свобода самоосуществления в добре как мировоззренческая проблема 84
Окороков В. Б.
Творчество сквозь призму творения (путь М. Хайдеггера к истокам человеческого мышления) 87
Петров Е. П.
Опыт и восприятие в гносеологических учениях Дж. Локка и Дж. Беркли 92
Петрушов В. М.
Метаморфозы философской мысли от онтологии до грамматологии в плоскости адогматичного дискурса 94
Прокопов Д. Е.
Проблемы историко-философской реконструкции рецепции
идей Немецкого Просвещения в украинской философии XVII–XVIII ст. 98
Решетник М. Д.
Феноменологический метод Макса Шелера 100
Сидорина Е. В.
Мистическая практика духовного восхождения как антропологический опыт исихазма 103
Соболєвський Я. А.
Понятие "привлечение" личности в философии Э. Мунье, Г. Бердяева и П. Ландсберга 106
Терехова Л. В.
Хильдегарда из Бингена и Григорий из Ниссы. Реплики к " молчаливому диалогу" 109
Титаренко В. А.
"Априоризм" Канта и "историзм" Геґеля как пути решения проблемы соотношения морали и религии 112
Труш Т. В.
Понятие " внутреннего слова" и его связь с понятием "личность" в философии Аврелия Августина 116
Ханчич В. М.
Теория воспитания Ж.-Ж. Руссо в контексте реализации "идеала просвещения" 118
Шкиль Л. Л.
Психоанализ в творческой наработке Мишеля Фуко 121
Табачковський В. Г.
Пути свободы: вчера и сегодня (Игорь Бычко) 125

CONTENTS

Konversky A. Ye.
Phenomen of Igor Bichko 5
Popovich M. V.
About Igor Bichko 5
Yaroshovets V. I.
Philosophical conscience of Igor Bichko and the methodology of history of philosophy 7
Andros Ye. I.
Igor Bichko in philosophical and anthropocultural process of Ukraine 11
Abdildin J. M.
The logic of holistic thinking 14
Abdildin J. M.
Eurasianism as a developing concept 17
Aleksandrova A. V.
Antropoditseya of Eastern patristics in philosophical reflections of P. O. Florensky.
In "The Pillar and Foundation of Truth" 19
Aliaiev G. E.
Free will in Nikolay Lossky's philosophical system 23
Boboshko N. M.
Some features of the historical and philosophical views of I. Kant 28
Bokal G. V.
The understanding of freedom in the philosophical discussions of the Middle age Islamic thinkers 30
Bugrov V. A.
Philosophy of education and the contemporary Ukrainian society 34
Varenizya O. P.
Academical philosophy or philosophical journalism:
transformation of the conception of philosophy in the modern culture 37
Goncharuk K. O.
Medieval dialogue: ontology of apophatic (Corpus Areopagiticum and Meister Eckhart) 40
Grechkosiy R. M.
The concept of superperson F. Nietzsche: self-realisation of the person 44
Yevtushenko R. A., Pronyakin V. I.
The semiotics of freedom in the discursive practices of modern transcedentalism 47
Yemelianova N. N.
Freedom as an overcame necessity: the types of classical and nonclassical philosophy 53
Ibragimov M. M.
Philosophy of sport in the discourse of physicality, health and vitality categories 57
Kirichenko M. S.
Borders of freedom of scientific knowledge of F. Bacon philosophy 63
Kononenko T. P.
Musikologocal emphasis in the Skovoroda's philosophical heritage research 67
Kravchenko P. A.
Human existence: duration and alarm of life 71
Kutsepal S. V.
Freedom as treasure and punishment in J.-P. Sartre's conception 75
Lysyy V. P.
Dialectics and creation 78
Movchan V. S.
Fridom of self-realization in good as the problem of outlook 84
Okorokov V. B.
Creativity through a creation prism (M. Heidegger's way to sources of human thinking) 87
Petrov Ye. P.
Experience and perception in gnoseological doctrines of J. Lock and J. Berkeley 92
Petrushov V. M.
Metamorphoses of philosophical thought from ontology to gramatology in context of the adogmatizm discourse 94
Prokopov D. Ye.
Problems of historical-philosophical reconstruction of the reception
of German Enlightenment ideas in the Ukrainian philosophy of XVII–XVIII centuries 98
Reshetnik M. D.
Phenomenological method of Max Scheller 100
Sidorina Ye. V.
Mystical practice of spiritual ascent as anthropological experience of Hesychasm 103
Sobolevsky Y. A.
The notion of "involving" of personality in the philosophy of Emanuel Mounier, Nikolai Berdyaev and Paul Landsberg 106
Terekhova L. V.
Hildegard of Bingen and Gregory of Nyssa. Remarks to the mute dialogue 109
Titarenko V. A.
Kant's "apriorism" and Hegel's "historicism" as the ways of solution the problem of correlation of morality and religion 112
Trush T. V.
The notion of an "inner word" an its correlation with the notion "personality" in the philosophy of St. Augustine 116
Hanchich V. M.
J.-J. Rousseau's theory of education in the context of the "ideal of the Enlightenment" 118
Shkil L. L.
Psychoanalysis in the philosophy of Michel Foucault 121
Tabachkovsky V. G.
The ways of freedom: before and now (Igor Bichko) 125

ПІЗНАННЯ СВОБОДИ ТА СВОБОДА ПІЗНАННЯ

до 80-річчя доктора філософських наук, професора, Заслуженого професора Київського національного університету імені Тараса Шевченка ІГОРЯ ВАЛЕНТИНОВИЧА БИЧКА

А. Є. Конверський, член-кореспондент НАН України, д-р філос. наук, проф., КНУ ім. Тараса Шевченка

ФЕНОМЕН ІГОРЯ БИЧКА

Вшановуючи доктора філософських наук, професора Бичка Ігоря Валентиновича, професора кафедри історії філософії філософського факультету, Заслуженого професора Київського національного університету імені Тараса Шевченка, хотілося особливо наголосити на тому, що наразі ми вітаємо не просто видатного вітчизняного історика філософії, але й майстерного педагога, науковця, непересічну особистість, одного з фундаторів сучасної вітчизняної школи історико-філософських досліджень.

Зазвичай серед всіх епітетів, що застосовуються до Ігоря Валентиновича, найчастіше про нього згадують як про історика філософії. Як про людину, що була однією з перших, хто фахово, на дійсно європейському науковому рівні дослідив суто методологічні проблеми історії філософії. Очевидно, що в цьому сенсі українська філософська школа може пишатися в першу чергу саме дослідженнями Ігоря Валентиновича Бичка, Володимира Іларіоновича Шинкарука, Мирослава Володимировича Поповича, Вілена Сергійовича Горського та інших. Утім, говорячи про Ігоря Валентиновича як про історика філософії, варто звернути увагу на один цікавий момент. А саме – досліджуючи історію філософії, він сам став її невід'ємною частиною. Сьогодні просто неможливо уявити собі історію вітчизняної історії філософії, філософії в цілому без постаті І. Бичка. На щастя, "історія філософії без Бичка" – це те, чого не може бути. Я говорю "на щастя", оскільки це справжнє щастя й величезна радість для всіх нас як для філософів, для людей, що перебувають "у дружніх стосунках з філософією", мати поряд з собою таку людину, такого "провідника в Філософію" як Ігор Валентинович.

Знаменно, що свій шлях в науці Ігор Валентинович розпочав саме як студент Київського університету. В цьому сенсі, а, також, зважаючи на тривалу історію співпраці, яку має як філософський факультет, так і кафедра історії філософії з Ігорем Валентиновичем, можна сказати, що як викладач, як справжній наставник він є однаковою мірою близький не лише кафедрі історії філософії, але й усьому філософському факультету, Університету в цілому. Вітати Ігоря Валентиновича просто і складно одночасно. Просто – тому що лише одне згадування його імені змушує згадати про його фундаментальний науковий доробок, про величезну кількість фахівців, чиєю науковою роботою безпосередньо керував Ігор Валентинович, про його монографії та підручники, про його особисті якості, про його талант зачаровувати красою, як писав Жиль Дельоз, "філософських форм". Складно – оскільки, як би багато ми не сказали про Ігоря Бичка, в якій би іпостасі ми його не згадали, ми все одно ніколи не зможемо вичерпати всього того, що може і повинно бути сказано про нього, ми ніколи, – хіба що тільки після дуже тривалих промов, – не перелічимо всіх граней його таланту.

Чим пояснюється це дивовижне поєднання складності та простоти, яке, до речі, є доволі характерною властивістю філософування в Україні? Можливо, самим характером Ігоря Валентиновича, який, без зайвої пафосності, може настільки майстерно "привити" й глибоко "укорінити" повагу до філософії та її історії, що вона роками спонукатиме до творчих та наукових пошуків. Можливо, суто географічним фактом близькості до тих місць, де жив і навчався Григорій Сковорода, якому, до речі, також вдавалось в дивовижний спосіб поєднувати простоту думки з її глибиною, невичерпністю та багатогранністю. Можливо, тією атмосферою, яка панувала серед тих людей, хто у другій половині XX століття створював унікальну "Київську філософську школу". Можливо, ще якимись іншими причинами. Однак наразі відповідь на це запитання не є важливою, оскільки головне для нас зараз – не стільки пояснити "феномен Бичка", який, на моє переконання, пояснити неможливо за визначенням, скільки отримувати насолоду від наукового, педагогічного, особистісного спілкування з цією людиною.

Звісно, що хтось знає Ігоря Валентиновича довше, хтось менше. І це, на жаль, породжує відчуття певної несправедливості. "Несправедливості", оскільки особисто у мене завжди виникало бажання якомога більше чути голос цього мислителя, намагатися стежити за плином його думки, отримувати від нього нові знання, наснагу до подальшої роботи. Тому, для того, щоб по можливості нейтралізувати це природне відчуття несправедливості, хочеться побажати Ігорю Валентиновичу одного – міцного здоров'я, тривалих років такого ж плідного, цікавого, захоплюючого, змістовного життя, довгих років для тих, хто ще не мав змоги пересвідчитися особисто в усьому тому, що було вже сказано про Ігоря Валентиновича численними шанувальниками його справжнього філософського таланту, його унікальної особистості.

© Конверський А. Є., 2011

М. В. Попович, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ПРО ІГОРЯ БИЧКА

Ігорю Бичку виповнюється вісімдесят років.

Це значить, що ми з Бичками дружимо вже коло шістдесяти років, і що ми вже не просто старі друзі, а по-справжньому старі.

Такі підсумкові ювілеї дуже сумні. Хочеться пуститися в розчулені спогади, так, ніби вони повертають нам наше минуле і роблять нас трішечки молодшими. Можливо, подібні спогади навіть потрібні, щоб передати новим поколінням втрачені суспільною пам'яттю деталі нашого колишнього образу життя, без яких незрозумілі наші вчинки, наші чесноти і гріхи. Та про минуле – або все, або нічого. Зрештою, молодь все одно буде вчитися не на наших, а на своїх власних помилках. А нам повертатися до минулих днів, до рідних облич гірко і скорботно.

Скажу кілька слів про серйозні речі, – про те, як ми переживали перехід до суспільства з новими координатами, новими уявленнями про добро і зло, новими філософськими орієнтирами. Одного разу мій добрий знайомий, знаний американський хімік запитав мене, як ми прийшли до критичного ставлення до комунізму. "Ви, мабуть, щось прочитали таке, що змусило вас подумати; а якщо так, то що ви читали і де ви його взяли?" На це наївне, але глибоке питання я й хочу відповісти.

Якраз ми з Ігорем Бичком прочитали багато такого, що начебто мусило б наштовхнути нас на якісь крамольні думки. Ми були прийняті в аспірантуру Інституту філософії Академії наук України якраз після знаменитого XX з'їзду КПРС, коли за умов деякої лібералізації була з владних висот спущена директива організувати боротьбу з сучасною буржуазною ідеологією. Я писав дисертацію про ірраціоналізм в сучасній французькій філософії, Ігор – про американський "критичний реалізм". Не можна не згадати добрим словом більшість тих людей, які зробили "критику сучасної буржуазної філософії" своїм фахом: це було відкриття радянському читачеві сучасної західної філософської культури. Однак, не можу не визнати, що подібна аналітична робота не спричинилася до якогось перевороту в моїх світоглядних уявленнях. Наскільки я можу судити, не сталося нічого такого і з Ігорем внаслідок знайомства з Сантаяною чи Лавджоєм.

Гортаючи сьогодні свою давню (1960 року) книжечку "Похід проти розуму", мушу сказати, що познайомився я тоді з найсучаснішою французькою філософською літературою досить ґрунтовно, і, більше того, загальну спрямованість на захист раціоналістичного світогляду я схвалюю і сьогодні. Наша неприязнь до ірраціоналізму ґрунтувалась на тому ж неприйнятті політичної релігії взагалі, яке було властиве громадській думці країни після XX з'їзду і яке було спрямоване насамперед проти "діалектико-матеріалістичного" сектантського догматизму. (Звичайно, таких слів ми тоді не вживали, а то й не знали.) Тим не менш загальна схема критики ірраціоналізму залишалась в рамках тих догм, які становили каркас "матеріалістичної діалектики". Над усією дисертацією і книжкою тяжіло сформульоване Енгельсом уявлення про "два ряди законів", – законів природи і законів мислення, – які мають незалежний від людини характер і тому "не можуть суперечити один одному в своїх результатах". З цього погляду духовна діяльність виглядає як такий же ряд дій із речами чи матеріальних подій, як і ряд упорядкованих причинно-наслідковими відносинами матеріальних процесів. Таким чином, за висловом Сартра, людина перетворюється на "річ серед речей", і голова її в принципі не відрізняється від "якої-небудь капусти". І хоча ці фрази великого французького мислителя запали мені в душу, зробити відповідні висновки я не був здатний.

Ігор теж підвів підсумки своєї роботи в першій своїй книжці, йому належить ґрунтовна стаття про американський "критичний реалізм" у третьому томі "Філософської енциклопедії". Стаття кваліфікована і вигідно відрізняється від попередніх публікацій радянських філософів на цей сюжет, автори яких явно не читали критикованих ними творів і навіть інколи не розрізняли їх авторів (як здивовано відкрив Ігор, філософи Роджер і Лавджой перетворились у одного з "критиків" на одну людину – Роджера Лавджоя). Після знайомства з американською літературою можна було чекати розвитку дослідницького інтересу до проблеми "духа і тіла" ("mind-body problem"), але в подальшій творчості Ігоря Бичка ця проблема не знаходять явного відображення.

Ігор Валентинович Бичко відкриває для себе і для нас іншу, хоч і споріднену проблему – проблему свободи.

Тоді беззаперечною вважалась формула "свобода є пізнана необхідність", – настільки беззаперечною, що її справжнє авторство ігнорувалось і приписувалось Енгельсу. Насправді ж ця думка належить Спінозі, і в ній як у краплі води відбилося прямолінійне раціоналістичне розуміння свободи волі в епоху, як ми зараз кажемо, раннього Модерну. Максимальна свобода з цієї точки зору співпадає з максимальною необхідністю, що на ділі виключає будь-який вибір. Випадок виключається з природного ряду взаємозв'язків, перетворюється на *непізнану необхідність*, а тим самим свобода вибору і наявність різних можливостей оголошуються фікціями.

Не треба мати великої фантазії, щоб перенести цю філософію на реальну повсякденність. І ми матимемо філософію рабства, згідно з якою свобода і визволення – це всього лише усвідомлення неминучості коритися обставинам. А відповідно заперечення великої раціоналістичної істини веде до визнання реальності вибору і цінності свободи.

Ігор Бичко прочитав по-новому формулу Спінози, спираючись на слова того ж таки Енгельса, тільки чомусь проігноровані його послідовниками: свобода є "здатність приймати рішення з найкращим знанням справи". Тут зникають згадані "два ряди законів", дійсність репрезентується сукупністю захованих у ній можливостей, рішення зберігає характер вільного вибору, а від того, наскільки знання справи близьке до найкращого, залежить ефективність дії. Характеристика вчинку набуває нових параметрів, стає глибшою і об'ємнішою. Людина поступово виділяється зі світу причинно-наслідкових обставин і перестає бути "річчю серед речей".

Ця концепція свободи виводить теорію дії за межі чисто когнітивного виміру і дозволяє говорити про чин взагалі, не лише в пізнавальному процесі. В ту пору великий інтерес викликали ранні твори Маркса (1956 р. опубліковано томик "Из ранних призведений" Маркса і Енгельса, в якому вміщено "Філософсько-економічні рукописи 1844 р."). Вся діяльність людини осмислювалась молодим Марксом як реалізація "сутнісних сил" людини. Проблема свободи ставиться тепер у зв'язок з проблемою відчуження – проблемою влади людини над результатами власної діяльності. Багато праць Ігоря Валентиновича Бичка написані на різні філософські і історико-філософські теми, і всі вони натхненні філософією свободи.

І тут я хотів би додати одну деталь, спогад про одну сторінку нашого життя, який, я впевнений, мав не тільки особисте значення для кожного із нас. В цей час на ек-

© Попович М. В., 2011

ранах радянських кінотеатрів пройшов фільм "Людина йде за сонцем" кишинівського режисера Ка́ліка з прекрасною музикою Таривердієва. Фільм, як годилося кожному талановитому художньому твору в понурій сусловській обстановці, мав важку долю, автори його були нещадно розкритиковані, режисер опинився врешті за кордоном. Фільм ішов на околицях Києва. І я, і Ігор дивилися його багато разів і переживали глибоке піднесення, простотаки екстатичне. Не буду переказувати його зміст: з точки зору чисто кінематографічної тут, мабуть, не було великих художніх відкриттів. Однак, у фільмі відчувалась атмосфера свободи як оволодіння світом, як відкриття світу для людини, утвердження в ньому. Власне, у фільмі йшлося про маленьку людину – хлопчика, який освоює його, проектуючи на свій космос власні духовні сили і очікування. Але головне в тому, що свобода відчувалася в фільмі не лише як руйнація перешкод для великого чину, а як щось світле і високе, що напоює людину і надає високий і радісний смисл її діям.

Так співпав наш особистий емоційний і раціональний умонастрій з тим утвердженням гуманізму через свободу, що ніби насичувало тодішню суспільну атмосферу.

Очікування були ще дуже аморфними і неокресленими. Було ще дуже далеко до тих радикальних "перебудовних" змін, які настали, коли наше покоління вже було на схилі віку. Ніхто з нас не сподівався, що ми здобудемо політичну свободу, що нам судилося будувати нову самостійну і демократичну Україну. Це було тоді, користуючись словами Івана Франка, поза межами можливого. Жодних розрахунків ніхто на таке майбутнє не будував. Ми просто "ішли за сонцем". Зустрічі з однодумцями, бодай в пресі чи кінотеатрі, не просто приносили радість солідарності – вони змушували пережити гостре відчуття сили людського духу, що дозволяє утвердити в світі добро.

Вибір на користь свободи не перекреслював холодного розрахунку раціоналізму – дія мусить бути ґрунтована на знанні справи. Однак, це лише технологія свободи. Суть же її в тому, що вона є *цінністю* і навіть *самоцінністю*.

Так ми "прочитали" наймудрішу книгу – Книгу Буття. І результатом було по-новому усвідомлене буття.

Звичайно, за всім цим світом переживань стояв політичний досвід, досвід "відлиги", такої короткої, але й такої невідворотної. Однак, із самих лише відкриттів тіньових сторін сталінської диктатури могла народитися і всього лише потреба в легкому поточному ремонті системи. Звернення до ідеї свободи означало, що суспільство відчуває глибинні корені трагедії комуністичної влади і прагне рішуче перебудувати свій світ. І ми за декілька років пройшли в своїй свідомості шлях, що його нормально слід було проходити десятиліттями. І зовсім не дивно, що на час розвалу СРСР і краху комуністичної диктатури в колишньому Радянському Союзі давно вже склалася строката і невпорядкована, але вільна від передсудів і догм філософська думка, жадібна до нових знань і сповнена оптимізму.

Чи не настало велике розчарування?

Шлях до сучасності не був святом, а буденна праця не дозволяє бути надто романтичним. Із горя і радощів сплетене життя кожного з нас. І коефіцієнт корисної дії у найпрогресивніших і найбільш реалізованих людей, мабуть, близький до ККД старого паровоза, тобто не більше 5–7 %. Хто знає, як стоять справи в нашому випадкові.

Але Ігор Бичко ніколи не рахував відсотків. Даруйте за високий стиль – він просто ішов за сонцем.

В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф., КНУ ім. Тараса Шевченка

ФІЛОСОФСЬКЕ СУМЛІННЯ І. В. БИЧКА І МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті обґрунтовується парадигмальна методологія історико-філософської науки як специфічний вимір взаємодії філософського та історико-філософського знання.

Ключові слова: **пізнання, парадигмальний підхід, методологія історії філософії.**

В статье обосновывается парадигмальная методология историко-философской науки как специфическое измерение взаимодействия философского и историко-философского знания.

Ключевые слова: **познание, парадигмальный подход, методология истории философии.**

In article the methodology of a historico-philosophical science as specific measurement of interaction of philosophical and historico-philosophical knowledge is proved paradigmal.

Key words**: knowledge, paradigmal approach, methodology of history of philosophy.**

Читаючи книгу "Пізнання і свобода", що являє собою неперевершений зразок розуміння, власне, філософії та історії філософії з нових, особливо на той час, засад, а саме, екзистенційно-антропологічного повороту, передусім у свідомості, світогляді, зрештою, у способі мислення покоління шестидесятників, я, крім усього іншого, звернув увагу на яскравий приклад ілюстрації розуміння пізнання шановним ювіляром як активно-творчої, діяльнісно-цілеспрямованої пізнавальної здатності людської екзистенції. На моє, на перший погляд, просте запитання академіку Ігорю Бичку: "А чому Авраамове дерево?", Ігор Валентинович відповів: "Щоб проілюструвати діяльнісну природу знання і пізнання на противагу його розуміння як дзеркального відображення, я відкрив енциклопедію і на букві "А" був приклад з даним сюжетом".

Дійсна суть наведеного прикладу полягає в тому, що для того, щоб взнати, що таке Авраамове дерево, в той час слід було б здійснити, крім наочного сприйняття, низку операціональних дій: власне знання, за своєю природою як поняття, доволі багатозначне, складне та внутрішньо-суперечливе. Найбільш загальними протилежностями знання виступають категорії предметності та операціональності [1].

Працюючи над проблемою знання спочатку в дипломній роботі ("Специфіка суб'єктно-об'єктних відносин теоретичного рівня пізнання"), згодом в кандидатській дисертації ("Природа гносеологічного образу і його методологічна роль в науковому пізнанні"), я підкреслював домінуючу роль однієї із протилежностей в знанні – а саме, його операціональний характер. Це, на мою думку, іманентно приводить до висновку про те, що сутність методології загалом корениться в самій природі знання та детермінується взаємопроникненням та взаємодоповненням предметності і операціональності, де операціональність спричиняє певний порядок, послідовність та гармонію відповідних дій, спрямованих на досягнення бажаного результату. Згодом методологія пізнання, яка була розроблена в моїх публікаціях, трансформується в методологію історії філософії, де разом з шановним ювіляром та колективом кафедри історії філософії була створена нова концепція розуміння історії філософії – концепція методології парадигмального підходу.

Слід також відмітити надзвичайно важливу, унікальну роль Ігоря Бичка в розвитку філософії в Україні в 60-х роках XX ст. Це період, коли чітко намітився перехід від традиційних класичних проблем філософії (діа-

© Ярошовець В. І., 2011

лектичного та історичного матеріалізму) до людиновимірності філософського осягнення дійсності. Загалом цей напрям дістав назву "червоний екзистенціалізм", а філософія в Україні означеного періоду набула антропологічно-екзистенційного спрямування.

Ігор Бичко – ключова постать формування чи не найпотужнішої лінії розвитку Київської філософської школи. Окреслений уже в "Логіці наукового дослідження" інтерес до категорій "свобода", "екзистенція", "краса" тощо, було реалізовано в авторській роботі "Пізнання і свобода", де екзистенційні виміри пізнавального процесу стали ключовим предметом аналізу. Актуалізувавши проблему свободи в дусі світових здобутків філософії екзистенціалізму, він започаткував нове і самобутнє бачення, яке, відображаючи особливості саме українського філософування, вивело його на рівень загальносвітового філософського дискурсу.

У 1991 р. розпочався новий етап у творчості І. Бичка, позначений відродженням ідей бароково-кордоцентричної традиції української філософії, укорінених у так званій "філософії серця", знаковими постатями якої виступають українські "полемісти" (І. Вишенський), Г. Сковорода і, особливо, М. Гоголь, чия творчість ґрунтується на екзистенційно-гуманістичній традиції української культури. Нагальними і суттєвими стали проблеми антропологічно-екзистенційного смислу буття та екзистенційних мотивів творчості. Роботи Бичка було перекладено багатьма мовами, а його учні, серед яких такі знані науковці, як В. Табачковський, В. Ярошовець, В. Пронякін, Є. Андрос та інші, гідно продовжили розвиток закладених ним перспектив філософської творчості та кращих традиції Київської філософської школи.

Наразі основу парадигмального підходу у вивченні історії філософії складає визнання того факту, що лише в кінцевій стадії кожної з парадигм філософського знання стає можливим зробити загальний висновок про специфічність філософського змісту кожного з його історичних етапів – античність постає як картина цілісного, речово-предметного, реально-ідеального Космосу; середньовіччя – як картина непримиренного конфлікту духовної та природної реальності у різноманітних його варіантах (конфлікт душі та тіла людини, конфлікт Божественного та земного, конфлікт доброчесності та гріховності тощо); Новий час – як спроба моністичного примирення (гармонізації) духовної та природної реальності шляхом матеріалістичної редукції духу до природи або ідеалістичної редукції (не менш радикальної) природного до духовного; і, нарешті, сучасна філософія демонструє спроби "рівноправного" поєднання духовної та природної реальності у феноменах мови (позитивізм), людського існування – "екзистенції" (екзистенційна філософія), практики (К. Маркс, прагматизм); маємо й деякі найновітніші ідеї (філософія постмодернізму, якоюсь мірою "комунікативна філософія" та ін.), які виявляють претензії на створення новітньої (так би мовити, "постсучасної") філософської парадигми.

Досліджуючи історію філософської думки через призму парадигмальної методології, можемо побачити, що фактично класична доба античності починається антипарменідівським проголошенням легітимності небуття ("неіснування"): "Людина є мірою всіх речей, існуючих в тому, що вони існують, і неіснуючих в тому, що вони не існують" (Протагор). Ця теза за своїм змістом є нічим іншим, як інтуїтивним передчуттям екзистенційності людської істоти (людини як єдності-незіллянності тіла та духу, буття та небуття). Відкриття ж діалектики (Сократ, Платон) протиставляє лінійному детермінізму природної необхідності нелінійний детермінізм свободи духу (вже в наші дні Сартр назве діалектику "специфічною логікою людської реальності – логікою свободи"). А Платон своїми діалогами переконливо демонструє нереальність "спільної" (однакової для всіх) мислительної позиції, – згадаймо, жоден з Платонових діалогів не завершується згодою хоча б двох учасників полеміки. Все це завершується кризою античного речово-предметного монізму – добою еллінізму, в рамках якої було відкрито поряд з речово-предметною природою сферу духовної реальності (Епіктет, неоплатоніки, ареопагітизм), і разом з нею її невід'ємні атрибути – свободу (Епікур) і творчість "з ніщо" (ареопагітизм, александрійська школа), "лінійний", справді історичний час (Авґустин). І на цих ідеях виростає нова – середньовічна філософська парадигма, центральним ядром якої стала проблема несумірності духу і тіла, позитивного розв'язання якої так і не змогла знайти західноєвропейська схоластика, на відміну від східноєвропейської (включаючи сюди і німецьку містику Й. Екгарта, Я. Бьоме, німецьку Реформацію М. Лютера і кордоцентризм Б. Паскаля).

Відродження, виростаючи з прагнення подолати нездатність раціоналістичної схоластики, "прямолінійно" розв'язати проблему духу і тіла, оголошує себе "відродженням" античності (античного монізму реально-ідеального Космосу). Проте, змушене все ж зважати на незаперечний факт елліністичного відкриття духовної реальності, воно стає на шлях редукції духовного до природного. Для цього здійснюється операція препарування духовного чинника в плані його "підгонки" під структуру матеріальної природи шляхом переосмислення структури духу за "зразком" Арістотелевої формальної логіки "правильного мислення"; а тут особливих труднощів не було, оскільки формальна логіка є "ідеалізована" ("перенесена" з природи в людську голову) природна необхідність. Так виникає ренесансний (і згодом новочасний) Розум – Ratio, проголошений Р. Декартом "світлом самої природи" (lumen natural) і витлумачений у відомій спінозівській формулі: "порядок ідей в розумі той же самий, що і порядок речей у природі". В результаті постають два різновиди єдиної ("природної", звичайно) субстанції – "протяжна субстанція" (матерія) і "мислительна субстанція" (розум), як охрестив їх "батько" новочасної філософії і науки Декарт. При цьому матерія проголошувалася "первинною", а розум – "вторинною", породжуваною за певних умов матерією. Це був моністичний (і до того ж механістичний) новочасний матеріалізм, що панував у XVII – на поч. XVIII ст., доки під вагою критичних аргументів Дж. Берклі і Д. Юма він не поступився теж моністичному, але вже ідеалізмові німецької класичної філософії, яка була дзеркально-симетричним відображенням того ж новочасного матеріалізму (первинним тут був вже дух – раціональний, звичайно, – а природа була його відчуженим інобуттям), за єдиним (щоправда, істотним) винятком, – це був діалектичний ідеалізм (діалектика була ним сприйнята від І. Канта, що запозичив її від реформаційного піетизму). І хоча властива Новому часові раціональність доволі швидко почала руйнуватись під потужними ударами спочатку представників німецької класичної філософії, німецького ірраціоналізму (я маю на увазі Георга Гамана та Фрідріха Якобі), а потім всієї філософії середини та кінця XIX століття, саме в рамках новочасної філософії досягає свого розквіту предметно-раціоналістичне уявлення про пізнання як дзеркальне відображення в людській свідомості пізнаваної реальності.

Це механістичне уявлення бере свій початок ще від предметно-речових уявлень античності про пізнання як "зустріч" "внутрішньо подібного" із "зовнішнім подібним". І тільки Кант, критично осмислюючи аргументи Берклі проти матеріалізму Дж. Локка, відкидає подібну примітивну епістемологію і пропонує принцип "діяльнісного відображення" (вчення Канта про "продуктивну уяву"). Діяльнісна ідея пізнання через Г. Файгінґера

(філософія фікціоналізму) підхоплюється Ч. Пірсом ("принцип Пірса") потрапляє до В. Джемса, Дж. Дьюї, у поглядах яких розгортається в систему філософії прагматизму (один з її сучасних відомих представників – Р. Рорті). Оригінального розвитку діяльнісна теорія пізнання набуває у філософській творчості К. Маркса. Позиція Маркса виявилася близькою до розуміння пізнання родоначальником екзистенційної філософії С. К'єркеґором. В цьому ж напрямку формулює свою епістемологічну позицію і М. Гайдеґґер, ставлячи в центр своєї уваги зв'язок пізнавальної тематики з історичністю і виводячи своє дослідження на шлях, що виявляється чи не найпродуктивнішим саме для історико-філософського пізнання і виявлення на цьому шляху глибинного зв'язку історії філософії з власне філософією.

У цьому плані зміни на рівні філософської думки та філософського осмислення світу супроводжуються такими ж фундаментальними змінами на рівні історико-філософського дискурсу. Насамперед ми маємо на увазі специфічне, властиве філософії XX століття, світоглядне осмислення світу через призму людини, яка сприймається в усій повноті свого існування та своєї екзистенції. Цей "глибинний зсув", якщо використовувати образ Х. Ортеги-і-Гасета, в структурі всього філософування цілком справедливо може бути описаний в термінах поступового формування та незаперечного опанування філософською, а отже й історико-філософською думкою, принципово новим антропологічно-екзистенціальним дискурсом.

З позицій розвитку історії філософії це означає в першу чергу переосмислення всього процесу розвитку філософії як специфічної та унікальної пізнавально-теоретичній єдності в межах практичної духовно-творчої взаємодії людини, світу та суспільства. На підставі зазначеної антропологічно-екзистенціальної парадигми відбувається ціла серія історико-філософських узагальнень, завдяки яким набуває сенс дискурс про цілісність філософської традиції, зв'язок та спадковість між творчими зусиллями мислителів минулого та сучасності.

Цей вимір історико-філософського пізнання набуває особливої актуальності саме в наш час, коли прогрес техногенного розвитку, що постійно прискорюється, та інформаційний вибух супроводжуються відходом на другий план антропологічно-екзистенціальної проблематики, коли, сподіваючись на різні науки, людство забуває саме себе, забуває ту основу, на якій воно виникає і розвивається. Водночас в умовах сучасності дедалі більше посилюється традиційна опозиція природи, суспільства, держави, соціального примусу, ідеології, економіки, техніки, яка доповнюється ще й новою опозицією глобалізації. Глобалізація так само, як і будь-яка інша зовнішня сила, готова підкорити собі людину, вичавити з неї душу і замінити її інформацією. Глобалізація у своєму пафосі робить це завжди ззовні, а тому у своєму векторі вона протилежна як свободі, так і силі екзистенції. Не демонізуючи цей процес в цілому, хочу наголосити на тому, що він дозволяє значно краще усвідомити всю важливість звернення до джерел та основ всіх без виключення вимірів людського буття.

За цієї причини особливої ваги набуває звернення до того потужного антропологічного та екзистенціального мотивів, якими пронизані сучасні філософія та історія філософії, коли мова йде про рівноправне поєднання духовної та природної реальності у феномені людського існування – "екзистенції", яка, у свою чергу, включається в складну й розгалужену систему взаємовідносин суспільної практики. Саме це, на наше переконання, виступає сьогодні своєрідним альтернативним способом розв'язання проблеми логоцентризму, опозиція якому в сучасних умовах філософування так часто отримує надлишково контроверсійний характер.

Разом з тим, набуття історико-філософським дискурсом антропологічно-екзистенціальних параметрів забезпечує результативний процес пошуку нових форм екзистенціального осягнення людського буття, моральнісно-гуманістичних вимірів особистості, яка стоїть перед обличчям радикально зміненого світу. В цьому сенсі історія філософії сприяє людині як універсуму у перетворенні свого буття в універсальну антропологічно-екзистенціальну систему цінностей. Для цього винятково важливу роль відіграє посилення внутрішнього духовного стриженя особистості, який визначає вісь як людської особистості, так і людської культури в цілому. Навколо цієї вісі вибудовуються всі інші соціальні, економічні, політико-правові цінності.

Під цим кутом зору і в межах цього історико-філософського дискурсу наразі можна реконструювати як весь процес розвитку філософської думки, так і сформувати той проект майбутнього філософування, який вже сьогодні народжується в історії філософії, яка щомиті переживаючи свою антропологічно-екзистенціальну сучасність з такою ж швидкістю стає своєю власною історією.

Утім, перш ніж приступати до цього завдання, необхідно вказати на декілька принципових у методологічному плані моментів. Насамперед, не можна забувати про те, що характеристикою специфіки функціонування історико-філософського знання, вкоріненої в тлумаченні філософської істини як "відкритості" буття, є звернення до віднайдення в історико-філософських текстах можливостей, нереалізованих їхніми авторами, з метою їх актуалізації у сучасних філософських текстах. Йдеться про такий метод нового "причитування" думок мислителів, який дає можливість на базі текстів минулого творити нові знання. Звичайно, неможливо змінити минуле, вже зроблене, але додати до нього щось своє цілком можливо. Колись Ж.-П. Сартр зауважив: не можна змінити минулого, але ми можемо надати йому іншого продовження. Підсумок тим чи тим подіям певної історичної доби дає не минуле (коли ця доба тільки починалася), а майбутнє.

З цієї точки зору історію філософії не слід уявляти як процес поступового і неухильного накопичення знань. Якщо ми говоримо про зняття в історико-філософських парадигмах конкретики окремих систем, то це зовсім не означає зняття, поглинання вищими системами нижчих. Філософія як думка про вічне має таку ступінь незалежності від часу, що здатна дійсно бути вічною. В модальності історії думки неминуче збереження лінії часу, до якої прив'язуються люди і системи, за яким, проте, не повинний бути втраченим історичний зміст філософії. В цьому її парадокс – Платон або Кант можуть виявитись у чомусь більш сучасними, ніж люди сьогодення. Вони не зможуть безпосередньо відповісти на питання буденного життя або допомогти засвоїти нові технології, проте є певна сфера людської мудрості, любов до якої не потребує останніх винаходів наукового раціоналізаторства – вона виявляється цілком самодостатнім інструментом і, одночасно, "критерієм істини" (Л. Фейєрбах).

Необхідно усвідомити й те, що філософування в самий момент, коли воно відбувається, вже є фактом історії філософії. Виходячи з цього, важливим розділом історії філософії виступає історія сучасної філософії. Історична дистанція і більш ґрунтовні дослідження дозволять у майбутньому уточнити оцінки і виправити помилки, неминучі при першому звертанні до матеріалу, але природа філософії не дає можливості чекати, коли сучасність стане історією, – вона живе і вимагає осмислення тут і зараз. З іншого боку, історія сучасної філософії – це не ізольований феномен, до якого збираються мислителі за ознакою незакінченості життєвого і творчого шляху. Сучасна історія філософії – це вся сукупність живих, сучасних (в силу їх необхідності) ідей, незалежно від часу їх виникнення та

авторства, – або артикульованих сучасними філософами, або висловлених мислителями минулого, або, зрештою, безсуб'єктних – ідей дискурсу, в якому, за думкою Р. Барта, автор вмирає. Сучасна історія філософії – це історія філософії, яка живе і рухається, торкається і дає торкнутись до неї, яка спілкується, а не вивчається (Ж. Дерріда відзначав як кращих саме тих учнів, хто його не читав). Тим складнішим є завдання дослідника, який у даному випадку перетворюється з історика філософії на співтворця філософуючого суб'єкта. Якщо взагалі не можна займатись історією філософії, не маючи бодай мінімального хисту до філософування, то це ж саме є вдвічі, втричі вірнішим для дослідника сучасної філософії, який кожним своїм кроком втручається в живу матерію розуму.

Все сказане дозволяє зробити висновок про специфічний спосіб взаємодії філософського та історико-філософського знання. Філософія формується і продовжує свій розвиток у контексті історії філософії. Історія філософії – не просто продукт філософської творчості, але й одночасно її постійний матеріал. Історія філософії є одночасно і "домом", в якому мешкає філософія, і робочою майстернею її творчості, і матеріалом безпосереднього докладання її творчих зусиль. Історія філософії є формою існування, способом буття філософського знання.

По-друге, гранично важливо пам'ятати про те, що сучасна історія філософії – це не стільки "каталог" філософських систем та складна "бібліографія" філософських думок, скільки об'єктивне відображення тих фундаментальних морально-гуманістичних змін, які відбуваються як у суспільстві, так і на рівні кожного окремого індивіда. В цьому плані історія філософія покликана рішуче підтвердити те, що морально-гуманістичні параметри особистості лежать у площині духовного буття, і тому, якщо цілеспрямовано вибудовувати їх ієрархію, то необхідно починати саме з духовності.

Сучасна історія філософії має максимально чітко обґрунтувати на своєму матеріалі ідею, що духовність є тією формуючою силою, ентелехією, яка дозволяє особистості організовувати себе і влаштовуватися у зовнішній світ; одночасно вона є і сама особистість, або її центр, серцевина – не випадкова її асоціація з серцем (кордоцентризм), так популярна саме в українській філософії.

Таким чином, як демонструє історико-філософська реконструкція, духовність гуманістична за своєю природою, мов би збігається з гуманізмом. Прояв духовності завжди є проявом гуманізму. Духовність можна і потрібно розуміти також як активний гуманізм, як позицію людини в соціумі і світі. Тут ми можемо побачити і певне розходження між цими мов би тотожними поняттями. Справжній гуманізм можливий тільки на основі високої духовності. Однак дуже часто має місце гуманізм примарний, гуманізм на словах. Немає необхідності повторювати, наскільки актуальна ця проблема у наш час, коли прогрес техногенного розвитку, що постійно прискорюється, та інформаційний вибух супроводжуються відходом на другий план духовного життя суспільства та особистості. Наразі в історії філософської думки ідеал "гуманізації" реальності, що розуміється як її раціоналізація, довів у принципі можливість повного контролю над природою і соціальним світом. А це вело до розуміння, з одного боку, природи як простого сировинного ресурсу для людської життєдіяльності, як видаткового матеріалу, а з іншого боку, до ідеї про можливість проектування і конституювання соціальних процесів самої людини, до технократичних ілюзій. У цих умовах особливо гострою стає проблема людської свободи і творчості – тієї самої свободи, котра є не додатковою якістю чи властивістю моєї природи, а змістом самого буття.

Таким чином, сучасні трансформації як історико-філософського, так і загальнофілософського дискурсу в умовах постмодерного стану змушують переосмислювати базові методологічні підходи до реконструкції філософського розвитку, який відбувається, в тому числі, й у темпорально-історичній площині. В цьому плані істотно змінюється роль історії філософії, яка вже не є звичайною "хронікою" філософських подій та різноманітних думок, а перетворюється на необхідний орган філософського пізнання, завдяки якому філософія набуває своєї адекватної форми в ході власної саморефлексії щодо своєї сутності і призначення. Зважаючи на це, формування нової інноваційної моделі історико-філософського пізнання передбачає зміни на трьох фундаментальних рівнях, першим з яких є переосмислення специфіки співвідношення філософії та історії філософії, другим – запровадження парадигмального розуміння історико-філософського процесу, і третім – вичленення інваріантних структур в історичних трансформаціях філософської думки. Всі ці три рівні є тісно взаємопов'язаними, а отже зміни на будь-якому з них так чи інакше торкаються й інших проблем. Утім, щоби специфіка та проблеми кожного з них стали більш наочними, доцільно бодай в загальних рисах охарактеризувати кожен з них.

1. Історія філософії виявляється такою сферою знань, яка знаходиться в унікальному – порівняно з іншими історіями знань – відношенні до висхідної, "материнської" сфери – самої філософії. Йдеться про незвичну, ні з чим не порівнювану взаємну проникність філософії та її історії, про історичний вимір філософування як невід'ємний контекст постановки будь-якої філософської проблеми. Щоправда, історія філософії знає мислителів, котрі намагались "почати все спочатку", свідомо відкидали здобутки попередників і проголошували себе засновниками нової філософії. Але повністю уникнути історичності виявлялось неможливим. М. Гайдеґґер, наприклад, знаходив все ж такі змістовні джерела у філософії досократиків. А постмодернізм, звільняючись від пригнічуючих метанаративів класичної доби, час від часу включає в коло своєї уваги історико-філософські сюжети, мов би намацуючи (свідомо чи несвідомо) точки дотику, перетинання або протистояння в минулому думки.

2. Наразі стає дедалі більш безсумнівним, що специфіка історії філософії полягає у тому, що вона постає найбільш наукоподібною серед усіх філософських дисциплін. Такою, від якої вимагається найбільш послідовне дотримання основних формальних ознак науковості, перш за все – об'єктивності та загальновизнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософічною наукою – наукою, філософські міркування в межах якої виявляються не випадковими примхами окремих вчених, здатних подолати вузькі межі власного предмету, а неминучою рисою історико-філософського дослідження, яка стає його окрасою або потворою в залежності від таланту дослідника. За цієї причини в історико-філософському дослідженні потрібно шукати максимального погодження і рівноваги обох його складових – і дослідження історичного, і дослідження філософського, або інакше – історичного і логічного підходів. Логічна реконструкція системи може бути більш або менш прив'язаною до конкретних етапів її розвитку, механізмів впливу і взаємовпливу, в котрі вона включена, – кінець кінцем, звичайно, ступінь цієї ув'язки визначається партикулярними завданнями того чи іншого дослідження, його характером та метою. Але в певний момент чистий логіцизм може призвести до відриву від живої історико-філософської пам'яті, – до створення штучних фантомів, котрі існують лише в голові історика філософії. З іншого боку, можна припустити суто історичний підхід до цих самих феноменів, розгляд їх як історичних явищ із застосуванням усього арсеналу суто історичних ме-

тодів. Такі дослідження цікаві і важливі, у певному розумінні навіть незвичні (принаймні, для чистих філософів), але за своєю суттю вони не можуть не бути допоміжними. Отже, щоб не бути простим переліком фактів, історико-філософська наука передбачає вибудовування парадигм, в яких знімаються подробиці і згладжуються нерівності історико-філософського процесу, в яких філософські системи минулого реконструюються в їх сутнісних інтуїціях і основних рисах, достатніх для того, щоб скласти загальне уявлення про їх роль та значення. Проте будь-яка схема лише тоді є життєвою, коли вона проростає з самого матеріалу, а не нав'язується ззовні. В даному випадку типологізація філософських систем можлива лише на підставі їх осягання як особливого виду реальності, як конкретного життя, котре поєднує суще і належне, загальне і часткове, первинну інтуїцію і процес її розгортання та висловлювання. Парадигмальність історії філософії постає не як її аксіоматичність і апріорність, а як спосіб її існування, в якому схрещуються і переломлюються вічні філософські питання і відповіді.

3. Історія філософії наочно демонструє наявність у філософському знанні (як у рамках однієї парадигми, так і в міжпарадигмальному просторово-часовому континуумі) так званих "вічних" ідей чи проблем, які (внаслідок методології "повторення") і є вічними (існують упродовж якогось тривалого відрізку історії або нерідко і впродовж усієї історії). Згадаймо хоча б ідею атомізму, філософію Арістотеля, філософію Гегеля і т. д. Загальновідомий історико-філософський феномен "нео-" (неоплатонізм, неокантіанство, неопозитивізм, неомарксизм, неофройдизм тощо), або ж "пост-" (постпозитивізм, постструктуралізм, постмодернізм тощо) – все це приклади давніх і новітніх оригінальних напрямків, шкіл і течій, сформованих на базі творчого прочитування попередніх (так би мовити, "материнських") філософських ідей, концептів, точок зору, шкіл, рухів тощо. Можна назвати, нарешті, ще один різновид історико-філософської (навіть історико-філософсько-наукової) тяглості, прикладом якого може бути теоретико-концептуальний шерег, який склався на базі ідей екзистенційної філософії – екзистенційна психіатрія (К. Ясперс, Л. Бінсванґер), екзистенційна історія (школа "Анналів"), екзистенційні політологія і соціологія тощо. Таким чином в модальності історії думки неминучим є збереження лінії часу, до якої прив'язуються люди і системи, проте, за історичною формою не повинний бути втраченим зміст філософії. У цьому її парадокс, адже мислителі давнини завдяки збереженню певних інваріантних структур можуть виявитись у чомусь більш сучасними, ніж люди сьогодення. Вони, звичайно, не зможуть безпосередньо відповісти на питання буденного життя або допомогти засвоїти нові технології, проте є певна сфера людської мудрості, любов до якої не потребує останніх винаходів наукового раціоналізаторства – вона виявляється цілком самодостатнім інструментом і, одночасно, критерієм істини.

1. См.: *Бычко И. В.* Познание и свобода. – М.: Наука, 1969.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Є. І. Андрос канд. філос. наук, провід. наук. співроб., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

І. В. БИЧКО У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА АНТРОПОКУЛЬТУРНОМУ ПРОЦЕСІ УКРАЇНИ

Розглядаються проблеми утвердження демократії й громадянського суспільства в Україні на тлі філософсько-антропологічних студій.

Ключові слова: **філософська антропологія, громадянське суспільство, національна самосвідомість**

Рассматриваются проблемы становления демократии и гражданского общества в Украине на фоне философско-антропологических исследований.

Ключевые слова: **философская антропология, гражданское общество, национальное самосознание.**

Problems of formation of democracy and civil society in Ukraine against philosophy-anthropological researches are considered.

Key words**: philosophical anthropology, a civil society, national consciousness.**

Значущість Ігоря Валентиновича Бичка, його внесок в освітній процес філософів України та його наукова творчість є надзвичайно вагомою та нічим не замінимою. Бо ж йдеться як про принципової ваги його здобутки у формуванні філософської культури, культури мислення сьогодення, так і не меншу його роль в антропота соціокультурних процесах в Україні упродовж останніх понад 50 років, процесах становлення громадянського суспільства як суспільства самосвідомих та відповідальних громадян на українській землі.

Тобто йдеться про речі не другорядні, не прохідні, а головні, визначальні у нашому житті, про цивілізаційний, а отже, глибоко екзистенційний вибір України та української людини.

Ми, наш народ нарешті має свою державу. Має непрості, перехресні стежки становлення – але усе ж становлення, котре повсякчас проходить болісно, з надривом, але усе ж відбувається: і громадянського суспільства, і демократії, і націєтворення.

Часто можна почути, що усе це відбулося й відбувається в Україні нібито само собою, без якихось особливих зусиль та катаклізмів, без збройного протистояння і крові. Воно-то, може, й так, якщо говорити про короткі останні 20 років. Але у більш віддаленій перспективі, ну хоча б упродовж минулого сторіччя, це виглядає зовсім не так. Та, мабуть, і навпаки.

По-перше, Україна має надзвичайно змістовну, екзистенційно й духовно наповнену та драматичну історію, чи не найбільш драматичну у колі європейських народів, історію злетів та падінь, а у XX сторіччі, у сталінську добу, й трагічної долі.

По-друге ж, і сама незалежність, і поступове, але усе одно становлення і повновагої нації, і повноцінного громадянського суспільства значною мірою були зумовлені громадянською позицією та тією наполегливою роботою як українського загалу, так і особливо української інтелігенції, котрі тривали упродовж двох останніх не десятиріч, а сторіч, а особливо вагомо які були заявлені у 60-ті та наступні роки минулого сторіччя.

І не слід при цьому якось сором'язливо применшувати роботу на філософській ниві, робити вигляд, що у цей час не було ані П. В. Копніна, ані В. І. Шинкарука, ані М. В. Поповича, С. Б. Кримського, В. С. Дмитриченка, О. І. Яценка, В. П. Іванова, М. В. Дученка, М. Ф. Тарасенка, А. С. Канарського, Г. І. Горак, В. Г. Табачковського та інших – цей ряд можна довго продовжувати.

Робота українських філософів упродовж 60-х і пізніших років протікала за вельми специфічних обставин, особливо у маланчуківсько-щербицькі часи, часи активного закручування ідеологічних гайок. Але ця робота була як вельми продуктивною і результативною в плані зміни змісту публікацій та лекційних кур-

© Андрос Є. І., 2011

сів, так і результативною у головному – це була надзвичайно вагома складова тієї духовної атмосфери і тих істотних суспільних трансформацій, які поступово, але неухильно вели до не у всьому нині досконалої, але усе ж реально існуючої суверенної Української держави та української демократії.

І серед тих філософів, хто зробив не останній за значущістю внесок у формування впродовж останніх понад 50 років цілком певної атмосфери свободи та духовного поступу в Україні, гідне, вагоме місце займає наш сьогоднішній ювіляр.

Особливо слід підкреслити, що Ігор Валентинович продовжує і зараз активно та плідно працювати і у плані публікацій, й через лекційні курси – незважаючи на усі ті потрясіння, котрі спіткали його та його родину упродовж останніх років. Ігор Валентинович – це не лише на рідкість обдарована, але й мужня, стійка людина.

Увесь його творчий шлях позначений самовідданістю і внеском у найвагоміші напрямки загальносуспільного громадянського та духовного духовного поступу України. У 60-ті роки (та й пізніше), коли він читав нам курси теорії пізнання та сучасної буржуазної філософії, це було на той час чи не найважливіше на філософській ниві, бо тоді панувало засилля кондового онтологізму (і в діаматі, і істматі). І справжньою подвижкою у філософії, свого роду громадянською позицією було звернення саме до теоретико-пізнавальної проблематики, заснованої до того ж на засвоєнні усього доступного на той час матеріалу: позитивізму, неокантіанства, філософії життя, феноменології, екзистенціалізму, структуралізму тощо.

Не менш ідейно вагомими були і його книжки тих років – "Пізнання і свобода" (М., 1969) та "У лабіринтах свободи" (М., 1976). Це були часи закінчення "відлиги" в Україні, часи кінця доби П. Ю. Шелеста й початку ідеологічно розперезаного маланчукізму, доби антропо- та соціокультурної реакції: переслідувань усього самостійно мислячого, гонінь, арештів інтелігенції тощо. І ці книги Ігоря Валентиновича мали на той час не лише величезне ідейно-теоретичне, але й пряме антропокультурне та соціокультурне навантаження, бо давали надію та сподівання людям, несли флюїди критичної свідомості та самосвідомості, сприяли випрацюванню ціннісних орієнтацій та світоглядних позицій, які виходили за межі кондового совка.

Сюди ж долучається й надзвичайно життєствердні роботи Ігоря Валентиновича "Чи справді є гуманною буржуазна філософія людини" (К., 1980) та "Від сталінізму до гуманізму" (К., 1988), у яких він обстоює вічні, засадничі людські цінності та ідеї – свободи, солідарності, справедливості, постійного плекання високих гуманістичних ідеалів.

Ці питання й донині є зовсім не тривіальним. Бо ж високі ідеали доби Просвітництва, епохи Модерну у зіткненні із реаліями XX сторіччя виявилися зовсім не такими стійкими й надійними, як здавалося у теорії. Йдеться й про суспільні, економічні та екологічні негаразди XX століття, й про авторитарні та тоталітарні режими, й про катастрофічне зниження не лише норм моралі, але й самоцінності самого людського життя. Йдеться також про омасовлення, маніпулювання людьми, а також про поглиблення їх усамітнення, про постійні стресові навантаження.

Проте періодичні настирливі реляції про смерть Бога, людини, автора, метафізики тощо зовсім не означають, що потрібна теоретична апологетика саме такого підходу. Навпаки, потрібна критична й самокритична позиція, спрямована як на збереження людського у світі людини, у міжлюдських стосунках, так і на плекання відповідальної особистості, а також збереження і пошук нових форм морального фундування буття.

Стосовно усіх цих питань у вищезгаданих працях відчуваються постійні творчі роздуми Ігоря Валентиновича, відшліфована філософська рефлексія.

Саме у 80-ті роки, пізньобрежнєвські та перебудовчі часи, підняття та активне осмислення усіх щойно означених проблем були на часі не лише у власне теоретичному плані, але й у більш широкому антропо- та соціокультурному контекстах.

Був разом зі своїм народом, із його негараздами, болями й радощами Ігор Валентинович і у роки незалежності. Ним була пророблена надзвичайно вагома й плідна робота по створенню й виданню у видавництві "Либідь" підручника нового покоління із філософії, котрий витримав кілька видань, що було вагомим внеском у формування самосвідомого громадянина Української держави. Сюди ж слід віднести і його участь у низці історико-філософських підручникових видань, як із історії світової філософії, так і з історії української філософської думки, особливо XIX та XX сторіч.

За умов надзвичайно непростих та болючих процесів націєтворення та становлення громадянського суспільства в Україні 90-років вагомим словом прозвучала книга Ігоря Валентиновича у співавторстві із А. К. Бичко "Феномен української інтелігенції (Спроба екзистенціального дослідження)" (Дрогобич, 1997) та фундаментальні розділи книги "Філософська думка у Київському університеті: історія та сучасність" (К., 2005).

Слід також підкреслити, що впродовж усіх довгих десятиліть творчої роботи Ігор Валентинович не лише читав курси лекцій, але й постійно виступав на наукових і науково-практичних конференціях та філософсько-антропологічних читаннях, чим зробив немалий внесок у процес як філософування, так і в антропо- та соціокультурний процес в Україні у цілому. Стосовно ж його публікацій, то тут слід сказати, що у Ігоря Валентиновича не було жодного року, коли б вони не з'являлися. І завжди вони були позначені ґрунтовністю підходу, високим професіоналізмом.

До речі, і про таку важливу для мене деталь. Наш відділ, відділ філософської антропології Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, опублікував у 2005 році у видавництві "Наукова думка" об'ємну, багатоаспектну книгу "Людина у цивілізації XXI століття: проблема свободи". Те, як ця книжка зроблена, значною мірою випливає із багаторічних роздумів Ігоря Валентиновича стосовно цієї проблеми, проблеми свободи.

І ще про одне – Ігор Валентинович мабуть би відбувся за будь-яких обставин, але це було б не так, як ми про це знаємо. Не так, якби поруч із ним по життю не йшла б його вірна подруга й теоретичний соратник Ада Корніївна.

Як лекційні курси І. В. Бичка, так і його численні та завжди заглиблені публікації мають величезне евристичне значення для філософського загалу в осмисленні надзвичайно вагомих проблем сьогодення.

У цьому плані передовсім потрібно сказати про те, що неоціненною заслугою І. В. Бичка є не лише виконання ним вагомої просвітницької функції (бо через його курси лекцій пройшло не одне покоління усіх українських філософів), але й плекання ним культури мислення на філософській ниві. Він є одним із тих фахівців України, які на ділі демонструють таку культуру.

Зараз у професійному середовищі стала поширюватися (і поширюватися доволі стрімко) методологічна налаштованість на абсолютне розрізнення при філософському аналізі сфер повсякденності, межових та позамежових характеристик та сфер. Сюди ж відноситься й вельми часте (і на вчених радах, і на конференціях та круглих столах) захоплення грою у поняття, своєрідною

"грою в бісер", коли або ж цілковито втрачається зв'язок із повсякденною реальність, або ж, навпаки, цей зв'язок ретельно маскується, коли проводиться підступна й цілком певна позиція стосовно тих чи тих питань, проте яка прикривається красивими словами.

Це також стосується не менш повсякчасного і до того ж абсолютно серйозного обговорення другорядних за своєю суттю питань, які стосуються життя вузького прошарку представників управлінської еліти чи, у кращому разі, такого ж вузького прошарку мешканців мегаполісів – верхніх верств суспільства, цілковито ігноруючи життя і визначальні інтереси понад 10 мільйонів пересічних мешканців тих же мегаполісів, не говорячи уже про 30 мільйонів мешканців села та райцентрів.

Слід зазначити, що ставитися до повсякденності як до чогось нижчого, незугарного є низькопробним та незрілим із кількох причин, серед яких найголовніші дві. По-перше, цим самим заперечується сам предмет філософії, у центрі якої завжди перебуває відношення людини та світу. А, по-друге, людська спільнота є безмежно складним і складноструктурованим утворенням: і щодо міжлюдських стосунків, і тому, що є спільнотою особистостей, де кожен зі своєю персональною аурою та долею, своїми радощами й муками, звершеннями й болями та стражданнями, зі своїм незборимим прагненням до самореалізації.

Відтак, підхід, спрямований на розрив буденного і трансцендентного видається не лише малопродуктивним, але й свідчить, на мій погляд, про несформованість, невипрацюваність культури мислення, яка якраз полягає у вмінні – а це є надзвичайно тяжким для виконання завданням – вичленовувати й промислювати найзагальніші, найабстрактніші характеристики буття у процесі аналізу саме буденності, повсякденності. Екзистенційні, буттєво значущі параметри сущого не є чимось позамежовим, якимся потойбіччям, яке виникає лише у межових ситуаціях, а є тими визначеностями буття людини в світі, які повсякчас є характеристикою dasein'у, тут-буття, повсякденного буття людини, котре завжди й наскрізь просякнуте екзистенційною напругою, є випробуванням душевних сил людини, стійкості її життєвої позиції.

Найкращою ілюстрацією наявності чи відсутності такої культури мислення є естетичні концепції, яким або ж вдається через розгляд естетичних понять та категорій відтворювати естетичну дійсність, сферу прекрасного, або ж не вдається це достатньо переконливо, з причини невміння фахово залучити різноманітний естетичний матеріал.

Проте такий підхід є важливим у будь-якій сфері філософського знання. У кожній із них одним із найбільш визначальних показників культури мислення є якраз уміння через аналіз філософських категорій та принципів схопити, відтворити реальну картину буття людини у світі.

Спробуємо проілюструвати усе щойно згадане на кількох прикладах філософсько-антропологічної рефлексії, прикладах, які є, з одного боку, належними до сфери повсякденного буття української людини, але, із іншого, які виступають для неї як питання доленосні, а, отже, є для неї питаннями межовими, екзистенційно надзвичайно вагомими. Коли йдеться про культурно-антропологічну рефлексію, то визначальними її параметрами є суспільне самопочування людини, її психологічний стан, відчуття комфортності чи дискомфорту, її прагнення та спрямування. Це суспільне самопочування напряму залежить від способ розв'язання визначальних для української людини та української долі проблем. Передовсім до таких проблем належать проблеми характеру моделі сучасної ринкової економіки та проблеми ствердження демократії й громадянського суспільства на українській землі.

Стосовно першої йдеться про те, що успішність чи неуспішність усіх нинішніх спроб реформування різних сфер суспільного життя буде залежати від того, чи ці реформи і надалі будуть мати чисто технократичний характер, чи вони усе ж будуть спиратися на засадничі європейські цінності соціальної ринкової економіки та соціальної держави, тобто будуть повернутими до інтересів та прагнень 90 з лишком відсотків української людності.

І стосовно другої проблеми. Йдеться про те, що суспільне самопочування української людини також напряму залежить від того, чи будуть закріплені й інституціоналізовані здобутки української демократії попередніх років, чи, навпаки, вони будуть знівельовані та згорнуті. Воно також залежить від того, чи не зайде розкладання парламентаризму в Україні занадто далеко й чи є хоч якісь перспективи суспільного діалогу, а на майбутнє – й суспільного дискурсу стосовно найбільш гострих соціально значущих проблем. Це суспільне самопочування також напряму залежить від прогресу у становленні громадянського суспільства в Україні чи його згортання, монадологізації суспільства й самозамикання людей.

Отже, питання подолання бідності й масового безробіття у райцентрах та особливо на селі, питання втілення прогресивного оподаткування (яке наразі просто відсутнє), питання збереження й закріплення справжнього парламентаризму (замість нинішнього зібрання кнопкодавів), де б відбувалося, як і раніше, повноцінне обговорення суспільно значущих проблем, збереження інших інститутів демократії (вільні вибори, свобода слова тощо), питання подолання як всеохоплюючої корупції, так і руху у напрямку авторитаризму, питання наростання соціального невдоволення – усе це питання, які так чи так повинні бути вирішеними.

Ну і, завершується увесь цей блок запитань, проблемних зрізів питанням про межу людського терпіння за умов незрівнянної з радянськими часами поінформованості сучасної української людини, завдяки комунікації, закордонному заробітчанству (і просто подорожуванню), телебаченню та Інтернету.

І ще одне питання, яке також напряму визначає нинішнє суспільне самопочування української людини. Йдеться про те, що вирішальною причиною історичних поразок українців (і за доби козаччини, і у роки Української революції 1917–1920 рр.) було невміння поєднати соціальне й національне.

У такому контексті, враховуючи повний провал культурної політики в Україні за роки незалежності (передовсім внаслідок цілковитої відсутності підтримки українських кіно й естради, поп- та рок-музики, а також усім відомих проблем в освітній сфері та історичному вихованні) ми стрімко наблизилися до небезпечної межі втрати національної ідентичності. Зрозуміло, що втрата останньої так чи так ставить під загрозу й питання незалежності та державного суверенітету.

А оскільки в українців (на відміну від представників інших етносів, що проживають на теренах України) на планеті Земля немає іншої Богом даної та міжнародно-правовим чином закріпленої території, то зрозуміло, що подальший наступ на все українське із абсолютною необхідністю викличе адекватний спротив. Далі українцям відступати просто немає куди.

І, по-друге, у такому контексті виникає дотичне, але не менш вагоме питання. Йдеться про формування політичної нації на теренах України, а, відтак, подолання соціокультурного розколу. Передовсім йдеться про те, що це завдання може бути зреалізованим лише за умови чіткого розуміння, що громадянське суспільство в Україні має сенс лише як суспільство громадян держави Україна, а не громадян світу. Далі ж йдеться про те, що головними передумовами вирішення цього завдання є адекватна гуманітарна політика (освітянська, щодо українських кіно, поп- та рок-музики тощо) – це по-

перше; а, по-друге, повернення у лоно рідного народу близько 10 мільйонів "русскоязычных", себто за походженням етнічних українців, але ціннісні орієнтації, світоглядні позиції та культурні уподобання яких наскрізь просякнуті малоросійством.

Отакі, якщо коротко, деякі філософсько-антропологічні роздуми стосовно сьогодення, які випливають, якщо брати за основу творче надбання І. В. Бичка.

Отже, підсумовуючи й говорячи про постать ювіляра, слід ще і ще раз підкреслити не лише помітний внесок І. В. Бичка у становлення повноцінного й повновагомого філософування в Україні, що саме по собі багато значить, але й не менш вагомий його внесок у формування самосвідомого громадянина нашої держави, у становлення демократії та громадянського суспільства в Україні.

І його лекційні курси упродовж багатьох десятиліть, і його щорічні публікації та виступи на конференціях завжди залишали і будуть залишати свій помітний слід у серцях та душах його слухачів та читачів, його учнів та послідовників.

Насамкінець хотів би сказати, що сама можливість слухати та спілкуватися упродовж понад 40 років із І. В. Бичком була і залишається для мене нічим не замінимим та щасливим моментом мого життя.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Ж. М. Абдильдин, акад. НАН Республики Казахстан, д-р филос. наук, проф., ЕНУ им. Л. Н. Гумилева, Астана

ЛОГИКА ЦЕЛОСТНОГО МЫШЛЕНИЯ

В статье рассматриваются разные виды логик, в частности осуществляется противопоставление формальной и диалектической логик.

Ключевые слова: **формальная логика, диалектическая логика, категории, мышление.**

У статті розглядаються різні види логік, зокрема здійснюється протиставлення формальної та діалектичної логіки.

Ключові слова: **формальна логіка, діалектичні логіка, категорії, мислення.**

In article different kinds the logician are considered, opposition formal and dialectic the logician in particular is carried out.

Key words**: the formal logic, the dialectic logic, categories, thinking.**

Существуют несколько логик: традиционная формальная логика, математическая логика, аксиоматическая логика, диалектическая логика, – и каждая из них называет себя учением о мышлении. В этой ситуации вполне уместен вопрос: какая же из логик является подлинным учением о мышлении, какую из них можно назвать философской логикой, т. е. философским учением о мышлении?

В настоящее время существуют диаметрально противоположные ответы на этот вопрос. Одни ученые подлинной наукой о мышлении считают формальную логику, ее современный вариант – математическую логику. Что же касается диалектической логики, то она, по их мнению, может быть названа логикой только в переносном, фигуральном смысле. Другие же ученые убеждены, что только диалектическая логика является подлинной логикой, истинным учением о мышлении, поскольку именно она исследует всеобщие, универсальные законы формирования и развития человеческого мышления.

Чтобы решить этот спор, необходимо, видимо, обратиться к самому понятию мышления и тщательно проанализировать, какая логика и с какой стороны исследует мышление.

Возьмем формальную логику. Она понимает мышление как некую субъективную деятельность, совершаемую в голове человека посредством слов, терминов, суждений и умозаключений. Она концентрирует свое внимание на языковом бытии мышления. Согласно формальной логике, мыслить – значит рассуждать, размышлять и выражать мысль в правильной словесной форме. Отсюда – преувеличенное внимание к законам языкового рассуждения и превращенным формам мышления, каковыми являются суждение, умозаключение, доказательство и др. Поэтому названная логика почти не занимается универсальными определениями мышления, ее не интересуют категории, идеи и т. п.

Основатели формальной логики (и прежде всего Аристотель) выработали ее основные законы (тождества, противоречия, исключенного третьего) в результате анализа рассуждения, размышления, т. е. процесса языкового развития мышления. Создание этой логики, открытие и обоснование ее законов в свое время имели громадное значение для развития философии, особенно для борьбы с софистикой и устранения субъективных противоречий в мышлении. И современная формальная логика, математическая логика занимает достойное место в культуре как средство исследования процессов мышления.

Но исчерпывается ли изучение проблемы мышления формально-логическим исследованием? Правомерно ли сведение мышления только к его языковому бытию? Исчерпывается ли содержание понятия "мышление" ("мыслить") тем, что зафиксировано посредством слова? Традиционная логика отвечала на этот вопрос всегда однозначно. Она, как было сказано, полностью отождествляет мышление со словесным размышлением и потому не признает другой логики, кроме формальной, и других законов мышления, кроме формально-логических.

Однако Гегель выступил с иной философской программой, с иным пониманием проблемы мышления, а следовательно, и логики. Не отрицая того факта, что мышление может существовать и в словесном выражении, он решительно отвергал как неправомерные попытки отождествлять мышление с его языковым бытием. Гегель утверждал, что языковое бытие мышления – рассуждение, размышление, сочинение книг и ведение споров – является только стороной мышления, одним из способов его реализации.

Согласно Гегелю, мышление – это саморазвивающийся творческий процесс, основа всякого созидания и творчества. Оно реально существует и проявляется не в одних лишь размышлениях и книгах, а во всех результатах человеческой духовно-практической деятельности. Ибо человек мыслит не только тогда, когда размышляет либо излагает устно или письменно свои мысли, но и тогда, когда созидает предметное тело культуры. Более того: о реальном мышлении человека и человечества можно правильно судить не столько по его словесным размышлениям, по книгам, сколько по реальным делам. Мышление и его законы проявляются прежде всего в уровне развития промышленности и транспортных средств, в строительстве величественных пирамид и удобных для жизни городов, в симфониях и скульптурах и т. п. Следовательно, рассуждал

© Абдильдин Ж. М., 2011

великий философ, законы мышления, всеобщие условия его существования надо искать не посредством анализа только языковых проявлений мышления, как это делала традиционная формальная логика; процесс исторического развития коллективного мышления можно проследить лишь путем изучения всей совокупности материальной и духовной культуры человечества.

Гегель был убежден, что достаточно перевести трактовку мышления в другую плоскость и рассмотреть мышление широко – как объективно творческий процесс, как единство объективного и субъективного, – чтобы легко обнаружилась ограниченность формальной логики и ее законов. И в самом деле: формальная логика, ее законы имеют смысл и значение лишь в том случае, если под мышлением понимается только субъективная деятельность, языковой аспект, языковое бытие мышления. Иными словами, когда рассматриваются словесные споры, словесные размышления людей, то на основании формально-логических законов (тождества, противоречия, исключенного третьего) можно анализировать процесс размышления, рассуждения и выявлять логические ошибки, возникающие в нашем мышлении в результате нечеткого и неточного употребления терминов и словесных представлений.

Однако если мышление понимается как единство объективного и субъективного, как всеобщее условие творческого созидания предметов материальной и духовной культуры, то для понимания такого мышления, для постижения его содержания мало что дают законы формальной логики. Впрочем, от них и требовать этого нельзя, ибо они не являются законами творческой и созидательной деятельности. Когда Кант стремился осмыслить процесс формирования научно-теоретического, всеобщего и творческого знания, он обратил внимание на ограниченность традиционной логики, которая способна только регулировать процесс формирования аналитических суждений. Для обоснования же возможности научно-теоретического знания (синтетического априорного суждения), по Канту, необходима более высокая, трансцендентальная логика. Что же касается природы мышления, Кант традиционно трактовал его как субъективную психологическую деятельность.

Гегель же пошел значительно дальше Канта, истолковав мышление как имманентно творческий процесс. Отсюда понятно его несколько пренебрежительное отношение к формальной логике и ее законам, которые и в самом деле совершенно недостаточны при истолковании мышления как всеобщего основания формирования материальной и духовной культуры. Для осмысления этого целостного процесса Гегелю понадобились действительно универсальные законы мышления и бытия – логические категории, которые он понимал как всеобщие принципы и ступени саморазвития абсолютного духа, идеи. Только логические категории в их систематическом единстве дают возможность понять и осмыслить всеобщие условия формирования и развития творческого объективного мышления. Но не забудем, что Гегель трактовал мышление как истинную реальность, единство объективного и субъективного, как тождество мышления и бытия, а категории – как ступени саморазвития абсолютного мышления. Логику же философ понимал как учение о чистом мышлении, как систему чистых сущностей, т. е. категорий. Поэтому в гегелевской логике сначала рассматриваются сами всеобщие определения мышления (категории) и только потом, в разделе субъективной логики, анализируются конечные, превращенные формы (суждение, умозаключение и т. п.). В результате такого анализа Гегель в своей логике смог дать учение о целостном мышлении как живом, конкретном и развивающемся процессе. И это несомненное достоинство гегелевской логики.

Но столь же несомненная ущербность его учения в целом и логики в частности обусловлена тем, что он трактовал мышление идеалистически, как некую самостоятельную субстанциальную реальность, которая в своем имманентном и творческом развитии якобы порождает и природу и общество. Поскольку Гегель пренебрег реальным субъектом мышления и созидания, а вернее, не знал его, постольку, будучи объективным идеалистом, он искал источник возникновения категорий, форм мышления не в реальных общественных отношениях, а в движении "чистого разума", в саморазвитии так называемого абсолютного духа. Маркс указал на это заблуждение великого диалектика: "Раз мы упускаем из виду историческое развитие производственных отношений, для которых категории служат лишь теоретическим выражением, раз мы желаем видеть в этих категориях лишь идеи, самопроизвольные мысли, независимые от действительных отношений, то мы волей-неволей должны искать происхождение этих мыслей в движении чистого разума" [1].

В современной философии и логике критически преодолены идеалистические пороки гегелевского понимания мышления и развиты позитивные моменты его логики. Диалектико-материалистическая логика трактует мышление не как субстанциальную реальность, а как форму предметно-практической деятельности общественного человека. Если в предметной деятельности всеобщие формы развития природы как бы воссоздаются реально во всеобщих формах развития материальных общественных отношений, то в мышлении они воссоздаются идеально. В марксистской концепции мышления поэтому фундаментальное значение имеет принцип отражения.

Диалектическая логика, развивая позитивные моменты гегелевской концепции мышления, считает неправомерным сведение мышления к его языковому бытию, обосновывает с материалистических позиций трактовку мышления как идеальной формы предметного преобразования общественным человеком природы и своих же общественных отношений. Если Гегель, руководствуясь идеалистическим пониманием принципа тождества бытия и мышления, рассматривал мышление как подлинный субъект деятельности, то в марксистской логике оно трактуется как идеальная форма предметной деятельности. Мышление не является самостоятельной реальностью и потому не может иметь особых законов параллельно с законами бытия, но в своем развитии подчиняется всеобщим законам развития природы, общества и человеческой познавательной деятельности. Диалектико-материалистическая логика, следовательно, исходит из идеи диалектического тождества универсальных законов бытия и мышления, тождества, понимаемого материалистически. А это означает, что мышление, идеальное, являясь формой материального, в своем развитии подчиняется тем же всеобщим законам, которым подчиняется развитие самой материальной действительности. Поскольку в категориях отражаются всеобщие законы бытия, постольку они имеют первостепенное значение и в логике, в исследовании процесса мышления, всеобщих условий формирования теоретического знания.

Таким образом, в диалектической логике фундаментальное значение имеет учение о категориях, в которых отражаются всеобщие законы природы, общества и человеческого мышления. И потому именно, что мышление здесь понимается не как субъективная деятельность индивидов, не как оперирование представ-

лениями, но как идеальная форма всей практической предметной деятельности общества, общественного человека. Поэтому выработанное в ходе общественно-исторического движения мышление должно выходить за узкие рамки законов формальной логики и руководствоваться всеобщими законами, определяющими бытие и природы и общества; эти законы зафиксированы в логических категориях мышления.

Стало быть, о категориях мышления можно сказать, что они суть отражения всеобщих определенностей объективной реальности, практически освоенные в активной деятельности общества; либо так: категории мышления суть кристаллизованные формы исторического опыта человечества, которые зафиксированы в мышлении и являются орудиями познавательной деятельности. Категории мышления представляют собой как бы остановленные идеальные формы предметной деятельности по освоению содержания предметного мира, конечные формы бесконечно развивающегося познания.

Таким образом, категории – это всеобщие формы отражения бытия, формы духовного освоения универсальных способов изменения предметов природы в процессе практической деятельности человека, и поэтому они функционируют как всеобщие принципы формирования научно-теоретического знания. Иными словами, всеобщие законы формирования научно-теоретического знания, категории, отражая форму предметно-практического изменения человеком природы, в то же время выступают как логическое воспроизведение универсальных законов бытия.

По этой именно причине диалектическая логика не является учением о внешних, субъективных формах мышления, она есть учение о целостном мышлении, о мышлении как идеальной форме всей природной, общественной действительности.

В таком понимании четко выявляется отличие диалектической логики от формальной. Ясно обнаруживается и то, что предмет диалектической логики не совпадает с предметом формальной логики, что две эти логики изучают проблему мышления с различных сторон. А коли так, то неправомерно рассматривать формальную логику как низшую по отношению к логике диалектической. Ведь термины "низшее" и "высшее" могут характеризовать лишь предметы или явления, совпадающие по всем показателям, кроме качества, уровня развития. Вот если бы формальная логика и диалектическая логика изучали мышление в одном и том же аспекте, выявление их уровней по отношению друг к другу имело бы смысл. Но в действительности общим для обеих логик является только термин "мышление". Само же мышление как продукт исторического развития человечества может быть рассмотрено в различных аспектах.

Так, формальная логика изучает мышление в его языковом аспекте, исследует законы функционирования субъективной деятельности в сфере языкового общения; она изучает законы, принципы и правила рассуждения, размышления, а также правила выведения одних знаний из других. Формальная логика, в особенности современная математическая логика, достигла больших успехов в исследовании языкового аспекта мышления и по праву является важной составной частью культуры; она имеет не только теоретическое, но и большое практическое значение. Потому даже в смысле уровня ее собственного развития она отнюдь не является низшей.

Диалектическая же логика по своим целям, методам и функциям является принципиально *другой* логикой. И потому естественно, что она исходит из совершенно другого понимания мышления. Она не отрицает значения рассуждения, размышления, но для нее это, хотя и весьма важный, все-таки только один из аспектов реального мышления. Действительное же мышление есть не просто некая субъективная деятельность, происходящая в голове некоего индивида; действительное мышление есть общественно выработанная идеальная форма всей человеческой практической и предметно-преобразующей деятельности. Применительно же к индивиду это происходит так: если в реальной деятельности он активно изменяет предметы природы, самого себя и творит предметы, необходимые ему, то в мышлении то же самое он производит идеально. Мыслить поэтому означает формировать, творить предметный мир идеально, в форме понятий. Но подчеркнем: мышление не является достоянием отдельного индивида; оно выработано всем человечеством в процессе его долгого общественно-исторического движения. Отдельный же человек в своей жизнедеятельности только осваивает и присваивает себе общественную деятельность, культуру и мышление общества. Поэтому мышление отдельного человека выступает как индивидуализированное общественное мышление.

Результаты мышления проявляются не только в языковых формах, но прежде всего в реальных, практических делах общественного человека. И здесь важно вспомнить, что человеческая деятельность с самого начала является целесообразной деятельностью. А это означает, что, прежде чем изменять предметы природы, реально производить предметы своей потребности, человек создает форму будущих предметов в своей голове идеально. Подчеркивая данную специфическую особенность человеческой деятельности, К. Маркс писал: "Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю" [2].

Что касается логических категорий, то они основательно рассмотрены Гегелем в его учении о целостном мышлении. В отличие от традиционных логиков Гегель внимательно изучил не только такие формы языкового бытия мышления, как суждения и умозаключения, но вслед за Аристотелем и Кантом глубоко исследовал именно категории мышления, начиная с категории бытия и кончая более сложными. Гегель рассмотрел сначала внутреннюю взаимосвязь универсальных категорий, а затем (в разделе субъективной логики) проанализировал взаимосвязь и субординацию форм суждений и умозаключений.

В диалектической логике исследование категорий мышления также начинается с выявления их внутренней взаимосвязи, после чего анализируются историческое становление категорий, формы их реализации в суждениях и умозаключениях и т. п. Важно подчеркнуть, что диалектическая логика исследует эти преобразованные формы (суждения и умозаключения) не столько со стороны структуры, формальной правильности, последовательности, сколько со стороны их внутренней взаимосвязи и отражения в них всеобщих законов природы, общества и мышления, т. е. она раскрывает их функции в формировании и развитии научно-теоретического знания. Если традиционная логика

описывает и классифицирует суждения и умозаключения, анализирует условия их правильности в структуре рассуждения, то диалектическая логика раскрывает их категориальную природу, выявляет их реальную функцию в контексте целостного человеческого мышления.

1. *Маркс К.* Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т. 4. – С. 129. 2. *Маркс К.* Капитал. – Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т. 23. – С. 189.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Ж. М. Абдильдин, акад. НАН Республики Казахстан, д-р филос. наук, проф., ЕНУ им. Л. Н. Гумилева, Астана

ЕВРАЗИЙСТВО КАК РАЗВИВАЮЩЕЕСЯ ПОНЯТИЕ

Анализируется эволюция евразийской идеи, а также явление евразийства в контексте современных геополитических проблем.

Ключевые слова: **евразийство, Казахстан, Центральная Азия, геополитика.**

Аналізується еволюція євразійської ідеї, а також явище євразійства у контексті сучасних геополітичних проблем.

Ключові слова: **євразійство, Казахстан, Центральна Азія, геополітика.**

Evolution of the Euroasian idea, and also the phenomenon of the Euroasianism in a context of modern geopolitical problems is analyzed.

Key words**: Euroasianism, Kazakhstan, the Central Asia, geopolitics.**

Согласно научной методологии, чтобы глубоко понять какой-либо предмет надо рассматривать его в процессе развития, т. е. в его возникновении, развитии и чем он стал в настоящее время. Евразийская идея – это сложное понятие, которое находилось в постоянном развитии и изменении. Данное понятие также имеет историческую природу, оно имело свой особый смысл каждый раз в контексте общественно-исторического движения. Если не учитывать это обстоятельство, то мы рискуем лишить себя адекватного понимания сущности этого понятия. Природу евразийской идеи можно всесторонне понять в той мере, в какой мы можем исследовать ее реальную историю, ее эволюцию и современное состояние.

В настоящее время в философской, исторической и политологической литературе существует большой разброс мнений и теоретических суждений по этому важному вопросу. Евразийская идея не абстрактное понятие, а является конкретным теоретическим понятием, которое имеет свое особое содержание, особый смысл в том или ином историческом контексте. Впервые она была сформирована в ходе обоснования исключительной, мессианской роли России в мире. Ее основоположники рассматривали Россию как особую державу, как некий третий Рим.

В дальнейшем евразийская идея возникла в связи с обоснованием особого пути перехода России, русского дворянства по пути буржуазного развития. В сороковые годы XIX века с этой идеей выступили ряд философов, историков, экономистов и литераторов. В этом плане известны работы таких авторов, как А. Хомяков, П. Киреевский, Ю. Самарин, А. Кошелев, И. Беляев и др. Все они пытались доказать особенность русской истории, русской жизни, русского крестьянства, особый характер общинного бытия, коренное различие православия от католицизма и т. п. По этой причине они доказывали, что Россия не может и не должна просто и слепо следовать по западному пути развития, принять западную форму общественно-экономической системы. Все эти особенности, полагали они, дадут возможность России миновать те противоречия, коллизии, которые уже обнаружились в западных странах в связи с революционным выступлением пролетариата, в частности во Франции, Англии и других странах.

Однако история все рассудила по-своему. Западники здесь победили не только теоретически, но и практически. В конце XIX века в России капиталистическая система стала развиваться быстро и во всех направлениях. Стремительно развивался монополистический капитал, финансовые объединения, возникли синдикаты, картели, промышленно-финансовые группы и т. п. Одним словом, капитализм шел в России полным ходом.

В этой исторической обстановке мало кто вспоминал об особом пути России, о евразийской идее, хотя евразийская идея в России никогда не умирало окончательно. Она только на время потеряла видимость своей исторической актуальности.

В новых условиях евразийская идея возродилась в трудах известного ученого-историка Л. Н. Гумилева, который разработал эту идею с новой стороны, в новом историческом контексте. Евразийская идея разработана в связи с обоснованием роли тюркских народов в истории, историческом процессе. На основе глубоких исторических исследований он доказал весомый вклад тюркских народов в процессе формирования и развития Российской империи. Согласно Л. Н. Гумилеву, основу российского государства составляли два суперэтноса – славяне и тюрки.

До известных работ Л. Н. Гумилева история тюрков, тюркских народов, к сожалению, крайне искажалась. Роль тюрков в истории российского государства трактовалось только отрицательно. В советское время любая попытка объективного освещения истории тюрков рассматривалась негативно. Всякое упоминание о положительной роли тюрков, тюркского этноса трактовалось как проявление буржуазного национализма, пантюркизма. Всем широко известно обвинение М. Жумабаева и др. деятелей казахской культуры в национализме и пантюркизме только за то, что они пытались объективно освещать тюркскую историю, рассматривали казахов, узбеков, и другие народы нашего региона как часть тюркского суперэтноса.

В своих фундаментальных исследованиях Л. Н. Гумилев обосновал и отстаивал принципиально новый взгляд на историю тюркских народов, на взаимоотношение тюркских и славянских народов, на взаимосвязь великой степи с русским государством. Он научно доказал, что не было никакого монгольского ига, тюркские народы также влияли на русский народ, на русскую культуру, как и русский народ активно влиял на тюркские народы, на их культуру. Многие выдающиеся государственные и общественные деятели России были связаны с тюркскими народами кровной, родственной связью. Александр Невский, как известно, был приемным сыном главы золотоордынского государства Батухана.

Все сразу обратили внимание на глубокие и оригинальные труды Л. Н. Гумилева, которые формировали принципиально новую точку зрения на взаимовлияния русского и тюркского народов. Внимательно и широко стали изучать его труды. Он заслуженно получил широ-

© Абдильдин Ж. М., 2011

кое признание и уважение народа и ученых. Евразийская идея, разработанная Л. Н. Гумилевым, имеет большое методологическое значение в исследовании истории и культуры как тюркских народов, так и русского народа.

Новое понимание евразийской идеи, в новом историческом контексте, выдвинул Президент Казахстана Н. А. Назарбаев в своем известном выступлении в Московском университете. В разработке Н. А. Назарбаева евразийская идея выступает как сложное, целостное, синтетическое и системное понятие, которое отражает новую общественно-историческую обстановку, новую задачу, которую выдвинула история перед новыми независимыми государствам после крушения СССР.

В свой евразийской идее Н. А. Назарбаев прежде всего исходит из факта распада Советского Союза и образования новых независимых государств на месте бывшего единого государства – СССР. Этот факт имеет фундаментальное значение. Возникновение новых независимых государств, которые заявили о своем желании развиваться по пути демократии, является, несомненно, прогрессивным явлением. Самоопределение, возникновение независимых национальных государств, являлось высокой мечтой народов бывшего Советского Союза. Поэтому после распада Советского Союза многие республики быстро заявили о своем суверенитете, приняли закон о государственной независимости.

В евразийской идее Н. А. Назарбаев, прежде всего, отталкивается от этого реального факта, а также исходит из того, что существуют новые суверенные, независимые государства, которые являются субъектом международных отношений и сами определяют свою внутреннюю политику.

В этой связи возникает вопрос о целях и стратегических задачах развития новых независимых государств. В современном мире невозможно существовать обособленно, надо развивать экономику, социальную сферу, культуру в тесной взаимосвязи с другими странами. В условиях Советского Союза новые независимые государства почти не занимались межгосударственными проблемами. Они имели лишь ограниченный суверенитет, от имени всех республик выступал только Советский Союз. В силу этого многие республики не имели опыта международных связей. Все это надо было создать, и при том, как говорится, с нулевой отметки.

В мире многие межгосударственные связи и отношения существуют стабильно. Новым независимым государствам надо было найти свое место в этом относительно обжитом мире. В этой связи возникал закономерный вопрос для новых независимых государств: Как определить свой вектор развития? С кем наладить экономические и политические отношения? В какие объединения стран надо войти?

Существуют, как известно, множество объединений государств: Европейский Союз, Объединение исламских государств, Исламская конференция, Содружество азиатских государств и т. п. Вопрос состоит в том, что новым государствам трудно было войти в существующие союзы и объединения. Там их никто и не ждал. Развивать же экономику и торговлю надо было немедленно. В этих условиях Н. А. Назарбаев выдвинул евразийскую идею, которая имела принципиально новое содержание, новый исторический смысл.

Президент Казахстана исходил из факта независимости, государственного суверенитета новых государств. Однако, утверждал он, целесообразно ли новым государствам просто разбежаться по разным сторонам, пренебрегая теми экономическими, политическими и культурными связями, которые были выработаны между республиками в рамках единого государства?

С точки зрения Н. А. Назарбаева, такая политика не отвечает интересам новых государств. Поэтому он выдвинул евразийскую идею как основу формирования содружества независимых государств с целью развития экономических, политических и культурных связей между ними.

Евразийская идея Н. А. Назарбаева имела конструктивное значение и для внутренней политики страны, и для последовательного решения проблем межнациональных отношений. В создании такой оригинальной структуры, как Ассамблея народов Казахстана, также явилось продуктивное значение евразийской идеи.

Евразийская идея также весьма ценна для глубокого теоретического осмысления природы Казахстана, казахстанцев, природы казахского этноса, самосознания казахской нации, содержания казахской культуры и т. п.

Действительно, Казахстан является евразийской страной, центром евроазиатского континента. В географическом плане часть его территории находится в Европе, а другая часть расположена в Азии. Географическая среда, как известно, имеет определенное значение в понимании той или иной страны, характера и мировосприятия его народа. Казахский этнос, его образующие роды и племена всегда жили в самых разнообразных климатических условиях. В великой степи представлено все географическое разнообразие: большие горы, леса, озера, пустыни и т. д. Все это формировало своеобразную природу коренного этноса, который одинаково хорошо чувствует себя в самых разнообразных климатических системах.

Евразийская идея Н. А. Назарбаева имеет важное методологическое значение и в осмыслении антропологической природы казахского этноса, его характера, психологии и менталитета. Антропологические исследования показывают, что казахский народ по своей антропологической природе двуедин: с одной стороны, относиться к европеоидной расе, а с другой – к азиатской группе.

В его природе в синтетической форме присутствуют признаки обоих рас, что, прежде всего, проявляется в его физическом облике. Вообще тюрки по сравнению с азиатами более крупны, выше ростом, имеют открытые глаза и т. п. Евразийская природа казахов также проявлялась в их характерах, в их пластичности, быстрой приспособляемости к новой обстановке, открытости к чужой культуре, восприимчивости к обычаям и нравам других народов даже в ущерб своей культуре.

Евразийская идея Н. А. Назарбаева, наконец, связана с важной ролью нашего государства в международных отношениях. Казахстан является членом ООН, ОБСЕ, ШОС и других авторитетных международных организаций. Как евразийское государство он может играть положительное значение в укреплении взаимосвязи европейских стран с Центральноазиатскими государствами, способен быть мостом между ОБСЕ и Центральной Азией в решении актуальных международных проблем.

Являясь активным членом ОБСЕ, Казахстан постоянно отстаивает расширение зоны влияния ОБСЕ, обосновывает необходимость укрепления связи ОБСЕ с государствами Центральной Азии. Все это связано тем, что мир един и, следовательно, проблема безопасности в европейских государствах тесно связана с безопасностью всего мирового сообщества, с безопасностью Центральноазиатских государств.

В свете этих задач вполне понятно избрание Казахстана председателем ОБСЕ в 2010 году. Добиваясь этой высокой должности, Республика Казахстан, с одной стороны, проявила свою решимость неуклонно следовать по пути демократии, защиты прав человека,

а с другой пыталась внести свой вклад в расширение региона ОБСЕ, быть мостом между ОБСЕ и Центральноазиатскими странами.

Сегодня есть и другая, к сожалению, интерпретация евразийской идеи. В России, например, существует большой разброс мнений по этому вопросу. Рассмотрим так называемую имперскую трактовку евразийской идеи. Так, известный политолог А. Дугин разрабатывает ее с целью обоснования особой, мессианской роли России в глобальном мире. Согласно А. Дугину, Россия ни в коей мере не является региональным государством. "Она является синтетическим единством евразийского Запада и евразийского Востока. Россия идентифицирует себя только с империей, – продолжает он. – При этом империя не просто очень большое государство. Это нечто совсем иное. Это стратегический и политический блок, превосходящий параметры обычного государства, это сверхгосударство".

Таким образом, в имперском проекте А. Дугина обосновывается возможность в будущем конфедерации четырех империй с центром в России. При этом новые независимые государства, естественно, считаются составной частью Российской империи.

Как видно, если евразийская идея Н. А. Назарбаева является важной формой интеграции для новых независимых государств с целью укрепления их экономических, научных и культурных связей, то евразийская идея А. Дугина выступает составной частью его имперского проекта. Он использует эту идею для обоснования концепции сверхгосударства в лице России, которая должна не только возвращать себе прежние территории, но и существенно расширять пределы будущей империи.

Все сказанное убеждает нас в том, что евразийскую идею надо исследовать конкретно. Евразийская идея – это развивающееся понятие, оно имеет свое конкретное содержание только в контексте определенного общественно-исторического движения.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

А. В. Александрова, д-р филос. наук, проф., КНУ ім. Тараса Шевченка

АНТРОПОДИЦЕЯ ВОСТОЧНЫХ ПАТРИСТОВ В ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО. РАБОТА "СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ"

Статья посвящена обоснованию П. О. Флоренским христианской антроподицеи. Как писал сам русский философ, прежде чем оправдать человека, необходимо найти оправдание Бога: до антроподицеи необходимо найти теодицею.

Ключевые слова: **антроподицея, П. Флоренский, философия, человек, патристика.**

Стаття присвячена обґрунтуванню П. О. Флоренським християнської антроподіцеї. Як визнавав сам російський філософ, перш ніж виправдати людину, слід знайти виправдання Бога: до антроподицеї треба відшукати теодицею.

Ключові слова: **антроподицея, П. Флоренський, філософія, людина, патристика.**

The article is dedicated to the argumentation of P. O. Florensky of the Christian antropodicy. As the Russian philosopher wrote, before justifying the human it is importatnt to find the justification of God: to the theodicy should be found before the antropodicy.

Key words**: antropoditseya, Florensky, philosophy, people, patristic.**

Обращаясь к философским материалам даже недалекого прошлого, задаешься вопросом, насколько интересными они будут для дня сегодняшнего. Но не в смысле музейных черепков из археологических экспедиций, проливающих свет на далекое прошлое, а в плане методологической и теоретической ценности. Обращение к работе "Столп и утверждение Истины" выдающегося представителя "религиозно-философского ренессанса" в России Павла Александровича Флоренского не только знакомит с поисками и открытиями (и теоретическими, и методологическими) мыслителя, но содержит удивительно щедрый материал для дальнейших изысканий в различных направлениях философии.

Из многообразия идей и догадок, высказанных автором, остановимся на проблеме личности во II–IV письмах указанного исследования. Однако, следуя стилю П. А. Флоренского, коснемся хотя бы двух методологических установок, которым автор следовал в своих работах, и упоминание о них может быть небезынтересно современным философам. Это диалектика и познающий субъект.

Диалектика. Во-первых, П. А. Флоренский решительно отличает ее от "школьного мышления", квалифицирующего и анализирующего по рассудочному. Диалектика –это "не речь *о* процессе мысли, а самый процесс мысли в его непосредственности – трепещущая мысль, демонстрируемая ad oculos (наглядно)" [1]. Во-вторых, это христианская диалектика, и образцом ее применения к вере автор считал послания ап. Павла, который в них учит не о духовной жизни, "но сама жизнь в словах его переливается и течет живым потоком" [2]. В-третьих, диалектика не терпит жестких определений и доказательств, поскольку определить – значит определить, окружить исследование пределом. "…Чему положить предел? – спрашивает Флоренский, и отвечает, – Мысли, конечно. Определить – это значит лишить мысль свободы двигаться… В чем же смысл диалектики? – В целостности. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств. Что же есть? – Есть все нарастающий клубок нити созерцания… все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета" [3]. В-четвертых, диалектика, по существу, – совокупность процессов мысли, "взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих". П. А. Флоренский отмечает, что диалектика есть мысль, нарастающая по мере продвижения ко все более ценным достижениям. Мы вглядываемся в предмет и каждое новое постижение его служит новым определением. Но теперь уже не мы определяем предмет, а сам предмет определяет нам себя. "И если теперь Вы спросите у диалектика, где его определения, он ответит Вам: "Везде, если я написал что-нибудь осмысленное, и нигде – если книга не удалась"" [4].

Субъект познания. Где, в чем его познающее Я? Оно не может сводиться к сознанию вообще, т. е. быть безличным. Я не должно исчерпываться просто индивидуальными сентенциями. "Вглядывающееся Я должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и целостным и характерным. Это – конкретно-общее, символически-личное – Я… Оно конкретно, но его своеобразие – не случайно. Назовем его *Я "методологическим"*" [5]. И если диалектика предполагает тех, кто

© Александрова А. В., 2011

пере-говаривается, раз-говаривает, то методологическому Я соответствует методологическое же *мы* и другие лица методологической драмы. Ими-то и осуществляется "методологическая среда, – которая сливает с объектом свои личные энергии" [6].

Исходя из заявленной в названии статьи темы и опираясь на работу П. А. Флоренского, обратимся к порядку осуществленного анализа патристического опыта антроподицеи и аргументации осмысления процесса становления личности в православной традиции. Для о. Павла антропологическая проблематика естественно входит в качестве дополняющей ветви в изложение основного вопроса книги – продумать и выразить тот путь, что привел автора в мир христианского умозрения и православной церковности. В книге темы религиозной мысли Флоренский делит на два раздела. И хотя, по мнению исследователей творчества Флоренского, первый раздел принято ограничивать теодицеей, а второй связывать с антроподицеей, попытаемся, опираясь на первую часть, обнаружить некоторые теоретические ориентиры для очерчивания процесса становления человеческой личности в русле восточного христианства. Для П. А. Флоренского последнее уточнение очень существенно, поскольку он считает, что на основе современного ему христианства четко обозначились две философско-религиозные традиции. Одну он называет "рационализм", а другую – "философия идеи и разума". Соответственно, это западная и восточная религиозные рефлексии. Первая предстает как "рационализм, т. е. философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности, – рационализм… может быть сжато охарактеризован как философия омиусианская. Это – философия плоская. Напротив, христианская философия, т. е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига … может быть охарактеризована как философия омоусианская. Это – философия духовная" [7]. Думается, такая бескомпромиссность в оценках объяснима не столько сравнительно молодым возрастом автора (первое издание "Столпа" состоялось в 1914 г., когда Флоренскому было 32 года, а задумано было еще на рубеже тысячелетий), сколько острыми "переживаниями тьмы кромешной, мук сомнения", испытанными еще в 1899 г., а позднее – духовными терзаниями в связи с отрицательным отношением к представителям "нового религиозного сознания" и тревогами, связанными с духовным ростом христианского мыслителя. На основании этого сам П. А. Флоренский сознательно ограничивал тематику "Столпа" ранним периодом. И хотя после 1911 г. автор уходит от тем теодицеи, но тема антроподицеи его продолжает интересовать. Методологические основания философии личности, как и методики рождения ее в человеческом индивиде, считает философ, можно найти лишь в православной традиции. Именно под таким углом зрения, думается, следует относится к жестким оценкам "личностного" потенциала западного христианства.

И все-таки П. А. Флоренский не голословно бросает обвинения философским противникам. Он отслеживает истоки их теоретической позиции, обнаруживая их во внутрицерковной борьбе за "единосущие" в первые века христианской эры, в противостоянии епископа Афанасия и пресвитера Ария и их последователей. И, наверное, мало сказать, что один отстаивал единую сущность (по-гречески омоусион) Троицы, а другой – подобие сущности (омойусион) Сына сущности Отца. Нужно вспомнить, что проблема истолкования единства Троицы лежала не только в метафизической, но и в гносеологической плоскости; была актуальной как в доникейский период становления христианской догматики, так и в последовавших за Никейским собором (325 г.) спорах, в которых отрабатывалась нюансировка истолкования терминов "усия" и "ипостась", соотношения понятий "усия" и "имя"; но кроме того, проблема имела и методологическое значение для всех тем антропологического круга. Для понимания природы личности и механизма ее "взращивания" исключительно важным П. А. Флоренскому представляется вопрос соотношения усии (сущности) и ипостаси в Троице. Епископ Александрийский Афанасий и старшие никейцы подчеркивали, что "едино-сущие" означает собою конкретное единство Отца, Сына, Св. Духа, которое никак не есть единство номинальное. Но если так, то ипостась – личная сущность Отца, Сына и Духа, поскольку каждый из них рассматривается отдельно от других, не сливаясь с другой ипостасью. Флоренский замечает: "Если терминологически, формально слово "ипостась" стало принципиально-отличным от "усиа", то содержательно, по своему логическому значению "ипостась" остается решительно тем же, что и "усия"" [8]. В ходе дальнейшего уточнения понятий стали возможными два варианта теоретических последствий. Когда разграничение указанных понятий (усия и ипостась) происходило путем придания каждому из них самостоятельного логического положения, а не взаимо-относительного, и вне контекста догмата, неизбежными были последствия, которые "вели на деле к рационализированию догмата, ... к так называемому, тритеизму или трех-божной ереси" [9].

В отличие от оппонентов, никейские отцы сумели, воспользовавшись, на первый взгляд, вполне тождественными по смыслу речениями, но верою победив рассудок, получить силу словесно-четко выразить тайну троичности. Причина столь несходных результатов сторонников и противников триединства лежит в особенностях философской рецепции ими античного наследия. Некорректное использование платоновской (т. е. античной) терминологии приводило авторов (в противовес апологетическому "монархианству" предшественников) к настойчивому подчеркиванию самостоятельности ипостасей, что вело к крайности троебожия. Другие (каппадокийцы) – Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, также прошедшие античную философскую выучку, отчетливо чувствовали необходимость переосмыслить античную диалектику, чтобы выстроить на ее основе диалектику новую, христианскую. Их православное мировоззрение позволяло, чтобы "внутреннее их разумение шло неизмеримо далее неточных слов" [10]. А потому религиозная зрелость души и поиск адекватных слов для выражения христианской достоверности приводили, по выражению П. А. Флоренского, к удивительному сочетанию терминов, которое для рассудка не имеет и не может иметь смысла. Например, "Троица в Единице и Единица в Троице". Пытаясь уразуметь ее, рассудок терпит поражение, ибо не может вместить Ее. "… Для того, чтобы в опыте пережить это требование, … разум должен мыслить его, должен построить себе новую норму. Для последней же необходимо препобедить рассудок, – единственное, что есть у нас, хотя и не оправданное: мудрость Божественная и мудрость человеческая столкнулись" [11]. И тут снова возникает дилемма: или человеческий разум в своем желании Бога готов отрешиться от своей замкнутости и ограниченности рассудочных построений и стать "новым" разумом, или, подобно арианам и их последователям, сразу согласиться с протестом рассудка, что мыслить троичность Божественных Лиц при нераздельном единстве их сущно-

сти, нельзя. От христиан, согласившихся обретать "новый разум", потребуется "свободный подвиг", "ибо нужно усилие, напряжение, само-отречение, сбрасывание с себя "ветхого адама", а в это время … "естественное", конечное, знакомое, условное, – тянет к себе" [12]. Здесь потребуется самопреодоление, поскольку для достижения "бестрепетного Сердца непреложной Истины" (Парменид), "путь не минует гефсиманского подвига веры". Как видам, и те, и другие сделали свободный выбор. Но ариане употребили свободу на "рабство себе", а православные – на освобождение от плена плотской ограниченности. В ключе арианского сознания Евномий писал Василию Великому и Григорию Нисскому про христологический догмат: "Вы дерзаете учить и мыслить невозможное". П. А. Флоренский сопровождает эту ссылку следующими словами: "Это – крик плотяности, крик рассудка, ходящего по стихиям мира и эгоистически дрожащего за свою целость, – рассудка довольного собою, несмотря на полное внутреннее разложение его, рассудка в своей безграничной боязни пред малейшею болью дерзающего саму Истину приспособлять к себе, к своим слепым и бессмысленным нормам" [13].

Разумеется, православие также стремится к личной целостности человека, однако последняя, по его убеждению, может быть только (!) результатом сознательного преодоления дуальности индивидом, внутренне измененившего себя, следствием экстатической динамики личностного становления, отражающей экстатическую динамику Лиц Троицы. Итожа поиски восточных патристов с целью корректного выражения отношения Лиц в Троице и последующего антропологического вывода, выразим христианское кредо: Бог – единая сущность в трех ипостасях (лицах). То есть не три сущности, а одна; не одна ипостась, а три. Однако, при всем этом, ипостась и сущность – одно и то же. Флоренский пишет: "Выражаясь несколько не точно, скажу: "Ипостась – абсолютная личность". Но, спрашивается: "В чем же личность, как ни в сущности?". И еще: "Разве дается сущность иначе, как в личности?". – Да, и все-таки все предыдущее устанавливает, что не одна ипостась, а три, хотя сущность – конкретно едина. И потому нумерически, числом – один Субъект Истины, а не три" [14]. Кроме того, Субъект Истины есть отношение Трех, а еще точнее – Отношение Трех в качестве бесконечной системы актов жизнедеятельности, синтезированных в единичный акт. А сущность Истины есть бесконечный акт Трех в Единстве. Истина созерцает Себя через Себя в Себе. Однако каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина и Бог. Бог созерцает Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух, где сущность (усия) – субстанциальное отношение. Отношения сущностной любви между ипостасями составляют основу тринитарной онтологии. Важнейший момент отношений между ипостасями заключается в опустошении себя ради другой ипостаси – кенозис – и возвращении истощенной потеряной энергии за счет прославления ее со стороны другой ипостаси. Современный российский философ, исследователь наследия П. А. Флоренского Ю. В. Громыко считает, что эта возможность потери себя в даре сущностной любви одной ипостаси по отношению к другой, каждой по отношению к каждой образует принципиальный момент единосущия, а не просто подобосущия, составляет основу идентичности личности, лица самому себе, когда ипостась не боится выйти за собственные границы в акте свободной и жертвенной любви к другому лицу. Более того, условием тождественности лица является акт его свободного выхода за свои пределы [15]. В этом неразделенность существования ипостасей, жертвенное опустошение, при котором они, оставаясь неслиянными, сохраняют идентичное тождество своих лиц.

Христианство рассматривает человека как сотворенного по образу и подобию Бога. Тем самым указывается на принадлежность его двум мирам. С одной стороны, человек посвящен в софийность мира, наделен разумностью и способен познавать и проживать мир. С другой – его самостоятельные творческие возможности (в том числе и личностного рождения) существенно ограничены в посюсторонности. Но, став на путь теозиса, стяжания божественных энергий, человек может актуализировать заложенный в нем потенциал "подобия". Путь теозиса начинается со свободного подвига, о чем упоминалось выше. Христианский "подвиг" для своего осуществления требует веры. Но вера здесь – не статичная, она процесс, отправной точкой которого выступает – полное доверие и полная волевая победа над тяготением к плотскости, над колебаниями, которые удерживают от подъема ввысь. Это необходимая стадия личного развития. Христианский апологет Тертуллиан выразил такое состояние веры чеканной фразой: "Credo, quia absurdum est", которую можно прочесть так: "Верю вопреки стонам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего. Я не спущусь в низины рассудка, какими бы страхами он ни запугивал меня. Я видел уже, что оставаясь при рассудке я гибну …; я хочу быть теперь безрассудным" [16]. Укрепившись в первом состоянии веры, обеспечив себе невозможность соскользнуть на рассудочную плоскость, вера получает возможность понять, во что она верит. Это второе состояние веры, обозначенное Ансельмом Кентерберийским: "верю, чтобы разуметь", где вера предстает в качестве основания познания. Третье состояние веры не просто открывает возможность понимания, но и обращается к познавательной способности уже "нового" разума, чтобы укрепиться в себе: "понимаю, чтобы верить".

Возможно, с перечисленными состояниями веры, что составляют основания личного подвига христианской души, связаны оттенки постижения божественной троичности. В дополнительных заметках к своей работе, в частности, в "Заметках о троичности", о. Павел подчеркивает, во-первых, что число "три" есть не следствие нашего понятия о Божестве, выводимое путем умозаключения, а содержание самого переживания Божества в Его сверхразумной действительности; во-вторых, по-видимому, нельзя доказать, что ипостасей должно быть только три; логически это не выводится, ибо Бог выше логики; это число лишь постигается в вечно сущем умном свете; в переживании сердцем Божества оно просто дается как момент, как сторона бесконечного факта [17]. Для личностного роста опыт переживания Божества можно соотнести с состояниями веры. Первому состоянию веры соответствует и первая ступень уразумения как "усмотрение несотворенного Света". Второму – "усмотрение в нем множественного единства и единичной множественности". Третьему – усмотрение в этой единичной множественности – множественности как "троичности". На этом опыт переживания Божества не ограничивается, он будет углубляться в теозисе. Рассматривая христианский подвиг в качестве троякого подвига веры, надежды и любви, Флоренский видит в нем необходимое основание личностного становления, когда человеком сознательно преодолевается его "вещное" состояние, установившее ему "потолочное", по словам Вл. Соловьева, "бесприбыльное равенство самому себе". В преодолении "ве-

щного" состояния человек ломает закон тождества, уподобляющий его остальному тварному миру, в котором он оказался вследствие грехопадения. Теперь Я человека перестает находится в состоянии неизменного тождества себе, подобно вещи, ибо его мысль перестает быть только его мыслью. Он "непостижимым актом" (П. А. Флоренский) отказывается от гордыни самоутверждающей самодостаточности. Что-то или Кто-то помогает человеку выйти из его самозамкнутости. Это, по словам св. Макария Великого, – "Сама Истина побуждает человека искать Истины". "Что-то или Кто-то гасит во мне идею, что Я – центр философских исканий, и я ставлю на это место идею о самой Истине" [18]. Так человек вверяет (доверяет) себя, свою судьбу, свой разум, самую душу своего искания – самой Истине. Вверяет без гарантий, опираясь на нравственную связь того, кто верит, с тем, кому он верит.

В своем теозисе человек стремится к тому, чтобы его духовная жизнь в какой-то мере отражала суть отношений Троицы. Познание Бога предполагает практическое действие, в котором не только Бог открывает себя пытливой душе, но и душа приобщается к самой Истине, входя в недра Божественного Триединства. Поэтому истинное познание как познание Истины для человека возможно только через "пресуществление человека, через обожение его, через стяжание любви, как Божественной сущности… В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью… Нельзя говорить здесь, что причина и что следствие, потому что и то, и другое – лишь стороны одного и того же таинственного факта, – вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину" [19]. Отсюда подлинно существенное познание (т. е. Бога) заключает в себе для человека нравственный потенциал его личностного рождения. Григорий Нисский в труде "О душе и воскресении" уточняет: "познание делается любовью". Интересно замечание Флоренского, что знание человеком Бога, его любовь к Богу, его радость о Боге пассивны, потому что Бог дан человеку только отчасти. Но эта часть может увеличиваться по мере человеческого бого-уподобления. Уподобление же любви Божией есть активная любовь к уже данному человеку. Почему именно любовь, а не знание, не радость и т. п.? Потому что любовь – это субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору в объекте, тогда как знание и радость направлены на субъекта, и в нем точка приложения их сил.

Путь обожения для человека предполагает постепенную утрату "вещного", то есть внешнего единства, которое сводится только к сумме признаков. В отличие от вещи, личность имеет свой существенный характер в единстве внутреннем, в единстве деятельности созидаемой и само-созидающей. Такое единство предполагает личностное восхождение, которое будет ломать границы ее вещного и "бесприбыльного" существования. Как описывается патристами так называемая вещность личности? П. А. Флоренский суммирует оценку христианских мыслителей: "Это – тупое саморавенство ее, дающее для нее единство *понятия*, само-заключенного в совокупности своих признаков, то есть понятия мертвого и неподвижного" [20]. Интересно, что выразить в понятии, определить, по мнению о. Павла, можно только равное и тождественное себе. Личностное состояние человека определить нельзя, как нельзя определить Бога, Троицу. Личность – это совокупность не черт или признаков, "это живое единство ее само-созидающей деятельности, творческое выхождение из своей самозамкнутости, … это есть неукладываемость ее ни в какое понятие…" [21]. Именно победа над законом тождества поднимает личность над безжизненной вещью, делая ее живым центром деятельности. Деятельность, которая прибавляет к данности то, что еще не есть данность, по-видимому, и является творчеством. Тут становится очевидным, что творческая деятельность "добавляет", прежде всего, к внутреннему в человеке, меняя душу в обожении. Флоренский предлагает различать категории личности. Есть личности "чистые" как идеал для каждого, как "предел стремлений и самопостроения". Чистые личности вполне "овладели механизмом своих организаций", одухотворили свое тело и душу. Тех, кто не попадает в разряд чистых личностей, философ называет "не чистыми", "плотяными", "плотскими", "вещными". Они не отрешились еще от "вещности" и "вожделения", а потому, будучи закрытыми для роста, могут быть определены понятием, как любая вещь. Для личности вместо определения следует создать символ, который бы схватывал "коренную характеристику личности". Содержание этого символа "не может быть рассудочным, но лишь непосредственно переживаемым в опыте само-творчества, в деятельном само-построении личности, в тождестве духовного само-сознания" [22].

Об опыте очищения и самоисправления христианских подвижников свидетельствует в "Беседах" Макарий Великий, к наследию которого часто обращается П. А. Флоренский. "Как видимое око, будучи чистым, всегда видит солнце; так и ум, совершенно очистившись, всегда видит славу Света-Христа… Но в сию меру не вдруг достигают люди, и то разве трудами, скорбию, великим подвигом". "Это очищение себя или само-исправление требуется для собрания всего существа в сердце, для внутреннего оплотнения около сердца всех сил духа – умом, волею и чувством". "Собрание ума в сердце есть внимание, собрание воли – бодренность, собрание чувства – трезвение", – уточняет Феофан Затворник. Такое троякое само-собирание ведет за собою "вхождение в храмину внутреннюю", в которой можно узреть "храмину небесную" [23]. Тогда свет божественного достигает подвижника, ибо ведение есть достояние очищенной личности, а потому великий неизреченный свет блистает ему. Тот, кто не достиг совершенства, не увидит его. Инструментом преодоления вещного существования человека выступает духовная любовь. Она-то и подтверждает, что при всем сугубо индивидуальном усилии личностного становления, последнее вне "другого" невозможно так же, как и без благодатных энергий. Речь идет не о любви вне Бога, которую правильнее назвать природным явлением. Речь идет об истинной любви, которая есть выход из эмпирического и переход в новую действительность. Именно духовная любовь обеспечивает преодоление границ самости в выхождении из себя, для чего нужно общение друг с другом и с другим. "Если мы говорим, что имеем общение с Ним (Богом), а ходим во тьме, то лжем и не поступаем по истине; если же ходим в свете, подобно как Он в свете, то имеем общение друг с другом" (I Ио. 1, 6–7). А потому истинная любовь – "это явление другому, переход на другого, как бы втечение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое в самом Бого-общающемся субъекте сознается им как ведение Истины" [24].

Такова схема самообоснования личности в философской традиции православия, которую предлагает и обосновывает выдающийся русский мыслитель Павел Александрович Флоренский. Она выстраивается на теодицее. Однако, чтобы вывести из теодицеи антро-

подицею, нужна, признается философ, гипотеза, но чтобы высказать гипотезу, противоречащую нормам рассудка, "надо жить в недрах Св. Троицы, быть Сыном Божиим", а чтобы этой гипотезе поверили, надо иметь бесконечный авторитет, опирающийся на любовь, чистоту и мудрость. И подобно тому, как вне Христа невозможна была гипотеза троичности, так невозможно и обоснование антроподицеи. Поэтому понимание и исследование личности о. Павлом осуществляется в христианском русле. Но пусть не будет досады, что философ в своем оправдании личности не дает четкого определения последней, которое бы имело значение не только в данном контексте, но и вне всякого контекста как некая абсолютная формула. Как диалектик П. А. Флоренский на это и не претендует, считая такое требование бессмысленным, а потому – невыполнимым. Он формулирует проблему и предлагает способ ее решения, понимая, что "философия не довольствуется ни одной степенью описания, стремится к большей и большей полноте… Она есть умная медитация жизни, претворяемой в текущее слово" [25].

1. *Свящ. Павел Флоренский.* Вступительное слово перед защитою на степень магистра книги: "О Духовной Истине", Москва, 1912 г., сказанное им 19-го мая 1914 года // Сочинения в 2-х тт. – М.: Правда, 1990. –Т. I (2). – С. 822. 2. Там же. 3. Там же. – С. 823. 4. Там же. – С. 824. 5. Там же. – С. 825. 6. Там же. 7. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины // Сочинения в 2-х тт. – М.: Правда, 1990. – Т. I (1). – С. 80. 8. Там же. – С. 53. 9. Там же. 10. Там же. – С. 55. 11. Там же. – С. 59. 12. Там же. – С. 60. 13. Там же. – С. 61. 14. Там же. – С. 49. 15. См.: *Громыко Ю. Вяч.* Антропологические матрицы XX века // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. – М.: Прогресс-Традиция. 2007. – С. 29. 16. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. – С. 61–62. 17. См.: *Флоренский П. А.* Заметки о троичности // Сочинения в 2-х тт. – М.: Правда, 1990. – Т. I (2). – С. 593. 18. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. – С. 68. 19. Там же. – С. 74. 20. Там же. – С. 80. 21. Там же. 22. Там же. – С. 83. 23. Там же. – С. 100. 24. Там же. – С. 91. 25. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Сочинения в 2-х тт. – М.: Правда, 1990. – Т. II. – С. 130.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Г. Е. Аляев, д-р филос. наук, проф., КНУ ім. Тараса Шевченка

СВОБОДА ВОЛИ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ НИКОЛАЯ ЛОССКОГО

В статье анализируется учение о свободе воли русского философа Н. Лосского в контексте онтологических и гносеологических оснований его философской системы.

Ключевые слова: **свобода, свобода воли, субстанциальный деятель, интуиция, идеал-реализм, арбитраризм.**

У статті аналізується вчення про свободу волі російського філософа М. Лосського у контексті онтологічних і гносеологічних основ його філософської системи.

Ключові слова: **свобода, свобода волі, субстанційний діяч, інтуїція, ідеал-реалізм, арбітраризм.**

In article the doctrine about a free will of Russian philosopher N. Lossky in a context of the ontologic and gnoseological bases of its philosophical system is analyzed.

Key words**: freedom, a free will, the substantive figure, intuition, an ideal-realism, an arbitrarism.**

Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) отличается от многих других русских философов стремлением к систематизации своих взглядов. Три основных части его системы – гносеология, онтология и этика – представляют собой довольно прочно сбитый каркас, построение которого, впрочем, совершалось на протяжении достаточно длительного времени. В. Зеньковский, правда, указывает в этой связи, что, хотя Н. Лосский и является едва ли не единственным русским философом, построившим систему философии в самом точном смысле слова, эта система основывается на слишком разнородных идеях, органический синтез которых ему вряд ли удался [1]. Принятие или опровержение этого мнения требует, конечно, детального анализа всего наследия философа; в данном случае мы остановимся лишь на одном аспекте его системы – учении о свободе воли, и постараемся выяснить, какое место оно занимает в общей системе его идей, и насколько является в ней органичным.

Прежде всего, укажем на мнение самого Н. Лосского по этому вопросу. Завершая построение своего этического учения в книге "Условия абсолютного добра" (1949, первое издание на словацком языке в 1944 г.), он отмечает не только его взаимосвязь с интуитивизмом в гносеологии и с иерархическим персонализмом в метафизике, но также обращает внимание на "два вводных исследования", которые как бы закладывали фундамент этической системы – учение о ценностях и учение о свободе воли [2]. Учение о свободе воли было в этой своеобразной трилогии первым не только исторически (одноимённая книга вышла в 1927 г.), но и логически, поскольку свобода трактуется философом как "главное условие нравственного поведения" [3], а значит не было бы смысла говорить о какой бы то ни было морали, если бы не было обосновано существование свободы. С другой стороны, будем иметь в виду, что к моменту написания "Свободы воли" Н. Лосским уже в основном были сформулированы и систематизированы гносеологическая ("Обоснование интуитивизма", 1906) и онтологическая ("Мир как органическое целое", 1917) части его системы.

Не лишне отметить личностный, экзистенциальный фон, сопровождающий упомянутую работу. Изданная в Париже, "Свобода воли" писалась в Праге, где Н. Лосский оказался после высылки в 1922 году вместе с рядом других российских учёных, и где русские изгнанники нашли приют и поддержку со стороны чехословацких властей. О том, что значила эта поддержка для русского философа, свидетельствуют не только его воспоминания об этом периоде жизни (см. главу 8 "В Праге" [4]), но и посвящение книги "Чехословацкому народу, давшему мне возможность продолжать философскую работу в годы изгнания".

Кстати, именно в Праге в эти годы учился С. А. Левицкий (1908–1983) – самый последовательный и талантливый продолжатель Н. Лосского. И именно тема свободы становится для С. Левицкого уже не просто одним из этапов формирования системы, а действительно основной, центральной проблемой всей философии. В докторской диссертации "Свобода как условие возможности объективного познания", защищённой уже в условиях немецкой оккупации Чехии в 1941 г., он осуществляет непосредственную связь гносеологии с учением о свободе (нетрудно заметить параллелизм в постановке проблемы с известными работами проф. И. В. Бычка): "… Если бы высказываемые нами логические суждения были включены в цепь психической причинности, то мы не могли бы отличать правду от заблуждений: истинные и ложные суждения возникали бы в таком случае в нашем уме с одинаковой (причинной)

© Аляев Г. Е., 2011

необходимостью. Таким образом, познание истины осуществимо лишь на основе свободы духа" [5]. А в 1958 г. во Франкфурте-на-Майне вышла главная книга С. Левицкого "Трагедия свободы", в небольшом предисловии к которой Н. Лосский специально подчёркивает, что "свобода воли есть первозданное свойство личности, столь существенное, что оно связано со всеми сторонами строения личности и мира" [6]. (Отметим, что философия С. Левицкого стала идейно-мировоззренческой основой русского солидаризма, представленного Народно-Трудовым Союзом и издательством "Посев".)

Учение о свободе воли самого Н. Лосского, безусловно, основано на его метафизике, и прежде всего – на иерархическом персонализме, смысл которого заключается в том, что весь мир состоит из сверхпространственных и сверхвременных, метапсихофизических сущностей – *субстанциальных деятелей* разного уровня развития. Субстанциальные деятели – даже самые элементарные – есть существа свободные и относительно самостоятельные. Они свободны, поскольку созданы таковыми Творцом. Бог, по Н. Лосскому, не творит мир как множество событий (такое понимание ведёт, как он считает, к пантеизму), а творит "совокупность существ, которые сами, независимо от Бога и друг от друга, *творят события*, вступая друг к другу в отношения любви или вражды" [7]. Но самостоятельность их относительна, поскольку они *отвлечённо-единосущны* – они являются носителями *тождественных* идеальных принципов времени, пространства и других общих форм мира. Здесь проявляется общий принцип, на котором строится и онтология, и гносеология Н. Лосского – "всё имманентно всему". Имманентность как взаимопроникновение не означает при этом слияния – если субстанциальные деятели единосущны по форме, то "содержание своих действий каждый деятель творит самостоятельно своею индивидуальною творческою мощью; оно может гармонически сочетаться с содержаниями проявлений других существ, но может быть и враждебно противоборствующим им" [8].

Свобода, таким образом, укоренена в бытии, в органическом строении мира, и, в конечном счёте, является Божьим даром. Субстанциальные деятели любого уровня оказываются продолжателями дела Божьего творения – творцами, или сотворцами, которые сами эволюционируют (творят собственный характер, прокладывают собственный путь), и фактически продолжают творить мир в совокупности его событий и вещей (заметим, что Н. Лосский развивал динамическое учение о материи, которая рассматривалась не как нечто вещно-субстанциональное, а как результат приложения сил, прежде всего – сил отталкивания, создающих отношение непроницаемости).

"Как носители творческих сил, субстанциальные деятели индивидуальны и независимы, но как носители основных абстрактно-идеальных форм они тождественны и создают единое бытие; следовательно, даже в своём независимом аспекте они взаимно координируются до такой степени, что обеспечивают возможность интуиции, любви, симпатии (в истинном смысле, развитом М. Шелером), т. е. возможность непосредственного, интимного общения" [9]. Отвлечённое единосущие субстанциальных деятелей является, таким образом, предпосылкой достижения конкретного единосущия, их соборного творчества и вхождения в Царство Божие. В материальном мире господствует вражда и противоборство личностей, но эта вражда и связанная с ней непроницаемость относительны. Объединение нескольких деятелей для совместного осуществления своих стремлений является способом достижения более сложных стадий существования – иерархий единств (от атома до Вселенной), где каждая последующая стадия возглавляется личностью на более высшей стадии развития.

Таким образом, в этой своеобразной панвиталистской версии персонализма центральным онтологическим элементом мира выступает субстанциальный деятель – или потенция личности, или действительная личность. Человек является одновременно агрегатом деятелей (потенциальных личностей, составляющих, например, его тело), и самостоятельным деятелем – человеческое "я" в этом смысле не совпадает с телом или душой конкретного индивидуума, поскольку является метапсихофизической сущностью, хотя и тесно спаянной со своими пространственно-временными проявлениями: ""Я" есть не просто бытие, а *для-себя-бытие*; также и действия "я" существуют для него как *его переживания*: "я" имманентно всем своим проявлениям и так тесно спаяно с ними, что они всегда суть нечто сверхвременно-временное и сверхпространственно-пространственное" [10]. При этом человеческое "я" относится к той категории субстанциальных деятелей, которых Н. Лосский называет *действительными личностями*: "Словом "действительная личность" следует обозначать существо, осознающее абсолютные ценности, т. е. ценности, имеющие положительное значение для всех, – таковы истина, нравственное добро, свобода, красота, Бог" [11].

Определяя понятие свободы, Н. Лосский различает, прежде всего, свободу *отрицательную* (отсутствие зависимости какой-либо деятельности или деятеля от какого-либо условия) и *положительную* (способность что-либо совершать); при этом отрицательная свобода является одновременно *относительной*, т. е. свободой в одних отношениях и несвободой в других. Вслед за Т. Гоббсом, он также различает свободу *действия* и свободу *хотения*, относя именно к последней философскую рефлексию на тему свободы воли [12].

Как это типично для Н. Лосского, изложению собственной концепции в "Свободе воли" он предваряет критику воззрений, с которыми не согласен. В данном случае критике подвергаются, прежде всего, основные виды детерминизма – материалистический, психологический и супранатуралистический. Характерным элементом этой критики является выяснение тех рамок свободы, которые допускает каждая разновидность детерминизма – Н. Лосский как бы нащупывает те крупицы истины, которые содержаться даже в, казалось бы, совсем несимпатичных ему теориях. Так, детерминизм материалистический (рассмотренный на примере Гоббса), или внешний, допускает понятие свободы в отрицательном и относительном смысле – свобода оказывается отсутствием препятствий для действия, не содержащихся в природе деятеля [13]. Детерминизм психологический (например, у Т. Липпса) также признаёт относительную отрицательную свободу, а именно *психологическую* свободу, которая, однако, фактически совпадает с внутренней причинностью, т. е. обусловленностью действий человека его характером и чувственной природой. Солидаризуясь здесь с Кантом, Н. Лосский называет такую психическую систему "духовным автоматом", который, в сущности, мало чем отличается от "материального автомата" физической системы [14]. Наконец, супранатуралистический детерминизм (на примере М. Лютера) отвергает свободу воли человека во имя утверждения всемогущества и всеведения Божия.

Так или иначе, но детерминизм, допуская различные варианты отрицательной и относительной свободы (в том числе и *нравственную*, понимаемую как свободу от

мотивов, имеющих безнравственный характер, и *разумную* – казалось бы, высшую ступень, когда никакие мотивы, кроме разумных, не влияют на поведение), утрачивает понятие положительной свободы; в результате свобода оказывается просто разновидностью необходимости – поведение человека жёстко детерминировано теми или иными внешними или внутренними мотивами.

Ещё более важным (собственно, вытекающим из отрицания положительной свободы) Н. Лосскому представляется утрата детерминизмом понятий должного и нормы, а также ценностного аспекта отношения человека к миру. Переживание долга связано с усмотрением в составе мира сферы идеала и идеального долженствования, отличной от сферы сущего и необходимого (напомним, что свою онтологию Н. Лосский называет *идеал-реализмом*, различая идеальное и реальное бытие). Переживание долга и нормы как обязательного поведения, которое, однако, не совершается автоматически, а может быть нарушено или не осуществлено, непосредственно предполагает свободу воли. Точно так же этические ценности добра и зла, понятия вины, преступления, греха, или же подвига и геройства и т. п., утрачивают свой специфический характер, если поведение человека жёстко детерминировано либо внешними обстоятельствами, либо его собственной природой, сформированной, опять-таки, внешними факторами – например, социальной средой.

Относительная (и отрицательная, т. е. критическая) правота детерминизма проявляется и в его критике крайнего, или абсолютного индетерминизма – такой позиции, которая признаёт не просто свободу решения, а *безразличную свободу решения*. Такой индетерминизм (впрочем, в чистом виде почти не встречающийся в истории философии) также утрачивает понятие положительной свободы, а вместе с ним и все основания нравственного поведения. Исходя из этого, Н. Лосский определяет стратегию поиска истины в вопросе о свободе воли как нахождение синтеза детерминизма и индетерминизма, однако на почве индетерминизма, но такого, который вырабатывает *положительное* понятие свободы [15]. Своими союзниками и предшественниками в этом деле он выбирает Эразма Роттердамского, Суареса, Лейбница, Рида, Мэн де Бирана, Иоэля; в то же время, подвергая критике попытки синтеза, предпринятые Шопенгауэром и Виндельбандом.

В предварительной, критической части разрабатываемого Н. Лосским учения особо показательным является его отношение к психологическому детерминизму Теодора Липпса. Детерминистический характер понимания нравственной свободы Т. Липпсом Н. Лосский связывает с тем, что в составе человеческой личности тот усматривает наличие лишь природного бытия, отвергая как гипостазирование идеальную сущность человека. Наоборот, Н. Лосский утверждает, что "*идея человечности* есть особый вид бытия и что она составляет подлинное ядро человеческой личности, соответствующее идеалу человека; а природные условия реальных обнаружений человека, связанные, напр., с его телесностью, составляют относительно внешний слой человеческого бытия" [16], который может выступать препятствием для выявления идеальной сущности человека, а значит – и его свободы воли как положительной нравственной свободы. Таким образом, совершенно очевидно, что учение о свободе воли у Н. Лосского непосредственно связано с его метафизикой конкретного идеал-реализма и иерархического персонализма, утверждающей, с одной стороны, существование *идеального бытия*, лежащего в основе пространственно-временных процессов *бытия реального*; а с другой – различающей *отвлечённо-идеальное* бытие (совокупность общих форм и понятий – в духе средневекового реализма) и бытие *конкретно-идеальное*, т. е. номиналистическое (идеальное) существование сверхвременных и сверхпространственных деятелей, в том числе и человека – как *носителя* и ***причину*** временных и пространственных процессов [17].

В этой связи Н. Лосский уточняет различение понятий *причины* и *повода*. "Причиною, в точном смысле слова, мы называем только сверхвременного *субстанциального деятеля* и творческую *силу его*, посредством которой он созидает, порождает, вводит в состав реального бытия событие" [18], в то время как все остальные условия, необходимые для возникновения события, оказываются лишь поводами в силу принципиального отличия своей *онтологической функции*. В понятии причины есть "нечто вроде сплошности", т. е. переживание неразрывной связи деятеля и его действия, в то время как поводы всегда находятся на некотором расстоянии от деятеля, всегда есть некоторый "разрыв сплошности". Н. Лосский называет такое понимание динамистической, или *динамической* причинностью, которая по своему характеру есть причинностью *индивидуальной* в отличие от причинности *законосообразной*. Поиск законосообразности, или порядка, определяемого совокупностью условий, фактически размывает различение причины и повода, ограничиваясь, в частности, в этике лишь общими отвлечёнными нормами поведения (в этой связи подвергается критике неокантианский подход к индивидуальной причинности, представленный С. Гессеном); наоборот, по Н. Лосскому, "вовсе не необходимо, чтобы причинная связь была законосообразною, она может быть *индивидуальною причинностью*", т. е. *порождением* деятелем действия – в этом смысле творческий акт по преимуществу "есть нечто индивидуальное, неповторимое" [19]. Так понимаемую индивидуальную причинность Н. Лосский считает элементом живого, подлинного бытия, как оно существует независимо от мышления, в отличие от причинности как категории мышления в кантианстве. Добавим, что в данном случае Н. Лосский развивает концепцию творческой причинности, представленную в русской философии Львом Лопатиным, и имеющую, безусловно, лейбницианские корни.

Понятие свободы в конкретном идеал-реализме Н. Лосского развивается как в отрицательном, так и в положительном смысле. В отрицательном смысле свобода – это свобода человека от внешнего мира, от своего тела, от своего характера, от своего прошлого, от законов, определяющих содержание временного порядка, и даже – свобода человека от Бога. Свобода человека от внешнего мира трактуется Н. Лосским в контексте его гносеологии интуитивизма и органической онтологии. Причиной внимания субъекта к внешним явлениям, а также изменений в его душевной жизни, служит сам субъект душевного процесса, а не внешние факторы, которые выступают лишь поводами, – между прочим, Н. Лосский признаёт приоритет А. Бергсона в обосновании гипотезы о том, что физиологические процессы являются лишь стимулами, пробуждающими собственную активность духа [20]. В его собственном понимании свободы человека от собственного тела, правда, добавляется ещё его динамическое учение о материи и принципы иерархического персонализма, исходя из которых философ различает *индивидуальное* тело, "обусловленное собственными материирующими силами самого человеческого я", и *коллективное* тело, "обусловленное деятельностью других, кооперирующих с человеческим я субстанци-

альных деятелей" [21]. Соответственно, источником многих психических состояний и органических ощущений является именно коллективное тело – эти состояния переживаются как "данные мне", в отличие от "моих" психических состояний, в основном чисто духовного свойства, которые отчётливо переживаются как подлинно "мои", однако при этом никакой локализации в теле не имеют. Заметим, что продолжением этой темы является развиваемое Н. Лосским учение о метемпсихозе, согласно которому физическая смерть есть разрушение коллективного тела, но не самого субстанциального деятеля, который в дальнейшем может создавать всё новые и новые коллективные тела.

Критика психологического детерминизма приводит к обоснованию свободы человека от своего характера, поскольку эмпирический характер, или *природа* человека, по Н. Лосскому, не есть весь человек. "… Конкретно-идеальное ядро личности стоит выше отвлеченных определенностей, оно *несоизмеримо* с ними: я *имею* способности, наклонности и т. п., я *обладаю* характером, но я *не есмь* сумма способностей, не есмь характер, я поднимаюсь над этою ограниченною сферою и принадлежу к более высокому царству бытия" [22]. Эмпирический характер есть совокупность определённостей, в то время как человеческое я – сверхпространственный и сверхвременной субстанциальный деятель – стоит выше любых определённостей, но не в смысле принципиальной неопределимости свободы, как у Бергсона, а в смысле принадлежности его к глубинному, металогическому слою бытия. Это "бытие, стоящее выше своей *природы*", и в то же время принадлежащее сфере нормативных идей, сфере *должного*, которое, в отличие от физической природы, действует не механически, а как "*индивидуальная норма* поведения данного я, служащая ему путеводной звездой в жизни, но не основой, которая *причинно производит* проявления его" [23]. Н. Лосский здесь говорит о *существовании* (existentia), не имеющем сущности как принудительной природы (φυσις), и *наделённом лишь нормативной сущностью* (ειδος).

В этой связи можно отметить, что, по мнению самого Н. Лосского, его иерархический персонализм родственен экзистенциализму Ж.-П. Сартра именно в учении о свободе – в том утверждении, что "всякое существо само творит свою сущность, то есть само свободно вырабатывает свой характер и потому ответственно за него" [24]. Однако, с другой стороны, Н. Лосский утверждает, что сверхпространственный и сверхвременной деятель не только свободно творит свой характер и поступки, но и, по крайней мере в подсознании, связан с системой ценностей, которая позволяет отличать добро от зла и становиться на путь абсолютного добра. Экзистенциализм Ж.-П. Сартра не устраивает Н. Лосского, таким образом, тем, что не основывается на религиозном мировоззрении, в результате чего в учении о свободе нивелируется как раз момент ответственности. "Атеистическая философия Сартра не может объяснить свободы и ответственности деятелей, из которых состоит мир; она поэтому есть учение, не продуманное глубоко и висящее в воздухе без фундамента" [25].

Сверхвременность субстанциального деятеля определяет его свободу от своего прошлого и от законов временного процесса. Критикуя антисубстанциализм Бергсона (при в целом позитивном отношении к его концепции изменчивости и теории времени), Н. Лосский утверждает, что "именно сверхвременное начало в сочетании с временным процессом обеспечивает реальному бытию возможность непрестанного *обновления*" [26], т. е. только вневременность является источником творчества и свободы. В более сложном отношении речь идёт о свободе субстанциальных деятелей от законосообразности природы. Н. Лосский привлекает здесь динамическое понимание материи ("материя есть *не субстанция*, а только *процесс*") и различает законы идеальных форм (например, математические) от "остальных законов природы", утверждая, что последние "*не имеют абсолютной власти над нашим поведением*" [27]. В рассуждениях русского философа чётко просматривается логика Лейбницевого различения истин разума от истин факта, а также понимание им природы как "привычки Бога", от которой – т. е. от пресловутых "неизменных" законов природы – Бог "может отступить по какому-либо основанию более значительному, чем то, которое побудило его руководствоваться этими максимами" [28]. Н. Лосский различает собственно закон природы, выражающий необходимую связь событий, и динамический момент в этом законе, создаваемый волей субстанциальных деятелей, и именно этот динамический момент, как "переход от сверхкачественной силы к окачествованию ее и проявлению в виде действования", при всей возможной многократной повторяемости никогда не может превратиться в автоматический, отвлеченно определяемый закон, поскольку, автономно установленный субстанциальным деятелем способ поведения может быть так же автономно им отменен [29].

Понимание субстанциальных деятелей как сотворенных Творцом со-творцов решает для Н. Лосского и изначально сложную и искусительную для религиозного сознания проблему свободы человека от Бога. В этом контексте его не устраивает не только абсолютный провиденциализм Лютера, но и учение о предустановленной гармонии Лейбница. Бог как Творец мира есть не *препятствие*, а *необходимое условие* свободы тварей. Всемогущество и всеведение Божие трактуется философом не как *всетворчество*, а как благодатное соучастие и интуитивное сверхвременное постижение. Отметим, что встающая в полный рост при этом проблема теодицеи специально рассматривалась им позднее в книге "Бог и мировое зло. Основы теодицеи" (1941), где нашло свое развитие и учение о свободе как способности субстанциальных деятелей выступать причиной своих действий. От собственных усилий этих сотворенных Богом существ зависит их приближение к Царству Божиему, т. е. способность "стать достойными благодатной помощи Божией" и "удостоиться обожения"; и равным образом – способность свободно проявить предпочтение себя другим существам, т. е. совершить "акт свободы, приобретающий характер *произвола*" [30]. Утверждение абсолютной самоценности каждой индивидуальности сочетается в персоналистической теодицее Н. Лосского с утверждением объективной равноценности всех тварных личностей перед лицом Бога, который бесконечно ценнее всякой твари. *Свобода* трактуется здесь как *любовь* – к какому-либо существу, вещи или состоянию; при этом поступки человека определяются не той или иной внешней ценностью предмета любви, а наоборот, его (предмета) положительная или отрицательная ценность определяется любовью, как *свободным* проявлением человека [31].

Развитое выше понимание свободы в отрицательном смысле переходит – постольку, поскольку оказывается, что человек свободен *от всего*, что только могло его ограничивать, – в *положительную форму* свободы, т. е. *господство* я над всеми своими *определёнными* проявлениями, хотениями, решениями и поступками [32]. Формальная положительная свобода "есть мощь деятеля, достаточная для хотения любой из бес-

численного множества возможностей, открывающихся перед ним в данном определённом положении, и для осуществления их, поскольку это осуществление зависит от собственной силы деятеля" [33]. Это сила хотеть и поступить *иначе*, чем деятель хотел и поступил в действительности. Н. Лосский в данном случае – как и в некоторых других своих рассуждениях – прибегает, по сути, к психологическим аргументам: свобода проявляется не иначе, как в "непосредственно сознаваемой мною мощи, сознании моего господства над событиями" [34]. Этот момент вызывает затруднения, когда приходится давать какие-то положительные определения *понятию* свободы, однако *переживание* свободы дано непосредственно и неотразимо.

Отличая своё понимание формальной положительной свободы от учения о безразличной свободе решения (liberum arbitrium indifferentiae), Н. Лосский отмечает, что общим является признание *независимости* деятеля как от внешних, так и от внутренних условий, а также наличия мощи, достаточной для *иного* хотения и поступка, чем тот, который был совершён; однако при этом он не признаёт "безразличия" хотений и решений. В связи с этим для обозначения своего учения Н. Лосский прибегает (хотя и не очень активно) к термину *арбитраризм*, понимая под этим учение об *осмысленной индетерминированности решений* [35]. Это, таким, образом, не свобода как "осознанная необходимость", а творческая причинность как осознанная свобода.

Наконец, материальная положительная свобода заключается – как это уже было косвенно отмечено выше в связи с теодицеей Н. Лосского – в свободном выборе добра, в следовании воле Божией и любви к Богу. В этой любви "нет никакого предпочтения своей самости другим я", и в этом как раз состоит величайший искус, поскольку "быть самому Богом и творить истину, добро, красоту, как Бог, сполна самостоятельно, от себя, а не на пути следования заветам Бога" представляется – и, с точки зрения формы, действительно является – настоящей свободой. Формальная положительная свобода допускает, таким образом, как "путь добра вверх", так и "путь зла вниз" – раскрытию характера этого "произвола свободы" посвящены многие страницы книги "Бог и мировое зло". Сущность же материальной положительной свободы заключается в том, что в распоряжении субстанциальных деятелей "находится *бесконечная творческая сила для осуществления бесконечного разнообразия красоты, добра и обретения совершенной истины*" [36]. Выбор добра не есть Божественное предопределение – иначе личность была бы сведена к роли духовного автомата, и выбор зла оказался бы так же делом Божией воли, что абсурдно. *Действительность* добра связана со свободой, которой Бог изначально наделяет субстанциальных деятелей – при этом действительность добра предполагает *возможность* зла, хотя и не требует его действительности. "…Все тварные существа могли бы изначала свободно избрать путь совершенного добра, и тогда весь мир был бы от века и до века Царством Божиим без всякой тени зла и несовершенства. На самом деле, однако, многие тварные деятели неправильно использовали свою свободу и осуществили *действительность* зла. Таким образом возникло наше царство несовершенного психоматериального бытия. Мы сами создали свою несовершенную жизнь, мы сами – виновники зла, и все страдания, испытываемые нами, суть печальное заслуженное нами следствие нашей вины" [37]. Свобода *правильного* решения неизбежно предполагает возможность такого же свободного *неправильного* решения, а главное – она предполагает полную *ответственность* того, кто принимает решение, за сделанный выбор.

В заключении хотелось бы ещё раз отметить два аспекта, которые актуализируют связь учения о свободе Николая Лосского с работами профессора Игоря Валентиновича Бычко. Во-первых, это тесное переплетение учения о свободе с гносеологией. Выше уже было отмечено, что это взаимопроникновение свободы и познания – чётко выписанное не только в названии, но и во всём содержании книги И. Бычко "Познание и свобода", – становится специальным предметом исследования в работах последователя Н. Лосского Сергея Левицкого, однако исходные посылки такого сочетания, конечно, даны уже в интуитивизме самого Н. Лосского. Свобода, как и познание, основываются здесь на интуиции как непосредственном включении предмета знания в область сознания, и как непосредственном общении субстанциальных деятелей, являющемся основой возможности их соборного творчества.

Во-вторых, это своеобразная онтологизация и деантропоморфизация свободы. В своей книге "У пошуках невтраченого часу", в главе, посвящённой И. Бычко, Виталий Табачковский специально отмечает схожую с неантропологической "этикой ответственности" Г. Йонаса постановку вопроса о бытийных предпосылках человеческой свободы, а именно – "припущення, що вся природа володіє специфічною свобідно-грайливою властивістю й, можливо, саме завдячуючи їй і виникає розмаїття виявів буття" [38]. Такое предположение может быть без труда обосновано учением Н. Лосского о свободе субстанциальных деятелей – напомним, что речь идёт отнюдь не только о человеке, а обо всём мире, состоящем из созданных Творцом субстанциальных деятелей разного уровня и степени развития. Отсюда – упомянутое выше развитие Лейбницевой мысли о "природе как привычке Бога", т. е. о возможности преодоления мнимого постоянства законов природы динамическим усилием субстанциального деятеля – отнюдь не только человека. Отсюда же и буквально предваряющая "этику ответственности" Йонаса мысль об ответственности *всех* субстанциальных деятелей за применение своей свободы: "Согласно персонализму, весь мир состоит из личностей, действительных, как, например, человек, и потенциальных, то есть стоящих ниже человека (животные, растения, молекулы, атомы, электроны и т. п.)… Все распады, разъединения, все виды обедненной несовершенной жизни я объясняю … как следствие греха, то есть эгоистического себялюбия деятелей нашего царства бытия, значит, как нечто сотворенное нами самими. Такое использование персонализма дает возможность объяснять даже и природные катастрофы, извержения вулканов, бури, наводнения, как разгул стихий, состоящих из потенциальных личностей, которые еще не обладают сознанием и творят мощную жизнь для себя, губя жизнь других существ" [39].

Отметим также в связи с поставленным в начале статьи вопросом, что учение Н. Лосского о свободе воли со всей очевидностью связано с другими частями его философской системы – не только с этикой, для которой оно как бы создаёт предварительный плацдарм, но и с онтологией и гносеологией: свободой обладают онтологические сущности – субстанциальные деятели, которые не только абсолютно индивидуальны, но и имеют непосредственное, интуитивное общение друг с другом. Учение о свободе воли Н. Лосского является в этом смысле учением как этическим, так и метафизическим.

1. См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2-х т. – Т. 2. – Кн. 1. – Л.: Эго, 1991. – С. 205, 207. 2. См.: *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра: Основы этики // *Лосский Н. О.* Условия абсолютно-

го добра: Основы этики. Характер русского народа. – М.: Политиздат, 1991. – С. 24. 3. Там же. 4. *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. – 1991. – № 12. – С. 92–129. 5. *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. – М.: Канон, 1996. – С. 313. 6. *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. – С. 5. 7. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. – С. 53. 8. Там же. – С. 55. 9. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 295. 10. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. – С. 55. 11. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 323. 12. *Лосский Н. О.* Свобода воли // Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 485. 13. Там же. – С. 498. 14. Там же. – С. 502. 15. Там же. – С. 515. 16. Там же. – С. 501. 17. Там же. – С. 525. 18. Там же. – С. 529. 19. Там же. – С. 531. 20. Там же. – С. 533. 21. Там же. – С. 537. 22. Там же. – С. 544. 23. Там же. – С. 547. 24. *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. – С. 111. 25. Там же. – С. 112. 26. *Лосский Н. О.* Свобода воли. – С. 551. 27. Там же. – С. 555. 28. *Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике // Сочинения в 4-х томах. – Т. 1. – С. 130. 29. *Лосский Н. О.* Свобода воли. – С. 558. 30. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. Основы теодицеи. – С. 345, 347–348. 31. Там же. – С. 324. 32. *Лосский Н. О.* Свобода воли. – С. 576. 33. Там же. – С. 577. 34. Там же. – С. 578. 35. См.: там же. – С. 560, 579–580. 36. Там же. – С. 583. 37. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. Основы теодицеи. – С. 343. 38. *Табачковський В. Г.* У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 116. 39. *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. – С. 127.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Н. М. Бобошко, канд. філос. наук, КНУ ім. Тараса Шевченка

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ І. КАНТА

Стаття присвячена дослідженню історико-філософського аспекту та виявленню його специфіки в філософії І. Канта. Предметом дослідження було обрано окремі роботи критичного періоду творчості мислителя.

Ключові слова: **трансцендентальна філософія, історія метафізики, історія чистого розуму, фрагментарність.**

Статья посвящена исследованию исторически-философского момента и определению его специфики в философии И. Канта. В качестве предмета исследования были взяты отдельные работы критического периода творчества мыслителя.

Ключевые слова: **трансцендентальная философия, история метафизики, история чистого разума, фрагментарность.**

The particulary study is dedicated to make research of the historical and philosophical point and to determinate its specificity in the philosophy of I. Kant. As the subject of the research were taken some works of the thinker's creativity critical period.

Key words**: the transcendental philosophy, the history of metaphysics, the history of pure reason, the fragmentation.**

Філософія німецького ідеалізму є окремою епохою в світовій історії філософії. Її епохальність полягає не лише в принциповій новизні підходів до загальнофілософських проблем, але й у парадигмальному внеску в розвиток історії філософії як науки. В цьому, безперечно і не безпідставно, першість належить Г. Гегелю та Ф. Шеллінгу, які створили потужні історико-філософські вчення, представлені в їх творчості окремими працями. Про значущість їх здобутків в цій галузі свідчить і той значний вплив, який вони справили на наступні історико-філософські концепції, і популярність серед дослідників. Їхні історико-філософські студії стали предметом чисельних спеціальних досліджень, у тому числі й сучасних вітчизняних (наприклад, роботи І. О. Філіної).

Втім, не можна сказати, що історія філософії для інших представників цього напряму була чимось непотрібним і нецікавим. Радше за все, причиною того, що філософська спадщина І. Канта і Й. Фіхте досліджується переважно не в історико-філософському ракурсі, можна вважати відсутність у них творів, які б були спеціально присвячені проблемам історико-філософського пізнання. Проте частина їхніх праць містить ряд положень, що мають характер історико-філософського дослідження. Візьмемо хоча б для прикладу такі роботи І. Канта, як "Критика чистого розуму" та "Про питання, що було запропоноване королівською Берлінською академією наук в 1791 році: які справжні успіхи здійснила метафізика в Німеччині з часів Лейбніца і Вольфа", які, з нашої точки зору, є найбільш показовими в цьому аспекті.

У "Критиці чистого розуму" філософ звертається до побіжного історико-філософського аналізу з метою повнішого зображення власного розуміння метафізики. Слідом за Ляйбніцем, який чи не першим з новочасних філософів визнав важливість історико-філософського досвіду Античності, Кант звертається, де ґрунтовно, де побіжно, до вчень Демокріта, Епікура, Зенона, Платона, Аристотеля та ін. Доволі імпонує філософу авторитет Аристотеля в галузі логіки та категоріології. Платонівське вчення про ідеї для кантівського постає своєрідним базисом, що потребує критичного переосмислення й доповнення.

Слід відзначити Кантову увагу до сучасної йому філософії. Серед новочасних філософів, ідеї котрих він згадує в тому чи іншому ракурсі, подибуємо імена А. Бавмгартена, Дж. Берклі, Х. Вольфа, Д. Г'юма, Р. Декарта, Дж. Лока, Г. Ляйбніца та ін. Так, наприклад, в аналітиці засад чистого розсуду Кант доходить до висновку щодо доречності спростування ідеалізму, який висуває серйозне заперечення супроти правил пізнання світу речей за законами емпіричного зв'язку явищ. "Ідеалізм (маю на увазі *змістовний*) є теорія, що оголошує перебування предметів у просторі поза нами або лише сумнівним і *недовідним*, або заблудним і *неможливим*" [1]. Перший є проблематичним ідеалізмом Декарта, який "є розумним і відповідним ґрунтовному філософському способу мислення"; другий – догматичний ідеалізм Берклі, можливість якого Кант усуває ще в трансцендентальній естетиці.

Однак чи не найбільшу дослідницьку вагу має здійснений Кантом у четвертому і завершальному розділі трансцендентальної методології короткий історико-філософський аналіз, цінність якого полягає, в першу чергу, в проблемній типологізації історії філософії. Варто зауважити, що сам філософ використовує назву "Історія чистого розуму", маючи на меті вказати на місце у власній системі, яке "має бути заповнене лише в майбутті". Побіжно оглядаючи попередні філософські вчення, з суто трансцендентальної точки зору він називає їх "будівлями… в руїнах". Мислитель досить скептично ставиться до розгляду історії філософії (яку він називає ареною суперечок) і відкидає необхідність звернення до її хронологічної градації. "Я не буду тепер розрізняти епохи, в які відбулась та чи та зміна метафізики, а викладу лише в побіжному нарисі ті відмінності в ідеї, які спричинилися до найголовніших революцій в метафізиці" [2].

Навіть у спробі короткої історико-філософської класифікації Кант застосовує тріадичний підхід. Він звертає увагу на три аспекти, за якими може бути здійснена історико-філософська градація, і які не збігаються з хронологічним поділом. По-перше, за *предметом* всіх наших розумових пізнань філософи поділяються з давніх часів на сенсуалістів (Епікур) й інтелектуалістів (Платон). Різниця між школами полягає у наданні статусу істинного об'єкту пізнання. Згідно з сенсуалістами, як зазначає Кант, дійсними є тільки предмети чуттів, все інше є ілюзорним. Інтелектуалісти дотримуються іншої точки зору – лише розсудок пізнає істинне. По-

© Бобошко Н. М., 2011

друге, за *походженням* чистих розумових знань можна виокремити емпіриків, які вбачають джерело знання в досвіді, та ноологістів, що апелюють до розуму як єдино можливого начала будь-якого знання. Одним з найвидатніших емпіриків давнини був Аристотель, його гідним наступником в новочасній філософії є Лок, котрий заходить так далеко, що стверджує можливість пізнання Бога й безсмертя душі досвідним чином. Головою ноологістів є Платон, в Кантовій сучасності його справи продовжив Ляйбніц. По-третє, підставою поділу Кант обирає спосіб діяти за певними засадами, або ж *метод*, що поділяється на *натуралістичний* та *науковий*. Свідомі прихильники натуралістичного методу воліють обмежитися самим розумом, не вдаючись до науки. Кант характеризує цей підхід як "чисту мізологію". Стосовно ж адептів наукового методу, то вони, за умови обов'язкової систематичності, мають вибір: діяти або догматично (Вольф), або скептично (Г'юм). Кант відкриває ще один шлях – *критичний*, завершення якого дозволить "довести людський розум до повного вдоволення в тому, чим він, спонукуваний жадобою знань, був зайнятий повсякчас, але дотепер даремно" [3]. Цим мислитель хотів показати програмний характер своїх історико-філософських поглядів: визначаючи власне місце стосовно історії філософської думки і, водночас, звернутися до її можливого майбутнього. А також вказати на безпосередню приналежність історії філософії до своєї філософської системи.

Дещо інакше ставлення Канта до історії філософії проглядається на сторінках твору "Рефлексії до "Критики чистого розуму"", який не є роботою самого кенігсбержця, а сформованою і виданою 1884 р. кантознавцем Бено Ердманом добірка своєрідних мініатюрних творів. Вони, дещо умовно названі рефлексіями, являють собою (як зауважує перекладач І. Бурковський), по-перше, поодинокі думки Канта, занесені ним на папір згідно з давньою звичкою фіксувати всі свої роздуми на наукову тематику; по-друге, чорнові, підготовчі начерки майбутніх творів, що нерідко містять цінні й цікаві думки, не включені в оприлюднений текст; по-третє записи на полях або між рядками книг. З величезної кількості таких заміток дослідником було відібрано ті, що стосувались "Критики чистого розуму", й сформоване це видання. У передмові, а зокрема в підрозділі, що стосується загальних історичних відношень, подибуємо позитивну кантівську оцінку: "Корисний задум історії філософії полягає в поданні добрих зразків та демонструванні (Darstellung) повчальних переступів, як і в пізнанні природного поступу розуму від невідання (Unwissenheit) (не грубого заблуду) до пізнання" [4]. У значній кількості фрагментів, що мають історико-філософський зміст, увага приділяється античним філософам, зокрема Платону, Аристотелю, Епікуру. Кант сам зауважує, що "дуже високої думки про геній Старожитніх", але й не оминає нагоди звинуватити Платона у "філософському фантазуванні". Походження всього філософського фантазування криється в Платонових первісних, божественних спогляданнях усіх можливих об'єктів, тобто ідеях, які насправді ми споглядаємо лише пасивно – через явища. Величезною опінією Платона, на думку мислителя, є тлумачення пізнання в якості пригадування колишніх споглядань, а ще більшою – все споглядати в Богові й мати можливість наближення до нього через спілкування з духовними натурами. Крайній ступінь фантазування у проявленні нас Богові й відчуття або споглядання у ньому нашого існування. Завершальним етапом філософського фантазування виявляється філософія Спінози.

Побіжно характеризуючи ідеї представників новочасної філософії, Кант тим самим намагається відвести чільне місце власній інтерпретації трансцендентальної філософії в історико-філософському процесі. Трансцендентальна філософія не є однорідним явищем. В її складі мислитель виокремлює догматичну, скептичну та критичну метафізику; виявляючи відносну хронологічну послідовність, філософ не проводить чіткої демаркаційної лінії між ними. Відносно сучасної йому наукової картини світу філософія постає більш критичною, ніж догматичною. Догматичне трансцендентальне вчення Кант описує як "розумування" (Fernunftelei), де розум переступає свої рамки. А скептицизм, у свою чергу, не знає заспокоєння.

У межах кантівської критичної метафізики Б. Ердман виокремлює такі умовні періоди: критичний емпіризм (від початку 1760-х до 1769 р.), критичний раціоналізм (від 1769 до 1774 р.), критицизм першого періоду(від початку 1774 до 1781 р.) й пізнішого часу (після 1781 р). Стосовно кожного періоду критичної метафізики дослідник віднаходить історико-філософські міркування Канта, зокрема, такі, що репрезентують його ставлення до сучасної йому філософії. У період критичного емпіризму філософ зазначає вагу філософського доробку Х. Вольфа й А. Бавмгартена, не відмовляючи собі водночас і в зухвалій критиці. Так, описуючи погляди першого з них, Кант говорить, що "Вольф творив великі справи у філософії, але він лише йшов просто себе й розширював пізнання, не розглядаючи (sichten), не змінюючи (umzuformen) й не перетворюючи його спеціальною критикою. Його твори, отже, дуже корисні як склад (Magazin) розуму, але не як його архітектоніка", й таке "Вольф – чистої води догматик й математична голова". Стосовно другого Кант висловлює наступну думку: "Бавмгартен: цей чоловік був гострозорим (у дрібному), але не далекоглядним (у великому); добрий аналітик, але не архітектонічний філософ; циклоп метафізик, якому бракувало одного ока, а саме критики. Замість його "естетики" ліпше пасує вираз "критика Гарного"" [5]. У полі зору першого періоду критицизму потрапляють окрім Вольфа й Бавмгартена також здобутки Крузія, Ламберта, Лока, Ляйбніца, Спінози, Тетенса. Одну, мабуть, з найбільш негативних оцінок отримав Гердер, котрий "псує уми, підбиваючи їх на те, щоб без продумування принципів суто емпіричним розумом добувати загальні судження" [6]. Хоча Кант й критикує більшість сучасних йому мислителів, однак не відмовляє їхнім поглядам у праві на існування з точки зору критичного трансценденталізму, оскільки вони слугують йому вигідним тлом, на якому проявляється вся глибина кантівських інтелектуальних запитів.

Ще один яскравий приклад історико-філософських студій Канта ми можемо знайти в роботі "Про питання, що було запропоноване королівською Берлінською академією наук в 1791 році: які справжні успіхи здійснила метафізика в Німеччині з часів Лейбніца і Вольфа", де мислитель підсумовує власні здобутки, і демонструє основні висновки "Критики чистого розуму" і "Критики практичного розуму" в якості дійсного успіху стосовно ляйбніце-вольфівської традиції.

Звернення до філософської думки конкретного хронологічного відтинку конкретної країни робить, нарешті, можливим справжнє історико-філософське дослідження. Адже, згідно зі словами Канта, історія метафізики на відміну від будь-якої іншої науки є досить складним завданням, оскільки "вона – море без берегів, в якому рух вперед не залишає жодного сліду, а на його горизонті нема ніякої видимої мети, за якою можна було б судити, наскільки ми до неї наблизились" [7]. Метафізика за своєю суттю і конечною метою є чимось незавершеним, а сама ж історія філософії майже завжди існувала лише в ідеї. Тому на думку мислителя відповісти

на поставлене питання надзвичайно важко, якщо не скористатись власним досвідом.

Зважаючи на складність визначення меж вивчення філософії, Кант ставить уточнююче питання: чого хоче досягти розум за допомогою метафізики? Яка його кінцева мета? І намагається визначити найбільш достеменні вектори її просування – "від пізнання того, що сприймається чуттєво до пізнання надчуттєвого" [8]. Для цього необхідно звернутись до онтології, яка, на думку Канта, виконує пропедевтичну функцію щодо метафізики і називається трансцендентальною філософією, оскільки містить умови й перші начала будь-якого апріорного пізнання. Онтологія – це наука, що систематизує всі розсудкові поняття й основоположення, які можна засвідчити досвідним чином. З часів Аристотеля в цій науці було досягнуто небагато успіхів. Так Х. Вольф спромігся лише прояснити й систематизувати її, розширити ж її межі виявилось неможливо внаслідок вичерпаності матеріалу. Тому майбутнє філософії Кант вбачає за метафізикою, в межах якої розум прагне до пізнання надчуттєвого. Філософія має пройти три необхідні стадії, щоб наблизитися до метафізичної мети. Першою стадією був догматизм, другою – скептицизм, третьою – критицизм чистого розуму. Догматизм почався з уявних успіхів щодо пізнання надчуттєвого засобами теоретичного розуму. Користуючись онтологічними принципами в охопленні позамежного, догматики не верифікували досвідом свої судження, а подбали лише про їх логічну формальну несуперечливість. До цього прийому вдавались як стародавні мислителі Платон й Аристотель, так і новітні – Ляйбніц і Вольф. Скептицизм виявився гідною, хоча й не такою потужною, альтернативою догматизму. Результатом його пошуків виявилось безсилля чистого розуму. Останній доленосний крок, який зробила метафізика, – "це критика самого чистого розуму відносно його здатності a priori розширювати людське пізнання взагалі, будь то чуттєве чи надчуттєве пізнання" [9]. Кант переконливо доводить, що його критика спромоглась справитись з поставленим завданням за умови виходу розуму у сферу практичного.

Окрім відповіді на конкурсне запитання, в цьому творі зустрічаються деякі положення, які виявились співзвучними чи дисонансними для філософсько-історичних вчень наступників Канта. Зокрема, твердження про те як метафізика співвідноситься з іншими науками – "вона єдина наука, яка може бути викладена повністю, так що нащадкам нічого додати до неї або розширити її зміст" [10], – знаходить свій відголосок у вченні Г. Гегеля. Інша теза отримала своє спростування в поглядах Ф. Шеллінга щодо національної приналежності філософії. Кант з цього приводу писав, що стосовно потреб чистого розуму не може бути національних розбіжностей, а те, що було досягнуто в цій царині одним народом у свій час, може бути використане в інший час іншим народом як готова відповідь або ж орієнтир для порівняння.

Підбиваючи підсумки, хотілось би звернути увагу на те, що Кант не єдиний мислитель, чиї історико-філософські погляди мають фрагментарний або навіть мозаїчний характер й доводять право на існування його власної філософської системи. (У цьому видатному кенігсбержцю уподібнився Й. Фіхте, який, крім того, мусив захищатись у такий спосіб від звинувачень у неспроможності свого науковчення.) Однією з головних прикметних рис історико-філософських студій Канта було визнання необхідності встановлення межі, масштабу предмету дослідження та виокремлення підстави для періодизації (чи радше типологізації) історії філософії. Як писав Г. Зімелль: "Кант належить до тих великих умів, образ яких змінюється разом зі зміною історії, тому що вони входять в її розвиток і грають весь час ніби різні ролі. І їхній вплив на світову історію виражається не стільки в об'єктивній однозначності, скільки в такій мінливості, в множинності, широті й пристрасності пов'язаних з ними напружених протилежностей" [11].

1. *Кант І.* Критика чистого розуму / Пер. з нім. та прим. І. Бурковського. – К., 2000. – С. 175. 2. Там само. – С. 480–481. 3. Там само. – С. 482. 4. *Кант І.* Рефлексії до критики чистого розуму / Пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. – К., 2004. – С. 52. 5. Там само. – С. 45. 6. Там само. – С. 54. 7. *Кант И.* О вопросе предложенном на премию Берлинской академией наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Сочинения в шести томах. – Т. 6. – М., 1966. – С. 179. 8. Там само. – С. 180. 9. Там само. – С. 184. 10. Там само. – С. 246. 11. *Зиммель Г.* Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М., 1996. – С. 157.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Г. В. Бокал, канд. філос. наук, доцент, КНУ ім. Тараса Шевченка

ОСМИСЛЕННЯ СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУСІЯХ ІСЛАМСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Стаття присвячена дослідженню способу осмислення і розв'язання проблеми свободи в філософських спадщинах аль-Кінді, аль-Фарабі, Ібн Сіни, Ібн Арабі.

Ключові слова: **свобода, філософія Сходу, середньовічна ісламська філософія, калам, напередвизначеність.**

Статья посвящена исследованию способа осмысления и решения проблемы свободы в философских наследиях аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Араби.

Ключевые слова: **свобода, философия Востока, средневековая исламская философия, калам, предопределенность.**

The article is dedicated to the study of the problem of freedom in the philosophical heritage of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Arabi.

Key words**: freedom, Eastern philosophy, Islamic philosophy of the Middle Ages, kalam, predefinition.**

Актуальність теми даного дослідження аргументована цілою низкою аспектів. Свобода як предмет осмислення є фундаментальною філософською категорією, що не втрачає своєї актуальності впродовж усієї історії європейської думки, від часу постання останньої формою особистого духовного самопізнання до сьогодення. Знаковою для розвитку даної теми у вітчизняному філософському співтоваристві стала творчість видатного філософа, педагога і науковця, доктора філософських наук, професора, Заслуженого професора Київського національного університету імені Тараса Шевченка Ігоря Валентиновича Бичка.

В умовах панування догматизованої марксистсько-ленінської парадигми та жорсткого контролю з боку партійної влади, паростки достеменної філософської творчості утворили коло Київської філософської школи. В її межах, під керівництвом П. В. Копніна, І. В. Бичко віднайшов власну, та водночас вкорінену в загальноєвропейський науковий контекст, філософську тему – осмислення свободи. Присвячені їй авторські роботи "Пізнання

© Бокал Г. В., 2011

та свобода" (1969), "В лабіринтах свободи" (1976) перекладені багатьма мовами, що свідчить про їх непересічне значення. Твори І. В. Бичка – це завжди жива пульсація думки та щирий особистісний підхід автора, який аргументує надчасову і надпарадигмальну значимість свободи як фундаментальної філософської проблеми.

Актуалізованим в сучасності постає питання про спосіб визначення поняття Схід в історико-філософському контексті. Усталене у вітчизняному науковому співтоваристві об'єднання під цим означенням таких різних філософських традицій, як індійська, китайська, ісламська та іудейська, постає в сьогоденні надзвичайно умовним та не виправданим. Єдиною підставою для виокремлення "філософії Сходу" як певної цілісності, що єднає мислителів різних культур, є лише ознака їх "неєвропейськості". Її було досить протягом тривалого часу (передовсім в Новий час), виключно через панування комплексу європоцентризму в інтелектуальних колах "західного світу". Безумовно, Європа (це поняття ми вживаємо не в географічному значенні) також являє собою розмаїття культур, і ми мусимо визнати умовність справедливості будь-яких міркувань про її узагальнені риси. Однак, історичний контекст розвитку європейської філософії є цілісним і лінійним, адже його представники були пов'язані між собою спільними освітніми традиціями та постійним міжкультурним діалогом. Тому, повноцінна історико-філософська розвідка філософської спадщини знаного мислителя будь-якої європейської країни обов'язково вимагає ґрунтовного знання класичних першоджерел попередніх стосовно досліджуваного автора періодів.

У даному контексті особливо яскраво постає вкоріненість середньовічної ісламської та іудейської філософських традицій до історії європейської (західної) філософії. Загальновизнаною в сучасності є непересічна роль арабських перипатетиків у збереженні філософської спадщини Стагірита. Обізнаність мусульман та іудеїв з класичними зразками філософії Античності цілком позірна, водночас, є підстави стверджувати їх зацікавленість філософською традицією християн. Також добре відомим є резонанс, який викликав науковий доробок найвидатніших арабських й іудейських мислителів. У даному контексті вартий уваги передовсім ібн Рушд, знаний в Європі під латинізованим ім'ям Аверроес. Вчення цього мислителя навіть стало основою формування в християнському світі оригінальної філософської течії – аверроїзму. Також загальновідомим є вплив вчення каббали на багатьох мислителів-християн доби Відродження.

Отже, підставною є актуалізація питання про параметри європейського Середньовіччя, яке, за свідченням численних досліджень, не може визначатися виключно межами християнського світу. Філософія в ісламі та іудаїзмі являє собою зразок культурно-релігійної толерантності та є співзвучною з пошуками мислителів-християн. Попри те, що в ґрунтовних вітчизняних історико-філософських дослідженнях (зокрема, О. В. Алєксандрової, М. А. Собуцького) плідно опрацьовано і переосмислено недосконале і упереджене тлумачення філософського Середньовіччя епохою "темною" та догматичною, ми й сьогодні подекуди можемо зустріти стереотипне його бачення. В цьому контексті актуальною постає робота над виявленням простору свободи середньовічних мислителів від релігійної догматики та їх творчої натхненності вірою, байдуже в межах якої з конфесій вона була виплекана.

На противагу ісламській та іудейській, філософські традиції Індії та Китаю є цілком автономними у своїй ґенезі та специфіці розвитку. Звісно, ми не можемо заперечувати можливість контактів та культурного взаємозбагачення між представниками різних частин Євразії. Однак, вирішального значення для процесу формування філософії в кожному з головних осередків її виникнення і розвитку – Індії, Китаю, Європи, – означені контакти не мали. Наприклад, для повноцінного історико-філософського дослідження творчості Дун Чжуншу немає необхідності знатися на класичних зразках індійської або європейської філософських традицій. Так само, не варте зусиль намагання віднайти європейське або китайське коріння розмислів Шанкари чи Нагарджуни. Лише завдяки буддизму відбулась зустріч філософських культур Китаю та Індії, однак її зміст був наперед визначений співзвучністю автономно сформованих ідей даосизму та деяких шкіл індійської махаяни. Колосальна "гнучкість" буддійської філософії та релігії обумовили постання дивовижного розмаїття шкіл, кожна з яких є передовсім втіленням культури країни свого розвитку, а не індійської філософської традиції.

Означення "філософія Сходу" – передовсім, знаряддя само ідентифікації "західних" мислителів у загальносвітовому контексті. Коли, зокрема, в результаті колоніальної агресії, відбулось ознайомлення європейців з фактично маловідомими до того культурами та країнами, перед інтелектуальними колами "Старого світу" постало питання про їх статус. Адже, нові й нові відкриття мандрівників і місіонерів в царині археологічних, культурознавчих та етнографічних розвідок руйнували усталене європоцентричне переконання в "дикунстві" та відсталості решти "нецивілізованого" світу. Схід постав як альтернатива рівноправна і самодостатня, як інакший від Заходу культурний простір, де реалізовано інакші, а не гірші принципи і закономірності розвитку.

В умовах глобалізації та кризи модерного уявлення про поступ європейської цивілізації як досконалого зразка вершин людських звитяги та розуму, особливо нагальним постає питання культурної ідентичності, що не може бути визначена через бінарну опозицію Схід та Захід. Це актуалізує дослідження так званих "східних" філософських традицій.

Серед вітчизняних дослідників ісламської філософії, слід відзначити роботи М. Якубовича та О. Ярошa, а серед зарубіжних – Н. Абу Зейда, М. Аль-Гураба, А. Байдайві, Х. Вольфсона, М. Галеба, С. Даукеєва, Х. Корбена, Н. Майерса, Л. Майссігнона, С. Насра, Р. Ніколсона, А. Сагадєєва, О. Смірнова, М. Стєпанянца, Е. Фролова, Г. Шаймухамбєтова, А. Шиммеля.

Впродовж перших двох століть від початку ісламського літочислення (622 р.) в середовищі арабських мислителів тривали особливо запеклі диспути навколо питань, що неминуче виникали під час осмислення та роз'ясненя духовно-релігійної спадщини пророка Мухаммада. Найбільш важливими та складними виявилися наступні теми: статус Корана (Чи можливо стверджувати, що Коран було створено, тобто, що Він не є співвічним Аллаху?), сенс божественних атрибутів (Чи вірно було б вважати, що постульовані у Корані вічність, всемогутність та шляхетність Аллаха, є його ознаками, тобто підставами для визначення? Або, чи слід не визнавати тотожними Богові його вічність, всемогутність та шляхетність?), створення світу (Чи створив Аллах світ у часі, чи він є одвічним? Або, чи створив Аллах світ через власне необумовлене воління, чи через необхідність?), дійсність свободи людської волі (Чи є вчинки людини реалізацією її свободи, якщо усе в світі наперед визначено Аллахом?), причинність (Що визначає перебіг подій у світі – природна необхідність чи постійне втручання Аллаха?), доля грішників у потойбіччі (Чи потрапляє у пекло тіло людини разом з душею?).

Найцікавіше те, що до участі в каламічних диспутах активно залучалися "опоненти" (християни та іудеї), а їх проходження характеризувалося свободою думки та висловлювань учасників. Завдяки каламу відбувалося формування основ змістовної філософської рефлексії в межах ісламу, що здійснювалась згідно специфіки метасмислової логіки арабської мови. Рецепцію традицій каламу в християнській філософії ми, зокрема, можемо простежити у творі Іоанна Дамаскіна "Суперечка християнина і сарацина". Досить часто, як синонімічний каламу вживали термін "мантік" ("логіка"), акцентуючи увагу на ключовій ролі логіко-дискурсивного методу. Як слушно наголосив А. Сагадєєв, мутакаліми, тобто організатори каламічних диспутів, не були "ортодоксами ісламу", хоча б через те, що ортодоксії в звичному, утвореному на основі християнської моделі теології, не могло існувати в ісламі [1]. На думку дослідника, сумнівною є коректність вживання щодо каламу терміну теологія, адже його значення передбачає захист догм певної релігії на основі її ж власних положень. Натомість мутакаліми виступали категорично проти будь-яких аргументів, що ґрунтувалися б на сліпій вірі в авторитет.

У контексті дослідження руху мутазилітів П. Жузе зосередив увагу на парадоксальності наявних у творах Маймоніда оповідань про його присутність на зібраннях мутакалімів, де було проголошено неприпустиму для іудейського мислителя заборону користуватися доказами зі змісту Одкровення. Як свідчить дослідник, автор насправді описує події, що відбувались в центрі суніт-ської "ортодоксії" – в Багдаді, і в ті роки, коли, згідно загальноприйнятого уявлення, здійснювалось жорстке переслідування будь-якого відступу від догматів [2]. Отже, усталене уявлення про пригнічення філософії ісламом не витримує критики і потребує перегляду.

Широта кола наукових інтересів аль-Кінді, що здобув у сучасників почесне наймення "Філософ арабів", та його увага до філософської спадщини еллінських мислителів є відображенням чітко визначеної ним пізнавальної настанови: жодна людина не спроможна осягнути істину лише власними силами, кожній відкривається лише її частка, і, здебільшого, отримане справляє враження мізерної крихти. Але кожен здобуток, незалежно від його ваги, є безцінним, і максимум наближення до істини – це поєднання та впорядкування усіх отриманих людьми знань. Як постулював аль-Кінді: "Противники істини обов'язково мають здобувати її, оскільки їм так чи інакше доведеться стверджувати: належить чи не належить набувати її. Якщо вони скажуть: "Належить", то вони мусять шукати її. А якщо вони скажуть: "Не належить", то вони мають відкрити причину цього і обґрунтувати своє твердження за допомогою доказу. А розкриття причини і доказу – це ніщо інше, як набуття знання про істинну природу речей" [3]. Для "Філософа арабів" світ пізнаваний раціональний шляхом (інтелігібельний), а його пізнання – це пізнання причин, отже аль-Кінді був близький до визнання, що усе в світі відбувається згідно законів необхідних причинно-наслідкових зв'язків, дійсність яких є втіленням волі Аллаха – Творця – Першопричини – Першопоштовху, що не втручається у перебіг подій. На жаль, ми не знаходимо у збережених роботах видатного арабського мислителя пояснення його ставлення до питання про свободу людської волі.

На ґрунті розмежування можливо сущого (того, чия сутність не обумовлює необхідності існування) та необхідно сущого (того, чия сутність завжди і обов'язково обумовлює необхідність існування), аль-Фарабі розвинув імпліцитно присутнє у аль-Кінді вчення, що Аллах – Творець – Першопричина – Першопоштовх не втручається у перебіг подій у світі. Адже світ створено не за довільним бажанням Бога, а через необхідність реалізації притаманної йому спроможності обумовлювати існування. Аллах – це абсолютно необхідно суще, що не має ні родової ні видової відмінності, не може бути визначеним і не потребує доведення. Отже, аль-Фарабі відповідає на головні питання каламу наступним чином: по-перше, не має сенсу говорити про дійсність божественних атрибутів як ознак; по-друге, світ (можливо суще) створено через необхідність, він є співвічним Аллаху-першопричині (необхідно сущому) та невичерпним (відповідно до нескінченності розмаїття унікальних варіантів існування конкретних речей та до нескінченної могутності Бога як джерела їх буття); усе в світі наперед визначено Аллахом і відбувається без його постійного втручання; відмінністю людини від решти живих істот (які в арістотелівському дусі визнаються носіями душ різної міри досконалості) є розум, а душа виникає разом із тілом і зберігається після його смерті-знищення та страждає або насолоджується залежно від вчинків за життя.

Постулювання напередвизначеності усіх подій (відповідно і вчинків людини) актуалізує питання про можливість відповідальності та гріха. Адже, якщо людина не має вільного вибору, то який сенс стверджувати справедливість "покарань або заохочень" у потойбіччі. Означену суперечність аль-Фарабі долає ототожненням када (напередвизначеності, або загально значимого веління Аллаха) як необхідності та справедливості. Зло, що на думку "Другого учителя" трапляється лише на рівні плинного і мінливого, тобто можливо сущого, – це неминуча і потрібна у загальносвітовому масштабі складова. Не даремно в "Трактаті про погляди мешканців доброчинного міста" аль-Фарабі стверджує, що занапащає себе те місто, мешканці якого вважають, що щастя відбуватиметься після життя. "Якщо вони засвоюють все, то отримують чотири різновиди (знання): перше – це теоретична доброчесність, завдяки якій речі, що існують, осягаються розумом через посередництво достовірних доказів; далі – це умоглядне осягнення сутностей, які здобуваються шляхом переконання; далі знання, що містить образи цих умосяжних сутностей, і підтверджене шляхом переконання; далі знання, виокремлене з цих трьох (видів знання) для того або іншого народу, так, що кожне з цих знань, виокремлених за числом народів, охоплює все, завдяки чому даний народ удосконалюється і досягає щастя" [4]. Якщо справедливість – це необхідність, а необхідності підкорено абсолютно всі події, то щастя за життя – стан цілком природний і бажаний. Його досягнення полягає у реалізації ідеалу доброчинності, тобто у щирому прагненні усіх людей допомагати один одному. На чолі міста, мешканці якого збагнуть цю істину, має, на думку аль-Фарабі, бути імам (від араб. – стояти попереду) – людина, якій притаманні дванадцять чеснот: досконалий розум (здоров'я та вправність), здатність чудово розуміти будь-якого співрозмовника (тямущість), ідеальна пам'ять, проникливість та спостережливість, здатність зрозуміло і виразно висловлювати власну думку, любов до навчання та пізнання, стриманість у прагненні до насолод, правдивість та нетерпимість до брехні, почуття честі та гідності, любов до справедливості, рішучість, сміливість. "Те, що, через перенаповненість, переливається від Аллаха, благословенного і всевишнього, до діяльного розуму, переливається ним до його пасивного розуму через посередництво набутого розуму, а далі – до його здатності уявляти. І людина ця, завдяки тому, що переливається до неї в її сприймаючий розум, стає мудрецем, філософом, власником досконалого розуму, а завдяки тому, що перетікає від неї в її здатність уявляти, – пророком, провидцем майбутнього і тлумачем

справ сьогодення… В цьому полягає перша умова, якій має відповідати правитель" [5].

Філософський доробок Ібн Сіни – яскраве втілення фальсафи та розвиток ідей вчення аль-Фарабі. Складно говорити про принципові розбіжності у поглядах аль-Фарабі та Ібн Сіни. Так, зокрема, Авіценна поділяв постульоване "Другим учителем", визначення філософії найголовнішою з наук і в перипатетичному дусі аналізував проблеми логіки. Також для аналізу стосунку між світом та Богом він визнає ключовими поняття: можливо суще та необхідно суще, і витлумачує останнє подібно до неоплатонічного пояснення Єдиного, тобто заперечує дійсність атрибутів Аллаха. Подібно до свого видатного попередника, Ібн Сіна приділяє значну увагу проблемі співвідношення світових розуму (нусу) і душі та індивідуальних розуму і душі, однак так само не пропонує оригінальних відповідей та синтезує неоплатонічні та перипатетичні пропозиції. Авіценна визнавав вірним постулат попередників про те, що Аллах у часі не втручається у перебіг подій у світі. Згідно його вчення, усе в світі має власний кадар – приватне визначення када – розумного принципу необхідності і доцільності кожної події. За такого тлумачення, ніщо в світі не мислиться як випадковість, а втручання Аллаха у перебіг подій постає як безглуздя, адже воно передбачає визнання недосконалості каду, потребу в його "ладнанні". Також Ібн Сіна поділяв твердження, що світ співвічний Аллаху – Творцю – Першопричині – Першопоштовху. Цікавим є аргументування Ібн Сіною останнього положення. По-перше, якщо дещо виникає (після власного неіснування) в сутності необхідно сущого, то це означає, що останнє зазнало зміни, а це суперечить його визначенню (зміна властива лише можливо сущому). По-друге, якщо дещо виникає (після власного неіснування) поза сутністю необхідно сущого, а останнє не зазнало зміни, то це надає підстави заперечувати необхідність виникнення. Адже, за таких умов, виникає питання: чи стан до виникнення є меншою мірою необхідний, ніж стан, коли виникнення відбувається? Якщо обидва ці стани однаково необхідні, то чому відбувається зміна першого другим? Хіба така необхідність не тотожна можливості (може бути так, а може бути й інакше)? Отже, Ібн Сіна заперечив об'єктивність часу щодо Аллаха.

На жаль, ми не маємо можливості судити, чи були аль-Кінді, аль-Фарабі та Ібн Сіна обізнані з творами Августина Аврелія, який, як відомо, довершено обґрунтував безглуздість намагань розмірковувати про творення світу як про подію, що відбулась у часі (час виникає разом зі світом), а вічність Бога – це абсолютне актуальне "тепер" (понад модусами часу: минулим, теперішнім, майбутнім). Але маємо підстави стверджувати виразну спорідненість ісламської та християнської філософської думки, що навіть за умов відсутності прямих взаємовпливів віднаходили близькі та узгоджені шляхи розв'язання, як не дивно, спільних актуальних проблем.

Особливу увагу дослідників привертає концепція "нового творіння" Ібн Арабі, адже в ній ми знаходимо досить оригінальне тлумачення причинно-наслідкового зв'язку. На думку видатного суфія, творіння ніколи не припиняється, а Всесвіт щомиті оновлюється. Абсолютно кожна подія та кожна річ мають єдину і трансцендентну Причину – це Бог: "А люди Одкровення бачать, що Бог виявляє себе в кожному подиху і що ці виявлення не повторюються" [6]. Тому немає сенсу тлумачити причинно-наслідковий зв'язок таким, що розгортається у часі, тобто є послідовністю причини і наслідку, де перше передує другому. Складові створеного Аллахом цілісного Всесвіту не обумовлюють одна одну і не впливають одна на іншу: "Весь світ – сукупність акциденцій, а тому він замінюється кожної миті" [7]. Ібн Арабі не лише заперечує дійсність причинно-наслідкового зв'язку між подіями у світі, але й ставить під сумнів доцільність визнавати тотожним буття речі однієї і наступної миті, не залежно від того, чи зазнала вона змін чи трансформацій. Щомиті Аллах творить наново як Всесвіт в цілому так і усі його складові.

Означена специфіка пояснення Ібн Арабі процесу творення актуалізувала проблему свободи волі людини, її здатності змінити перебіг подій у майбутньому та нести відповідальність за наслідки власних вчинків. На перший погляд, видатний суфій постулює, що усе в світі підкорено необхідності, а отже, людина чинить не за власною волею та розсудом, а згідно визначеності трансцендентною Причиною. Крім того, через постулювання постійного оновлення Всесвіту мислителю стає складно уникнути висновку про безглуздість поняття гріха як вчинку, за який людина буде нести відповідальність у майбутньому.

Тим не менше, Ібн Арабі ігнорує означений парадокс і пропонує власний спосіб розв'язання проблеми каду і кадару. Згідно вчення Ібн Арабі, єство кожної людини є її власною долею, а існуюче саме наперед визначає перебіг подій, адже усе, що відбувається, є втіленням досконалого судження Аллаха про своє творіння, яке безумовно є цілковито йому відомим. Людина має свободу волі і спроможна самостійно обирати, як вчинити, але її вибір та його наслідки відомі Богові. Для всевишнього абсолютно усі події (які сприймаються людьми як минулі або майбутні) є одночасно присутніми в теперішньому, тому усе відбувається згідно необхідності і людина не може змінити майбутнього і обрати рішення, яке б не було передбачено Аллахом. "Якщо тимчасове буття змінюється так, як цього вимагає Буття вічне, то, ніщо з того, що відбувається у часі, не впливає на перебіг тимчасових подій: час над часом не володарює, і не можна вплинути на майбутнє, змінюючи щось у теперішньому" [8]. Якою є людина, таким і буде судження Бога про неї, а отже вона сама визначає власну долю (кадар), тобто, мислитель відкидає тезу про приреченість людини, що підкорена долі незалежно і всупереч власному хисту, прагненню або наміру, а отже кожна людина має самостійно нести відповідальність за все, що з нею трапляється.

Як зазначено вище, видатний суфій ототожнював значення категорій Абсолютне Благо і Буття, звідси його висновок про дійсну відсутність протилежного Благу. Мислитель заперечує підстави для того, аби звинувачувати і карати чи знищувати будь-що зі створеного. Лише Богові, на думку Ібн Арабі, належить судити, а людина має з любов'ю та шаною ставитись до усього, що є в світі: від найдрібнішої комахи до найвеличнішого з людей, від невірного язичника до найбільш славетного з мусульман. Суфій мусить навчитися в усьому бачити Бога і щодо усього відчувати щиру любов, він має визнати, що будь-яка віра є істинна, за умови, якщо її адепт не стверджує своє бачення і вчення єдиноістинним і правомірним. "Простіше говорячи, будь-яка річ є благою, адже вона є втіленням (більш вузьким або більш об'ємним) Бога. З цього ж постулату випливає на перший погляд дивне, але насправді глибоко обґрунтоване положення: людина поклоняється Богу і лише йому, незалежно від віросповідання (поняття "правовірність" і "невірність" позбавлені смислу), адже будь-який предмет поклоніння є нічим іншим, як певним божественним втіленням" [9]. Означена настанова дозволяє стверджувати, що Ібн Арабі проголосив усі релігії та вірування однаково гідними поваги.

Слова аль-Халладжа "Я є Істинний (Бог)" Ібн Арабі пояснив лише умовно правомірними. На його думку,

таке може висловити особистість, що досягла усвідомлення єдності з власною Причиною, але людина ніяк не може "бути Богом" доки вона лишається саме людиною. Аллах втілює і виявляє себе в цілому Всесвіті, а отже мета суфія – втратити власне "я" не лише у стосунках до Бога, але й щодо кожної складової Всесвіту.

1. *Сагадеев А. В.* Ибн-Сина (Авиценна). – М., 1980. – С. 37–38. 2. *Жузе П.* Мутазилиты: Догматико-историческое исследование в области ислама. – Казань, 1899. – С. 264–265. 3. *Ал-Кинди*. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1961. – С. 60. 4. *Ал-Фараби*. О достижении счастья // *Ал-Фараби*. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 328–329. 5. *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. – Алма-Ата. 1970. – С. 315–317. 6. *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам. – Бейрут, 1980. – С. 124. 7. Там само. – С. 126. 8. *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М., 1993. – С. 116. 9. Там само. – С. 117.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

У статті розглядаються нові виміри філософії освіти у контексті цілей та ідей Болонського процесу, зокрема місце і роль сучасних університетів.

Ключові слова: **освіта, філософія освіти, Болонський процес, університет.**

В статье рассматриваются новые измерения философии образования в контексте целей и идей Болонского процесса, в частности место и роль современных университетов.

Ключевые слова: **образование, философия образования, Болонский процесс, университет.**

In article new measurements of philosophy of formation in a context of the purposes and ideas of Bolonsky process, in particular a place and a role of modern universities are considered.

Key words**: formation, formation philosophy, Bolonsky process, university.**

Зміна тисячоліть, глобальні процеси, криза звичних людству ідентичностей з особливою нагальністю висувають на передній план філософської рефлексії питання про саму сутність філософії, її місце і роль у новій ситуації пошуку відповідей на традиційні питання людського буття в контексті нової ситуації. На нашу думку, особливо гостро при цьому постає питання про формування нової філософії освіти, від відповіді на яке залежить багато в чому майбутнє і самої філософії як способу теоретичного обґрунтування численних визначень місця людини у світі. Більш того, це питання обумовлене також формуванням єдиного європейського простору вищої освіти, відомого також під назвою "Болонський процес", який лише при позірному погляді може видатися таким, що стосується суто технічних проблем, як то: взаємне визнання дипломів і ступенів, наукова і навчальна мобільність, кредитно-модульна система організації навчального процесу тощо.

"Болонський процес" знаменує собою принципово нову філософію освіти. Не секрет, що ініціатива цього руху виходила не від європейських університетів, а від урядових інституцій, які ставлять перед собою принципово інші завдання, ніж ті, що стоять перед університетами.

Глобалізація світу, формування єдиного європейського простору у формі Європейського Союзу, що спричинило собою відкритість ринку праці для громадян країн-членів ЄС, міграційні процеси в Європі висунули на передній план питання насамперед соціально-економічного характеру. Потреба адаптації нових громадян і цілих країн до певних усталених реалій могла бути вирішена двома шляхами: або встановлення обмежувальних бар'єрів, що суперечило б декларованим цілям, або створення нових вимірів освітніх, професійних, соціальних реалій, які є ніби загальним знаменником для традицій різних країн, що заснували європейське співтовариство в політичному змісті цього слова, і можливостей їхніх нових членів. Саме другий шлях і був обраний, і Болонський процес є саме таким загальним знаменником, що дозволяє здійснити кореляцію різнорідних інтересів, потреб, цінностей. Але аж ніяк не зміст освіти є тут детермінуючим чинником, що й дозволяє вести мову про формування нової філософії освіти.

Традиційна європейська філософія освіти виходила з особливим чином представленої ідеї "утворення людини". Невипадково Х.-Г. Гадамер відзначав: "Поняття освіти (Bildung), яке на той час заволоділо розумами, було, напевно, найвеличнішою думкою XVIII століття, і саме воно позначило стихію, в якій існували гуманітарні науки XIX століття…" [1]. Видатний німецький філософ чітко підкреслює значення освіти, відносячи поняття про неї до "провідних гуманістичних понять": "Тепер "освіта" найтіснішим чином пов'язана з поняттям культури і позначає в кінцевому підсумку специфічний людський спосіб перетворення природних задатків і можливостей" [2]. І, що вкрай важливо, "перемога слова "освіта" над "формою" видається невипадковою, тому що в "утворенні" (Bildung) криється "образ" (Bild)" [3]. Можна зробити висновок, що тоді ідея "освіти людини" виходить із нехай навіть імпліцитно, але наявного "образу людини". Іншими словами, традиційна європейська філософія освіти є саме філософією і саме освіти як Bildung, тому ґрунтується на антропологічному змісті філософії загалом як граничного теоретичного обґрунтування буття людини у світі.

Отже, виявляється, що освіта не є якоюсь окремою сферою соціального буття людини, а являє собою не що інше, як "творення" самої людини. Згадаємо, знову ж, блискучу думку Х.-Г. Гадамера: "Освіта не може бути власне метою... Саме в цьому і полягає перевага поняття освіти стосовно простого культивування наявних задатків, від якого воно походить. Культивування задатків – це розвиток чогось даного; тут простими засобами досягнення мети виступає вправа і старанність, що ввійшли в звичку. … У процесі освіти, навпаки, те, на чому і завдяки чому хтось здобуває освіту, має бути засвоєним цілковито і повністю. У цьому відношенні в освіту входить усе, до чого воно доторкається, але все це входить не як засіб, який губить свої функції. Навпаки, в отримуваній освіті нічого не зникає, але усе зберігається" [4]. У такому контексті освіта виявляється чимось "одночасно високим і … внутрішнім" (Вільгельм фон Гумбольдт), а не простим научінням та отриманням знань.

З огляду на сказане, звернемося тепер до змісту Болонського процесу. Аналіз змісту "Болонської декларації" (чи, точніше, документу під назвою "Європейський простір вищої освіти. Спільна заява європейських Міністрів освіти, підписана в Болоньї 19 червня 1999 року") дозволяє виділити в якості ключових, на наш погляд, наступні моменти: (1) "Сорбонська декла-

© Бугров В. А., 2011

рація від 25 травня 1998 року … обґрунтувала створення європейської зони вищої освіти як ключового шляху розвитку мобільності громадян з можливістю *працевлаштування* (курсив наш. – *В. Б.*) для загального розвитку Континенту"; (2) "Ми повинні, зокрема, розглядати мету збільшення міжнародної *конкурентоздатності* (курсив наш. – *В. Б.*) європейської системи вищої освіти" [5]. Ми не будемо повністю розглядати завдання, поставлені цією декларацією, тому що, на нашу думку, вони є практичними висновками із заявлених цілей, але відзначимо два моменти: (3) "…зобов'язуємося досягти цих цілей – у рамках наших інституціональних повноважень і прийняття повної поваги до диверсифікованих культур, мов, національних систем освіти й *університетської автономії* (курсив наш. – *В. Б.*)"; (4) "Ми очікуємо, що *університети* (курсив наш. – *В. Б.*) дадуть відповідь, як завжди, швидко і позитивно, а також активно сприятимуть успіхові нашої спроби".

Отже, Болонський процес, виходячи з наведених вище цитат, базується на новій (причому принципово новій) філософії освіти, яка докорінно відрізняється від попередньої. Його реалізація спрямована на досягнення конкурентоздатності системи освіти (та її продукту – випускника), яка допоможе йому – випускнику – працевлаштуватися без зайвих проблем. Іншими словами, освіта тепер розглядається (нехай це прямо й не заявляється, але...) як товар чи послуга – поряд з іншими товарами і послугами. Ключову роль у цьому повинні зіграти університети, що (знову ж, це прямо не висловлюється, але...) перетворюються в організації з надання освітніх послуг, і тоді одне з їхніх ключових завдань – залучити якнайбільше тих, хто такі послуги буде споживати, тобто студентів, які після отримання освітньої послуги зможуть її реалізувати, якнайкраще та якнайшвидше працевлаштувавшись (а інакше яка ж конкурентоздатність!). Крім того, одне з ключових гасел Болонського процесу говорить: потрібно замінити кредо "Освіта для всього життя" на кредо "Освіта протягом усього життя". І вірно, адже умови і вимоги ринку міняються, а тому потрібно переучувати фахівця, який отримав освітні послуги, в контексті застосовності до інших умов. Іншими словами, роль освіти перетворюється з Bildung на научіння, тобто підготовку Людини діючої за конкретних умов і в конкретному середовищі, яка виконує цілком визначений набір професійних функцій, чому її й навчили.

Виникає у зв'язку з цим декілька питань: 1) навіщо говорити про освіту, якщо під нею розуміється підготовка і научіння? 2) навіщо говорити про університети, якщо їх, зрештою, потрібно перейменувати в заклади професійної освіти того чи іншого рівня? Більш того, перше і друге питання взаємопов'язані, адже університет покликаний виконувати принципово інші задачі: "Університет – породження середньовічної Європи. Раніше закладів подібного роду бути не могло за визначенням, тому що слово "університет" (від лат. universitas – уся сукупність, цілокупність, і від однокорінного universum – Всесвіт, загальне буття) передбачає навчальний заклад, факультети якого покликані охоплювати всю сукупність знання. Слово "університет" не випадково споріднене зі словом "універсум". Дійсний університет – це творча, просвітницька й освітня модель буття. Справжній університет – це завжди деякий освітній мікрокосм, який потенційно дорівнює макрокосму. З цього випливає і цілісний дух університету, і його творча універсальність, і його структура, і характер діяльності" [6]. І далі: "Слід зазначити, що з тих пір у західному світі університети завжди залишалися і тепер є основним структурним елементом у системі вищої освіти. Вони, як і колись, дають, у першу чергу, загальну підготовку на рівні вищої школи, тобто універсальну освіту, і лише потім студенти спеціалізуються на тій чи іншій дисципліні" [7].

Отже, виявляється, що університети від самих часів свого виникнення виконували певну місію, для розуміння якої звернемося до визнаних авторитетів у цій галузі.

Вільгельм фон Гумбольдт, "Про внутрішню та зовнішню організацію вищих наукових закладів у Берліні" (ініціатор заснування у 1809 році Берлінського університету, натхненник так званого "гумбольдтівського університету"): "Смисл поняття вищих наукових закладів (як зазначає трохи далі сам В. фон Гумбольдт, "зазвичай під висловом вищі наукові заклади розуміють університети, академії наук та мистецтв тощо" – *В. Б.*) криється у їхній функції. Вони немов вершина, місце скупчення усього, що безпосередньо стосується моральної культури нації. Завдання цих закладів – опрацювати науку у найглибшому, найширшому сенсі слова та передати духовному вихованню вже опрацьований матеріял". І далі: "Університети не повинні відігравати для держави роль гімназій чи спеціялізованих шкільних закладів… …Адже Університет не є лише додатком чи однорідним, на щабель вищим від школи, елементом" [8].

Джон Генрі Ньюмен, "Християнство та наукові пошуки. Лекція для студентів Школи природничих наук" (прочитана в 1855 р.) (кардинал Джон Генрі Ньюмен в 1851–1858 рр. очолював Католицький університет у Дубліні): "Людська діяльність … не може мати вищої та благороднішої мети, ніж створення університету. Дати життя та процвітання дійсному університетові – це, безперечно (якщо лишень ми вірно розуміємо значення слова "університет"), одна з найвеличніших і за складністю, і за значенням справ, якій з повним правом присвячували себе найблискучіші розуми і найщедріші благодійники. Університет, і це в ньому найголовніше, покликаний навчати всього, чого лишень можна навчити безвинятково у всіх галузях знань, він охоплює вищі прояви людської думки, безкраї обшири людських пошуків. Немає завдання, яке видавалося б йому надто значним чи надто невхопним, надто відстороненим чи, навпаки, надто конкретним, надто невизначеним чи надто точним.

Втім, університет я ставлю настільки високо зовсім не з цієї причини, адже вважати університетом будь-який навчальний заклад, що зміг об'єднати у собі різні види знань, було би, висловимося прямо, пустими словами… Настільки високе значення я надаю університетові не стільки тому, що він підпорядковує собі всю суму знань, а тому, що є їх осереддям; тому, що його роль зовсім не зводиться до того, аби увібрати та розмістити … всі мистецтва та науки, всю історію та філософію. Кожній науці, яку він приймає у своє лоно, університет відводить її законне місце, визначає її межі та права, встановлює та регулює стосунки між нею та іншими галузями знань, здійснює взаємодію між ними. … Дійсно, університет покликаний без страху, без забобонів, без компромісів відкривати свої двері всім, хто входить, якщо лишень входять вони заради Істини; … а також створювати атмосферу, яка би вповні сприяла розвиткові думки та ерудиції в їх найоригінальніших та запам'ятовуваних формах, в їх найяскравіших та всебічних проявах. Тим самим основне завдання університету – звести множинне в єдине, і досягає він цього не при допомозі письмових статутів, а завдяки далекоглядності, мудрості, витримці і терпінню, завдяки діям, що ґрунтуються на глибокому розумінні предмета та пильній нетерпимості до будь-якого прояву агресії та фанатизму" [9].

В іншій своїй знаменитій праці – "Ідея Університету" – Джон Генрі Ньюмен говорить наступне: "Якби до мене звернулися із проханням якомога стисліше і популярніше розтлумачити, що таке Університет, свою відповідь я розпочав би описом його первинної функції як studium generale, себто "школи універсальної освіти". … У найпростішому та первісному вигляді Університет – це школа різноманітних знань, яку утворили учителі та спудеї з цілого світу. … Завдяки особистому спілкуванню він є місцем комунікації, циркуляції думки в масштабах цілої країни" [10].

Герман Гельмгольц, "Про академічну свободу в німецьких університетах. Промова при вступі на посаду ректора Університету Фрідріха-Вільгельма. Берлін, 15 жовтня 1877 року": "Університети середньовічної Європи мають своїм джерелом вільні об'єднання учнів, які збирались навколо знаменитих учителів і самі визначали своє життя. … Саме це вільне об'єднання самостійних людей, в якому як учитель, так і учень не мають іншого інтересу окрім любові до науки, де одні прагнуть пізнати залишені давніми скарби духовної освіти, а інші – запалити в розумах нового покоління іскру того ідеального натхнення, яке зігріло їхнє власне життя, – поклало початок університетові, ідея та організація якого засновані на повній свободі" [11].

Герман Хаймпель, "Провина та завдання університету" (Герман Хаймпель був президентом Конфедерації ректорів Західної Німеччини): "Той, хто хоче зрозуміти університет … має врахувати, що університет являє собою багатопланову структуру. Університет – це школа. Однак, разом з тим він – дещо більше, ніж просто школа. Сучасний університет являє собою місце, де проводяться дослідження. І тим не менше до кола його завдань входять не лише дослідження, тому що університет – це вища школа. … Університет як універсальність, як єдність різноманітних наук, поділених на факультети, являє собою … об'єднання учителів та учнів, корпорацію з певними прагненнями щодо свободи, які пред'являються державі. … Свобода – ось справжній обов'язок та дійсне завдання університету" [12].

Хосе Ортега-і-Гассет, "Місія Університету": "А. Університет, в першу чергу, представляє собою вищу освіту… В. … Первинна та центральна функція університету – викладання головних культурно-значущих дисциплін" [13]. Слід також відзначити й те, що видатний іспанець, значною мірою критикуючи гумбольдтівську ідею університету, загалом її підтримував: "…Нам слід мати такі три складові університетської освіти: 1) передання культури; 2) навчання *професій* (курсив наш. – *В. Б.*); 3) наукові дослідження і плекання нових науковців" [14]. Щоправда, Герман Хаймпель, полемізуючи у згадуваній вище своїй праці з іспанським мислителем, зазначає: "Адже й Ортега вимагає від університету максимально ретельної підготовки фахівців. Для Ортеги саме в цьому полягають дві дійсні цілі університету: трансляція культури та професійна підготовка як два рівноцінних та рівноправних завдання, і лише на третьому місці, додатково, – наукове дослідження та виховання нових поколінь учених. І саме ось тут ми чуємо неочікуване та справжнє звинувачення: гумбольдтівській ідеї університету ставиться у провину спотворення університету, на неї покладається відповідальність за його безкультур'я, його занепад: університет не виконує свого обов'язку, оскільки зайнявся дослідженнями, і до того ж не як додатковою, а як основною діяльністю…" [15].

Карл Ясперс, "Ідея університету": "Ми обговорюємо чотири завдання Університету: перше – дослідження, навчання й здобування певних професій, друге – освіта й виховання, третє – базоване на спілкуванні духовне життя, четверте – космос наук" [16]. І далі: "Ці завдання Університет реалізує своєю ідеєю: Університет – це водночас дослідницький і навчальний заклад, царство освіти, життя, що базується на спілкуванні, космос наук. Кожне з завдань набуває тим більшої сили, сенсу, ясності, чим більшим є їхнє взаємопроникнення. В принципі, одне завдання не можна відділити від іншого, не спровокувавши при цьому розпаду субстанції Університету чи занепаду й спотворення суті цих завдань. Усі завдання зумовлюють життєздатність ідеї Університету як цілого" [17].

Проаналізувавши зазначені висловлювання (їх, до речі, можна було би навести набагато більше), можемо зробити певні висновки: 1) місія університету як навчального закладу європейського (в справжньому сенсі цього слова) зразка полягає у формуванні освіченої Людини, тобто Людини Знаючої та Уміючої. В цьому класичний університет в європейській традиції відрізняється від університету прикладного чи профільного (а саме такий підхід домінує в американському освітньому просторі). Отже, необхідно за нових умов переосмислити, чого ж ми власне очкуємо від освіти як підсистеми соціальної системи – без такого переосмислення рухатися куди б там не було неможливо. Лише на підставі визначення, чого суспільство очікує від освіти – дошкільної, шкільної, університетської, післядипломної, освіти дорослих – можна вибудовувати систему освіти як таку. 2) На підставі визначення місця освіти в суспільстві можна визначити, кого повинна вона – освіта – готувати. Отож, ми з необхідністю виходимо на філософсько-антропологічну проблематику: який саме образ фахівця ми вважаємо відповідним суспільним запитам. І тут варто все ж повернутися до гумбольдтівського університету: Людина знаюча та уміюча (а в сучасній термінології – Людина компетентна) – ось що потрібно для суспільства, і не варто здійснювати підміни понять, прирівнюючи цей образ до образу Людини функціональної, тобто здатної виконувати певний набір функцій, нехай навіть суспільно корисних. Ба більше, ми можемо назвати Людину Компетентну, Людину Освічену також і Людиною Культурною у власне філософському значенні цього терміну. Доволі блискуче цей аспект визначив відомий російський філософ В. М. Межуєв: "...Вважалося, що бути освіченою і культурною людиною – це синоніми. Школа в найширшому сенсі слова – вища та середня, будь-яка – вважалася інститутом культури. …Я можу нагадати, що ще в XIX столітті німецьке слово "bildung", тобто "освіта" в прямому сенсі, перекладалося на російську [так в оригіналі – *В. Б.*] (це з перекладів видно) одночасно як освіта та як культура" [18]. 3) Лише виходячи з розуміння, а кого власне ми хочемо отримати на "виході" із системи вищої освіти (кого ми маємо на "вході" в цю систему, більш-менш зрозуміло – продукт системи освіти шкільної, середньої), можна вибудовувати навчальний план підготовки фахівця в певній галузі. Адже навчальний план, який встановлює зміст та послідовність навчальних дисциплін в підготовці фахівця, реалізовує вказаний вище образ Людини, те, які знання, вміння та навички вона може отримати, навчаючись в університеті.

Саме виконання вказаних умов і дасть змогу повноцінним чином зрозуміти та пристосувати реалії Болонського процесу до вітчизняного освітянського та суспільного простору, забезпечуючи конкурентоспроможність випускника не лише на сьогоденному ринку праці і не лише в Україні, але й перспективи його входження в міжнародний ринок праці. І саме філософсько-методологічний аналіз тієї чи іншої освітянської сфери в дотичності із іншими підсистемами соціуму може забезпечи-

ти реальний прорив нашої освіти і науки, перетворюючи нашу країну із сировинно-експортної на державу з високим інтелектуальним потенціалом. А саме за таким напрямом розвитку економіки – майбутнє в сучасному глобалізованому світі. Завершити хотілося би словами ректора Московського гуманітарного університету, доктора філософських наук, професора Ігоря Михайловича Ільїнського, відповідно адаптувавши їх до вітчизняних реалій: "Якщо вже говорити про "національну ідею", яку без особливих успіхів ось вже понад десять років шукають учені та політики Росії, то в якості такої має виступити саме освіта. Краща у світі. Якщо не сьогодні, то завтра. Але – якомога швидше" [19]. Вочевидь, знаменні слова, які цілком прийнятні і застосовувані до українського суспільства, щоправда, з єдиним уточненням – завтра вже буде запізно!

1. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. – М., 1988. – С.50. 2. Там само. – С. 51. 3. Там само. – С. 52. 4. Там само. – С. 53. 5. Текст Болонської декларації цитується за виданням: Вестник Российского философского общества. – 2005. – № 1 (33). – С. 74–77. 6. *Кацура А. В., Чумаков А. Н.* Отечественные университеты: название и суть (о роли и значении подлинных университетов) // Вестник Российского философского общества. – 2005. – № 1 (33). – С. 82. 7. Там само. – С. 85. 8. *Гумбольдт, Вільгельм фон.* Про внутрішню та зовнішню організацію вищих наукових закладів у Берліні // Ідея Університету: Антологія / Упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабаляк, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. – Львів, 2002. – С. 25, 28–29. 9. *Ньюмен, Джон Генри.* Христианство и научные изыскания. Лекция для Школы естественных наук // Отечественные записки. – 2003. – № 6 (15) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www. strana-oz. ru. 10. *Ньюмен, Джон Генрі*. Ідея Університету // Ідея Університету: Антологія. – Львів, 2002. – С. 37. 11. *Гельмгольц, Герман.* Об академической свободе в немецких университетах. Речь при вступлении в должность ректора Университета Фридриха-Вильгельма. Берлин, 15 октября 1877 года // Отечественные записки. – 2003. – № 6 (15) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www. strana-oz. ru. 12. *Хаймпель, Генрих.* Вина и задача университета // Отечественные записки. – 2003. – № 6 (15) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www. strana-oz. ru. 13. *Ортега-и-Гассет, Хосе.* Миссия университета // Отечественные записки. – 2002. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www. strana-oz. ru. 14. *Ортега-і-Гассет, Хосе.* Місія Університету // Ідея Університету: Антологія. – Львів, 2002. – С. 80. 15. *Хаймпель, Генрих.* Вина и задача университета // Отечественные записки. – 2003. – № 6 (15) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www. strana-oz. ru. 16. *Ясперс, Карл.* Ідея університету (уривок) // Ідея Університету: Антологія. – Львів, 2002. – С. 113–114. 17. Там само. – С. 114–115. 18. *Зиновьев А. А., Межуев В. М.* Диалог об образовании. Из выступлений на заседании Русского интеллектуального клуба и научной конференции МосГУ // Знание. Понимание. Умение. Научный журнал МосГУ. – 2004. – № 1. – С. 31. 19. *Ильинский И. М.* Свобода – путь к знанию, пониманию, умению // Знание. Понимание. Умение. Научный журнал МосГУ. – 2004. – № 1. – С. 18.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

О. П. Варениця, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЧИ ФІЛОСОФСЬКА ЖУРНАЛІСТИКА: ТРАНСФОРМАЦІЯ РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФІЇ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

У статті досліджується проблема самоідентифікації філософії в європейській культурі XIX–XX ст. та її сучасний контекст.

Ключові слова: **університетська філософія, філософська журналістика, інституціалізація філософії, самоідентифікація філософії.**

В статье рассматривается проблема самоидентификации философии в европейской культуре XIX–XX вв. и ее современный контекст.

Ключевые слова: **самоидентификация философии, университетская философия, философская журналистика, институциализация философии.**

In this article the problem of self-identity of philosophy in European culture in XIX–XX centuries and its contemporary context is investigated.

Key words**: self-identity of philosophy, university philosophy, philosophical journalism, institualisation of philosophy.**

"Філософія часто представляється
дисципліною, яка визначає себе сама".
Ш. Сульє [1]

Що мається на увазі під філософією сьогодні, в добу, яка маніфестує себе як "епоха глобалізації", "ера індивідуалізму", "суспільство споживанння", "прозоре суспільство", "постінформаційна доба", врешті-решт, як "ера мас-медіа"? Яка філософія потрібна сучасності? Чим має займатися сучасний філософ? Від чого залежить сприйняття філософії у суспільстві?

Щоб відповісти на поставлені питання, необхідно звернутись до проблеми самоідентифікації філософії, яка належить до так званих метафілософських проблем. Особливої актуальності вона набуває впродовж двох останніх сторіч, коли питання самовизначення філософського дискурсу артикулюється у двох аспектах – інституційному та змістовному.

Однією з головних рис сучасного філософування є переосмислення ролі, місця та особливостей філософії в культурному та інтелектуальному просторі, перегляд усталених критеріїв класифікації філософських текстів, зміна традиційного образу філософа. У роботах цілої плеяди мислителів (М. Шлік, К. Поппер, Г. Марсель, Ж. Марітен, К. Ясперс, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Р. Рорті, Дж. Ваттімо, Ю. Габермас та ін.) тематизуються питання про філософію як покликання і професію, про статус філософії в університеті та її значення як академічної дисципліни, про перспективи розвитку університетської філософії, про суспільне покликання філософії, про академізм та популярність філософії.

Відправними пунктами для розвитку філософії XIX–XX ст. стали наступні тенденції: інституціалізація та професіоналізація філософії, формування академічної філософії, криза самоідентифікації філософії. Розглянемо детальніше кожну з них, спираючись при цьому на дві європейські філософські традиції – німецьку та французьку.

Розуміння того, що таке філософія впродовж тривалого часу визначалось впливом університету як інституту освітньої та науково-дослідної діяльності. Перетворення філософії на академічну дисципліну стало наслідком реалізації філософського проекту модерності: філософія концептуалізувала інституцію модерного університету, забезпечуючи їй філософську основу та обґрунтовуючи її місію. Кант, Фіхте, Шеллінг, Шляйєрмахер заклали підвалини німецької традиції в осмисленні ідеї університету. Згодом їхні ідеї були втілені в життя завдяки реформаторській діяльності В. Гумбольдта і сприяли утвердженню думки про винятковість університетської освіти, що ґрунтується на принципі єдності навчання і дослідження, загальної духовної освіти та освіти особистості. У модерному університеті філософія поряд із гуманітарними науками здобула

© Варениця А. П., 2011

обґрунтоване й незалежне (а не службове) місце серед інших академічних дисциплін – наставника та арбітра, вищого апеляційного суду стосовно науки і культури загалом. Відповідно філософський факультет став, по суті, ядром класичної моделі Університету.

Починаючи з XIX сторіччя образ філософії тісно пов'язаний із феноменом "університетської філософії", що постає як складна система діяльності. З одного боку, вона пов'язана з інституційними механізмами, що діють в межах університету, з іншого – може бути пояснена через викладання філософії. Якщо у XVIII ст. існував розподіл на книжну та університетську форму філософії, то вже у XIX ст. відбулось становлення нової форми викладання філософії – відтепер філософи отримали можливість брати за основу викладацької діяльності власне вчення. Особливо яскраво вказана тенденція виявилась у Німеччині, де філософія на той час викладалась в дев'ятнадцяти університетах і на відміну від інших предметів змогла стати самостійною дисципліною [2]. Інституціалізація філософії сформувала професійну філософську спільноту. Професійна діяльність в університеті означала приналежність до вченого поля і передбачала проходження академічних інстанцій посвячення, закріплених традицією. Набуття університетського філософського статусу визначалось отриманням наукового визнання. Підтримання та збереження академічної традиції забезпечувалось виданням університетських філософських журналів, адресованих насамперед професійній аудиторії.

Завдяки докорінній зміні статусу філософії в університеті, водночас змінилась роль філософів у суспільстві. З'явились академічні (університетські) та "неакадемічні" ("неінституціональні") філософи. Серед найбільш відомих неакадемічних філософів можна, принаймні, згадати імена А. Шопенгауера, С. К'єркегора, Ф. Ніцше, Е. Муньє, М. Блонделя та ін. Саме в їхньому середовищі започатковується критика академічної філософії.

Одним з перших університетську форму філософії піддав критиці А. Шопенгауер у статті "Про університетську філософію" (1851), де вперше зустрічаємо термін "університетська філософія" [3]. Він вважав, що справжній філософ, який був би водночас і викладачем філософії, є винятковим явищем. Порівнюючи університетських професорів (яких він називав "філософами-ремісниками") із софістами, Шопенгауер наголошував, що для філософії було б корисніше, якби вона перестала бути ремеслом. Розуміючи філософію як вільний пошук істини, він вказував на залежність університетської філософії в німецьких університетах від політики уряду. Щоправда, Шопенгауер був змушений визнати, що завдяки викладанню в університеті філософія отримала громадянські права, її існування стало помітним. Але найважливішим результатом, на його думку, стало те, що імпульс до вивчення філософії отримала здібна молодь.

У Франції професійна філософія зазнала критики з боку Е. Муньє. Він звернув увагу на її відірваність від реального життя, а також на дидактичний стиль творів її представників – Бергсона, Бруншвіка, Блонделя, Марітена, які реалізують "жанр, пристосований до читацької аудиторії студентів, професорів" [4]. У 1932 р. Е. Муньє разом з М. Бердяєвим та Ж. Лакруа започатковує персоналістський журнал "Esprit" як альтернативу академічній філософії.

Таким чином, протиставлення університетської філософії та вільної думки, а також критика "філософів за посадою" супроводжували професіоналізацію філософії як в Німеччині, так і у Франції. Щоправда, як зауважує німецький дослідник У. Й. Шнайдер, ця критика не мала "зовсім ніякого впливу на уявлення філософії про саму себе. При вивченні європейської філософії Нового часу ігноруються соціальні та інституціональні контексти її існування; тому однаковим статусом без зусиль можуть наділятись як академічні викладачі, так і університетські "аутсайдери". У цьому відношенні професори філософії – Гегель, Гайдеггер та Адорно – знаходяться в одному ряду з Ніцше, Беньяміном і Сартром (жоден з яких не викладав філософію в університеті)" [5].

У XX ст. поряд з науковою легітимацією, закріпленою університетською традицією, з'являється ще одна форма утвердження філософії в соціумі – філософська журналістика, яка, по суті, оприявнила позаакадемічний контекст існування філософії.

Філософська думка Франції першої половини XX ст. була частиною освітньої функції в її найширшому розумінні. Філософія отримала університетську та шкільну легітимність: вона викладалась на філологічних факультетах університетів та в ліцеях як дисципліна, що завершує цикл середньої освіти. Причому викладання філософії залежало від затверджених державою програм.

Професіоналізація філософії у Франції призвела до появи двох полів – наукового (вченого) та світського, що відразу спричинило протистояння між ними. Утвердження філософії як самостійної дисципліни в університеті перетиналось із розвитком соціальних наук. Зокрема, варто вказати на тісне переплетення філософії та соціології у Франції двох останніх століть: чимало класиків французької соціології (зокрема, Е. Дюркгайм, Р. Арон, П. Бурдьє) були філософами за освітою. Інституційне становище і традиції французької філософії обумовили її взаємозв'язок з такими напрямами діяльності, як література, політика, соціологія, формуючи тим самим своєрідність французького інтелектуального простору. Існування позауніверситетського визначення філософської діяльності, консерватизм університетської традиції, а також зміни у співвідношеннях між дисциплінами проблематизували становище філософії, яка незабаром "виявилась під загрозою декласування через підвищення наук про людину" [6].

Усе перелічене підготувало ґрунт для поширення у французькій філософії другої половини XX ст. нового стилю філософування, головною тенденцією якого став вплив інтелектуального авангарду, що об'єднав літературних критиків, університетських філософів, художників, романістів, публіцистів. Інтелектуальна інтеграція сприяла зближенню схильних до журналістики інтелектуалів та інтелектуально орієнтованих журналістів, внаслідок чого у 60–70-ті рр. XX ст. у Франції сформувалась так звана інтелектуальна або "філософська журналістика". На зміну образу "філософа-мудреця" або "філософа-ритора" прийшов образ "філософа-журналіста" – медіа-філософа, як інтелектуала нашого часу. Успішними медійними філософами були переважно люди, які не здобули академічного визнання або ж взагалі не мали професійної освіти. Проте, це аж ніяк не завадило їм закріпитись у переліку сучасних філософів, що увійшли до шкільних підручників у Франції.

Доречно поставити питання: що дала філософії поява філософської журналістики? Чи сприяла вона подоланню протистояння між інституційними та позаінституційними формами існування філософії?

Позитивним моментом розповсюдження філософської журналістики стала можливість об'єднання універсуму професіоналів та широкої публіки. Зникнення перешкод сприяло відродженню інтересу до філософії з боку суспільства. Встановився тісний взаємозв'язок між інституціалізованою філософською культурою, з одного боку, та політичним і журналістським дискурсами, з іншого. Крім того, поява в інтелектуальному просторі філософської журналістики частково усунула протистоян-

ня наукового та світського полів французької філософії. Вона забезпечила позанауковий успіх філософії, суттєво підтримавши її у протистоянні з науками про людину. Відбулось закріплення академізму, що сприяло тиражуванню продукції, яка найбільш відповідала внутрішній логіці шкільного відтворення.

Негативним наслідком поширення філософської журналістики виявилось втручання мас-медіа у філософію, зокрема у царину "філософського виробництва": філософська журналістика сформувала нове розуміння філософа та його призначення, вона почала класифікувати та ієрархізувати філософів, що призвело у свою чергу до розширення звання філософа та применшення його значення. Як наслідок, до канону сучасних французьких філософів увійшли як професіонали, відомі у вузькому колі, так і філософи, які отримали визнання завдяки масмедіа: М. Фуко, П. Рікер, Е. Левінас, Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, В. Декомб, К. Касторіадіс, М. Клавель, Ж.-Т. Дезант, М. Гоше, Р. Жірар, Ж.-Г. Гранже, М. Анрі, К. Лефор, Ж. Ліповецькі, К. Россе, Л. Сала-Молен, Е. Морен.

Таким чином, питання класифікування, яке раніше належало виключно до компетенції професійних філософів, тепер виявилось прерогативою журналістів. Відомий французький соціолог Л. Пенто з цього приводу наголошує, що будь-яка публікація, в якій "певний автор або текст наділяються епітетом філософський, вже є втручанням в поле філософії" [7].

Отже, розвиток філософії в Європі в XIX–XX ст. великою мірою визначався двома традиціями філософування – німецькою та французькою, своєрідність яких, безперечно, формувалась під впливом особливостей національних систем освіти, а також відповідних інтелектуальних та культурних традицій. Якщо у XIX ст. домінувала переважно німецька філософія, безпосередньо пов'язана з моделлю "дослідницького" університету В. Гумбольдта, то в XX ст. орієнтири філософування задавала французька інтелектуальна традиція, в якій "філософія зберігає зв'язок із життям громади та широкою публікою" [8]. При цьому у німецьких університетах зберігалась наступність "учитель – учень", тоді як у французьких утвердилось негативне ставлення до існування шкіл та спадкоємності у філософії. "Відсутність школи у строгому розумінні слова, – підкреслює Ж.-Л. Фабіані, – є насправді однією з характеристик університетської організації: саме одиничний подвиг стає нормою шкільної досконалості" [9]. Зокрема, А. Берґсон свідомо дистанціювався від філософської традиції і не визнавав жодного справжнього учня.

Проте, попри існуючі відмінності, взаємозв'язок між філософськими спільнотами сприяв збагаченню європейського інтелектуального простору. Проблема рецепції французької філософії у Німеччині та німецької філософії у Франції, а також їхня обопільна критика вже давно стали предметом наукових досліджень. Як приклад тут можна навести полеміку між французькими постмодерністами та представниками німецької філософії у 80-ті рр. XX ст., яка стосувалась теми "кінця філософії", актуалізованої в постмодерністському дискурсі.

Саме в межах німецької та французької традицій філософування артикулювались визначальні форми закріплення філософії у сучасному суспільстві – "університетська філософія" та "філософська журналістика", які виступили засобом трансляції філософського знання. Зауважимо, що у XX ст. також набула свого звучання проблема співставлення образу "філософії-як-літератури" та образу "філософії-як-науки", яка набула свого звучання у XX ст.

Виходячи з вищезазначеного, можна стверджувати, що інституціалізація філософії обумовила чимало проблем. Справді, вона закріпила соціальну форму існування філософії, яка почала сприйматись і як інституціалізована академічна дисципліна, і як спеціалізована галузь виробництва знання, що характеризується своєрідним простором дослідження, професійною мовою та інструментарієм. Проте, на нашу думку, не зовсім конструктивним виявився поділ філософії на академічну та неакадемічну сфери. Це, відповідно, зумовило критику університетської форми філософії та пошук альтернативних форм розвитку. Подальші зміни в межах університетського універсуму, балансування філософії між академічною філософією та філософською журналістикою довели важливість врахування не лише інституційного, але й соціального контексту існування філософії.

Сучасне розуміння філософії та її призначення в культурі тематизує питання про роль філософа як творця філософських ідей та понять. Сьогодні позиціонування філософів в академічному, публічному та медійному просторах значною мірою визначає сприйняття і статус філософії у суспільстві. Відповідаючи на питання "хто такий сучасний філософ?", неможливо обмежитись виключно цариною філософії. Цілком доречно звернутись до соціологічного аналізу філософії, який спрямований на дослідження інституційного становища філософії й артикулюється через два підходи: німецький (соціологія філософського знання) та французький (соціологія філософії).

Безперечно, соціологічний аналіз не може охопити всю філософію у багатогранності її проявів, проте через розкриття зв'язку "зовнішньої" та "внутрішньої" логіки філософії він "відкриває несподівані аспекти філософської діяльності, на яку філософи традиційно дивляться лише крізь призму її ідейної складової (визначеної як "ідейна" ними самими) та традиційно тлумачать як чисту творчість" [10]. Звернення до соціології філософії дає можливість прояснити проблему ідентифікації філософії, виявити непродуктивність чи обмеженість окремих філософських підходів. "Соціологія філософії та філософів" (за висловом Л. Пенто) не лише вивчає соціальні умови філософського знання, академічні інституції філософії, але й пропонує альтернативне тлумачення професії та покликання філософа, і дозволяє створити "іншу історію філософії", яка не завжди є очевидною для самих філософів.

Також не можна залишити поза увагою вплив університету як інституції на самоідентифікацію філософії, яка виявляється безпосередньо залежною від усіх змін, яких зазнає університет як освітня і науково-дослідна установа. Так, сьогодні новий інституційний контекст для університету та філософії створює глобалізація, політична та економічна реальність, котра диктує нові вимоги: інше суспільство – інший університет – інша філософія.

Загальновизнаним у сучасному філософському середовищі є твердження про зменшення впливу філософії на університет та суспільство. Причини такої ситуації пов'язують із постійно зростаючою автономією наук, (Дж. Ваттімо), із уніфікацією викладання та вивчення філософії у бакалавраті й магістратурі, спричиненою Болонським процесом (Г. Й. Зандкюлер), із кризою ідентичності сучасного університету, інституцію якого філософія більше не концептуалізує (М. Квєк). Як слушно зауважує українська дослідниця М. Култаєва, навіть "у Німеччині, де філософська культура завжди була і залишається вагомим складником суспільного життя, проблема виправдання і самовиправдання філософії починає домінувати у філософському дискурсі" [11]. Як приклад, вона наводить дискусію під промовистою назвою "Філософія, навіщо?", започатковану Бременським університетом.

Розмірковуючи над темою "кінця філософії", італійський філософ Дж. Ваттімо зазначає наступне: "Ті з нас, хто викладає філософію у школах та університетах,

цілком здатні експериментально дослідити, наскільки стрімко і невпинно сьогодні філософія диференціюється і спеціалізується. В університетах, де впроваджено нові курси психології, антропології, комп'ютерних наук тощо, кількість бажаючих слухати філософський цикл різко зменшується. Обсяг фондів, передбачених на розвиток філософських проектів, також скорочується" [12].

Як бачимо, сучасний контекст питання самовизначення філософії обумовлюється проблематичністю традиційних форм викладання філософії, сумнівами в доцільності існування філософії як академічної дисципліни, і навіть ігноруванням філософії з боку суспільства. Не важко помітити аналогію з ситуацією другої половини XIX ст., коли виникло питання про кризу самоідентифікації філософії, спричинену занепадом претензій філософії на статус "цариці наук" та звуженням сфери філософської рефлексії внаслідок відокремлення від неї нових самостійних галузей наукового знання – психології та соціології. Це відгалуження означало, що філософія втратила виключне право давати відповіді на питання про те, "що таке душа?", "що таке суспільство?" і т. д. Тоді вона була вимушена шукати нові напрями досліджень і реформувати внутрішню структуру дисципліни.

Усвідомлення нагальності проблеми соціального і культурного самоствердження філософії спонукає сучасну філософську спільноту до пошуків нових перспектив філософських досліджень. Результатом численних дискусій та обговорень даної теми серед європейських філософів став проект інтеркультурної філософії як відповідь на виклики глобалізації [13]. Його завдання – не лише подолати євроцентризм західної думки, а й оновити філософську комунікацію. Іншим напрямком розгортання проблеми самоідентифікації філософії є спроба окреслення нових горизонтів для академічної філософії. На думку Д. Борхерс, директорки інституту філософії Бременського університету, за умов, коли "завдання вивести філософію на певний шлях точної науки вже застаріло", необхідно сформувати нове розуміння університетської філософії, враховуючи при цьому методологічні здобутки аналітичної філософії [1, с.84].

Отже, обґрунтування перспектив розвитку філософського мислення в теперішній ситуації артикулює постійну філософську настанову на розбудову власного топосу і дисциплінарного простору, на пошук нових форм самовираження.

1. *Сулье Шарль*. Анатомия философского вкуса // Логос. – 2004. – № 3-4 (43). – С. 123. 2. *Шнайдер У. И.* Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке // Логос. – 2004. – № 3-4 (43). – С. 72. 3. *Шопенгауер А.* Про університетську філософію // http://gumer.info. 4. *Рікер П.* Еммануель Муньє: філософ-персоналіст // *Рікер П.* Історія та істина. – К.: Пульсари, 2000. – С. 141. 5. *Шнайдер У. И.* Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке. – С. 61–62. 6. *Пэнто Л.* Философская журналистика // Sociologos'97. (S/Λ'97). Социо-Логос постмодернизма. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. – С. 30–56. – Режим доступу до журн. : http://sociologos.net/textes/pinto/pinto1.htm. 7. Там само. 8. *Йосипенко С.* Покликання і професія філософа у сучасній Франції // Філософська думка. – 2010. – № 1. – С.140. 9. *Фабиани Ж.-Л.* Философы республики // Логос. – 2004. – № 3-4 (43). – С. 93. 10. *Йосипенко С.* Покликання і професія філософа у сучасній Франції. – С. 141–142. 11. *Култаєва М. Д.* Апологетичний наступ філософії: німецький досвід // Філософська думка. – 2010. – № 2. – С. 59. 12. *Ваттімо Дж.* Кінець філософії у вік демократії // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 9. 13. *Култаєва М. Д.* Апологетичний наступ філософії: німецький досвід. – С. 61. 14. *Борхерс Д.* Аналіз, застосування, освіта: чи личитимуть університетській філософії аналітичні окуляри // Філософська думка. – 2010. – № 2. – С. 84.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

К. О. Гончарук, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

СЕРЕДНЬОВІЧНИЙ ДІАЛОГ: ОНТОЛОГІЯ АПОФАТИКИ (ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ І ЙОГАН ЕКХАРТ)

У статті реконструюється тяглість християнської традиції онтологічного монізму через проведення діалогічного співставлення містичних досвідів розкриття явленого Слова у творах Діонісія Ареопагіта та Йогана Екхарта.

Ключові слова: **середньовічний діалог, онтологія апофатики, містичний досвід**

В статье реконструируется преемственность христианской традиции онтологического монизма через проведение диалогического сопоставления мистических опытов раскрытия явленного Слова в произведениях Дионисия Арепагита и Йогана Екхарта.

Ключевые слова: **средневековый диалог, онтология апофатики, мистический опыт**

In this article we will try to reconstruct the succession of Christian tradition of ontological monism through realization of dialogic comparison of the mystic experiences in opening of the presented Logos in works of Corpus Areopagiticum and Meister Eckhart.

Key words**: medieval dialogue, ontology of apophatic, mystic experience**

Вступ. Справжній філософії має бути обов'язково притаманна діалектичність мислення і аж ніяк поверхове, абстрактне його втілення. Недарма Г. В. Ф. Гегель обстоював позицію, що абстрактно мислити не благородно, занадто просто і свідчить про внутрішню ницість. Оперуючи поняттями, філософи впевнені, що вони не прості "коливання повітря", і не суто механічне поєднання матеріальних елементів (звуки, літери). Саме по собі з'єднання звуків ще не створює ситуацію розуміння, адже вона може виникнути лише з приналежності слова до загального (контексту), як до субстанційного і недосяжного водночас. Тобто має бути скріпа скінченного відносно нескінченного, що пов'язує між собою точки промовляння, в яких завдяки їх онтологічності прихована потенція до різноманітних розгортань мислі в мові (В. Гумбольдт, О. Потебня). Саме містерія таких мисленнєвих розгортань через діалогічну практику буття і читання тексту притаманна християнському Середньовіччю, яке своїм трансцендентно-імманентним змістом та відповідною природою самого діалогу свідчить про переживання людиною досвіду божественного буття, що, в свою чергу, постає як один зі шляхів доказу присутності енергії "цілого у фрагменті". Людська особистість, що відкриває свою дотичність до Першосутності, усвідомлює свою не редукованість до раціонального акту пізнання, вона (до речі, як і символ) перевищує сама себе в миті свободної екстатичної зустрічі (одкровення), безпосереднього єднання з Абсолютом. Енергія людини живим входженням стає плідним здійснювачем вищої енергії Бога. "Акт одкровення не може існувати поза метафізичним, відкритим людській свідомості рівнем, зокрема у вигляді містичної емпірики. Через це дослідження містики акцентується саме на філософській містиці, тобто на метафізичному дискурсі містичного досвіду, тому що філософська містика є сполученням теологічної і філософської доктрин. Середньовічна ме-

© Гончарук К. О., 2011

тафізика з її сакральними основами буття спирається на християнську містику як визначальну методологію" [1].

Містика, виходячи з онтології слова, проходить щаблями апофатичного сходження як обов'язковою умовою містичної спрямованості, відмовляється від будь-якого прагматизму, прагнучи перебороти будь-які суб'єкт-об'єктні розходження. Спроба усунення містичної компоненти приводить до втрати трансцендентного орієнтира в онтології, який утримує *єдність системи, її цілісність та невичерпність*. Отже, тільки метафізично підкріплене містичне діалогізування надає індивідуальний досвід смислоутворюючому концепту, і практику випрацювання загальноціннісних орієнтирів; через кожне нове діалогічне осмислення формуються інші теорії споглядання, головне при цьому не втрачати безпосередність, адекватну трансцендентному початку, що є необхідною творчою інтенцією поєднання практики й теорії для продуктивного здійснення концептів.

Основна частина. Не випадково у сучасних історико-філософських розвідках особливу вагомість набувають ті філософські системи минулого, які, найдетальніше промислюючи, розробляють ідею Абсолюту як Особистості, яка довгий час залишалась поза увагою вітчизняних дослідників. Основним проривом християнства в цьому питанні було як раз подолання старозавітного апофатизму, що заперечував образ Бога, на зміну якому приходить визнання явленості цього "образу сутності Отця в Сині", який до того ж узяв на себе природу людини. В християнстві навіть "Ім'я Ісус має зовсім інше значення, аніж старозаповітні імена Бога. Там вони були для людини, але не належали їй; мали основу в Божестві, але не належали Богу… Ім'я Боголюдини є ім'я Боже і водночас ім'я Людини… ім'я стало близьким, доступним і не віддільним онтологічною прірвою між Творцем та творінням" [2]. Так в християнській традиції стає можливим обожнення-долучення людини, але не субстанційно (як у Прокла), а енергійно лише по благодаті. У Богооткровенні Бог парадоксальним чином стає іманентним світу, не перестаючи бути трансцендентним. Зрештою, завдяки іменуванню як містичному доланню меж в мові проявляються усі основні форми вираження сутності (матеріальна, ідеальна, символічна). Іменування одночасно і міст, і межа осягнення, що не визначає річ цілковито, а лише вказує на те, що іменує (О. Ф. Лосєв). Саме містика дає вихід до "чистого ноезису, і навіть до гіпер-ноетичної мислі", для найбільш тісного контакту с енергією сутності. Однак такі екстатичні моменти, продовжуючи регулюватись тілом, рано чи пізно повертаються до "заповненого мислення" і починається новий пошук ще більш чіткого вираження смислу, базуючись при цьому на сприйнятті всього сущого як таїни, сповненої сокровенного. "Як знаки дорожнього руху не вказують один на одного, але кожний вказує на дорогу або на ті чи інші її компоненти та особливості… Якщо я приберу дорогу, то знаки втратять своє значення, оскільки не буде того, до чого вони відносяться… саме зі значенням пов'язане наша орієнтація, воно дзеркало нашого схоплення, розуміння та пояснення" [3].

Антиномію одкровення та пізнання через іменування і намагаються подолати в річищі візантійської духовності Діонісій Ареопагіт та латинської традиції Йоган Екхарт. Для початку окреслимо два основні блоки питань в діалогічному порівнянні їхніх концепцій. Перший блок: міра впливу античної спадщини на розробку християнської антропології у двох представників Середньовіччя. Відповідно: а) розуміння природи Єдиного; б) характер взаємостосунків Єдиного і Тріади; в) проблема пізнання людиною Єдиного: діалог як метод пізнання і як метод виховання ("Пайдея"). Другий блок: специфіка християнського діалогу та антиномічної діалектики у богопізнанні. Відповідно: а) явленність Бога у Слові; б) стосунки людина – Бог; в) діалогічність Тексту (Святого Писання); г) мисленнєвий діалог епох патристики і схоластики. Сам "діалог" постає у дослідженні потрійним чином: діалог як текст, як методологія читання і як діалогічна практика порівняння.

В язичництві ми не знайдемо такого переконання, що "Бог є Любов", хоча саме поняття про єдиного бога тут іманентно присутнє. Але людина для такого бога – лише результат еманації, прояв космічного Ума. Це все ще "людина печери", раб. "Раб – живий організм, обмежений природними даними… По своїй ідеї має душу, але не використовує свої власні розумові здібності, немає керуючої волі (логосу волі), увесь античний космос, з усіма богами та людьми підкоряється долі, логіка якої назавжди залишається принципово довільною і не може вийти за межі тілесної обмеженості… немає звідки отримати досвід тієї чи іншої абсолютної персоналізації" [4]. Хоча у софістів, Сократа, Платона, Арістотеля ми вже не зустрічаємо наївно міфологічних вчень і навіть саме завдяки ним вже до певної міри подолана натурфілософія, втім інтуїція всезагальності та ідеал гармонії духовного і тілесного, матеріального і ідеального не даються в усій своїй повноті свободи. Індивідуальність тут постає лише як символ *абстрактної* всезагальної ідеї. Ця абстрактна всезагальність – "ціле, яким охоплена людина", але до неї неможливо звернутись з діалогом-молитвою. А чому? Можливо, тому що з діалектичної тріади: *"число"-"річ"-"ім'я"*, останнього як особистісної явленості і не вистачає античному космосу. Саме воно є символом повноцінної, впевненої та рівноправної відповіді, такої, щоб ми могли говорити про мовлення як онтологічний діалог. "Ім'я – те, що ми знаємо про річ, і те, що річ знає сама про себе. В імені речі – уся річ… і тільки в імені як в ейдосі ми вперше реально зустрічаємося з річчю. Доки немає імені, з річчю не має смислового спілкування в розумі. *Саме тому основна та принципова діалектика категоріального ейдосу – це є діалектика імені*" [5].

Сучасні філософи мови погоджуються, що "без мови світ розколюється на слова та речі". Витоки концепції мови як процесу іменування Єдиного, опозицією якому вже виступає не множинність елейців, а "металогічна іншість", вічна здійсненність смислу в "іншому", можна знайти в платонівських творах ("Кратіл", "Софіст", "Теетет", "Федр", "Держава"). Зокрема, розроблена Платоном "драбина пізнання" допомагає подолати прірву між феноменом та ноуменом, через природу людського розуміння як пошуку відповідного імені для зв'язку взаємовідображуючих сфер іманентного і трансцендентного. Бо ім'я водночас і належить їм, і характеризує їх, чим забезпечується доступ до трансцендентного – світу Ідей. У Платона раціональний дискурс по віднаходженню сутності під керівництвом та опікою наставника дійсно має перехід у споглядання як цілковито самостійний стан схоплення Досконалості. Але останній не несе в собі божественного потенціалу як критерія істинності, і це не дає можливості особистісної концептуалізації імені. Виходить, що Платон в межах свого світогляду не в змозі прояснити онтологічну природу іменування. Втім, іменування в платонівському діалозі дійсно вперше стає методом навчання, і до певної міри відкриття та розпізнавання сутностей. Тож особливістю античного Єдиного залишається його принципова безликість. А якщо так, то чи можемо ми тоді з легкістю стверджувати про безболісне примирення, або ототожнення платонізму з християнством, коли в Античності лише частково виконується одна з умов діалогу – здійсненність Логосу в світлі відпо-

чатковості іменування. І мабуть, не випадково, для Вол. Соловйова Платон був просто язичником, а вже для П. Флоренського у значній мірі постає християнином, тоді як О. Лосєв стверджував, що "в діалектиці Платон був передвісником християнства, але по своєму живому відчуттю Платон є максимально концентрованим язичником… і немає ніяких підстав об'єднувати платонізм і християнство на рівні міфологій, хоча це все-таки не заважає їм співпадати на рівні чистої діалектики" [6].

Це саме стосується неоплатонізму: Прокл у своїй універсальній (як зазначають і О. Ф. Лосєв, і Ю. О. Шичалін) і водночас детальній, методологічно діалектичній розробці вчення про тріадичність буття (коментарі на платонівські діалоги, "Платонівська теологія") дійсно дорозвинув платонівську-плотінівську ієрархію переходів від доноуменального стану Єдиного ("перебування в собі" як повнота, що провокує еманацію) до вічного становлення космосу, постійного поєднання ума та тіла. Але ця ідея еманації першосутності, що має своє походження в теорії Плотіна, є все одно конституюванням космічного пантеїзму, а Божество в процесі нисходження за необхідністю до того ж применшує наповненість божественної сутності в душі. Тож Прокл, як і Платон, і Плотін перебував у полоні природно божественного посередництва, і був не в змозі вийти на основне питання – власне ім'я Бога. В певному розумінні, Платон навіть перевершив його інтуїції, бо вказував на те, що не всі імена є істинними. Натомість для Прокла – усі, бо вони божественні, як і все в цьому світі. Тобто такого "жаданого" місця зустрічі горнього та дольнього світів ми знову не бачимо. І не випадково, бо немає відповідних відпочаткових основ істинно смислової комунікації, концептуалізації чуда. Такі основи і засоби були наявні в арсеналі іншої культури пізньої Античності, але перебували наче в паралельному вимірі культури християнства.

Існують різні думки щодо одного з найбільш суперечливих представників цього виміру – Діонісія Ареопагіта, постаті, яка вдало поєднувала в своєму вченні і платонізм, і християнство. Одні вважають, що він був учнем ап. Павла і засідав в афінському Ареопазі, але пам'ятник богословської писемності, автор якого стоїть хай навіть за псевдонімом Діонісія Ареопагіта, має все-таки надзвичайну близькість до розвинутої Проклом (415–485) неоплатонівської традиції, тому скоріше за все його походження не можливо відносити раніше ніж V ст., а про широкий інтерес до цього твору ми взагалі можемо говорити зважаючи на коментарі, написані Максимом Сповідником (VII ст.). Але для нас у цьому дослідженні важить питання внутрішнього змісту "Корпусу Ареопагітикум" як откровення, сповіданого вірою усієї візантійської містики та філософії і подальше історичне значення першого християнського світогляду в єдності онтологічного, гносеологічного, етичного, естетичного та містико-богословського аспектів (В. В. Бичков). І в контексті цього – специфіка та механізми діалогу грецької патристики у порівнянні з латинською схоластикою.

Вважається, що саме Ареопагітиками ("Corpus Areopagiticum") закладається лінія "недогматичного", символічно-антиномічного осягнення розумно організованого світу та низка безпосередніх духовних практик паламізму, ісихазму і німецького містицизму. Саме "платонівський діалог, твори Псевдо-Діонісія з однієї сторони, проклівські "Першооснови теології" та "Книга про причини", з іншої, постачали для Григорія Палами та Йогана Екхарта той понятійний інструментарій, за допомогою якого міг виражатися та почасти виховуватись, уніфіковуватись їх містичний досвід" [7]. Такої позиції дотримуються по-перше, В. М. Лосський, який і поставив питання про взаємовплив традиції у своїй докторській дисертації "Апофатичне богослов'я та пізнання Бога у Майстера Екхарта", в подальшому його підтримав Й. Мейєндорф. Також можна згадати праці М. Реутіна, дослідниці та перекладачки Й. Екхатра Н. О. Гучинської, яка в передмові до трактатів рейнського містика пише: "Духовна спорідненість з отцями церкви, яку можна побачити у Екхарта свідчить про те, що витоки богослов'я німецького містика лежать в православній традиції, як стверджував він сам" [8]. Про наближення традицій можна знайти і в роботах В. М. Топорова, зокрема в роботі "Майстер Екхарт – художник і "ареопагітська" спадщина".

Повертаємось до першоджерел, точніше до одного і найбільш всеохоплюючого Джерела – Святого Письма. В християнстві саме воно неодмінно вказує на Бога (як екран, "за" яким неодмінно має відбутись жива зустріч – С. С. Нєрєтіна). І не тлумачення чи логічні силогізми, скільки власний пережитий містичний досвід таємничого споглядання, в якому розум лише перша сходинка – це і є процес набуття священного. Тому замість детальної розробки системи космології (генези світу), подібно Орігену, чи питань "Шестоднева", як у каппадокійців, спадщина Діонісія висуває проблему ієрархічної повноти буття та осмислення шляхів сходження душі до Бога. Тобто в нього, на відміну від патристів, де дійсно головним завданням було перекласти одкровення на мову "раціо", вербалізувати, постає завдання підняти людську душу до стану, адекватного містичній практиці. "Загальність та єдиність Божества проявляється в тому, щоб у тих, хто долучається до Нього, у кожному з них Він цілковито присутній, а не частково. Подібно до того, як численні відбитки печатки мають дотичність до оригіналу, а останній в усій своїй повноті наявний у кожному з них і в жодному частково" [9].

Про це саме говорить у своїх філософсько-напутницьких трактатах та проповідях і німецький "лицар в Дусі", представник "середньої схоластики", майстер поєднання спекулятивного інтелектуалізму із духовним містицизмом, монах-домініканець Й. Екхарт (1260–1328). Так само всотуючи платонівську, арістотелівську, неоплатонівську, богословську традиції, і, можливо, відчуваючи вплив східно-буддійської (не підтверджений факт, але дискусії щодо можливості такого впливу вельми актуальні), він намагається віднайти своє слово і шлях до Бога. Він усвідомлює: "Усіляке творіння сповнене Богом, і є книгою… Він створив різноманітні істоти, щоб багатьма способами відкривалась Його слава… тільки від Бога всі речі мають буття, але Бога не може розсіяти множинність… Його природа, його сутність, його божество спрямоване на дію в душі… Він входить в основу душі цілковито, він там народжується в Слові, яке приймає індивідуальне єство… піднесену душу ти повинен мати… запальну – в якій при цьому панує мовчазна тиша" [10]. Екхарт пояснює ідею мовчазної тиші душі образом пустелі, в якій голос Бога зможе промовляти без перешкод або прикладом з дзеркалом, що занурене у воду, і крізь яку сонце випромінюється з дна, і при цьому не применшується, а відображення належить самому сонцю. Це і є сонце, але "воно є те, чим воно є і водночас таке саме як Бог" [11].

Складання образу є результат своєрідного діалогу Божественного і людського в Слові. Ключовими поняттями в подальшому Богопізнанні (діалогічному іменуванні) у Діонісія Ареопагіта та Йогана Екхарта виступають "енергія", "сила", "аналогія". З їх допомогою мислителі окреслюють єдино можливий шлях споглядання та співдії з трансцендентним Богом. Отож, не долання своєї частковості, ціною розчинення людської природи в божестві, як це було в Античності, а обожнення свого

унікального особистісного начала. (В. В. Нечунаєв). Проте іменування – перша сходинка словесної зустрічі, яка ні в якому разі не обмежує повноти єдності, а лише дає можливість поступового ієрархічного прозріння за благодаттю (В. М. Лосський). Разом ці поняття описують один процес явлення трансцендентного в іманентному, тільки з різних сторін. Перші два ("енергія", "сила") йдуть від Бога, а третє ("аналогія") – від "речі", від взаємодії людина-Бог. Загалом мають вони безпосередній зв'язок з ім'ям Бога, що водночас виражає Його енергію і є мовною аналогією (М. Ю. Реутін). Діалог в такому випадку виконує роль механізму, який знаменує пробудження мислення за аналогією (через метафоричність і символізм, показуючи дистанційність і водночас потребу у возз'єднанні тварного і нетварного; діалектично виражаючи момент явленості і прихованості сутності, словесної безсловесності). "Мислення за аналогією" було закладене в "християнський словник" Діонісієм, але в подальшому методологічно допрацьоване на свій манер Екхартом і зрештою зняте ним в понятті "жаринка". В "жаринці" зафіксовано безпосередній зв'язок людини з Абсолютом. Але яскравий образ був дещо вразливим, хоча і передбачав вже не несвідоме та безлике перебування в лоні Бога, а новий, свободний союз. Союз без посередництва, який нівелював значення словесності, образності, про яке ми тільки-но згадували на прикладі дзеркальця, у стосунках з Богом. "В образі Бог пропонує не себе, а тільки те, що зображається" [12]. Такої суперечливої, з точки зору ортодоксії, думки притримувався Майстер, навіть, посилаючись на Діонісія: "Діонісій говорить: Бог не має ані свого образу, ані подоби, адже Він по сутності Своїй все добро, вся істина, все суще" [13]. Все це було б справедливо, якби Йоган цитував розлогіше і пригадав би "приклад з печатками", наведений вище. Для Діонісія "відбиток" божественного в людині не заважає розумінню християнського поєднання, а навпаки відкриває шлях до Першосутності. В свою чергу, Першосутність не тільки уможливлює буття Бога як Трійці, а є тим невимовним Початком, без Якого діалог взагалі втрачає сенс, але з яким людина безпосередньо все-таки не може мати ніякого контакту. У Екхарта, навпаки, душа-жаринка прагне вищого – Божества "і Його світло вона сприймає безпосередньо, без будь-якого покрову, таким, яким Він є сам по собі… не задовільняючись ані Отцем, ані Сином, ані Духом Святим" [14]. Виходить неминуче злиття з Першоджерелом і представлення себе Богом, що і призвело до звинувачень Майстера в єресі. Отже, позиція Екхарта щодо душі тяжіла саме до субстанційного пантеїзму. Натомість у Діонісія Ареопагіта спостерігаємо тяжіння до християнського панентеїзму, де Бог не ототожнюється зі створеною природою, а водночас і присутній в ній, і утримується над нею. Діонісій Ареопагіт і Й. Екхарт, базуючись на неоплатоністичній традиції "негативної теології" еманатичного зразка, дійсно трансформують її у богословське-містичне осмислення, проте вживані християнськими філософами близькі поняття *відрізняються за змістом*. І таке розрізнення зберігається і в інших питаннях, вирішення яких впливає на роль діалогу, зокрема в питанні щодо Трійці, дії Благодаті і зрештою мети екстатичної апофази.

На підтвердження неможливості простого ототожнення християнських та неоплатонічних уявлень, звернути увагу на ще одну принципову відмінність "між тріадами язичества і Трійцею християнства – це різниця між взаємопереходом стихій і взаємовідбиттям особистостей, між взаємозамінним подвоєнням та діалогом … Трійця не є послідовністю низхідних щаблів Абсолюту, якою є філософська тріада неоплатонізму… це саме діалог, спілкування без слів, до кінця розкритих у жертовній самовіддачі співбесідників – тема "Трійці" Андрія Рубльова… онтологічна характеристики іпостасей така: німотна праоснова чистого буття, "Слово" цієї німотності, смислове оформлення буття та "життєдайна", металогічна зустріч німотності та слова, початок любові" [15]. Цей діалог Трійці є ідеальним проявом свободи, оскільки Бог стає Отцем не через екстатичну необхідність Божественної природи, а як свободна Особистість, що прагне такого діалогу, щоб виразити свою любов. "Ось чому особистість ніколи не може померти, оскільки любов Бога вічна і при цьому жертовно-унікальна, а енергія любові до Джерела робить можливим самі переходи мислі в слово, мислі в одухотворене діяння, діяння в мисль, діяння в слово і т. п." [16]. Так особистісна повнота Божественного буття визначає Його сутність і стає онтологічним принципом іменування в діалозі, даруючи людині свободнотворчу потенцію "словесності", для реалізації її мовної природи. Для людини це єдино можливий спосіб мислити, споглядати буття та виражати сутність в імені. І хоча мова породжує інтелект, але тільки оволодівши нею, інтелект піднімається над самим собою, а своїми свободними імпульсами виражає первинну внутрішньобуттєву настанову, глобальну антропологічну орієнтацію – можливість перевтілення (метаноя – переміни ума) для розгортання її в усіх існуючих формах. Це зрештою і є самоздійсненням, діалогічним досвідом людини в межових проявах її т. з. антропологічної межі.

Як бачимо, у Діонісія підкреслена єдність Бога. Натомість у Екхарта відбувається розрізнення Божества (сутність та добуттєвий Ум) і Бога (як творча, діюча першопричина світу і що має потенцію визивати до буття ідеї речей, тому тут ми не можемо вже дорікнути Майстеру в пантеїстичній тенденції). Буття Бога як Трійці для Екхарта сповнене творення, Божество ж постає надіпостасною, полишеною будь-яких якостей Одиницею, і субстанційне єднання з Божеством перевищує усіляке, ба навіть особистісне осмислення. У Діонісія *Одиниця* може бути *тільки Трійцею*, вона не може бути полишена іпостасей, водночас нероздільних та нетотожних, і її екстатична природа, що заміщує екстатичну необхідність екстатичною свободою діалогу. Екхарт і сам місцями намагається узгодити своє положення з діонсіївським за допомогою антиномічного поєднання, роблячи одне прихованим сенсом іншого. Зважаючи на це, В. Лосський підсумовує що, якщо латиняни виражали таїну Святої Трійці, виходячи з єдиної сутності, щоб в подальшому перейти до трьох Лиць, то грецькі отці надавали перевагу в якості відправної точки – трьом Іпостасям – в них вони вбачали єдину природу [17].

Що ж до благодаті, то, зрештою, "і для рейнської містики і для афонського ісихазму – це передусім проблема символу (до речі, саме логіка символу, а не доказовість, наведена в Святому Письмі), символу не образотворчого, а "виразного", тобто внутрішньо причетного до тієї реальності, яку він знаменує, і єдинопринародній їй. Природній символ завжди виражає ту природу, через яку має своє буття (Ареопагіт). Образ як такий не є сущим, адже чим більше придивляєшся до матеріалу, з якого він зроблений, тим більше він відволікає від досягнення предмета, чиїм образом він є (Екхарт). Тож в першому випадку благодать – це і є сама енергія Бога в дії, на відміну від другого як посередницької дії між Богом та світом. Втім і Екхарт і Діонісій сходяться на тому, що в процесі аскези людина має очиститись, щоб стати вмістилищем того, що має в ній відобразитись – Першопочатку.

Так само окреслюється основна внутрішня умова діалогу-іменування, що притаманна обом мислителям:

містичний молитовно-апофатичний досвід мовчання, який є ключовим в осмисленні механізму трансцендентно-невичерпного поглиблення діалогу з Абсолютом, що сутнісно виправдовує множинність і варіативність антропологічно-словесної події (катафатичного діалогу) як певної "енергійно-іпостасної" Його дії. Таким чином, наближуючись до межі через "Ні" на божественне "Так", ми утверджуємо Його "Над".

Висновки. Дійсно, ми не знайдемо ні у Екхарта, ні у Діонісія чітко прописаних богословсько-систематичних догматів (хоча і наявні певні моральнісні настанови розуміння Божественної природи), але є головне – призма внутрішніх одкровень, через читання яких, через схоплення контексту все вище згадане незримо присутнє, а отже і діалог здійснює своє завдання – налаштовує "оптику". І ця оптика в якості діалогічного знаряддя по віднаходженню сутності в вирішенні ключових питань у західній і східній традиції філософування принципово відрізняється. Як ми побачили, Діонісій і Екхарт наполягають на тому, що усі мають намагатися не змінюючи смислу, лише риторику так само ставати носіями мудрості через інших, відкривати їм можливість повсякчасного здійснення історії як грандрозповіді самоідентичності (П. Рікер) в вертикалі Бога. Таке пізнання дійсно не інтелектуальне, для того щоб це підкреслити і застосовується парадоксальна мова містиків. Адже протиборствуючі метафори, образи тільки і можуть дати натяк (як у Діонісія), або іноді заплутати і призвести до суперечливих тверджень (як у Екхарта), але однозначно інтонаційно підсилити породжуючий смисл в розумі читача. Загалом в православному чи католицькому апофатизмі слова все-таки не приховують Бога, а переносять людину до Нього. Можливо це тільки через унікальну жертовну функцію мови - самозаперечення. Слова доносять силу пережитого містичного досвіду і звуть зануритися в тишу, що, огортаючи, оберігає кожне слово, тим самим даючи відчути через себе присутність Бога. Трансцендентне – основна тема містичного, може проявитись лише іманентно, лише в людській сповненій смислу мові. Але для цього мова як і мовлення має обов'язково бути особистіснім знаряддям, тобто бути не порожньою формою вираження, а втілювати, здійснювати в собі і собою набутий в містичному досвіді особистий зв'язок, початок. Тому, очевидно, що за парадоксальністю, ірраціональністю містики простежується роль схоплення і осмислення – діалектики.

1. *Шабанова Ю. А.* Антопологическая проблематика в мистицизме Мастера Екхарта [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/12/articles/sec4/s4a18.html. 2. *Лёскин Д. Ю.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 453. 3. *Юнгер Ф. Г.* Язык и мышление. – СПб.: Наука, 2005. – С. 93, 95. 4. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., Искусство, 1979. – С. 31–35. 5. *Лосев А. Ф.* Античный комос и современная наука // Бытие-имя-космос [сост. и ред. А. А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1993. – С. 67, 76. 6. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Ладомир, 1994. – С. 140. 7. *Реутин М. Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма [Електонний ресурс]. – Режим доступу: http://www. bogoslov. ru/text/434530.html. 8. *Гучинская Н. О.* Мистическое богословие Мастера Экхарт // *Мастер Экхарт*. Избранные проповеди и трактаты [пер., вступ. ст. и коммент. Н. О. Гучинской]. – СПб, 2001. – С. 3–45. 9. *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / [Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. – 3-е изд., испр.] – Спб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 150–151. 10. *Экхарт Майстер*. Избранные немецкие проповеди / [пер. с средневерхнем. Реутин М. Ю.] // Символ. – Париж-Москва, 2007. – № 51. – С. 28, 36–39. 11. *Экхарт Майстер*. Об отрешенности. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 28. 12. *Экхарт Майстер*. Духовные проповеди и рассуждения [репринтное изд. 1912 г.]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 17. 13. Там само. 14. Там само. – С. 38. 15. *Аверинцев С.* Софія-Логос. Словник. 2-е вид. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 216–230. 16. Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу / [сост. А. А. Андрюшкова, О. И. Глазуновой, Ю. В. Громыко, А. И. Олексенко]. – М.: Прогресс-традиция. 2007. – С. 30–32. 17. Див. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Р. М. Гречкосій, магістр, КНУ ім. Тараса Шевченка

КОНЦЕПТ НАДЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ: САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ

Розглядається концепція надлюдини Ф. Ніцше у контексті теорії самореалізації особистості.
Ключові слова: **надлюдина, самореалізація, особистість, індивід, соціум.**

Рассматривается концепция сверхчеловека Ф. Ницше в контексте теории самореализации личности.
Ключевые слова: **сверхчеловек, самореализация, личность, индивид, социум.**

The concept of superperson F. Nietzsche in a context of the theory of self-realisation of the person is considered.
Key words**: the superperson, self-realisation, the person, the individual, society.**

Проблема самореалізації особистості людини зумовлена насамперед наявністю практичної потреби у використанні внутрішніх потенційних ресурсів людини, як основної сили у розв'язанні проблем, що виникають у світі в цілому, на рівні окремих цивілізацій, держав, регіонів, сфер суспільного життя. Проблеми творчості та здібностей людини належать до так званих вічних філософських проблем, які не обходять увагою світова і вітчизняна філософія. Спостерігається тенденція руху від вивчення об'єктивних характеристик буття, пошуку субстанційних основ світу до аналізу найважливішої якості людини – вміння вдосконалювати свої здібності шляхом творчості і самотворчості. Самореалізація особистості – це те, до чого прагне буквально кожен з нас, частенько навіть не усвідомлюючи цього. Отримуючи ті або інші блага від життя і своєї діяльності, багато хто залишається незадоволеним. Причиною тому – відсутність інтересу до своєї справи, відсутність справжньої мети і гармонії в житті і в самій людині.

У сучасних умовах виглядає надзвичайно важливим узагальнення, обґрунтування і подальше дослідження комплексу проблем, пов'язаних з розумінням специфіки самої творчості, природи, сутності і структури творчого потенціалу людини – цілісного феномена, що обумовлює активне ставлення суб'єкта до світу і самого себе. Невідкладним є також завдання виходу на рівень діалогу між різними філософсько-світоглядними дискурсами, збагачення діяльнісного розуміння творчості.

У XX столітті одне з кращих пояснень самореалізації особи в соціумі здійснене в рамках культурно-історичної теорії Л. С. Виготського [1], згідно якої особа не "дозріває" з внутрішніх передумов, а "формується", добудовується на біологічному фундаменті тією системою суспільних стосунків, в яких розвивається людина. Вищі психічні функції не представлені в людині від народження, а дані лише у вигляді потенційної можливості.

Як зазначає Ж. Дельоз, у Ф. Ніцше теорія вищої людини є критикою, що розкриває найглибшу і найнебезпечнішу містифікацію гуманізму. Вища людина повинна вести людство до досконалості, аж до повної її здійсненності. Вона повинна відновити в собі всі якості людини, подолати її відчуженість, побороти саму себе і в решті

© Гречкосій Р. М., 2011

решт самоствердитись. Вища людина виступає як невидима сила, рушій, що знаходиться в самій людині.

Проте людина не знає, що значить "стверджувати" і "самоствердуватися". Їй здається, що це означає розуміти і витримувати випробовування, і чим важчі вони і частіше їй дістаються, тим краще. Для людини реальним є все те, що давить і гнітить. Для неї критерієм ствердуваності й активності виступають всі ті, хто перебуває під пресом життєвих обставин, напружується з усіх сил. Піднесена або вища людина готова і до себе поставитися суворо й твердо, вшановуючи суворість і недоступність. Ще однією принципово важливою властивістю моралі нової людини, переконаний Ф. Ніцше, є егоїзм. Під цим твердженням він розумів непохитну віру в те, що задля такої істоти, як "Ми", іншим істотам природно судилося коритися і жертвувати собою. При цьому шляхетна душа сприймає цей вияв свого егоїзму без будь-якого сумніву, не відчуваючи в ньому ніякої жорстокості, ніякого насильства та сваволі.

Для сильних і неупереджених людей властива свобода, завдяки якої вони в змозі протистояти усіляким переконанням і надмірним пристрастям.

Проте не відразу людина може самореалізуватися. Перш за все повинен змінитись людський дух (мислення), який для цього проходить певні стадії.

Перша стадія – це стан верблюда, який на своїх плечах носить тягар усіх зобов'язань, що диктує йому мораль суспільства. Він почуває себе рабом тих доброчесностей, що уже давно стали нормою.

Це соціальна особа, котра неминуче несе на собі відбиток громадської системи та є її продуктом. Для особи однією з істотних потреб є потреба виконання громадського обов'язку (соціальних очікувань). Саме тому в машину тоталітарних режимів добре вписувалися особи, але абсолютно не вписувалися індивідуальності, яких вона безжально знищувала.

На другій стадії людина не хоче більше так жити, вона скидає з себе ці моральні пута і стає гордим левом. Така людина вже може сама творити нові цінності. І от тоді, коли верблюд стає левом, починається процес перетворення людини у надлюдину. Людина на цій стадії прокладає шлях до своєї мети, до надлюдини. За словами Ніцше, це є стадія "великого звільнення", адже людина починає дивитись на світ і на себе по-новому. Вона бачить, наскільки існуюча мораль вичерпала свої сили, а дрібні доброчесності їй надокучили. Ця стадія є часом "великої зневаги". Зневага до всього вищого і дріб'язкового відкриває шлях до подолання песимізму. Дух тягаря заволодів людьми. Цей тягар з кожною хвилиною вбиває жагу до життя. Ніцше устами Заратустри закликає знищити дух тягаря, що висмоктує з особистості останні сили, руйнуючи її зсередини. А якою радісною вона стає, подолавши цього духа-нищівника. І тільки на цій стадії особистість стає індивідуальністю.

Отже, ми можемо спостерігати звільнення людини від песимістичних настроїв. Що ж відбувається далі? Лев перетворюється на дитину, котра є символом нового життя. Проте це перетворення є справою тимчасовою. Воно є ключовим моментом на шляху людини як нового творця моральних цінностей. Але вони повинні носити автономний характер, бо інакше усі старання людини будуть даремними і вона знову повернеться до стадії верблюда. Людина, котра прагне вийти за межі своєї індивідуальності, подолати себе і стати надлюдиною, повинна розвивати свою волю до могутності, стати сильною зсередини, полюбити своє власне "Я". Устами Заратустри Ніцше закликав до того, що потрібно навчитися любити самих себе любов'ю цілісною і здоровою. У багатьох зі словом егоїст асоціюється людина, котра піклується лише про свою персону, якій байдуже усе, що відбувається навколо, вона думає про власне задоволення та матеріальний добробут. Егоїзм Ніцше носить зовсім інший характер. Егоїстична людина дієва та рішуча, шукає небезпек, владолюбна і жорстока, коли це потрібно для підтримання внутрішньої енергії та сили духу. Як і Макс Штірнер, Фрідріх Ніцше вважає, що за своєю суттю людина є егоїстом.

Говорячи про самолюбство, Ніцше не мав на увазі вузький індивідуалізм, який обмежувався лише власним "Я". Він намагався повернути цьому поняттю чисто моральний зміст. Людина повинна стати на шлях того, хто любить себе, і з часом вона зможе вийти на шлях, який приведе її до здатності любити інших. Любов до себе є особливо важливою, оскільки вона містить у собі фізіологічну цінність, готовність людини до повноцінного життя. А в повноцінне життя людина потрапляє коли самореалізується, стверджується в соціумі як особистісна індивідуальність.

Американський психолог, засновник гуманістичної психології Абрахам Маслоу називає наступні характеристики самореалізації особистості, котрі в змозі показати особистість індивідуальну. Коли ми говоримо про особистість, ми виходимо з суспільної сутності і соціальних функцій індивіда. Особистість – системна соціальна характеристика індивіда, що формує предметну діяльність та спілкування і зумовлює причетність до суспільних відносин. При цьому виникає питання: якщо особистість є ознакою індивіда, то чи будь-який індивід має цю ознаку? Річ у тім, що особистість – це ознака свідомого індивіда, який займає певну позицію у суспільстві і виконує певні соціальні ролі.

Набагато частіше трапляються випадки, коли в людини недостатньо чітко сформована позиція особистості – стала система її ставлень до тих чи інших характеристик дійсності, яка виявляється у певній поведінці й вчинках.

Виступаючи суб'єктом соціальних процесів, індивід у процесі самореалізації прагне оцінити об'єктивні умови, в які він включений, усвідомити своє місце в них, реалізувати уже пізнані власні здібності. Не існує жодної універсальної програми саморозгортання індивіда в соціумі, оскільки у кожної людини в процесі соціалізації формується її суб'єктивне "Я". Воно "багато в чому якраз і визначає способи самоутвердження у світі, які обирає особистість, однак у цілому має тенденцію до обмеження від зовнішніх дій і поведінки людини, утворюючи досить часто і рівень самореалізації та самовизначення, які вступають у протиріччя з ними" [2].

Неповторність, оригінальність особистості, сукупність тільки їй притаманних своєрідних особливостей складають індивідуальність людини, яка в одних має дуже яскраву палітру, в інших – малопомітна. Вона може проявлятися в одній або одночасно у декількох сферах людської психіки. Задоволення людини наслідками своєї праці, становищем у суспільстві, взаємовідносинами з іншими людьми значною мірою пов'язане з можливістю розвитку і реалізації індивідуальних рис. Абрахам Маслоу виділив властивості самореалізації: "ефективніше сприйняття реальності і комфортабельніші стосунки з нею", "прийняття (себе, інших, природи)", "спонтанність, простота, природність", "центрована на завданні" (на відміну від центрованої на собі), "деяка відокремленість і потреба в самоті", "відчуття причетності, єднання з іншими", "глибші міжособові стосунки", "демократична структура характеру", "розрізнення засобів і цілей, добра і зла", "філософське, невороже відчуття гумору" та багато іншого. Цікаво, що названі властивості с першого погляду оточують наше життя. І кожен погодиться з амери-

канським психологом. Але тоді чому в людській особистості постійно йде боротьба із самим собою? За Фрідріхом Ніцше, це і є саме життя.

Який сенс Ніцше вкладав у поняття "життя"? "Жити – означає постійно відштовхувати від себе те, що повинно вмерти… Отже, життя – це презирство до смерті, злиднів і старості" [3]. Вчені XX ст. виділили дві головні речі, котрі боїться людина. Перше місце посідає страх смерті. Тому людина відштовхую від себе те, що повинно вмерти. Друге місце займає публічний виступ. Тут можна простежити проблему самореалізації, котра пов'язана із соціальними чинниками.

Складна система душі людина часто представляється подвійною, і для такого погляду є серйозні підстави. У кожній людині як би живуть дві істоти: перша – істота, що охоплює мінеральний, рослинний, тваринний і людський "просторово-часовий" світ, і друга – істота духовного світу. Перша – істота минулого, друга – істота майбутнього. І минуле з майбутнім в душі людини перебуває у вічній боротьбі, у вічному конфлікті. Одне належить світу форм, інше – світу ідей. Без жодного перебільшення можна сказати, що душа людини є поле битви минулого з майбутнім.

Людина – переважно перехідна форма, постійна тільки у своїх протиріччях і непостійності, вона рухається, змінюючись на наших очах. Навіть без якогось особливого дослідження ясно, що людина – істота, що абсолютно не визначилася: сьогодні інша, ніж учора, завтра інша, ніж сьогодні. У людині бореться стільки протилежних начал, що їх спільне гармонійне існування, гармонійне поєднання абсолютно неможливе. Цим пояснюється, чому неможливий "позитивний" тип людини.

Душа людини – занадто складна комбінація, щоб усі кричущі в ній голоси могли з'єднатися в один приголосний хор! У людині живуть усі царства природи. Людина – це маленький всесвіт. У нім йде безперервна смерть і безперервне народження, щосекундне поглинання однієї істоти іншим, пожирання слабкого сильним, еволюція і звиродніння, ріст і вимирання. У людині є усе – від мінералу до Бога. І бажання Бога в людині, тобто прагнення його духу.

Розвиток внутрішнього світу, еволюція свідомості – ось абсолютна цінність, що розвивається у відомому нам світі тільки в людині і не здатна розвинутися поза ним. Еволюція свідомості, внутрішнє зростання – це і є "сходження до надлюдини". Але внутрішній ріст йде не по одній, а по декількох лініях одночасно. необхідно ці лінії виявити, бо серед них замішалося немало неправдивих шляхів, що відводять убік, повертають назад, заводять у безвихідь.

Розуміючи "волю до влади" як особливий інстинкт, Ніцше позначає природну якість людини, яка, розвиваючись, робить її вільним творцем культури, – особливого світу, створеного самою людиною.

Людина має бути адекватною культурі, оскільки "ціле буття", куди поміщена людина, не знає добра і зла, моралі і аморальності. Ніцше вважав, що воля до влади є інстинктом свободи людини.

Свобода утверджується у процесі самореалізації особистості за умов сформованості самосвідомості особистості, яка представляє собою, за визначенням І. Ф. Надольного, усвідомлення індивідом своєї природної, інтелектуально-духовної, особистісної специфіки, національної і професійної приналежності, місця в системі суспільного виробництва, розподілу і відносин. Цей структурний елемент процесу самореалізації особистості характеризується як переживання єдності й специфічності "Я" як самостійної унікальної сутності. На початковому рівні соціалізації особистість інтегрується в суспільство не як автономний член, а як частина органічного цілого, котра не мислить себе поза ним, до початку формування самосвідомості.

Це можливе лише тоді, коли людина рухається до природності, покоряючись потужному інстинкту. Бути здатним творити, по Ніцше, означає бути сильним, наділеним інстинктом, волею до влади, у вміст яких "завжди входить в той же час здатність приносити користь і здатність шкодити. Але "шкодити" – частенько дорога до сильнішого роду, вигляду, стану" [4]. Ніцше вважає, що ученим, філософом, музикантом треба бути по інстинкту. Як тут можна не погодитись з цим? Хіба можливо написати музичний твір без інстинкту, про який говорить філософ? Можливо, Ніцше навіть мав на увазі "музу", котру так сильно шукає і "оспівує" кожен поет, письменник, музикант?

Людина повинна постійно знаходиться у стані боротьби із зовнішнім світом. Постійно людина доводить свою індивідуальність навколишньому світу. Не секрет, що це не тільки вбиває людину фізично, але й знищує її психіку. Тому Ніцше пише, що людина знаходиться постійно на краю прірви. І той, хто витримує "тиск життя", падає в прірву і залишається людиною, окремі ж індивіди йдуть далі і стають, за Ніцше, надлюдиною.

Ніцше був переконаний, що життя не затиснене у вузькі рамки, світ не є нерухомим, а життя не складається з певних чітко встановлених образів. Одна форма змінює іншу, тим самим приводить буття у рух. Світ є вічним "подоланням" і вічним "самоподоланням". Цю ідею Ніцше поширює і на минуле, і на майбутнє. Світ перебуває у постійному русі, він розвивається, росте. Важко було б людині, якби світ припинив процес становлення, був би вже до кінця створений, готовий. У такому разі людина б не мала що робити, вона б перебувала у бездіяльності, чекаючи свого кінця. Світ повинен завжди перебувати у незавершеному вигляді, щоб людина мала змогу приймати участь у його впорядкуванні. Але й досі залишається відкритим питання, що мав на увазі Ф. Ніцше, говорячи про надлюдину.

Надлюдині приписують такі риси і властивості, які їй належати ніяк не можуть, риси абсолютно суперечливі, несумісні, які знецінюють одна одну і саму ідею надлюдини. До цієї ідеї взагалі часто приходять з невірного боку, беруть її занадто просто, в одній площині, або занадто фантастично, відриваючи від реальності. В результаті і сама ідея спотворюється, і ставлення до неї людей стає неправильним.

Аналізуючи думки Ф. Ніцше стосовно надлюдини, слід зазначити, що його ідея є актуальною і сьогодні. Заради кращого майбутнього потрібно невпинно працювати над своїм вдосконаленням, адже всебічно розвинена, сильна та вольова особистість заслуговує на повагу та захоплення.

Кожен розуміє ідею Ніцше на свій лад. Лео Берг у книзі "Надлюдина у сучасній літературі XIX століття" писав про людину, котра їсть руками і плює навколо себе, а інша – дає дитині горілку, щоб з часом хлопчик став справжньою надлюдиною. Микола Бердяєв вважав, що неправильне розуміння ідеї Ніцше спричинило масу перекручень. Недостойні люди, вважаючи себе надлюдьми, творили темні справи і думали, що їм дозволено усе. Ніцше хотів втілити найкращі риси особистості у своєму ідеалі надлюдини. Часто можна почути негативні думки стосовно надлюдини. Її вважають хижою та жорстокою твариною, яка знищує усіх на своєму шляху, керуючись лише своїми природними інстинктами. Чомусь мало хто розгледів, що наслідування "голосу здорового тіла" є не поверненням до стану тварини, а її подоланням всередині самого себе. Ніцше намагався нам довести, що ети-

ка повинна йти в ногу з природою та життєвими інстинктами. Лев Шестов, який високо цінував філософію Ніцше, вважав, що роль, покладена на надлюдину, не є новою. Ніцше хотів якось себе виправдати, позбутися питань, на які так важко віднайти відповідь. На думку О. Шпенглера, виведення надлюдини полягає у штучному відборі. Надлюдина, на думку Вол. Соловйова, відкриває безліч життєвих доріг і кожен, обираючи свою, так само може трактувати по-своєму ідею Ніцше. Очевидно, має сенс говорити і про співвідношення самореалізації особистості і концепту надлюдини.

1. Див.: *Выготский Л. С.* История развития высших психических функций // Собр. соч. – М.: Педагогика, 1983. – Т. 8. 2. *Албушенко В. Л.* Личность // Всемирная Энциклопедия: Философия / [Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М.: АСТ, Мн: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 560. 3. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М., 1994. – С. 300. 4. Там само. – С. 256–257.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Р. А. Евтушенко, канд. филос. наук, доц., В. И. Пронякин, д-р филос. наук, проф., ДНУ им. Олеся Гончара

СЕМИОТИКА СВОБОДЫ В СОСТАВЕ ДИСКУРСИВНЫХ ПРАКТИК СОВРЕМЕННОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Исследуется креативный потенциал неоклассического и постнеклассического трансцендентализма. Оцениваются перспективы построения семиотически полиморфных, иерархически конституированных, нелинейных онтологий.

Ключевые слова: **семиотика, рефлексия, трансцендентальная антропология, трансцендентальная прагматика, дискурсивная практика, онтология, истина, свобода.**

Досліджується креативний потенціал неокласичного та постнекласичного трансценденталізму. Оцінюються перспективи збудування семіотично поліморфних, ієрархічно конституйованих нелінійних онтологій.

Ключові слова: **семіотика, рефлексія, трансцендентальна антропологія, трансцендентальна прагматика, дискурсивна практика, онтологія, істина, свобода.**

Explores the creative potential of neoclassical and post-non-classic transcendentalism. Assesses prospects of polymorphic, hierarchically constitutive a nonlinear ontologies.

Key words**: semiotics, reflection, transcendental anthropology, transcendental pragmatics, discursive practice, ontology, truth, freedom.**

Наследуя и развивая богатое теоретическое достояние, накопленное философией минувшего века, современная мысль активизирует рефлексивный поиск в очерченных осуществленными дискурсами проблемных полях. В перечне приоритетных сохраняют актуальность, можно даже сказать – "метафизическую злободневность", – проблемные артикуляции, последовательно и целенаправленно отслеживаемые современной философией языка. В прошедшем столетии проблематику философии языка (в демонстративно наглядной семиотической контаминации) плодотворно разрабатывали логико-аналитические, структуралистские, феноменологические, культурно-антропологические школы; какое-то время творческое лидерство в означенной области изысканий принадлежало философской герменевтике. Без каких бы то ни было оговорок можно утверждать, что герменевтикой представлена одна из наиболее метафизичных (т. е. наиболее аутентичных – с точки зрения мировоззренческой самоидентификации мышления) версий философии языка.

Общеизвестен факт, что герменевтика рассматривает язык субстанциально, трактуя его не только как "действительность мысли" (такая трактовка присуща традиционному, "досемиотическому" подходу), но и как саму действительность, как бытийно сущую предметность. Именно в этом пункте герменевтика совершает онтологический (метафизический) "поворот" в подходе к языку: она обращает рефлексию не на мысль, а на язык, подразумевая, что язык есть "говорение" самого бытия. Думается, однако, что такой подход релевантен в отношении большинства концептуальных построений, характерных для философии XX века, когда для осмысления классических проблем применялись неклассические методы; а именно: герменевтический способ вполне применим в ходе решения традиционной философской задачи – преодолеть "вечный" разрыв между бытием и мышлением; герменевтическая метафизика предлагает такую онтологию, где мировое сущее развернуто в непосредственной действительности универсального "языкового" опыта, в горизонте языка как "дома бытия" (М. Хайдеггер).

Опираясь на традицию ("предание"), герменевтика открывает иную (в сравнении с классикой) перспективу предметного видения. Это становится возможным благодаря хара́ктерности онтологических интенций герменевтического сознания: "материю", "субстанцию" сущего оно усматривает в диалоге. Можно, вслед за М. Хайдеггером, сказать и так: для герменевтики диалог есть бытийное осуществление языковой "природы" мира. Он есть, во-первых, *сказывание*. ""Сказать" же означает показать, явить, сделать видимым и слышимым" [1]. Сущность бытия языка есть "сказывание как показывание" – бытийность мира есть его открытость иному. Диалог, во-вторых, есть также и *слушание*. Но оно есть слушание "*не в то время как*, но *прежде чем* мы говорим – вслушивание в язык предшествует всяким другим разновидностям слушания, которые мы знаем... Мы не просто говорим при помощи языка, – мы говорим как его *средство*" [2].

В этой "взаимной открытости" ("сказывании – слушании") горизонтов различных Я реализуется *понимание* (Verstehen, Understanding), – онтологическое условие, способ осуществления и результат диалога; открытость понимания свидетельствует о том, что "в языке не только сохраняется постоянное, но и выражается изменчивое" [3]. Вот почему "возможность бесконечного совершенствования человеческого опыта мира означает, что, в сфере какого бы языка мы ни двигались, мы приходим лишь ко все более широкому аспекту, "ви́дению" мира" [4]. Ибо если "языковой характер имеет человеческий опыт мира вообще", то в нем "происходит не измерение или учет наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку" [5].

Хотим обратить особое внимание на то, что бытийно-сущий характер содержательных экспликатов, выводимых вербальной метарефлексией, определяется не "технологическими" факторами языковой реконструкции предмета, как может, на первый взгляд, показаться. Здесь имеет место более глубокая, онтологическая связь; ее наличие составляет принципиальное условие самой возможности метафизического познания: это –

© Евтушенко Р. А., Пронякин В. И., 2011

изоморфизм конструктивных констант бытия и мышления, мира и сознания, объекта и субъекта, вещи и смысла. На данное обстоятельство указывают и лингвистические науки; так, согласно теории Б. Уорфа, в грамматику каждого языка встроены определенные структурные характеристики мира [6]; "язык органически связан с мировоззрением, имеет структурно-семантическую организацию, объективация которой – в зависимости от ее интенсивности – обусловливает изоморфную с ней метафизику бытия; другими словами, язык космогенетичен" [7]. Итак, язык (как сущее) обладает онтологическим измерением, но он же выступает и средством саморефлексии бытия; и бытийно, и рефлексивно язык соотносим с организационными (структурно-упорядочивающими) параметрами миро- и мыслеустроения, и в этой соотнесенности он демонстрирует конституитивно-смысловую универсальность, то есть метафизичность. Можно сказать и так: язык удостоверяет антропологическое в качестве онтологического, придает ему истинносущий статус. Посредством смысловой *о*значенности язык придает конструктам бытия возможность проявить себя, то есть конституирует их данность в семантико-прагматическом *отношении* (опосредствуя значимое и его истолкование).

В самом деле, бытийность языка как деятельного условия актуализации мышления манифестируется не только семантикой, но и прагматикой; в последней с еще большей степенью наглядности проявляется факт: исходно-сущностным, "первоприродным" свойством языка является свойство диалогичности. По мнению С. В. Шевцова, диалог как порождающая структура "демонстрирует открывшуюся грекам, а затем отрефлектированное В. Гумбольдтом и подхваченное гуманитарным крылом философии фундаментальное свойство языка – деятельность (ένέργεια), способную всей силой и мощью акта проговаривания порождать мысль, а не быть завершающим продуктом (έργον) звукового оформления речи. Мысль есть результат усилия речи" [8]. Существенно важно также, что диалог "со своей топикой и ритмикой как со-бытие, вовлекающее в себя его участников, историчен, содержит как общие конститутивные аспекты, так и особенные, которые в совокупности с первыми обуславливают его единичность, уникальность и подлинно историческую со-бытийность" [9]. "Здесь важно понять, – продолжает С. В. Шевцов, – что именно в самой структуре диалога делает его порождающим основанием, что принуждает слово, попавшее в его пространство, не просто выводить свой смысл в непотаенное, но переливаться новыми семантическими гранями" [10]. Открывая конституитивную и "контролирующую" значимость прагматики в параметрах семиотического пространства, герменевтика ненавязчиво приоткрывает перед интерпретатором перспективу неограниченной свободы в процессах осуществления дискурсивных практик. – Впрочем, об этой креативно-конструктивной роли прагматики речь у нас пойдёт несколько позже.

Согласно довольно распространенному взгляду, герменевтика концептуализирует свои рефлексивные артефакты на семиотическом поле культурно-онтологической бифуркации, образованной парадигмальной контроверзой между модерном (который, согласно "вопрошающей номинации" Ю. Хабермаса, представляет собой своеобразную *ретроперспективную* модель "незавершенного проекта", успешно отрабатываемую конституитивными средствами коммуникативизма) и постмодерном (конкретно – постструктурализмом, вознамерившемся посредством тотальной, можно сказать, "обвальной", семиотической деконструкции смыслового состава традиционных онтологий расчистить путь для "чисто" *перспективной*, без "оглядки" на "обесценившееся" прошлое, метафизической модели мировидения).

Для аутентичного понимания семиотической гетерогенности, образованной метафизическим "стыком" коммуникативизма и деконструктивизма, необходимы адекватные рефлексивные средства, позволяющие осваивать полисемантичные, антиномичные, амбивалентные предметно-содержательные мыслительные артефакты. Отметим в данной связи, что в последние десятилетия (на рубеже прошедшего и наступившего веков) отечественными философами (И. В. Бычко, В. Г. Табачковский) активно отрабатываются дискурсивные практики, осваивающие семиотические пространства интерпретативными средствами *неевклидовой рефлексивности*; концептуально и доктринально означенные практики обращены в конституитивную проекцию семиотически полиморфных *нелинейных онтологий* [11].

Конституитивная продуктивность интерпретативных средств неевклидовой рефлексивности проявляется с особенной очевидностью, если их применить в отношении исследования содержательно гетерогенных культурных феноменов, к каковым, вне всякого сомнения, относятся как коммуникативизм, так и деконструктивизм. Анализ семиотически многозначного содержания подобного рода феноменов, "размещенных" в смысловом поле "неевклидовой" рефлексии, наиболее перспективен, если использовать креативные средства "трансконтекстуального" интеркультурного дискурса; последний аутентичен доминирующей модальности нынешних рецептивных приоритетов (имеется в виду стремление современных философов осваивать исследуемую предметность, погружая ее в плюралистический, "мультиверсумный" культурно-онтологический континуум); к тому же он успешно корреспондирует с имманентной семиотикой неоклассических и постнеклассических концептуальных построений: последние отличаются практически неохватным спектром несоотносимых, по "нормам" common sense, знаковых смыслосочетаний.

Концептуализация феномена неевклидовой рефлексивности удостоверяет факт ее культурно-онтологической укорененности в особенностях парадигмально-преемственного исторического хода философской мысли. Уместно в связи с этим напомнить, что неевклидову рефлексивность "поставил" в европейскую культуру именно модерн. А именно: *убесконеченность* рефлексивных возможностей для европейского мышления "организовали" "классики неклассической философии", немецкие романтики. Именно они открыли безграничность интерпретативных перспектив – и не только в том смысле, что указали на принципиальное отсутствие какого-то изначально "заданного" предела для интерпретаций, а и в том, что установили "процедурный" факт: продвигаясь в каком-либо направлении дискурса, никогда не возвратишься в исходную точку. Иначе говоря, пространство дискурса раздвигается, "нелинейно" размыкается в бесконечность. Романтическая ирония и романтическая герменевтика оказались, в результате, универсальными методологическими и инструментальными средствами, обеспечив, в целях интерпретации, легитимность "контроля" семантики прагматикой. Вместе с тем, этот контроль (у романтиков) осуществляется не в порядке *произвола*, а в жестких концептуальных рамках, по системным правилам – как *рефлексивный* самоконтроль (может быть даже – самоцензура) интерпретатора, *осознающего* власть Высшей Силы – воли Языка.

Не менее важным выглядит значение неевклидовой рефлексивности в раскрытии и оценке философских учений в их отношении к традиции. Это отношение мо-

жет осуществляться посредством непреднамеренно-немотивированной сублимации генезисно актуализированных артефактов метафизического опыта, когда преемственная связь философских идей, развертывающаяся в парадигмальных стадиях эволюционных метаморфизаций, реализуется посредством снятия ("спрямления" нелинейности) семиотических бифуркационных разграничений, вкрапленных в непрерывно-поступательное дление традиции [12].

Отношение к традиции может актуализироваться и непосредственным образом, средствами исторической саморефлексии философии. Нет необходимости напоминать, что философия интересуется своей историей не из антикварного любопытства, а в целях самопознания: посредством исторической рефлексии философия предполагает постичь и освоить свою собственную сущность, и потому реконструкция исторических путей философии есть удобный и надежный путь, ведущий к такому освоению.

Размышляя в данном плане о постструктурализме, следует, пожалуй, признать, что в известном смысле он "наследует" "неевклидовый" рефлексивный интерпретативный проект. Вот что говорил, например, о Ницше патриарх постструктурализма Мишель Фуко. Проводя интерпретативную компаративистику (сопоставляя Ницше, Маркса и Фрейда), Фуко подчеркивал, что XIX век, и прежде всего Ницше, Маркс и Фрейд открыли новую возможность интерпретации, заново обосновали возможность герменевтики. Такие работы, как "Рождение трагедии..." или "Генеалогия морали", первая книга "Капитала", "Толкование сновидений", ставят нас перед лицом техник интерпретации. Эти техники интерпретации, рассуждал Фуко, касаются нас самих, поскольку теперь мы, как интерпретаторы, с помощью этих техник стали интерпретировать себя самих. Но с помощью этих же техник следует теперь разуметь и самих Ницше, Маркса и Фрейда как интерпретаторов, и таким образом мы взаимно отображаемся в бесконечной игре зеркал. Начиная с XIX века изменилось пространство интерпретации, точнее – размещение знаков в пространстве, гораздо более дифференцированном с точки зрения глубины – если глубину понимать не как нечто внутреннее, а, наоборот, как внешнее. По мнению Фуко, "устройство" пространства у Ницше – бинарное, если оценивать его с точки зрения направленности интерпретационных интенций. Так, движение интерпретации – это своего рода возвышение, стремление вверх, оно делает расстилающуюся под ним глубину все более и более видимой. Глубина теперь предстает исключительно как тайна поверхности, и, следовательно, восхождение, вертикальность, столь важная в "Заратустре" – есть, по сути, реверсия глубины, открытие того, что она есть не что иное, как игра или складка поверхности [13].

Что же можно сказать об идентификационных приоритетах *самого* постструктурализма (здесь: деконструктивизма) по отношению к традиции? Неоспорим тот факт, что, например, Ж. Деррида, основатель и общепризнанный лидер этого концептуального проекта, уверенно и успешно продвигался в пространствах гетерогенных, амбивалентных, бинарно-антиномичных семиотических "полей"; неоспорима также и его широкая и фундаментальная эрудиция в области истории философии. То же можно сказать и относительно большинства других "знаковых" персонажей деконструктивистского крыла постмодернизма. Тем не менее, и в предметном, и в историческом "срезах", деконструктивистский дискурс актуализируется в режиме семиотической "поверхностности", в этом дискурсе отсутствует смысловая "объемность", т. е. то, что можно было бы назвать "стереолексичностью"; если синтаксическая сторона деконструктивистского текста вполне аутентична, то в семантико-прагматическом аспекте – это касается и содержания рефлексии, и в особенности – интерпретативной деятельности в преемственной области – деконструктивизм *последовательно рецептивен*. Поверхностное, "плоскостное" мышление, конечно, открыто деконструкции, но в его границах недостижима, говоря словами того же Фуко, "реверсия глубины". Можно сказать и так: "неевклидовость" рефлексивного проекта, предложенного постструктурализмом, ограниченна, т. к. заключена в плоскостных, горизонтально-замкнутых семиотических параметрах; в пределах такого проекта, в котором семантико-прагматическая сторона семиотики принципиально-преднамеренно редуцирована, – "автоматически", "по умолчанию", элиминируется диалогическая (сушностная!) аспектность языка.

Совершенно по-иному выглядит ситуация, когда речь идет о герменевтике. Продолжая "дело" романтиков и Ницше, современная герменевтика придала пространству интерпретации свойство неограниченной семиотической многомерности, установив иерархический порядок в системе коррелятивных отношений прагматики, семантики и синтаксиса. В числе интерпретативных средств, предложенных герменевтикой, особой эффективностью отличались приемы *семиотической реконструкции текстов*, использовавшиеся *феноменологической герменевтикой* (Э. Гуссерль, П. Рикер), *философской герменевтикой* (Х.-Г. Гадамер). Одной из концептуальных актуализаций семиотической реконструкции явилось построенная Э. Гуссерлем герменевтическая онтология ***с****-мысла*; в ней открываются метафизические перспективы аутентичной рефлексивной "модели" действительного тождества бытия и мышления. Такая онтология отличается некоторыми уникальными свойствами. Во-первых, в ней преодолевается инореальность феноменального: в ее предмете даны не явления, а сущности. Во-вторых, события и факторы предмета образуют иерархическую структурную целостность, в которой отсутствуют событийные анахронизмы, немотивированные смысловые инверсии, какие-либо иные несоотнесенности. Такая онтология, в-третьих, семиотически упорядочена: она раскрывается в диалогическом понимании (в герменевтическом горизонте), она корректна как семантика ("события" и "факторы" выражены в адекватных знаках, что исключает возможность возникновения произвольных толкований), она синтаксически (логически) непротиворечива, благодаря коррелятивному "контролю" со стороны прагматики.

Иерархической выглядит и структура предмета такой онтологии. В ней органично сопрягаются основные уровни бытия: телесный (вещественный), исторический (выраженный в смене событий и качеств), конституитивный (творческий, субъективный), социальный (интерсубъективный, осуществляющийся как *со*-бытиé). Субстанциально-деятельную, мотивационную ("двигательную") и организующую функцию выполняет здесь *трансцендентальная субъективность* – в ней обретает полноту, завершенность иерархия бытия, она является *действенным субъектом метафизического опыта*. Именно трансцендентальность, как характерное свойство субъективности, гарантирует ей (субъективности) свободу смыслосозидания, т. к. "санкционирует" легитимность интерпретативного приоритета прагматики в дискурсивных практиках семиотических реконструкций.

Трансценденталистский проект феноменологической и философской герменевтики, актуализирующий концептуальную смысловую завершенность в неограниченном (нелинейном, разомкнутом) интерпретатив-

ном поле, оставляет открытой перспективу для вхождения в это поле *дополнительных* гетерогенных (семиотических) импликативов, – и это обстоятельство "лишний" раз характеризует неевклидову рефлексивность в ее креативной роли. Отметим в данной связи, что герменевтическая онтология смысла явно "нуждается" в "ингредиентах" аксиологического и этико-антропологического плана, ибо интерпретативный приоритет прагматики, обретший в герменевтике *значение необходимости*, оказывается не в полной мере отвечающим критерию *достаточности*. Такому критерию соответствует прагматика, непосредственно базирующаяся на аксиоматическом основании трансцендентально-антропологической априористики.

Согласно авторитетному мнению М. Хайдеггера, философия в эпоху "законченной метафизики" есть не что иное, как *антропология* [14]. Справедливость этого положения практически подтвердилась в культурно-онтологическом феномене коммуникативной философии – наиболее явственно демонстрирующем свою антропологическую направленность, – концептуальном философском построении. Отчетливой доктринальной определенностью коммуникативная философия "обязана" проведению фундаментальной "реорганизации" своего семиотического состава, и главным образом – методологической "институционализации" *трансцендентальной прагматики* в процессах осуществления дискурсивных практик.

Уместно здесь упомянуть о том, что основополагающие принципы трансцендентальной прагматики, выступающие ведущими конституитивными средствами коммуникативной философии, не являются каким-то новейшим "изобретением" постмодерного трансценденталзма, а представляют собой метаморфизированный концептуальный феномен, сформировавшийся на преемственно-эволюционном пути западной философии от классики к неоклассике и постклассике; эволюционные вехи этого пути можно представить и в персонифицированном плане: от Канта "через" Пирса к Апелю и Хабермасу. В данной связи существенно важно отметить, что коммуникативизм настойчиво отстаивает идею о ценности традиции как источника для построения тех или иных концептуальных доктрин; комуникативисты утверждают: предметно-содержательный и теоретико-методологический состав современных философских учений следует рассматривать как результат конструктивно-критического переосмысления достижений предшественников. Оценивая, в соответствии с данным подходом, философские дискуссии XX в. о языке и его трансцендентальном потенциале, К.-О. Апель пришел к выводу, что в их ходе был переосмыслен и заново поставлен кантовский вопрос об условиях возможности и значимости человеческого познания: он превратился в вопрос о возможности интерсубъективного взаимопонимания относительно смысла и истинности предложений или же систем предложений. А это может означать, считает Апель, что кантова критика познания как анализ сознания оказалась преобразованной в критику языка в виде анализа знаков; высшим достижением последней мыслится не объективное единство, представленное в полагаемом как интерсубъективном сознании вообще, а единство взаимопонимания в неограниченном интерсубъективном консенсусе, со временем актуализированное путем последовательной интерпретации знаков.

По мнению К.-О. Апеля, семиотическую трансформацию учения Канта осуществил именно Ч. Пирс, исходя из трансцендентальных установок кантовского учения. "Отрезок пути" "от Канта к Пирсу" достаточно "пристально" отслежен непосредственно представителями коммуникативизма, прежде всего – К.-О. Апелем. [15]. Что же касается самой трансцендентальной прагматики в ее концептуализированной форме, то ею предлагается исследование языка в трех направлениях: как условие возможности естественных наук, условие эмпирической и теоретической науки о языке, и, в конце концов, условие самой трансцендентальной философии. Кроме того, Апель подчеркивает, что и теоретическая, и практическая философия должны быть опосредствованы философским анализом использования языка. С помощью нового анализа языка Апель считает возможным создать современную философию, которая могла бы дать ответы на вызовы времени.

Первый шаг Апеля в направлении "к языку" состоял в переосмыслении триадичной конструкции семиозиса: "знак – предмет – интерпретатор". В бихевиористской прагматике основной фокус исследования был скорее направлен на диадическое отношение "знак – предмет", чем на интерпретатора. Основоположник коммуникативизма считает, что интерпретатор воспринимался бы серьезно, если бы он как субъект интерпретации принимался к вниманию другими субъектами интерпретации, такими же участниками интерпретационного процесса. Другими словами, трехчленное отношение "знак – предмет – интерпретатор" можно понять, исходя из предпосылок хотя бы мысленного участия другого субъекта интерпретации.

Таким образом, установка Апеля требует дополнения трехчленного семиотического отношения: "объект – знак – субъект" другим субъектом, который находится с первым субъектом в отношении знаковой коммуникации. Это означает конституирование отношений, которые Апель называет коммуникативным сообществом. При этом он исходит из представления о языке в *единстве* его синтаксических, семантических и прагматических составляющих.

Трехчленное отношение знака к предмету коррелирует мысленное отношение вещей к интерпретатору в единстве с критическим анализом теории языковых актов; это становится для Апеля ключом к созданию концепции неограниченного коммуникативного сообщества, целью которого являются достижения конвенции в процессе понимания. Иными словами, речь идет о том, чтобы рассматривать реальное коммуникативное сообщество, являющееся субъектом материальных нужд и интересов; равным образом сюда входит идеальный субъект познания и аргументаций.

Коммуникативная философия принимает и герменевтическое представление об онтологичности языка; при этом бытийность языка задает и предметную область, и метод трансцендентальной прагматики, предлагая свои критерии суждения о социуме и очерчивая, таким образом, специфический горизонт рассмотрения современного общества. В основе проекта трансцендентальной прагматики лежит фундаментальное представление о неразрывной связи рациональности и социальности. Апель полагает, что не существует разума без социума и нет социума без разума, что каждое разумное существо является обязательно социальным. Социальность и рациональность невозможны без языка и напротив – языковое выражение не может предсуществовать извне и существовать вне коммуникативного сообщества.

Можно утверждать, что трансцендентально-прагматическая теория Апеля в целом является попыткой трансформации кантовской трансцендентальной философии субъективности в трансцендентальную философию интерсубъективности.

Концепт трансцендентальной прагматики выполняет фундаментальную конституитивную роль и в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, другого виднейшего представителя коммуникативной философии. Для Апеля герменевтически трансформированная трансцендентальная философия выходит из априори реального коммуникативного сообщества, которое для нее практически идентично человеческому роду или социуму. У Хабермаса речь также идет о трансцендентальной антропологии, которая проясняет условия возможности идеального взаимопонимания и достижения истины. Учение о познавательных интересах выступает как трансцендентальная дедукция разных видов познания и практики [16]. Существенно важно, что в теории Хабермаса семиотически амплифицируется гуссерлианская концепция "жизненного мира". Трансцендентальную дедукцию жизненного мира, осуществленную Гуссерлем средствами феноменологического эпохе, Хабермас дополнил семантико-прагматической дедукцией диалога как функционального элемента коммуникативного действия. Жизненный мир, – разъясняет Хабермас, обладает не только функцией формирования контекста. Одновременно это резервуар, из которого участники коммуникации черпают убеждения, чтобы в ситуации, когда возникнет потребность во взаимопонимании, предложить интерпретации, пригодные к достижению консенсуса. В качестве ресурса жизненный мир конститутивный для процессов понимания. …Мы можем вообразить себе жизненный мир, поскольку он привлечен к рассмотрению в качестве ресурса интерпретаций как языково организованный запас начальных допущений, преимуществ, которые воспроизводятся в виде культурной традиции [17]. В коммуникативной повседневной практике не существует незнакомых ситуаций. Даже новые ситуации вытекают из жизненного мира. "За спинами" действующих субъектов всегда остаются язык и культура. Поэтому, их по обыкновению "опускают", когда описывают ту или другую ситуацию. Взятое в качестве функционального аспекта взаимопонимания, коммуникативное действие служит традиции и возобновлению культурного знания; в аспекте координирования действия оно служит социальной интеракции и формированию солидарности; в конце концов, в аспекте социализации коммуникативное действие служит созданию личностной идентичности. Символические структуры жизненного мира воссоздают себя на пути беспрерывного существования знания, которое сохраняет значимость, на пути стабилизации групповой солидарности и привлечение к действию "актеров" (действующих лиц), способных на рациональный расчет. Процесс воспроизведения присоединяет новые ситуации к существующим состояниям жизненного мира, а именно ситуации в их семантическом измерении социального пространства и исторического времени. Этим процессам культурного воспроизведения, социальной интеграции и социализации отвечают – в качестве структурных компонентов жизненного мира – культура, общество и личность [18].

Таким образом, можно утверждать, что трансцендентально-прагматическая рефлексия в коммуникативной философии выполняет роль конститутивного средства, размыкающего интенциональный горизонт миропредставления в нелинейную проекцию неевклидовой перспективы, благодаря чему смысловой состав этого миропредставления дополняется этическим и аксиологическим содержанием. В процессе анализа жизненного мира трансцендентальная прагматика вычленяет особый нормативный срез, который имеет универсальное значение и в котором оказываются коррелятивно сопряженными те формы рациональности (интерсубъективной, практически-нормативной, ценностной), которые в философии классического модерна традиционно было принято отграничивать друг от друга. Открытие социально-этической релевантности норм познания и, наоборот, эпистемологической релевантности моральных норм позволяет развить учение о единстве теоретического и практического разума и осуществить уникальную попытку трансцендентального обоснования этики. (В ходе освещения воздействия коммуникативной философии на характер эволюционных трансформаций западной философии XX ст. в статье использовались, в частности, материалы: [19]).

Если теперь, исходя из установочных приоритетов трансцендентальной прагматики, попытаться оценить интерпретативный потенциал синтаксической модели деконструктивистского дискурса, то станет ясно, что, несмотря на ее конструктивную "неевклидовость", дискретная "обустроенность" смыслового состава, актуализированного в дискурсе, исключает возможность имплантировать этот состав в семиотически полиморфное интерпретативное пространство.

В данной связи считаем уместным обратиться к характеристике неевклидовой рефлексивности, данной В. Г. Табачковским. Философ артикулирует утверждение о *критичности* как сущностном признаке всякой рефлексии, "позаяк вона, формуючи нові цінності, ламає усталені норми поведінки й знання" [20]. Что же касается рефлексивности неевклидовой, то ее значимость проявляется в освоении мира "через його мінливість і часто карколомну амбівалентність" [21]. Именно здесь, на наш взгляд, формируются условия как "конфликтов", так и безграничных возможностей интерпретации как способа идентификации в традиции.

Усматривая смысловую проективность (перспективность) в семиотических полях диссипативных "дискурсов", мы фактически признаём "инструментальную" оправданность "демонтажа" фундаментальных (онто- и филогенетических) оснований (по крайней мере) западной культуры. Ведь "несамотождественность мышления" – это прямой и "скоропостижный" путь к появлению "метафизически бездомного человека" (Г. А. Заиченко), "дорога" к гуманитарной бесприютности, антропологическому "бомжеванию", и, коль скоро мышление есть актуально заданная функция языка как "дома бытия", – к утрате культурой онтологической *остойчивости*. – Но проективно действующую амбивалентность философского мышления (пусть даже и "карколомну") можно выразить и через "позитив", через рефлексивное (в полном подтверждении идентификационной аутентичности, самотождественности) распознание знаковых ассиметрий в бинарных (антиномичных) сопряжениях, коими маркируются смыслонесущие константы метафизически "заданного" изоморфизма бытия и мышления. "Философ-теоретик, то есть настоящий метафизик, – утверждает Г. А. Заиченко, – обретает чувство надежности той почвы, на которой он стоит, в результате сознательного и обоснованного выбора новой системы категорий и новых идей, реализованных в системе категорий" [22]. Возможность аутентичного выбора Г. А. Заиченко усматривает в обосновании "языка философии", способного осуществить всеохватно-многомерный, включающий противоречиво-амбивалентные, гетерогенно сущие смысловые сопряжения, мировоззренческий синтез [23]. Ученый настаивает: и монистический, метафизический синтез, и философский плюрализм – как в прошлом, так и в современной философии – "комплементарные составляющие единого, закономерного процесса философского познания и постижения мира [24].

По нашему убеждению, "когнитивный иммунитет", защищающий философию от интерпретативного произвола, содержится и в аутентичном (семиотически "нетрансформированном") кантианстве. Припомним: характеризуя философию "законодательством человеческого разума", Кант определил два ее предмета, природу и свободу. Отсюда происходит изначальное разделение философии на естественную (философию природы), имеющую дело с тем, что *существует*, и моральную, обращенную к тому, что *должно быть*; первая содержит в себе природный, вторая – моральный закон; естественная (она же теоретическая) философия включает эмпирические принципы, тогда как моральная (практическая) – поскольку свобода безусловно не является предметом опыта, – только чистые априорные принципы. Конечно, принципы эмпирического знания некомпетентны в применении к содержанию, который доступен только априори; зато вполне конструктивно в отношении "натуральных" принципов действует способность априорного синтетического суждения, и более того, сама возможность опыта обусловлена наличием этой способности. А это означает, что практической философии доступно содержание как морального, так и естественного ("природного") закона: метафизика объединяет их в одной философской системе.

Возможность такого объединения можно обосновать несколькими способами. Один из них можно означить (в определениях пост-хайдеггеровского мышления) как *фундаментально-онтологический*, или *феноменолого-антропологический*. Деятельное содержание этого способа раскрывает, в частности, И. В. Бычко. Известно, что природный и моральный "законы" различаются прежде всего характером "детерминации", посредством которой подвигается (причиняется) и направляется тот или иной *со*-бытийный процесс: первый реализуется как необходимость, а моральное действие выступает как "свободная причинность". К тому же, артикулирует И. В. Бычко, мир природной и свободной причинности трансцендентны один в отношении другого, но, согласно Канту, они имеют общую "точку соприкосновения" – человека. Если, с одной стороны, человек есть явлением общего порядка природы, то в отношении некоторых своих способностей он есть для себя "чисто умопостигаемый предмет", деятельность которого не относится к человеку как к эмпирическому существу. "І тією здатністю, що дає можливість людині розглядати себе не лише як елемент світу явищ, але також і *елемент умоосяжного світу*, є розум, але не теоретичний, а *практичний*, як джерело морального законодавства. Саме на цьому і ґрунтується, за Кантом, можливість свободи людини" [25].

Иной способ "соединения" "морального и природного" законов заключается в сфере *трансцендентально-рефлексивной способности* человека, следовательно, этот способ можно квалифицировать как *трансцендентально-антропологический*. Исходим из положения о том, что практическая философия исследует предмет таким, каким он *должен* быть; значит, в метафизической рефлексии должного (поскольку она осуществляется как *рационально-дискурсивное* действие сознания) содержание предмета обретает характер неопределенности, вероятности; в данном пункте состав априорно-синтетического суждения отвечает развернутому в дискурсе составу научно-теоретического знания: предмет выступает как некоторая *модель*, версия, проект действительности; инвариантность такой модели обеспечивается аподиктичностью "предсуществования" исходных аксиом и логической непротиворечивостью выводимых суждений. Здесь имеет место именно то "качество" метафизики, которым "санкционируется" предметно-онтологическое сопряжение (бинарное "сосуществование", *дополнительность*) когнитивного и аксиологического содержания, и такое санкционирование "легитимно" – несмотря на тот безусловный факт, что практическая философия "производится" моральным сознанием. Ведь признавая знание "объективно-истинным" (в данном случае неважно, достигается оно научным или априорным ratio), приходится признавать его партикулярный, *частичный* характер, в то время как полнота мироотношения, которая обусловливается постулатами аксиологии, немыслима в таких параметрах неопределенности, или даже – произвольности. Стало быть, санкционируя допустимость "модельного" ("модального") видения мира, трансцендентально-антропологическая ("рационально-неевклидова") рефлексия "признает" возможность плюралистического подхода к трактовке полученных с ее помощью результатов; в более "сильной" формулировке (если речь идет о рефлексии, обращенной в проекцию семиотической динамики) эта "санкция" означает фиксацию теоретической невозможности однозначного определения перспективного вектора эволюции системы [26].

Возможность осваивать предмет в рефлексивно-проективных версиях обеспечивает мышлению мировоззренчески целеоправданную свободу – прежде всего, свободу от догматизма в суждениях, от необусловленной предвзятости мысли о сущем, об истине. Само собой разумеется, что некритические представления о том, что "научный разум" способен раскрыть "окончательные" истины "о мире", что возможно при этом считать, будто "истинно научное" знание не содержит (*абсолютно* не содержит!) никаких оценочных, обусловленных (предположим) факторами антропоморфного происхождения, содержательных импликативов, – такого рода представления не преодолены до сих пор. И сейчас известным влиянием обладает методологический редукционазм, который возводит – на объективистский манер – партикулярное знание в концептуальный ранг универсализма.

Методологический потенциал, присущий интерпретативным средствам неевклидовой рефлексивности, позволяет непринужденно и с прозрачной наглядностью преодолевать любой редукционизм, открывая перспективу построения онтологий, насыщенных гетерогенным смыслонесущим составом. Ярким примером такого преодоления является интерпретация И. В. Бычко онтологического содержания философии Ф. Ницше [27]. Используя в целях историко-философского анализа трансконтекстуальные дискурсивные средства, выдающийся украинский мыслитель раскрывает истинносущую (семиотически полисоста́вную, и равным образом – аподиктичную в своей "органической" целостности) "природу", т. е. культурно-онтологическое *основание*, ницшевой мысли: "…Онтологічні підвалини екзистенційної філософії, і, зокрема, філософії (насамперед, її онтологічного підґрунтя) Ф. Ніцше мають теоретичну *близкість до онтології нелінійних* (*нерівноважних*) *процесів у їх* (*процесів*) тлумаченні синергетичною теорією" [28].

Возвращаясь к характеристике деконструктивистских дискурсивных практик, отметим, что оценка их роли по меркам мировоззренческой самодостаточности не вполне корректна не только в силу их неаутентичности "по линии" когнитивных критериев, но и в силу действия методологических, можно даже сказать – "инструментальных" факторов: такое возведение есть результат редукции интегративных функций мышления. Если же означивать деконструктивизм по "гамбургскому" счету, то его явленность в современном дискурсивном

пространстве следует разуметь как нарциссический рецептивный сублимат неидентифицированности в философской классике [29].

1. *Heidegger M.* On the Way to Language. – N.-Y., 1971. – P. 122. 2. Ibid. – P. 123–124. 3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. – М., 1988. – С. 520. 4. Там же. – С. 517. 5. Там же. – С. 527. 6. См.: *Whorf B.* Language, Thought and Reality. Cambridge, 1956. – P. 57. 7. *Семушкин А. В.* У истоков европейской рациональности. – М., 1996. – С. 45; см. также: *Whorf B.* Language, Thought and Reality. Cambridge, 1956. – P. 57. 8. *Шевцов С. В.* Метафизика и мифологика поэтического мышления. Античность – современность: со-бытийный диалог. – Днепропетровск, 2007. – С. 184. 9. Там же. – С. 190. 10. Там же. 11. См.: *Бичко І.* Ф. Ніцше: Онтологія нелінійності // Філософсько-антропологічні студії'2005. Філософія Ф. Ніцше і сучасність (До 160-річчя від дня народження). – К., 2005. – С. 39–69; *Табачковський В.* Ф. Ніцше: "Неевклідова рефлексивність" // Філософсько-антропологічні студії'2005. Філософія Ф. Ніцше і сучасність (До 160-річчя від дня народження). – К., 2005. – С. 3–16. 12. См.: *Евтушенко Р. А.*, *Пронякин В. И.* К анализу факторов идентификационного самоопределения философии // Вісник Дніпропетровського університету. Сер.: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2009. – Т. 17. – № 9/2. – С. 3–14. 13. См.: *Фуко М.* Ницше, Фрейд, Маркс. – Режим доступа: http://aristotel.fatal.ru/index/HTMLs/filosofiya.htm. 14. См.: *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Время и бытие. – М., 1993. – С. 185. 15. См.: *Апель К.-О.* От Канта к Пирсу: семиотическая трансформация трансцендентальной логики // Трансформация философии. – М., 2001. – С. 171–192. 16. См.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2001; *Хабермас Ю.* Теория коммуникативного действия // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. – 1993. – № 4. – С. 43–63; *Єрмоленко А.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 209. 17. См.: *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. 18. См.: там же. 19. *Єрмоленко А.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999; *Назарчук А. В.* Язык в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 69–76; *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996; Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology. – Dordrecht etc., 1979. 20. *Табачковський В. Ф.* Ніцше: "Неевклідова рефлексивність". – С. 15. 21. Там же. – С. 10. 22. Заиченко Г. А. История западной философии. Классика против постмодернизма. – Днепропетровск, 2000. – С. 190. 23. См.: там же. 24. См.: там же. – С. 181. 25. См.: *Бичко І.* Філософія І. Канта у контексті проблеми свободи // Кантівські студії 1999. Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К., 2000. – С. 65. 26. См.: *Бичко І.* Ф. Ніцше: Онтологія нелінійності. – С. 68. 27. См.: *Бичко І.* Ф. Ніцше: Онтологія нелінійності. 28. См.: там же. – С. 69. 29. См.: *Евтушенко Р. А.*, *Пронякин В. И.* К анализу факторов идентификационного самоопределения философии.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Н. Н. Емельянова, д-р филос. наук, проф., ДонНУ

СВОБОДА КАК ПРЕОДОЛЕННАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ: ВАРИАНТЫ КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье осмысливается понимание свободы и ее соотношение с необходимостью в концепциях представителей как классической, так и неклассической философии. Доказывается, что в обоих вариантах свобода предстает преодоленной необходимостью.

Ключевые слова: **свобода, необходимость, человек, бытие, ничто, преодоление.**

У статті осмислюється розуміння свободи та її співвідношення з необхідністю у концепціях представників як класичної, так і некласичної філософії. Доводиться, що в обох варіантах свобода постає як необхідність, що долається.

Ключові слова: **свобода, необхідність, людина, буття, ніщо, здолання.**

The article interpretes the understanding of freedom and its relation to the necessity in conceptions of representatives of classical and nonclassical philosophy. It is proved that in both cases the freedom appears as an overcoming of necessity.

Key words**: liberty, necessity, man, being, nothingness, to overcome.**

Размышления о свободе пронизывают историю мировой философской мысли от истоков до наших дней. Проблема свободы осмысливается и в онтологическом, и в гносеологическом, и в социальном аспектах. Но она всегда остается проблемой человека, ибо именно человек – это тот способ существования свободы, в котором она получает свою смысловую завершенность. По большому счету, проблема человека является основной в философии, так как все объективное непременно пропускается через субъективное сознание индивида. Любая философская проблема, так или иначе, становится проблемой человека, стремящегося к познанию истины, чего бы эта истина ни касалась – первоначал бытия, законов природы, возможностей разума или перспектив развития общества.

Свобода как философская категория обычно сопоставляется с необходимостью. Можно рассматривать эти понятия как бинарные оппозиции, но такое представление скорее характерно для профанного сознания, не желающего выходить за рамки того, что "находится под носом". Диалектическое понимание предполагает глубинную связь между свободой и необходимостью, согласно которой они постоянно меняются местами и переходят друг в друга. В классическом осмыслении данного феномена определяющим является спинозовско-гегелевское определение свободы как осознанной необходимости. Данное определение можно понимать и в смысле осознания человеком необходимости свободы как условия собственного освобождения (чтобы стать свободным, надо, прежде всего, осознать необходимость стать свободным), и в смысле утверждения человека в мире природы (чтобы уверенно ориентироваться в мире, надо осознать/познать закономерности/необходимости этого мира). И в том, и в другом случае первый шаг к свободе делается в сознании человека.

В одном из романов В. Суворова встречается высказывание о том, что Гегель ошибся, определив свободу как *осознанную* необходимость, ибо в действительности свобода – это *преодоленная* необходимость. На самом деле между осознанием (познанием) необходимости и ее преодолением нет глубокой пропасти: в контексте свободы преодоление необходимости начинается с ее осознания, точно так же как познание необходимости уже предполагает ее преодоление. И в классической, и в неклассической философии, при всем различии понимания свободы, она в конечном итоге предстает преодолением необходимости.

Что касается отечественной философской мысли, то, так или иначе, свобода выступает краеугольным камнем мировоззренческих построений практически всех мыслителей – от киеворусских любомудров до современных ученых, составляющих цвет нашей философской науки. Особое место в этом почетном пантеоне занимает философ, которого благодарные ученики назвали "украинским Сартром" – Игорь Валентинович Бычко. Его раздумья о свободе вмещают в себя и смелость мысли "красного экзистенциализма", и "поиски неутраченного времени" (удивительный по философской емкости термин В. Табачковского), и кордоцентрическую щедрость души, и тонкую интеллигентность – качество, в котором "нельзя притвориться" (выражение Д. Лихачева). Пристальное внимание к проблеме свободы воплощается у него в тщательное исследование путей и лабиринтов свободы.

© Емельянова Н. Н., 2011

Примечательно, что идеи классической и неклассической философии выступают при этом не во враждебном противостоянии, а в гармоническом единстве. С одинаковым интересом и высочайшим профессионализмом ученый исследует место свободы в рационалистической и иррационалистической философии, размышляет об онтологическом и ценностном статусе свободы, анализирует ее истоки и сущность.

Действительно, в истории мировой философской мысли понятие свободы прошло множество метаморфоз. Так, в восточной философии свобода ассоциируется с исчезновением Я и торжеством Ничто – Пустотой, где все существует вне преград и ограничений, то есть становится самим собой, бескрайней Вселенной души. Так же и в тибетской книге мертвых Пустота, понимаемая как *еще-несотворенность*, – не пустота Небытия, а разум как таковой, свободный и блаженный.

Показательно, что и в европейской философской мысли свобода нередко рассматривается в контексте Ничто. Так, в мистической философии Бог, создав человека из Ничто, поставил душу в свободное самоопределение, которое дает ей возможность отказа от заблуждений разума. Следуя за Ничто, она становится пустыней, в которой царит молчащая тишина; но этот выход за собственные пределы означает преодоление немощного Я. Вместе с тем, данное преодоление освобождает человека от того Ничто, которое символизирует тварный мир, отлученный от Бога. Впоследствии Л. Шестов писал, что все несотворенное Богом – это обделенное: "Все, "освободившееся" от Бога отдает себя во власть Ничто. "Зависимость" же от Бога есть свобода от Ничто, которое именно потому, что оно несотворено, как вампир, высасывает кровь из живого" [1].

Однако модернизм создал условия для принятия индивидуальной автономии как основополагающего принципа бытия. Ценность индивида как онтологически свободной монады в отдельных случаях эксплицировалась через гиперболический процесс всеотрицания. Подобный вариант понимания свободы как бесспорного права на низложение гетерономных правил продемонстрировал де Сад: "То, чему он следовал, заключалось в самоутверждении посредством отрицания, доведенного до крайности. Это отрицание поочередно служило людям, Богу, природе, чтобы проверить справедливость данной мысли" [2].

Совершенно иной подход к самоутверждению человека предложил Кант, возвысивший свободу как универсальную сущность. Он актуализировал проблему выбора и ответственности индивидуума, но, в то же время, ужесточил их императивный статус. Рационалистический подход Канта к понятию свободы дал повод Н. Аббаньяно интерпретировать его концепцию как лишенную экзистенциального измерения: "Согласиться с понятием интеллигибельной свободы в кантианском смысле означает элиминировать проблему свободы, потому что это значит перенести свободу в интеллигибельный мир, который является чистым отрицанием человеческого существования как такового" [3]. В данном случае Аббаньяно применяет понятие отрицания к умопостигаемому бытию, которое противопоставляется экзистенции. С его мыслью можно согласиться при одной оговорке: у Канта речь идет не о схоластическом обосновании интеллигибельной свободы, а об экстраполяции последней в моральное сознание субъекта. В этом смысле можно говорить о многогранности подтекстов в философском наследии Канта.

Стремление придать системе Канта логическую законченность и преодолеть пропасть между природной и свободной причинностью побудила Фихте открыть субъекту бесконечную перспективу в его свободной деятельности: бытие выводилось из творчества Я, вокруг которого образовывалось Ничто. Якоби также считал, что все должно открываться в разуме и посредством разума в Я. Однако Шеллинг справедливо усматривал противоречие Якоби в том, что его устремление к сверхчувственному приводит к отбрасыванию природы как недуховности и несвободы, в то время как она является материалом, из которого как раз и развивается все духовное. По мнению Шеллинга, Якоби не смог соединить свободу с необходимостью, ибо находился на стыке двух эпох: "…Одна из них простиралась перед ним как безотрадная, глухая пустыня – такой он ее и воспринимал; другую он лишь издали созерцал как землю обетованную" [4].

Шеллинг связывает состояние высшего освобождения с экзистенциальными мгновениями наивысшего страдания. Именно в такие мгновения воля человека побеждает силу судьбы, которая оказывается относительной величиной. В этом превосхождении, согласно Шеллингу, заключается самая большая мысль и самая большая победа свободы – доказать свободу через ее утрату и погибнуть, заявляя свою свободную волю. Заметим, что такая интерпретация свободы уходит корнями в традиции неоплатонизма и затем возрождается в концепциях европейского экзистенциализма.

В свою очередь, Гегель, критикуя трансценденталистскую философию, указал на ее главные недостатки: у Канта высшая идея не имеет реальности, у Якоби разум стыдится нищенствовать, у Фихте знание спасается бегством в вере. Гегель ввел бытие в небытие и достиг целостной картины мира; весь исторический процесс предстал у него развитием идеи свободы. Критикуя Спинозу, немецкий философ раскрыл субстанцию как генезис понятия, содержащего в себе царство свободы, причем последняя трактовалась не в негативном, а в позитивном смысле: не как свобода пустоты, а как свобода утверждения. Выступая против субъективного понимания свободы как отсутствия преград, что фактически означает произвол, Гегель нашел источник ограничения свободы в разуме как самосознании свободы. Таким образом, свобода предстала познанием истины необходимости в мире, где процесс всеобщего развития отождествлялся с процессом самопознания Абсолютной идеей своего внутреннего содержания. Высший пик рационализма триумфально увенчался единством свободы и разума в человеке, который, впрочем, остался осколком Мирового духа. Позднее К. Маркс, отбросивший гегелевский идеализм, увидел в человеке родовое универсальное существо, свободное и способное к творчеству именно благодаря своей универсальности.

Однако разнообразие подходов к исследованию сущности свободы в классической философии не исключало понимания того факта, что свобода всегда выступает в неразрывной связке с необходимостью. Так или иначе, только осознание мировой необходимости и стремление преодолеть ее позволяло ставить вопрос о возможности человеческой свободы.

Неклассическая философия, возникшая как противовес классике и, в то же время, немало унаследовавшая от нее, либо отказалась от самой постановки проблемы свободы (позитивистский вариант), либо, напротив, сделала данную проблему краеугольной (экзистенциалистский вариант). И здесь наиболее характерными представляются размышления таких философов, как С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю и Н. Бердяев.

Кьеркегор, отмечает Йорген Дес, радикально порывает с мечтой о середине как принципе гуманности: "Внутренняя свобода личности – золотой трофей гума-

нитарного идеализма – раскрывается Кьеркегором как отсутствие этой середины, как неспособность субъекта прийти в состояние равновесия вне отношения к сверхгуманному" [5]. Отсутствие подобного равновесия формирует экзистенциальное мироотношение, открывающее новый исток истины. Та вечность, к которой взывает хитрый и могущественный разум, это – Необходимость, Рок, Ничто, окончательно узаконенные Гегелем. Для Кьеркегора особенно опасным является то, что воля человека, подчинившаяся разуму, тем самым утратила свободу и способность сопротивляться, ибо Ничто всех заворожило: мир точно уснул, замер или даже умер. Борясь против молчаливой покорности человека относительно силы Ничто, Кьеркегор принимает молчаливую покорность относительно могущества Бога. Это та самая покорность Авраама, которая питается абсурдной и потому животворящей силой веры. Именно эта вера делает возможной свободу от власти Ничто; более того, свобода, основанная на вере, может само зло обратить в ничто, придав ему первоначальное (чистое и безвластное) значение. Свобода от Ничто означает свободу от знания, но не в негативном, а в позитивном значении. Фактически Кьеркегор вновь возвращается к ученому незнанию неоплатоников, экстраполируя его на умозрительное Ничто. Понятое таким образом незнание делает Ничто (Рок, Необходимость, Закон) недоступным для человеческого восприятия а, значит, и избавляет его от страха.

Экзистенция – это свобода и возможность, возможность также не выбирать, остаться парализованным перед угрозой небытия выбрать и погибнуть. Знаменитое кьеркегоровское определение страха как головокружения свободы связано с ситуацией, когда дух стремится к синтезу, а свобода заглядывает в свою собственную возможность. Страх олицетворяет отношение свободы к вине, поскольку последние остаются возможностями: Свобода всегда имеет дело только с самой собою и в своей возможности проецирует вину, полагая ее через себя самое. Вина является противоположностью свободы, и отношение свободы к вине, по Кьеркегору, есть страх. "Свобода бесконечна и возникает из Ничего" [6]. Не признавая за виной никакого внешнего повода, Кьеркегор делает человека виновным и ответственным за любое искушение, которому тот не в силах противиться. Выбор абсолюта обусловливает личностный выбор, причем последний сопровождается муками экзистенции. Вследствие этого выбора индивид становится свободой, то есть сознательной личностью. Познавая свое Я, он обнаруживает его и внутри себя, и вне его самого.

У Ницше "высшие" люди, способные обрести свободу, – это Познающие и Созидающие; стремление к истине приводит их к осознанию необходимости переоценки ценностей. Ницше критикует категории метафизического сознания, в частности – традиционное понимание причинности. В понятие причины сам он вкладывает такие компоненты, как чувство воли, свободы, ответственности и намерения действовать. Ницше отбрасывает кантовское чувство причинности, трактуя его как страх перед непривычным и поиск чего-то известного. Чтобы усовершенствовать мир, человек должен пройти необходимые превращения духа, в процессе чего и завоевывается свобода (этот этап метафорически связан с превращением во льва). Вокруг рассуждений о свободе, замечает Ницше, всегда много шума и дыма; но обретение свободы – это величайшее событие, означающее не самые шумные, а, напротив, наши самые тихие часы. В этой тишине необходимо задуматься – из тех ли ты людей, кто имеет право сбросить с себя ярмо: "Свободным называешь ты себя? ... Свободный от чего? … Свободный для чего? ... Можешь ли ты создать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю как закон?" [7].

Человека, который сможет стать для себя и еретиком, и скептиком, и судьею, философ сравнивает со звездой, брошенной в пустое пространство и ледяное дыхание одиночества. Его дух не хочет ходить на истоптанных подошвах; он свободен духом и сердцем. Он пролагает путь к будущим людям – смеющимся львам – сильным, свободным и счастливым. Герои Ницше, осуществляя свою сверхзадачу, реализуют волю к власти как освобождение от диктата повседневности и свободное принятие величественной аристократической утопии. Программа Ницше по освобождению человечества, подчеркивает И. Бычко, являлась грандиозной утопией, осуществление которой мыслилось моральными и эстетическими средствами [8].

Экзистенциальное понимание свободы апеллирует к рефлексии человека, погруженного в неподлинное существование. Так, Хайдеггер убежден, что понимание Бытия составляет сокровенную сущность конечности, которая настолько прочно входит в Dasein, что человеческая свобода не может затронуть нашу самую глубокую и потаенную ограниченность. Следовательно, конечность является не следствием нашей свободы, но следствием проявления Небытия. По сути, конечность Бытия забыта, и Dasein силой вырывает ее из забвения. Dasein – это бытие возможного, открывающее свободное пространство для связей с другими существованиями. Данная возможность определяется проекцией мира, который наброшен на эти существования; выход за их пределы и означает трансценденцию в мир. Изначальное проявление Небытия обеспечивает свободу и трансцендентность, которая содержится в основе человеческого бытия.

Смерть – это, по Хайдеггеру, вещь, которая существует как тайна бытия и содержит в себе его существенность. Проецируя смерть, индивид совершает прыжок в Ничто и тем самым обретает свободу как свое достояние. Таким образом, свобода обретает у Хайдеггера форму экзистенциального акта, связанного с возможностью самоотрицания. Подобное понимание свободы вызывает возражение у Н. Аббаньяно, который расценивает хайдеггеровскую свободу-к-смерти как простое осознание невозможности осознать Ничто: "Но если экзистенция действительно заключена в этой невозможности, то как же она может принимать вид – даже иллюзорно – незнания и отрицания ничто?.. Если в экзистенции нет ничего иного, кроме невозможности вырваться из ничто, то экзистенция – не свобода, а необходимость" [9].

Критический настрой Аббаньяно можно понять: ратуя за возрождение духовных ценностей, он болезненно остро воспринимает концепции, отвергающие традиционный гуманизм. Однако аналитика Ничто, осуществленная Хайдеггером, не исключает понятия свободы, а, напротив, тесно связывает ее с экзистенцией. Неслучайно Сартр сопоставляет хайдеггеровское Ничто с кьеркегоровской свободой как идентичные понятия: "Тоска перед лицом Ничто у Хайдеггера? Тоска перед лицом свободы у Кьеркегора? По моему мнению, это одно и то же, ибо свобода есть возникновение Ничто в мире" [10].

Свобода в экзистенциальной философии всегда амбивалентна: это и самосозидание, и самопревосхождение, причем не сменяющие друг друга в определенной последовательности, а действующие одновременно. Кроме того, не экзистенция является побудительной силой свободы, а, скорее, наоборот, свобода пробуждает экзистенцию. Это не означает, что свобода

пред-дана человеческому роду, так как выбор индивида не задается извне, и свобода – это не свобода вообще, а свобода конкретного индивида. По Сартру, человек есть бытие, посредством которого Ничто приходит в мир: "Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное Ничто" [11]. Человеческое существование осознается как трагическое несовпадение сознания и действительности, человека и мира. Сартр напрямую отождествляет человека с тревогой, которая означает сознание быть своим собственным будущим по способу небытия: "Тревога как проявление свободы перед лицом себя означает, что человек всегда отделен посредством ничто от своей сущности" [12].

Человек не имеет возможности сокрушить массу Бытия, но может изменить свое отношение с ним. Для этого нужно выскользнуть из сущего, отступив в сторону Ничто; это сделает его недосягаемым для Бытия. Самовыделение в Ничто знаменует человеческую свободу, которая воплощена в экзистенции. Не являясь отдельной способностью души, свобода предстает в человеке как Бытие, благодаря которому проявляется Ничто, выполняющее функцию основы в процессе обнаружения свободы. В итоге понятия бесконечного, Ничто и свободы сливаются в единое целое, причем Ничто всегда интериоризировано. Свобода означает возможность субъекта выделять Ничто, и эта возможность изолирует его из абсурдного Бытия. Экзистенция задается свободой, которая есть непрерывное отрицание фактического бытия и бегство в Ничто. Поэтому бытие свободы – это и есть отрицание Бытия как непосредственно интуитивное отношение. Цели, которые ставит субъект, знаменуют свободный выбор, означающий себяделание, то есть осуществление человеческой реальности через Ничто. Для Сартра ответственность, наряду с тревогой и беспомощностью, образует качество нашего сознания, над которым постоянно висит угроза момента, ограниченного двойным Ничто: "То есть мы таковы благодаря самому выбору нашей свободы, тому, что мы всегда можем осуществить появление момента как разрыва с нашим эк-статическим единством" [13].

Сартровская обреченность на свободу уходит корнями в неоплатоническое понимание свободы как результата предопределения. Неоплатоники ставили естественную необходимость на место промысла, а индивидуальную свободу – на место провидения. В этом случае даже признание судьбы является фактором, предопределившим человека на полную личную свободу.

В отличие от Сартра, Камю предлагает бунт вместо бегства от бытия; он убежден, что человек способен на свободный выбор собственного смысла жизни. В то же время, абсурдный человек Камю, даже меняющий маски и умножающий свое бытие, в конечном итоге осознает, что он опять-таки выбрал Ничто. Эта позиция снова вызывает критическую реакцию Аббаньяно: "Отношение к бытию невозможно в экзистенции, если экзистенция – это невозможность вырваться из ничто. И если отношение к бытию невозможно, то признание этой невозможности – еще не есть ни акт свободы, ни выбор, ни решение, а пассивное принятие природы экзистенции, которая была и остается невозможностью, то есть необходимостью" [14].

Однако свобода экзистенциализма выводится не из акта признания невозможности вырваться из Ничто. Во всех случаях свобода связывается с выбором себя в мире вещей – выбором, за который индивид несет полную ответственность. Это отнюдь не означает пассивного принятия природы экзистенции как невозможности, то есть необходимости. Впрочем, Аббаньяно невольно подчеркивает амбивалентную сущность экзистенции, которая действительно и невозможна, и необходима. Но необходимость ее – это не только укорененность в Ничто, (которое также амбивалентно), но и постоянное скольжение по его грани, дающее человеку шанс на возможность отношения к Бытию.

Мысль о том, что свобода – это не легкая ноша, а тяжелое бремя, которого человек интуитивно избегает, лежит в основе экзистенциальной философии. Всегда легче плыть по течению и жить по правилам большинства, нежели осознанно подчинять себя собственному нравственному закону. Утвердить себя как личность, а не как явление из толпы, выбрать себя в согласии со своей совестью – вот заповедь свободной личности, стремящейся к подлинному существованию. Такая свобода – всегда осознанная и преодоленная необходимость; это неустанная работа духа, бесконечное самопреодоление и самосозидание. Не мир определяет человеческое бытие, а дух выстраивает мир в соответствии со своими жизнетворческими установками: каков мой дух, таков мой мир.

Н. Бердяев справедливо акцентирует такое свойство свободы, как аристократичность: свобода – это независимость и определенность личности изнутри, это не выбор между поставленными перед человеком добром и злом, это его созидание добра и зла. Действительно, подлинная свобода персоналистична, ибо она прежде всего воплощается в свободе духа; если же речь идет о коллективной свободе, то, скорее всего, мы имеем дело с мифом. В любом коллективе всегда существует определенная иерархия, то или иное соподчинение, которое ставит под сомнение действительность всеобщей свободы. Зачастую то, что представляется коллективной свободой, на деле является временным (политическим или иным) единодушием.

Сделав тему свободы и самопреодоления сквозной в своей философии, Н. Бердяев подчинил трансценденцию экзистенциальной определенности. Сплавляя в единое целое онтологию и антропологию, он отдавал преимущество ценностям персонализма, основанного на творческой силе свободного индивидуума. Иерархическое противостояние единичного целому и личности – человечеству означало для Бердяева не отрицание Абсолюта, а единение с ним на основе свободы, открывающей в бытии неисчерпаемость возможностей. Именно благодаря свободе как важнейшему экзистенциалу человеческого бытия индивид способен реализовать свою духовную сущность. Эсхатологичность в этих условиях обретала черты творческого вдохновения, а самосознание, соответствующее достоинству человека как свободе духа, должно было, по мнению Бердяева, утверждать усиление человеческой активности [15].

Однако современное мышление, являющееся составной частью социокультурной структуры, постулирует освобождение от мировоззренческих констант. Потребность в информации поглощает онтологическую потребность в свободе; жажда власти удовлетворяется игрой в усложняющихся информационных системах. Философия постмодерна одобрительно воспринимает кантовское понятие играющей видимости, побуждающей человека к процессу познания, в основе которого лежит состояние свободной игры познавательных возможностей субъекта. Признание права смысла на множественность вариаций распространяется философами постмодерна и на проблему свободы. "Не существует схемы, – пишет Нанси, – которая предписывала бы свободу в качестве "смысла" мира тел, как не существует и фигуры, которая (ре)презентовала бы подобный "смысл" в этом мире" [16]. Вместе с тем, вся дея-

тельность деконструктивистов построена на избыточности свободы, позволяющей осуществлять пересмотр любых дискурсов. Таким образом, сама того не желая, свобода постмодернизма по-прежнему вынуждена осознавать, а, следовательно, и преодолевать предданную ей необходимость.

1. *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – С. 202. 2. *Blanchot M.* Lautréamont et Sade. – P.: Ed. du Minuit, 1963. – P. 42. 3. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 148. 4. *Шеллинг Ф. В.* К истории новой философии // Сочинения. – М.: Мысль, 1998. – С. 1529. 5. *Йорген Дес*. Религиозное творчество и философия // Мир Кьеркегора. Русские и датские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 19. 6. *Кьеркегор С.* Понятие страха // *Кьеркегор С.* Страх и трепет: Пер. с дат., коммент. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева / Вступ. ст., общ. ред., сост. С. А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 205. 7. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 56. 8. *Бичко І. В.* Ніцше в Україні // Філософська думка. – 1994. – № 9–10. – С. 176. 9. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода. – С. 151. 10. *Sartre J.-P.* Les Carnets de la drôle de querre. – P.: Callimard, 1983. – P. 166. 11. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – С. 65. 12. Там же. – С. 71. 13. Там же. – С. 475. 14. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода. – С. 151. 15. *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 356. 16. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 137.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

М. М. Ибрагимов, канд. филос. наук, проф., НУГНСУ

ФИЛОСОФИЯ СПОРТА В ДИСКУРСЕ КАТЕГОРИЙ ТЕЛЕСНОСТИ, ЗДОРОВЬЯ И ЖИЗНЕСПОСОБНОСТИ

В статье обосновываются гуманистические принципы современной философии спорта как междисциплинарной отрасли знаний, оперирующей такими категориями, как телесность, здоровье и жизнеспособность.

Ключевые слова: **философия спорта, физическая культура, телесность, здоровье, жизнеспособность.**

У статті обґрунтовуються гуманістичні принципи сучасної філософії спорту як міждисциплінарної галузі знань, яка оперую такими основними категоріями, як тілесність, здоров'я і життєздатність.

Ключові слова: **філософія спорту, фізична культура, тілесність, здоров'я, життєздатність.**

In article humanistic principles of modern philosophy of sports as the interdisciplinary branch of knowledge operating with such categories, as a corporality, health and viability are proved.

Key words**: sports philosophy, physical training, a corporality, health, viability.**

Введение. Спорт и здоровье не прямолинейно, неоднозначно, а противоречиво взаимосвязаны, что обусловлено изменением социальной значимости спорта в системе общественный отношений и его ценностной ориентации на здоровье. Из когда-то обособленного и довольно экзальтированного событийного явления, привилегированного в одни времена и преследуемого в другие, современный спорт плотно вошел в повседневною жизнь человека, образуя полноценную и взаимосвязанную с другими специфическую сферу общественной жизнедеятельности, "мир спорта". Наряду с познавательным и практически-преобразовательным творчеством человека, спорт активизирует физическую и двигательную активность его телесности и тем самым создает своеобразную, а именно: *спортивную реальность,* требующую, как и все иные, философского осмысления. В этом смысле в спорте выкристаллизовываются все изъяны и преимущества цивилизации, которые она таит для ослабления или укрепления здоровья человека.

В то же время, профессионализация и коммерциализация спорта высоких достижений все более явственно обнаруживает тенденцию его ущербности для здоровья спортсмена, а тем самим углубляется его разрыв с общемассовой физической культурой.

Для преодоления нарастающего противоречия необходима смена социально-философской парадигмы зависимости спорта, физического воспитания, с одной стороны, и здоровья, с другой стороны, что является предметом философско-мировоззренческих исследований. На постсоветском пространстве начинает активно формироваться относительно новая область знания – *"философия спорта", которая призвана исследовать сущность и смысл спорта как социо-культурного феномена, создающего и воссоздающего в образах физической культуры эталоны человеческой телесности.*

Иначе говоря, при таком понимании "философии спорта" феномен здоровья представляется в дискурсе влияния спорта как демонстративного вида физической культуры на общее состояние ее индивидуально-социального статуса, имиджа спортсменов, престижа в обществе, а также рассматривается обратное воздействие социального здоровья на дальнейшие пополнение спортивных рядов, исторические перспективы удивительно-зрелищного, состязательно-игрового вида человеческой жизнедеятельности. В отношении спорта к здоровью человека на примере личности спортсмена определяются две линии в его развитии: гуманистическая и дегуманистическая.

Целью данной статьи является ознакомление научной общественности с разработками украинских специалистов в области гуманитарного направления физкультурно-спортивной науки, а также приглашение их к обсуждению проблемы здоровья человека в контексте философско-спортивного осмысления его содержания. Особый акцент делается на категории здоровья в философии спорта, которая должна исследовать его роль и значимость в сохранении и самовыражения целостности культуры человеческой телесности. *Под "философией спорта" понимается междисциплинарная область знания, раскрывающая содержание идеалов спорта и физической культуры, а также исследующая специфику их воплощения как культурно-исторического феномена в современное цивилизационное пространство.*

Методами исследование избраны: требования диалектической логики, метод феноменологической редукции, компаративный метод, а также экзистенциалистская диалектико-феноменологическая методология.

Краткий обзор научных публикаций, касающихся философско-спортивного дискурса здоровья, позволяет условно выделить среди его теоретических источников три блока.

Первый объединяет сформированные в мировой, в том числе и украинской литературе, основы теории физической культуры и спорта, где все проблемы в конечном итоге фокусировались на здоровье человека, а именно: развитии адаптивных способностей его организма в динамично изменяющейся окружающей среде. В контексте философии физкультурно-спортивной науки в предшествующие годы речь шла о необходимости

© Ибрагимов М. М., 2011

физического воспитания населения, в особенности подрастающего поколения в целях повышения его социальной активности в решении государственных, военно-политических, хозяйственно-экономических задач.

Несколько иную целевую установку преследовал спорт высоких достижений, основным требованием к которому было завоевание международного престижа страны, а потому исследовались потенциальные, резервные и наличные качества организма спортсмена, способного трансцендентировать их в экстремальных условиях.

Если в первом случаи преобладали педагогическое воздействие на человека, то в другом – пальма первенства принадлежала медико-биологическим, биомеханическим, психофизиологическим и другим естественным научным исследованиям. В обоих случаях основной идеологемой в отношении здоровья было положение о неограниченных и беспредельных природных психофизиологических возможностях человека, которые можно реализовать в результате системы упражнений и тренировок. Труды плеяды украинских учёных, таких как В. Н. Платонов, В. В. Петровский, А. М. Лапутин, И. В. Муравов, А. С. Куц, Т. Ю. Круцевич, Б. М. Шиян, О. М. Худолей и др., вошли в общемировой ареал физкультурно-спортивной науки и создали необходимые теоретические предпосылки для современного формирования ее гуманитарного направления.

Второй блок исследований связан с огромным массивом медико-биологических и других естественнонаучных знаний, в которых здоровье рассматривается в специально-прикладных аспектах, где физкультурно-спортивная философия представлена контекстно в базе эмпирических данных. Накоплен опыт исследования здоровья различных возрастных и профессиональных категорий населения во взаимосвязи с природно-географическими условиями, изучены биоритмальные и экстремальные нагрузки на организм человека, разработаны особенности спортивно-тренировочного и спортивно-оздоровительного процессов и пр. Среди этого цикла украинских работ, так или иначе затрагивающих философские вопросы, следует отметить современные публикации Е. В. Андреевой, Е. Г. Булич, В. А. Дрюкова, М. В. Дутчака, В. Н. Ильина, В. А. Кашубы, Г. В. Коробейникова, Г. А. Лисенчука, М. М. Лынец, Б. М. Мицкана, В. С. Мищенко, Л. Я. Шахлиной, О. А. Шинкарук, Ю. М. Шкребтия и др.

Особо следует подчеркнуть влияние польской научной общественности на развитие русской и украинской спортивно-философской культуры физического воспитания. Среди множества работ отметим исследования З. Кравчика, заложившего аксиологический подход в определении культурологической ценности человеческой телесности, разделяющего "культивирование тела" во имя его совершенства как ценности *самой по себе,* или же для того, "чтобы оно функционировало как инструмент достижения "*внетелесных ценностей*"" [1]. А также публикации в украинской научной литературе Леха Дрожджински, которые постоянно присутствуют в научном физкультурно-спортивном азариуме профессора Э. Булич и И. Муравова.

Третий круг публикаций, непосредственно подготовивший рассмотрение здоровья в философско-спортивном дискурсе, связан с выходом на арену физкультурно-спортивной науки гуманитариев – психологов, социологов, историков, социальных педагогов, специалистов в управленческой области знания. В константе здоровья все более усиливается интегративные человековедческие компоненты, которые стимулируют ученых к пересмотру изначальных парадигмальных принципов исследования оздоровительной физической культуры и спортивной подготовки (работы О. М. Вацебы, В. И. Григорьева, М. М. Ибрагимова, В. Н. Канунникова, В. Л. Кулиниченко, Ю. А. Компаниец, Г. В. Ложкина, Ю. А. Рождественского, Ю. А. Тимошенко, В. Н. Щербины, А. Я. Фотуймы). Становится очевидной ограниченность натуралистического и позитивистского подходов к пониманию человека как "абстрактного индивида" (в философии), или "социальной биомассы" (в естественно-прикладных науках). Понятие здоровья наполняется в физкультурно-спортивных науках экзистенциональным (смысложызненным) содержанием. Физкультурно-спортивная наука в своем целевом предназначении заботы о здоровье ищет новые мировоззренческие и методологические основания в лице "философии спорта".

Результаты исследований и их обсуждение. Предварительно сделаем два замечания:

✓ поскольку "философия спорта" как междисциплинарная область знания находится в процессе становления, то речь может идти не о концептуальном изложении материала, а лишь о подготовительно-аналитической работе в критическом и фрагментарном очертании приблизительного круга проблем;

✓ в социально-философском дискурсе спорт выглядит ирреальным феноменом, поскольку наглядно, в искусстве телесного перевоплощения, раскрывает не только наличные, но и срытые человеческие свойства личности спортсмена. А потому спорт требует, кроме научно-логических определений, философской мифологизации в концепте сочетания основных его категорий – **телесности, здоровья** и **жизнеспособности**.

В кругу проблем **в первую** очередь обратим внимание на историософию взаимосвязи названых категорий, которые фиксируют в культурно-исторической практике взаимосвязь человека с внутренним и внешним миром. Закономерность исторического процесса такова, что чем больше человек накапливает знаний о себе и своем положении в мире и, следовательно, личностно индивидуализируется и автономизируется, тем более становится одиноким, невостребованным и незащищенным. Прогресс в одной области, а именно в познавательно-преобразовательной деятельности, оборачивается регрессом в другой – условиях его существования и состояния телесного здоровья. В философии содержание логики этого процесса составляет все углубляющееся нарушение изначальной природной ***целостности*** человеческой телесности, что соответствующим образом влияет на здоровье и способность к выживанию.

1. В традициях древнеиндийской и древнекитайской восточных культур быть здоровым считалось за счастье, выражающееся в органическом единстве с природой, окружающей средой. Целостность духовного и телесного достигалась определенными физическими упражнениями, позволяющими проникнуть человеку в его карму, приобрести состояние самоозарения, найти вышей экстаз в нирване, в самоотречении ,в слияние с Брахманом. Китайский даосизм продолжает древнюю традицию поучениями индивидуального "де", нахождением пути к всеобщей гармонии мира. В религиозных обрядах, жертвоприношениях, морализаторских проповедях и наставлениях *культивировалось* природное духоподобие человеческого организма, его отдельных частей, имеющих определенную мифологическую целесообразность своего функционирования.

Почти с первобытных времен, а не с оформлением в XVIII ст. в английской речи термина "спорт", обозначающего развлечение, охоту на дичь, всевозможные игры, и не со слова "физическая культура", обозначающего оздоровление или "спортизацию" населения, возникает особый вид человеческой деятельности,

связанной с бережной заботой о сохранении уникальности человеческого организма, его целесообразном и уникальном строении, символизирующем в своем обличии весь мир.

Иным образом: в антропоморфной синкретичной восточной традиции понятие *целостности* человеческого организма, его гармоничности со Вселенной отождествлялась с понятием "здоровье" как отдельного человека так и окружающей его среды. Отсюда происходит эпистема здоровья, воплотившаяся в наше время в понятия "здоровье планеты", "здоровье человека", "здоровье нации", "моральное и психическое здоровье" и различные вариации от них. Таким образом, понятие здоровья носит универсальный характер, а поэтому подвержено различным интерпретациям в зависимости от исследуемого дискурса, а содержание его дефиниций носит научно-теоретический семантико-конвенционалистский смысл.

2. Древнегреческий Логос подготовил основу западноевропейской рационалистической традиции ценностно ориентированного целеполагания здоровья, так как со времен Платона мир удвоен на "мир идей" и "мир вещей". Но уже Платон видел в нарушении "гармонии между добродетелями – нравственными и физическими – источник всех бед, в том числе – болезней душевных и телесных" (*Платон.* Государство II 373 a-d). В космоцентричной философии наблюдается тоска по утраченной мудрости ("любо-мудрие" – *Пифагор,* "богомудрие" – *Сократ*) и нарушенной гармонии с миром, которая должна, по мнению античных мудрецов, восполнится разумом. "Раз я знаю природу космоса, – полагал Гераклит, – то я знаю природу человека, знаю болезни, знаю здоровье. Исцелю самого себя, уподоблюсь богу, который выравнивает чрезмерности космоса…" [2].

Рационализм от Р. Декарта до Г. Гегеля рассматривает человека как "мыслящую вещь", а поэтому его здоровье представляется в дихотомической связи: "здоров – нездоров, болен". К. Маркс называет больного человека с точки зрения его социальной активности "неполноценным". Согласно пантеистическому учению Б. Спинозы о "модусе здоровья" физическое и психическое состояние человека подвергается количественному и механическому измерению, эмпирическому исследованию, позволяющему найти "перевесы в одну или иную сторону". Здоровье в таком смысле понимается как душевное и физическое *равновесие* сил, достигаемое физической телесной двигательной активностью.

В этом контексте один из соратников основателя физкультурного движения в российской империи П. Ф. Лесгафта украинец А. Д. Бутовский подчеркивал необходимость сохранения равновесия между физической и духовной природой человека. Он писал: "О взаимодействии физической и духовной природы человека равновесие, если и не игнорируется, то, во всяком случае, предполагается обеспеченным, раз телесное воспитание поставлено правильно и систематически" [3]. Слова А. Д. Бутовского "равновесие" и "правильное" соответствует термину "измерение" всесторонне развитого человека.

Как следствие – на это время выпадает возрождение и развитие в Европе и России атлетически-гимнастических школ и общественных движений, которые акцентируют внимание на необходимости развития физической активности человека. Гимнастическое воспитание противопоставляется спорту как элитному виду занятий и сочетается с "национальной идеей", предоставляющей физическому воспитанию социально-политическую значимость и, таким образом, превращает его в общественное движение. Ярким примером в этом смысле было Сокольское гимнастический движение, зародившееся в Чехии, а затем распространившееся по всему миру, объединяющей идеей которого было славянофильство.

Иным образом, в рационалистической традиции идея здоровья находит свое воплощение в естественнонаучном понимании разумного сочетания естественных и психических задатков человека. При этом, если первое подвержено физико-механическому, химическому и медико-биологическому измерениям, то второе относится к метафизической умозрительной спекулятивной сфере. В лучшем случае – это область психиатрии;

3. Обескураженное глобальными темпами информационно-компьютерной технологизации всех сфер жизнедеятельности, человечество XXI века отчаянно ищет способы, методы и формы защиты своей физической телесности. Угроза исходит из-за постепенной утраты человеком ощущения своего присутствия в реальном мире, который выталкивает его в виртуальную сферу символов, имитирующих красочность живого бытия. В результате подвергается разрушению уникальная целостность, динамическая соразмерность человеческого организма, постоянно жаждущего к себе любви, внимания, заботы и своего, по словам Ж-П. Сартра, "прославления" [4]. Возомнившему в своих беспредельных возможностях разуму, тело мстит все ухитряющимися болезнями, гиподинамией, гипокинезией (И. В. Муравов), атрофией не только и не столько физиологической чувствительности внешних и внутренних органов к раздражителям внешней среды, но и душевным дискомфортом. Ведь движение тела – это внешняя фиксация движения чувств, души. Основатель украинской кинезиологии А. М. Лапутин подчеркивал: "Кинезиология – наука о мышцах и выполняемых ими движениях, но если говорить о психологическом аспекте, то это понятие гораздо шире – это наука о движении наших чувств, мыслей и мышц" [5].

Иными словами, философия здоровья XXI века все более испытывает на себе поворот от специализированного к комплексному научному знанию, в основе которого лежит не только материалистическо-натуралистическое мировоззрение, а формируется новый **пантеизм**, в котором аккумулируются естественнонаучные, гуманитарные и религиозно-теологические учения. Современная постмодернистская философия возрождает мифологию. От этого явления многие ученые испытывают чувство неудовлетворенности, о чем пишет П. С. Гуревич: "Стремление к синтезу различных точек зрения, различных научных подходов обернулось пока разочарованием" [6].

Во **втором** круге проблем в дискурсе нашей статьи важной проблемой является взаимоотношение медицины и физкультурно-спортивной науки. Сегодня уже нельзя категорически утверждать, что медицина занимается только болезнями, а физическое воспитание лишь упреждает их, поскольку лечебная медицина в борьбе с болезнями профилактирует их распространение, а целенаправленные физические упражнения имеют оздоровительное воздействие. Происходящие в науковедении интегративно-дифференциальные процессы свидетельствуют о возникновении "пограничных" областей знания, таких как спортивная медицина, медицинская психология, реабилитация, рекреация и др., где невозможно однозначно разграничить лечебные и профилактические мероприятия в традиционном смысле этих понятий.

Однако в практическом применении в политике многих государств существуют некоторые перекосы в отношении медицины и физической культуры. К примеру, в Украине в расчете на одного жителя затраты на охрану здоровья (читай: медицину, а не физическую культуру) выросли со 190,3 грн. в 2001 г. до 261 грн. в 2005 г., а

смертность трудоспособного населения в стране в три раза превышает аналогичный показатель в развитых странах мира. К тому же в Украине на каждые 10 тыс. жителей вдвое больше врачей (39 чел.) и в 2,5 раза больше больничных коек, чем в европейских странах, а заболеваемость населения постоянно возрастает. Профессор В. Н. Платонов по поводу ежегодных бравурных докладов МОЗ Украины иронично говорит: "Когда читаешь бодрые по тональности абзацы текста этих докладов, которые наполнены цифрами, призванными засвидетельствовать увеличение финансового обеспечения отечественного здравоохранения, то поневоле ощущаешь, мягко говоря, недоумение от совершенно непонятной и вроде бы даже парадоксальной ситуации: суммы финансирования отрасли из года в год возрастают, а многочисленные показатели, иллюстрирующие фактическое состояние системы охраны здоровья населения Украины, наоборот, заметно ухудшаются" [7].

На Парламентских чтениях в 2010 г. было заявлено, что затраты на физическое воспитание на душу населения составляли всего лишь 7 копеек, в то время как в странах Европейского Союза – в среднем 150 евро. Высшие учебные заведения выпускают более чем достаточное количество специалистов физкультурного профиля, но из-за невостребованности и низкой заработной платы (чуть выше прожиточного минимума), они уходят в другие отрасли деятельности.

Среди различных причин кризисного состояния общественного и индивидуального здоровья концепция общегосударственной целевой программы "Здоровье нации" (2009–2013 гг.) отмечает "отсутствие общественного осознания ценности здоровья, превалирование общественного безразличия к здоровью нации и отсутствие эффективной системы стимулирования населения к сохранению своего здоровья". В целях преодоления в обыденном сознании людей негативного отношения к своему здоровью в Украине действует около десяти общественных и государственных программ национального значения, директивно-правовых документов, регулирующих и стимулирующих физическую активность и здоровье людей. Значительную работу в пропаганде здорового образа жизни проводит фонд народонаселения ООН, Европейское региональное бюро ВООЗ, постоянно выпускающие информационные сборники о европейском опыте, формах и методах привлечения к ЗОЖ различных категорий населения в разнообразной среде обитания. В результате как в медицине, так и физкультурно-спортивной науке все активнее формируется гуманитарно-гуманистическое направление.

Хотя медицина и утратила свое монопольное право в заботе о здоровье населения, в обозримом будущем ей еще длительное время будет принадлежать решающее слово в схватке жизни и смерти. Более того, с привлечением в исконно ее сферу влияния других наук, что связано с бурным развитием современных биотехнологий, ответственность врачей за лечение болезней и здоровье людей будет многократно повышаться. В современной медицине отчетливо выражаются две взаимоисключающие тенденции: а) агрессивная фармацевтично-медикаментозная клинизация, основанная на быстродействующих, высокотоксичных и наркотических препаратах, и б) добротворческая оздоровительная терапия, особенно ярко проявляющаяся в эпидемологии, вирусологии, биоэтике, экоэтике, валеологии, санологии, валеософии. Как и прежде, особое место в этом ряду занимает хирургия, стоящая на исходном и завершающем пике критической ситуации. От современного хирурга требуется не только филигранное знание психофизиологической анатомии человека и владение высоким искусством оперативного вмешательства, но ему должно быть присуще изысканное обаяние терапевтического мастерства в "выхаживании" больного. Даже высококлассный хирург, виртуозно владеющий инструментами, но не обладающий достаточными духовными качествами, превращается из врача в "конвейерного ремесленника".

Нейрофизиологи, которые уже целое столетие исследуют высшую нервную деятельность и накопили массу фактов, все чаще обращаются к телеологической и философской аргументации в своих выводах о здоровье человека. Академик НАНУ Олег Крышталь в статье "Перегрузка" говорит: "Разговоры о том, что мы с помощью молекулярной биологии будем делать себя более умными – на грани мифологии", поскольку, – по его мнению, – "с телеологической точки зрения в плане эволюции человека это было создание сознательного Я – мощного орудия адаптации. Чем стала культура". И дальше: "Машины недостаточно умны. Технологиям нужно подрасти" [8].

Иначе говоря, трансформация медико-биологического знания связана с изменением конструктивной функции этических запретов. Моральные ценности и цели перестают быть чем-то внешним относительно медицины, а становятся внутренними определяющими целями и ценностями ее развития. В этом свете древний клич Гиппократа "не навреди!" приобретает новое гуманистическое содержание: интенсивная технологизация медицины, вооружающая диагностирование, значительно усиливает необходимость человеко-сочувственной канвы **врачевания**. Слова любви и доброты способны исцелить и окрылить больного верой и надеждой, которая, как известно, "умирает последней". Техника холодна, безучастна к человеку, но в добросердечных руках способна творить чудеса, о чем свидетельствуют мастера лечебно-оздоровительного дела. Ф. Бэкон писал, что "воздействуя на душу, можно облегчить физические страдания и усилить действия иных лечебных средств" [9].

Аналогичные тенденции наблюдаются в физическом воспитании и спорте, в теоретических изысканиях которых в последнее время делается упор не только на медико-биологические, биохимические, биомеханические показатели соматических свойств человека, но и на психофизиологические, историко-социологические, мировоззренческо-методологические, то есть экзистенциалистские, бихевиористские, неофрейдистские, феноменологические характеристики личности. В этом контексте происходит постепенный поворот физкультурно-спортивной науки от потребительского отношения к двигательным качествам человека и состояния его организма (человек должен быть физически активным *для*…), к изначальным параметрам рассмотрения здоровья как жизненной силы, красоты, грациозности телесного строения человека, проявляющихся в его пропорциональности, равновесии, сбалансированности и способности к самосовершенствованию. В спортивно-тренерской деятельности слово также играет роль психофизиологического раздражителя на личность спортсмена. Злой тренер не меньше может причинить вреда, чем неквалифицированный врач. В развитии, сохранении здоровья важно все, что окружает человека. Научное обаяние ученых выражается в их искренней заботе о физическом, здоровом состоянии человека, которое очень ярко запечатлено в исследованиях Э. Г. Булич и И. В. Муравова. Они категорически подчеркивают: "Не существует ни единого внешнего, так же как и внутреннего (мышление, намерения) раздражителя, который не влиял бы на здоровье" [10].

На этой основе происходит преодоление раннее наметившегося разрыва между лечебной медициной и

наукой физического воспитания и спорта. Активно развивается специальная область знания – спортивная медицина, а также постепенно набирает силы так называемая "интегральная медицина", рассматривающая человеческий организм уже не по функциональным действиям его отдельных частей, а в телесно-духовной целостности. Она насчитала около десяти километров взаимосвязанных между собой кровеносных сосудов в организме человека, которые необходимо отрегулировать в процессе лечения тех или иных болезней.

К **третьему** кругу относятся проблемы, касающиеся влияния спорта высоких достижений, как эталонного вида физической культуры, на общее состояние ее развития, связанного со здоровьем населения.

Острота проблемы в Украине состоит во все ухудшающемся состоянии здоровья молодежи, что усиливает сомнения в исторических перспективах пополнения рядов спортсменов, требующих крепкой и совершенной телесной организации человека. Ситуация усложняется тем, что в Украине каждый пятый рождающейся ребенок уже имеет патологические отклонения. Как показывают исследования, за время учебы в школе и высших учебных заведениях здоровье детей, подростков и молодежи еще более ухудшается.

Если дети в школу приходят в основном здоровыми, то к ее окончанию около 80 % страдают различного рода отклонениями. Причина – интенсивные психоэмоциональные, интеллектуальные перегрузки и недооценка роли телесно-физического компонента. "Ежегодно, – пишут Т. Ю. Круцевич, Н. Н. Саинчук, – количество молодых людей, которые занимаются физической культурой и спортом уменьшается. Физическое воспитание занимает одно из последних мест среди дисциплин по своей значимости для старшеклассников и не являются для них важным в плане личностных перспектив" [11]. Социологические исследования среди студентов о состоянии их здоровья показывают, что 49,8 % оценили его низкими балами от 2,5 до 3, при этом 37,5 % ничего не делают для укрепления своего здоровья, только 16,6 % занимаются физической культурой и спортом, а 25,5 % – лечатся и употребляют витаминные напитки из лечебных трав. Более того на свежем воздухе от 3 до 6 часов бывают ежедневно 35,6 % опрошенных. Общаться с природой любят все, но только 40 % за последний месяц смогли удовлетворить в этом свое желание. К обливанию по утрам холодной водой 70,8 % студентов относятся положительно, но ни один из них этого не делает, и только 2,1 % занимаются утренней гимнастикой [12]. В дальнейшем развитии организма человека это приводит к распространению заболеваемости и повышению смертности. Ее уровень в нашей стране имеет катастрофические показатели: так среди людей в возрасте 35–54 года в 10–12 раз выше, нежели в Западной Европе, а детская смертность в Украине наивысшее в Европе. Высокая заболеваемость людей в молодом и трудоспособном возрасте ложится тяжелым моральным и материально-экономическим грузом. По оценкам Всемирного Банка, один потерянный человеко-год из-за болезни, инвалидности или преждевременной смерти обходится обществу в 10 тыс. дол. США.

Критический уровень здоровья, физического развития детей и учащейся молодежи происходит в результате снижения двигательной активности при возрастании до 72 % учебного времени на статический процесс нахождения тела в одной и той же позе. Среди прочих причин главными остаются: интенсивное внедрение компьютерных технологий в повседневный быт молодежи, неблагоприятные экологические условия, возрастание антисоциальных проявлений среди молодежи. По стандартам жизни Украина уже 20 лет только стремится приблизиться к западноевропейским странам, а вот их социальные язвы в виде наркомании (более 1 млн. чел.), быстрыми темпами нарастающей алкоголизации молодежи и, особенно, школьников, проституции, токсикомании, табакокурении, игромании буйно расцветают в украинском обществе. В этом плане Европа уже пришла в Украину.

Снижение физической активности молодежи непосредственным образом отражается на спортивном движении, которое постоянно испытывает не себе уменьшение желающих заниматься олимпийскими видами спорта и увеличение числа идущих в управленческую, обслуживающую сферу спорта. Среди абитуриентов в ВУЗы физкультурного профиля такое соотношение составляет примерно 1:5 чел.

Интеллектуализация становится привлекательной изюминкой в перспективных социальных ориентациях молодежи и выталкивает в своих личностных приоритетах собственную физическую телесность на второй план. И в то же время она снова напоминает о себе. При сохранении в Украине современного режима рождаемости и смертности из современных 16-летних юношей до 60-летия доживет только 60 %, в то время как 47 % студентов, участвующих в выборочном исследовании, "никогда не задумывались над вопросами личного здоровья" и 34 % всю надежду полагают на его генетическую составляющую [13]. Под воздействием метаморфоз "удвоенного сознания" – коллизии соотношения мира реального и виртуального, а также всевозможных анаболических стероидов, алкоголя, наркотиков и пр., устраняется контроль super ego и на поверхность выходят пещерные инстинкты подсознания, выражающиеся в немотивированном действии. Всемирно известный кардиолог Н. М. Амосов в свое время писал, что "человек может долго оставаться здоровым, если его поведением будет управлять не среда, а разум" [14]. Конечную цель знаний о человеке, его возможностях и разумного управления своей жизнедеятельностью ученый видел в том "чтобы не висела над человечеством угроза самоуничтожения в результате какой-то фатальной глупости" [15].

Противоречивые в развитии современного спорта тенденции – такие, как популяризация, интеллектуализация (информационная насыщенность), коммерциализация и политизация обнаруживают в себе не только прогрессивные культурологические элементы, но и уродливые формы морально-телесной бытийности человека в мире.

Активные пропагандисты красоты здоровой человеческой телесности, ее сохранения, добросовестно исследующие вместе с другими учеными здоровье в условиях физических нагрузок и спорта, профессора И. В. Муравов и Е. Г. Булич пишут, что "именно максимальные нагрузки, реализованные в условиях предельного физического и психоэмоционального напряжения, делают спорт истинным преобразователем функций организма. Возможности организма спортсмена настолько отличают его от нетренированного человека, что, кажется, они относятся к разным биологическим видам". В поисках наиболее эффективных путей тренировки спортсменов они отмечают большие оздоровительные возможности, которые имеет спорт. При этом подчеркивают: "Кроме того, спорту присуща способность существенно улучшать качество жизни человека и способствовать активному долголетию" [16].

В то же время, они, как и многие другие ученые, отмечают угрозы, которые несет спорт для здоровья физического, телесного организма человека. Испытывая

его на прочность во время соревнований, спортсмен пытается преодолеть границы своих физических возможностей, насилует свой организм, что всегда несет риск утратить его лучшие качества. И. В. Муравов и Е. Г. Булич пишут: "Если раньше, в середине прошлого столетия смерть спортсмена во время соревнований была редкой исключительностью, то в последние 10–15 лет она стает закономерностью. Статистические данные свидетельствуют о том, что смерть спортсменов от сердечных приступов в последние годы приобретает эпидемическое распространение. Так, по данным национального центра спортивной медицины Италии, где были проанализированы случаи внезапной смерти среди спортсменов за период с 1979 по 2004 год, смертность среди них в 2–4 раза выше, чем среди всего населения. Оказалось также, что частота смертности за период 1993–2004 гг. возросла среди спортсменов в 1,5 раза по сравнению с периодом 1979–1992 гг." [17].

Причиной этого является всё усиливающаяся коммерциализация спорта, где прожорливые "акулы бизнеса" используют в неблаговидных целях достижения науки в области генной инженерии, фармакологии, медицины, психологии и агрессируют в эксплуатации не только чувств зрителей, желающих испытать радость от спортивных представлений, но и беспощадно истощают физические, телесные и психические силы спортсмена, уродуют их моральный облик. Благородство идеалов спорта они пытаются заменить первобытными фетишами, примитивными идолами, алчно жаждущими наживы, жертвоприношения. Как сегодня созвучны слова К. Маркса, бичующего язвы капиталистического прогресса, который, по его мнению, "уподобляется языческому идолу, пьющему кровь из чрева убиенных". В этом смысле спорт как социо-культурный, цивилизационный продукт не только возвеличивает человека в его собственных глазах, но и обнажает существующие в обществе пороки. В "сумерках богов", по словам бушующего Ф. Ницше, все краски мира тускнеют. Восторженно отзываясь о страстях, кипевших в греческом обществе вокруг Олимпийских игр и призывающий к "переоценке ценностей" стандартизованных западноевропейцев, в канве современных событий он оказался бы меланхоличным, безучастным, лишним (Ж. Бодрийяр) [18].

С позиций сегодняшней действительности "спорт" в соотнесении с культурой в определенной мере является новым, потому что классическое понятие "культура" вытеснило спорт за границы своего функционирования. Спорт, который с позиций собственной самодостаточности сопротивлялся такому положению в культуре, которая игнорировала его же, – в то же самое время хотел ради своей репутации соответствовать критериям той концепции культуры, которая отказала ему в признании [19].

Обстоятельства жизни таковы, что человек постоянно находится под воздействием стрессовых ситуаций, вызывающих общественную депрессию, нарушается морально-психический контроль за биологической целостностью организма и на поверхность в поведенческом акте человека выходят "пещерные инстинкты", в разной степени проявляется и в спортивной деятельности: "в боях без правил", в безобразных, далеких от спорта плотских соревнованиях, использование в женском спорте присущих биологической природе мужчин видов (тяжелая атлетика, бокс) и упражнений, нарушающих женскую обаятельность. Скажем, использование "мужских" приемов в подготовке девушек-гимнасток способствует выработке в их организме мужского гормона – тестостерона, уродующего женскую природу, то что называется гиперандрогенией, а проще говоря, извращенное понимание женской эмансипации и буквально понятого равенства, нарушает природный баланс соотношения "инь"–"янь" и приводит к ложному гермофродизму: "маскулинизации женщин" и "феминизации мужчин". Всему этому пытаются найти моральное оправдание циничным по своей сути требованием победы "любой ценой", игнорируя веками испытанный принцип обесценивания цели в результате нечеловеческих средств её достижения. Клич Н. Макиавелли "цель оправдывает средства!" обернулся в общественно-исторической практике многочисленными горестями, бедами и потерями, как, кстати, бывало и в истории развития спортивно-физкультурных движений, но "гидра алчности" возрождается вновь и вновь, показывает свое зловещее обличие и в наше время [20].

Таким образом, на примере спорта высоких достижений постепенно меркнет ореол совершенства и неограниченных возможностей человеческой телесности. Многие говорят о его вымирании (Кристофер Лэш). В лице спорта высоких достижений здоровая телесность начинает терять самоценность своего бытия. На уровне обыденного сознания это проявляется в недооценке занятий физической культурой.

В качестве **выводов** можно констатировать следующее.

Первое. В философско-спортивном дискурсе со средины XX ст. в понимании здоровья происходит антропологический поворот от рационально-натуралистического (структурно-описательного), к екзистенционалистски-феноменологическому (жызнесмысленному), а затем и к позитивистски-аналитическому (конструктивистскому) мировоззрению.

Второе. Как свидетельствует историко-познавательный процесс, наука бессильна избавить человечество от бед, которые его подстерегают. Закономерность такова, что чем больше накапливается знаний о человеке, тем более скрытной остается его сущность. Намекая на доведенный до абсурда западноевропейский рационализм, Мишель Фуко в сочинении "История безумия в классическую эпоху" говорит об "умственном пути к безумию". Он пишет: "Безумие всегда связано с цивилизацией и ее неуютностью", и подтверждает это положение тем, что "по свидетельству путешественников, дикари не подвержены расстройствам умственных функций" [21].

Современная аналитическая философия рассматривает глупость как необходимый компонент, сопровождающий человеческую рациональность в такой же степени, как и "бацилла смерти", согласно фрейдистской теории, сопутствует каждому живому организму в отдельности и человечеству в целом. Человеку ничто не угрожает в жизни кроме его собственной глупости, заключающейся в активизации путей к самоуничтожению за счет умаления, недооценки своей физической телесности. Этот путь провоцирует современная цивилизация, которая, по словам польского писателя Л. Сэма, предлагает удобства, коварно избавляющие человека от напряженных физических усилий и усложняющая адаптивную приспособляемость организма к новым окружающим его реалиям.

Третье. Разбалансированность моносистемы физкультурно-спортивного наукознания происходит в результате его бурного развития: одни объявляют самостоятельными науками физкультурно-прикладные области знания: рекреацию, реабилитацию, акмеологию и пр., а другие объединяют их в отдельные направления – такие как "физкультурология", "спортология", "экстримология". Говоря об источниках и этапах развития теории и методики физического воспитания, Т. Ю. Крупевич, Ю. Ф. Курамшин, В. В. Петровский подчеркивают

что "каждая наука не может полноценно развиваться, ограничиваясь только результатами собственного предмета исследования". И в таком ракурсе определяют место философии в системе физической культуры: "Философия дает для неё методологическую основу познания, опираясь на которую учёные получают возможность объективно оценивать действие социальных законов в области обшей физической культуры, проникать в суть проблемы, обобщать, анализировать и открывать новые закономерности ее функционирования и перспективы развития в обществе" [22].

Таким образом, здоровье в философско-спортивном дискурсе выступает центральной мировоззренческой и методологической категорией в соотношении современного понимания человеческой телесности и ее жизнеспособности.

1. *Krawczyk Z.* Sport i kultura – orientacje teoretyczne // Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy? B. II. – Warszawa. – 1990. – P. 161–175. 2. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. – С. 182–183. 3. *Бутовский А. Д.* Собрание сочинений: в 4 т. – К.: Олимп. л-ра. – 2009. – Т. 1. – С. 87. 4. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии: [пер. с фр.]. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – С. 609. 5. *Лапутин А. Н.* Кинезиология – учение о двигательной функции организма человека // Физическое воспитание студентов творческих специальностей. – 2002. – № 4. – С. 3–18. 6. *Гуревич П. С.* Философия человека. Ч. 1. – М., 1996. – С. 6. 7. *Платонов В. Н.* Сохранение и укрепление здоровья здоровых людей – приоритетное направление современного здравоохранения // Спортивная медицина. – 2006. – № 2. – С. 5. 8. *Кришталь О.* Перевантаження // Дзеркало тижня. – 2008. – № 42. 9. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль. – 1971. – С. 257. 10. *Буліч Е.*, *Муравов І.* Стратегія активності і оптимізму – валеологічне обґрунтування принципів здоров'я і довголіття // Молода спортивна наука України: Зб. наук. праць. – Львів. – 2003. – Вип. 7. – Т. 1. – С. 6–8. 11. *Круцевич Т. Ю.*, *Саїнчук М. М.* Значення ціннісних орієнтацій та їх сформованість у галузі фізичної культури у старшокласників // Тези доповідей XIV Міжнародного наукового конгресу "Олімпійський спорт і спорт для всіх". Київ, 5–8 жовтня 2010 р. – К.: НУФВСУ. – С. 471. 12. *Барно О.* Фізичне здоров'я молоді – головна проблема держави // Молода спортивна наука України. – 2008. – Т. 3. – С. 18. 13. *Богучарова О. І.* Внутрішня картина здоров'я як умова формування особистості (спроба проб лематизації) // Проблеми загальної та педагогічної психології. Зб. Наукових праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / За ред. С. Д. Максименка. – К.: Гнозис. – 2002. – Т. 4. – Ч. 1. 14. *Амосов Н. М.* Природа человека. – К.: Наукова думка. – 1983. – С. 179. 15. Там же. – С. 4. 16. *Буліч Е.*, *Муравов І.* Наука в галузі фізичної культури: від м'язових навантажень до управління функціями організму і зміцнення здоров'я. 17. Там же. 18. Цит. по: *Архангельская Н.* Меланхолический Ницше. Интервью с Бодрияром Ж. – Режим доступу: http:// bgdrg. narod. ru/bodriar. htm. 19. *Лукьяненко В. П.*, *Глущенко И. А.* Особенности организации и научно-методического обеспечения предмета "физическая культура" на профильном уровне общего среднего образования // Парадигма здорового способу життя: духовні та фізичні компоненти: Збірник наук. статей II Між нар. наук.-теорет. конферен. кафедри соц.-гуманітарних дисциплін. Київ, 19–20 березня 2010.: Уклад. Ю. О. Тимошенко. – К.: НУФВСУ. – 2010. – С. 108–109. 20. *Ибрагимов М. М.* "Философия спорта": предмет, структура и проблемы методологии // Актуальні проблеми фізичної культури і спорту. – 2010. – № 19 (3). – С. 99. 21. *Фуко Мишель*. История безумия в классическую эпоху / пер. с фр. И. К. Стаф. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА. – 2010. – С. 606. 22. Теорія і методика фізичного виховання. Загальні основи теорії і методики фізичного виховання. У 2 т. За ред. Т. Ю. Круцевич. – К.: Олімпійська л-ра. – 2008. – Т. 1. – С. 19.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

М. С. Кириченко, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

МЕЖІ СВОБОДИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ В ФІЛОСОФІЇ Ф. БЕКОНА

В статті розглядається проблема відновлення наук в контексті філософії Ф. Бекона. З'ясовується, яким чином англійський філософ висновує щодо поновлення наук через аналіз історії і стану наукових досліджень, а також досліджується доробок Ф. Бекона щодо аналізу фундаментальних переваг і вад людської природи в здійсненні наукового пізнання.

Ключові слова: **занепад наук, Велике Відновлення наук, розум, відчуття, ідоли розуму.**

В статье рассматривается проблема восстановления наук в контексте философии Ф. Бэкона. Выясняется, каким образом английский философ делает выводы относительно восстановления наук через анализ истории и состояния научных исследований, а также исследуется вклад Ф. Бэкона относительно анализа фундаментальных преимуществ и недостатков человеческой природы в осуществлении научного познания.

Ключевые слова: **упадок наук, Великое Восстановление наук, разум, ощущения, идолы разума.**

The article is about problem of "Magna Scientiarum" in Bacon's philosophy. This research demonstrate relationship between "Magna Scientiarum" and history, condition of science. In this embodiment, it is a study of Francis Bacon's contribution to the analysis of the fundamental strengths and weaknesses of human nature in the implementation of scientific knowledge.

Key words**: decline Sciences, Instauratio Magna Scientiarum, mind, feelings, idols of the mind.**

Стаття є актуальною через проблемність методологій наукового дослідження в різних галузях наук. Систематизація і усунення негативних компонентів, вад наукового дослідження дотепер на часі в науковому співтоваристві.

Систематизація причин занепаду наук, виокремлення плану "Великого Відновлення Наук", визначення співвідношення розуму і відчуттів в науковому пізнанні, перевідкриття ідолів розуму в контексті пізнавального процесу – такими є завдання і мета даної роботи.

Історія філософії Нового часу XVI–XVIII ст. заклала основу для подальшого розвитку філософських проблем та сучасного стану філософії в цілому. Нова філософія започаткувала нові принципи і підходи у філософському пізнанні. Одним з основних феноменів, на який покладаються філософи Нового часу є досвід. Досвід має мати своїм джерелом людину, її здатності до пізнання. В людині виокремлюються дві основні здатності – чуттєва і розумова.

Протиставлення цих двох пізнавальних здатностей у вченнях філософів Нового часу і зробило можливим виокремлення таких двох напрямків у філософії цього періоду як емпіризм та раціоналізм. Хоча вчення філософів емпіричного та раціоналістичного спрямування в історії філософії ще мали достатньо багатоманітні позначення: об'єктивний та суб'єктивний ідеалізм, соліпсизм, сенсуалізм, агностицизм тощо.

Апелюючи безпосередньо до текстів філософів Нового часу XVI–XVIII ст., можна побачити умовність навішування ярликів на вчення, що не є однобічними, але мають в собі ознаки цілого ряду можливих дефініцій. Філософія даного періоду у своїй основі також – методологія. Перед виникненням питання – що?, виникає питання – як?, а відтак і розуміння, що від відповіді на друге буде залежати відповідь на перше.

Ф. Бекон першим радикально звернувся до широкого застосування людського досвіду в пізнанні, тим самим заклавши підвалини пріоритетності досвідного пізнання як для емпіризму (більшою мірою в сфері чуттєвості) так і для раціоналізму (переважно в царині розуму). Плідність досвідного методу, зокрема, аргументувалася успіхами тогочасної механіки, яка у своїх побудовах не орієнтувалась на метафізичну картину світу, але виходила з можливості практичного застосування знання. "Знати – означає могти, і в цьому полягає вся мета знання. Такою є основна думка Нового Органону,

© Кириченко М. С., 2011

– основна думка, що відрізняє світогляд Ф. Бекона від світогляду середніх віків" [1].

Істина і корисність – суть одне й те ж саме. Практика є запорукою істини. Або, як контрастно визначає новизну філософії Ф. Бекона один з вітчизняних дослідників: "Насамперед це бінарні опозиції "стара філософія – нова філософія (наука)", "самодостатність розуму – зумовленість розуму речами", "істина-хиба"…" [2].

Безмежна віра в прогрес реалізувалась в ідеї Ф. Бекона з приводу аналогічних божественним благам земних досягнень. Ця ідея втілилася в своєрідній утопії, написаній англійським філософом – "Нова Атлантида" [3].

Так, завдяки досягненням наук має з'явитись відношення – людина людині Бог. У цьому контексті англійський філософ зазначає, що існують три ступені людських домагань: 1) розповсюдження могутності на батьківщині; 2) розповсюдження могутності на все людство; 3. розповсюдження влади людства над речами.

Останнє є найбільш благородним прагненням, але природі слід "підкоритися", щоб володарювати. Основне завдання науки Ф. Бекона виявляється у створенні методу, яким можна було б користуватися на практиці в дослідженні природи і розкритті її таємниці задля блага людства [4].

Успіхи окремих наук не потребували загальної згоди щодо їх відкриттів, а отже, ці науки набували інших джерел обґрунтування отриманого знання, що, у свою чергу, спонукало до перегляду власних орієнтирів і філософію, яка так і не спромоглася дотепер досягнути науковості, узгодженості з реальністю. На противагу орієнтирам щодо створення цілісної системи, концепції тощо, Ф. Бекон мав на меті досягнення істинного знання, що не обов'язково має узгоджуватись у впорядковану структуру із втратами змісту заради форми ("...ми не пропонуємо ніякої всезагальної та цільної теорії..." [5]).

Дві крайнощі в історії людського пізнання – твердження про неможливість пізнання (акаталепсія) і переконання в пізнаваності речей (євкаталепсія) були рівноцінними, оскільки результати другого особливо не відрізнялись від можливостей першого. Так, Ф. Бекон виокремлює як причини заблудження ще три крайнощі у способах міркування, перше з яких засновується на догматичному упередженні, друге – на темноті та незрозумілості, розмитості суджень (внаслідок нерозуміння), і третє – утримання від суджень, що взагалі унеможливлює принаймні передачу отриманого знання.

Причини занепаду наук

Серед причин неуспіху наук Ф. Бекон називає такі.

1. Обмеженість сприятливого часу, оскільки мислителі переважно присвячували себе теології та моральній філософії (починаючи з Сократа).

2. Неуважність до природної філософії, а також відокремленість наук від неї. Роз'єднання наук і розрив між ними, коли насправді вони мають бути поєднані в природній філософії. Протиріччя між вченнями, що породжувало звернення до різноманіття вчень, а не до пошуку істини. Істинне ж погодження полягає в співпадінні вільних суджень.

3. Перед наукою не ставились правильні цілі (нові відкриття та блага), був невизначений шлях наук (метод, послідовність тощо).

4. Прихильність до "геніальності давнини" завадила дослідженню дійсності. У зв'язку з розрізненням софістичної мудрості та справжніх філософських пошуків, Ф. Бекон зазначає: "...Адже час, подібно до річки, доносить до нас найбільш легке та роздуте, поглинаючи найбільш важке і тверде…, – щодо деяких найбільш відомих філософів стародавності, – Вони завжди були дітьми і не володіли ні давниною науки, ні наукою давнини. … Вони були швидкі на язик, але не були неспроможні створювати. Їх мудрість уявляється багатою на слова, але безплідною в ділах" [6]. Хоч давнина характеризується безхитрісними афоризмами, та й сучасність безпідставно претендує на володіння всеохопним знанням.

5. Перешкоджання відкриттям в розвитку раціональних та догматичних наук, причиною чого були забобони, сліпий релігійний фанатизм релігійних діячів та страх перед відкриттями природної філософії. Крім того, вчення і методи схоластів створили ілюзію теології як науки, попри невігластво теологів відносно природної філософії. Попереднє застосування діалектики мало на меті штучне узгодження мислення і буття, що породжувало віру і переконання, а не відкриття.

6. Неправдиве, неадекватне захоплення науками викладачів у процесі викладання, що продовжує хибні традиції. Крім того, організація освіти завжди була перепоною творчій думці (привчання до звичного).

7. Недовіра до нового знання, оскільки попереднє було помилковим.

8. Відсутність винагороди за наукову діяльність. Неможливість освіти і самоосвіти без матеріального забезпечення.

9. Утруднення визнання масою людей у зв'язку з неосвіченістю.

10. Дослідження природи в багатьох компонентах настільки складні, що багато хто з науковців вдавався до відчаю. Це можна вважати однією з причин того, що вчені не віддавались науці цілковито, не займались наукою заради науки.

11. Панування недосконалостей людського розуму, який є сумішшю положень (легковір'я і випадковості, дитячі уявлення; метушні перекази, засновані на оповідках), в той час, як слід спиратися не на випадок, тваринні інстинкти тощо, а на виважений розум, діяльність, прагнення людей.

12. Спостереження (зокрема, спостереження чуттів недостатнє і оманливе), як правило, не узгоджені з уявленнями, недостатньо ретельне, а досвід (часто бездумний, експеримент – випадковий) і дослідження носило умоглядний характер, а не письмовий (досвід не знав грамоти).

13. Чужий досвід додавався до свого з очікуванням відкриття чогось третього, що є ознакою помилкового методу

На тлі таких значних перепон розвитку наук, поява власного філософського вчення вважається Ф. Беконом справою щасливого випадку.

Велике Відновлення наук

Таким чином, Ф. Бекон ставить завдання щодо вдосконалення наук, і визначає план "Великого Відновлення наук", який складається з шести частин:

Перша: Розділення наук.

Друга: Новий Органон, або Вказівки для витлумачення природи.

Третя: Явища світу, або Природня і експериментальна історія для засновку філософії.

Четверта: Сходинки розуму ("scala intellectus").

П'ята: Передвістя, або Попередження другої філософії ("Prodromi sive anticipaciones philosophiae secundae") – в цій книзі мали б міститися такі результати витлумачення природи, які виходять за рамки методу, викладеного в "Новому Органоні".

Шоста: Друга філософія, або Діюча наука.

Дослідження природи має відбуватись шляхом накопичення досвіду, дослідів і експерименту. Але коріння істинності має ґрунт, скоріше, не тільки у дослідженні природи, але загадка криється у самій людській природі, яка долучається до такої роботи. Розум людини стре-

мить "…до кінцевих причин, які мають своїм джерелом скоріше природу людини, ніж природу Всесвіту…" [7].

Тут ми бачимо яскраве свідчення новочасної філософської традиції, яка не оминає, не забуває, не зменшує значення самої людини як суб'єкта процесу пізнання, тому основою знання про дійсність стає пізнання людської природи.

Бекон стверджує: "Знання та могутність людини співпадають", однак: "Природа перемагається лише підкоренням їй", що свідчить про необхідність гармонії з природою, людською природою.

Разом з тим, слід помірковано ставитись до відкриттів, не "забруднюючи" їх: 1) тріумфами спростувань; 2) знову таки, опорою на стародавність; 3) використанням авторитету; 4) прихованою покровом темряви; 5) прагненням власної слави; 6) насиллям в нав'язуванні результатів

Також необхідно визначити "шлях", яким має йти науковець для досягнення істини. Дослідницький шлях має пролягати крізь "ліс досвіду та одиничних речей" [8], при цьому доводиться послуговуватись чуттєвою здатністю, яка не завжди дає відповідні чуттєві дані.

Співвідношення розуму і відчуттів

Людському розумові постійно властиві омани, причому, як вважає Бекон, розум більше схильний до позитивних аргументів, хоча насправді має бути рівновага в оцінках. Але, якщо людина має певні природні схильності, можливо, вона має слідувати ним, маючи за орієнтир власну природу в якості ключа до пізнання всього іншого.

Тонкощі методу Ф. Бекона передбачають неодноразову і сувору перевірку. Знову таки, вказуючи на особливості організації людського розуму англійський філософ залучає метафоричність: "Людський розум є жадібним. Він не може ні зупинитися, ні знаходитись у спокої, але поривається все далі. Але марно!" [9].

При віднайденні винаходу в сфері дослідження природи не слід послуговуватись лише розумом, оскільки не в ньому, але в оточуючій дійсності лежить предмет пізнання. "Не можна вимагати, щоб суд здійснювався тим, що саме має підлягати суду" [10]. Слід назавжди утвердити "...істинне і законне сполучення досвіду і розсудку..." [11].

Силогізму Ф. Бекон протиставляє індукцію, як специфічну форму доведення (у сфері дослідження природи), яка покладається на чуттєві дані щодо дослідження природи через практику і іманентність присутності в ній. Хоча, безпосередньому сприйняттю чуттів Ф. Бекон теж не надає виключного значення. Але й відмовлятися від застосування чуттів в дослідженні природи означає своєрідне божевілля.

Як розум так і відчуття мають перевіряти одне одного і самих себе, як запорука досягнення істинного знання. Так, відчуття не є єдиним джерелом істинного знання: "...І досить помилкове твердження, що чуття є мірою речей" [12]. Адже слід віддавати перевагу експерименту (підкріпленому застосуванням відповідних знарядь) над досвідом чуттів. Взаємообґрунтування чуттів і досвіду має бути таким, "щоб чуття судили тільки про досвід, а досвід про сам предмет" [13].

Чуття, досвід та експеримент були б достатніми методологічними підставами для дослідженні, "якщо б людський розум був рівним та подібним до гладенької дошки (tabula abrasa)" [14]. Дж. Локк змінює поняття tabula abrasa на tabula rasa, коли наголошує на єдиному джерелі походження ідей – чуттєвому, в контексті критики концепції вроджених ідей Р. Декарта.

На думку Ф. Бекона, існує необхідність пошуку і застосування засобів проти людських розумів, які переповнені помилками, оскільки розум більш схильний до заблудження, хиби, ніж чуття.

Небезпека неістинного пізнання полягає також в схильностях розуму до миттєвих найбільших узагальнень, нехтування досвідом, пустих диспутів, заснованих на діалектиці, для задоволення гімнастичних прагнень розуму. Також розум не може бути на правильному шляху дослідження без визначених методологічних настанов у пізнанні самих речей.

Дійсно цікава думка щодо допомоги розуму у дослідженні, але постає питання – якої допомоги потребує розум, коли лише він є організатором, розпорядником та основним арбітром щодо отриманого досвідного матеріалу, тоді що ж мається на увазі, коли йдеться про допомогу та керівництво розумом. Можливо, це самокерування, самоорганізація, саморефлексія на кшталт створення правил методу у філософії Р. Декарта – правил для керівництва розуму. Однак, зрозуміло, що правила та вимоги до розуму у Ф. Бекона та Р. Декарта переважно відмінні. Перший засновує фундамент дослідження на чуттєвому досвіді, другий на розумовому.

Так чи інакше, правила для розуму встановлює сам розум (хоч для чуттєвого або розумового пізнання), адже чуттєве пізнання є пізнанням відчуттєвих даних розумом або, принаймні, потрібна необхідність наявності розумового знання про чуттєве пізнання, інакше, без застосування розуму в пізнанні, складно було б говорити про фіксацію будь-яких ідей, оскільки ця функція приписується розумовій здатності.

Необхідна поміркованість у пізнанні і в організації досліджень, не доходячи до крайнощів, підтримувати рівновагу між заглибленням до відмінностей і подібного, виокремленню істини зі стародавньої і сучасної науки, підтриманням рівноваги між простотою і складністю.

Ф. Бекон дає одне з найвизначніших розрізнень філософських розумів (на два типи): 1) "одні розуми більш сильні та придатні для того, щоб помічати відмінності в речах" (тверді і гострі розуми); 2) "інші – для того, щоб помічати подібність речей" [15] (піднесені и рухливі).

Але і перші, і другі по-своєму обмежені. Отже, як можна побачити з цього уривку, Ф. Бекон наполягає на поміркованості в науковому, філософському дослідженні, його індуктивний метод зосереджується як на деталізації, так і на узагальненні.

Також, розрізнюючи прихильності історико-філософського плану, Ф. Бекон зазначає, що 1) одні розуми схильні до поваги до давнини, 2) інші захоплені любов'ю до новизни.

Але існує потреба в дотриманні міри, для того, щоб не відкидати те, що справедливо встановлено давніми, і не нехтувати тим, що вірно запропоновано сучасниками. Істина ж полягає в досвіді природи, який не підлягає часовому обмеженню.

Надмірна простота та надмірне ускладнення в сприйнятті предмета теж можуть стати на заваді адекватного пізнання. "Споглядання предметів в їх простоті подрібнюють і розслаблюють розум; споглядання ж природи і тіл в їх складності і конфігурації оглушують і паралізують розум" [16], але при чергуванні цих двох типів споглядань можливо досягти одночасної проникливості та сприйнятливості.

Особливості сприйняття людським розумом афектів та висновки про причини віри призвели до критики Б. Спінозою здатності Ф. Бекона ("Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти" [17]) до дійсного розуміння людського єства. "Це беконівське положення вельми спекулятивно критикував Спіноза в одному з листів Г. Ольденбургу. Спіноза вважав, що Бекон (як і Декарт) не осягнув істинної природи людської душі й істинної причини її помилок" [18].

Так чи інакше, Бекон констатує те, що пристрасті заважають розумовому пізнанню, стверджуючи, що людина скоріше вірить в істинність того, чому віддає перевагу. А також людина віддає перевагу тому, що збуджує її чуттєвість, над тим, що має спокійний та кращий вплив на неї.

Ідоли розуму

Бекон вважає, що людський розум в силу багатьох причин вже настільки є забрудненим усілякими перепонами на шляху дослідження істини, що подолати їх можливо лише за умови викриття цих перепон, їх природи, причин їх походження та наслідків їх дії. Ці перепони, ідоли і хибні поняття, які вже полонили людський розум, утруднюють вхід істині, оновленню наук.

Таку наповненість хибним знанням англійський філософ називає ідолами розуму, які мають два різновиди за ознакою походження:

1. Набуті:
   - ✓ зі гадок і вчень філософів;
   - ✓ з хибних законів доведень.
2. Вроджені (ті, які властиві природі самого розуму).

Перший різновид ідолів розуму складно викорінити, а останній з них "взагалі неможливо" [19].

Ф. Бекон класифікує людські вади (ідоли людського розуму) щодо пізнання – вроджених і набутих запон незнання, перепон на шляху отримання істинного знання: "Є чотири види ідолів, які тримають в облозі розуми людей. ... Назвемо перший вид *ідолами роду*, другий – *ідолами печери*, третій – *ідолами площі* і четвертий – *ідолами театру*" [20].

Цікаво, що має місце подібність філософії Ф. Бекона і Р. Бекона у вченні про "ідоли" розуму (роду, печери, площі, театру). "Термін "idolum" першопочатково (в грецьк.) мав значення "примари", "тіні померлого", "видіння". В середньовічній церковній латині мав значення "фігури божка", "ідола". … Цікаво, що й Роджер Бекон (XIII ст.) казав про чотири перешкоди (offendikula) на шляху пізнання: довіра недостатньому авторитету, звичка, прихильність загальноприйнятим гадкам, страх зізнання у власному незнанні" [21].

Перший рід ідолів, а саме ідоли роду, за Ф. Беконом, укорінені в природі людини, являють собою загальну ознаку для всіх людей, коли пізнання природи викривляється через те, що знання має бути сприйняте людиною, при цьому джерелом хиби можуть бути як відчуття, так і розум. "Розум людини уподібнюється нерівному дзеркалу, яке, домішуючи до природи речей свою природу, відображує речі у викривленому і спотвореному вигляді" [22]. Людиномірність пізнання не дозволяє наблизитись до "аналогії світу", але як пізнання могло б бути абсолютно нелюдським і при цьому мало б можливість бути сприйнятим людиною. Вочевидь, цей вид ідолів за своєю сутністю є нездоланним, оскільки людина не може відмовитися від власної природи, від самої себе. "Вони походять або від єдинодібності субстанції людського духу, або з його упередженості, або з його обмеженості, або з невтомного його руху, або з переконання пристрастей, або з нездатності чуттів, або із способу сприйняття" [23].

Другий вид ідолів – це ідоли печери, які мають індивідуальний характер і залежать від людської особистості, її природжених властивостей, виховання, оточення, сприйнятої інформації, особистих авторитетів, а також від відмінності вражень, у свою чергу обумовлених різницею "характерів". Індивідуальність людини, так би мовити, піддатна змінам, хитка, і "випадкова", адже залежить від обставин формування індивідуального досвіду. Отже, пошук істини, який покладається на індивідуально забарвлене пізнання, неодмінно наражається на небезпеку неможливості здобути загальнообов'язкове, всезагальне знання. Ідолів печери можливо позбавитись, відсторонюючись від індивідуального "минулого досвіду", методологічно невпорядкованих логічних розумових операцій.

Третій вид ідолів має назву ідолів площі і пов'язаний з людським спілкуванням, а саме з мовою і слововжитком. Вживання слів як таке не є перепоною в пізнанні, однак розбіжність значень, які вкладаються в ці слова, призводить до непорозумінь як між людьми, так і в пізнанні людиною себе і світу. "Слова прямо ґвалтують розум, змішують все і ведуть людей до численних суперечок і тлумачень" [24]. При цьому правильні визначення не гарантують їх відповідність, оскільки й вони складаються зі слів. Долання ідолів площі, за Ф. Беконом, має здійснюватись через наведення "окремих прикладів", які б позбавили слова можливості бути довільно визначеними. Ідоли площі англійський філософ поділяє на два роди, перший з яких – "імена неіснуючих речей", другий – "імена існуючих речей". Перший рід пов'язаний з критикою загальних понять і його можна розглядати в контексті середньовічної полеміки реалізму і номіналізму. Другий рід висувається в якості зауваження до існуючих неточностей у визначенні понять і багатоваріантної належності явищам.

Четвертий вид ідолів – це ідоли театру, які є результатом захоплення різноманітними, зокрема філософськими і "науковими", концепціями. Догматизм філософських систем, їх багатоманітність не створює ситуації наближення до істинного пізнання, але лише збагачує пізнання можливостей людської фантазії. Особливість цього виду ідолів в їх свідомому, неприхованому засвоєнні. Так, можливості догматики, софістики, схоластики, діалектики нівелюються, якщо вони відсторонені від пізнання предметної дійсності із застосуванням комплексу людських пізнавальних здатностей. Отже, "скільки є прийнятих або винайдених філософських систем, стільки поставлено і зіграно комедій, що являють собою вигадані і штучні світи" [25]. Очевидно, вивільнення від ідолів театру має відбуватись через зміщення акцентів на саму "сцену", на якій розгортається "фарс". "Тут ідеться про спотворювальний вплив хибних теорій і філософських учень. Вони завдають шкоди відкриттю істини, зашорюючи зір, продовжуючи плодитися в неймовірній кількості. Їх відрізняє від перших трьох схиляння перед раніше визнаними авторитетами" [26].

Ф. Бекон вважає побудову понять і аксіом через істинну індукцію шляхом позбавлення розуму від ідолів. Значення, на думку самого Ф. Бекона, щодо його вчення про ідоли таке, яке має для традиційної діалектики спростування софізмів.

Очищення розуму задля здатності розуму до істини налічує три різновиди викриття: 1) викриття філософій; 2) викриття доведень; 3) викриття вродженого людського розуму

Отже, в результаті проведеного дослідження було з'ясовано взаємозв'язок "Великого Відновлення Наук" і встановлення причин неуспіху наук. Виявлена необхідність розуміння специфіки співвідношення розуму і відчуттів у процесі пізнання задля уникнення хибних шляхів пізнання. Викриття ідолів людського розуму має забезпечити найбільшу істинність результатів наукового пізнання. В цілому, виявляється, що проект "Великого Відновлення Наук" унеможливлюється за відсутності, зокрема, з'ясування причин занепаду наук і викриття вад людської природи – ідолів людського розуму.

1. *Иванцов Н. А.* Франциск Бэкон и его историческое значение // Вопросы философии и психологии. – М., 1899. – Кн. 49 (IV). – С. 563.
2. *Прокопов Д. Є.* Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII –

середини XVIII століть: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 256. 3. *Бэкон Ф.* Новая Атлантида. // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1978. – С. 483–519. 4. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук // Сочинения в двух томах. Т. 1. – М., 1977. – С. 70. 5. *Бэкон Ф.* Новий Органон // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1978. – С. 68. 6. Там само. – С. 36. 7. Там само. – С. 21. 8. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук. – С. 65. 9. *Бэкон Ф.* Новий Органон. – С. 21. 10. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук. – С. 68. 11. Там само. – С. 66. 12. Там само. – С. 73. 13. Там само. 14. Там само. 15. *Бэкон Ф.* Новий Органон. – С. 24. 16. Там само. – С. 24. 17. Там само. – С. 22. 18. *Нарский И. С.* Примечания // *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1978. – С. 523. 19. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук. – С. 74. 20. *Бэкон Ф.* Новий Органон. – С. 18. 21. *Нарский И. С.* Примечания. – С. 521. 22. *Бэкон Ф.* Новий Органон. – С. 18. 23. Там само. – С. 19. 24. Там само. 25. Там само. 26. Історія філософії: підручник. У 2 т. / За ред. В. І Ярошовця. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2007. – Т. І. – С. 238.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Т. П. Кононенко, канд. філос. наук, доц., ННДІУ

МУЗИКОЛОГІЧНИЙ НАГОЛОС У ДОСЛІДЖЕННЯХ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ Г. СКОВОРОДИ

Стаття присвячена дослідженню музико-симфонічної складової у філософській спадщині українського філософа Г. Сковороди. Обґрунтована необхідність застосування інтегративних методологій для з'ясування природи осердя філософського розмислу мислителя.

Ключові слова: **музикологія, симфонія, симфонічна структура розмислу, симфонічність, контамінація, контамінативність.**

Статья посвящена исследованию музыко-симфонической составляющей в философском наследии украинского философа Г. Сковороды. Обосновывается необходимость использования интегративных методологий для изучения природы среды философского мышления Г. Сковороды.

Ключевые слова: **музыкология, симфония, симфоническая структура рассуждения, симфоничность, контаминация, контаминативность.**

The article is devoted to the study of the music-symphonic component in the philosophical heritage of the Ukrainian philosopher Skovoroda. The author substantiates the need for integrative methodologies in the sresearch of the nature of the environment of Skovoroda's philosophical thinking.

Key words**: musicology, symphony, symphonic stucture of reasoning, symphonic, contamination, contaminativity.**

Довершуючи формування гіпотези про симфонічний характер розмислу українського філософа Г. Сковороди, є необхідність зробити додатковий наголос на дослідженнях, в яких спеціалізовано вивчалися музичні складники його творчої біографії. На жаль, таких досліджень існує незначна кількість, і ще їх меншість стосується втілення спроб розгляду музичних основ світогляду в інтеграції з іншими впливовими чинниками формування виняткового розмислового доробку.

Попередньо зауважимо, що характер мислення Г. Сковороди, безперечно, визначався обізнаністю з симфонічною книжною біблійною традицією. Варто наголосити й на тому, що симфонічний світогляд мав як опертя на канонічні принципи християнства, так і набуваючи вияву в народно-звичаєвих формах світосприйняття. Форми прояву цього світосприйняття мали зрозумілий для суспільної царини вигляд. Тобто ми маємо своєрідне контамінаційне зрощення глибинної аристократичної духовної традиції Європи й біблійного світу та народні форми прояву цієї традиції. Не стає в цьому контексті несподіванкою, наприклад, таке унікальне українське явище, як "вертеп", хоча його вияви водночас мають і традиційно європейський характер. Природу цього суспільно-культурного явища можна розглядати як предмет серйозного культурологічного дослідження, відомого й українському філософу. Проте в нашому дослідженні варто більше уваги надати симфонії як музичному явищу і тій формі (за аналогією з вертепом), в якій ці симфонії були наявні в життєвих мандрах філософа.

Ще раз зазначимо, що предметних досліджень спадщини й біографії Г. Сковороди в галузі музикології існує не надто багато. Цей стан пояснюється саме системою методології певної науки, на основі якої провадилося дослідження. Музична й поетична спадщина філософа, на думку автора, може набути власної повноти лише в системі інтегрованих частин цілісного історичного образу мислителя, відбитого в призмі вимірів українознавчого дослідження. Лише тоді набувається можливість властиво здійснювати переходи від розрізнених у різних наукових вимірах частин цілісної творчості й розуміти інтегровану цілісність як унікальне явище.

Поміж власне футуристичних праць у межах відомої історіографії досліджень спадщини Г. Сковороди варто детальніше заглибитися в зміст чудової роботи Онисії Шреєр-Ткаченко "Григорій Сковорода – музикант" [1]. У ній здійснено досить досконалу історіографію праць, присвячених значенню музичної складової творчої спадщини філософа відповідно до цілісного духовного виміру життя і творчості. Автор дослідження розпочинає свій прекрасний виклад із посилання на відомого історика М. Костомарова: "Історик М. Костомаров справедливо відзначав, що "…мало можно указать таких народных лиц, каким был Сковорода и которых бы так помнил и уважал народ… Странствующие слепцы усвоили его песни; на храмовом празднике, на торжище нередко можна встретить толпу народа, окружающую группу этих рапсодов и со слезами умиления слушающих "Всякому граду свой нрав и права"" (М. Костомаров. Слово о Сковороде // Основа. – 1861. – № 7.–С. 177) [2].

Формуючи завдання свого дослідження, автор, надавши вагому оцінку М. Костомарова щодо поширеності музико-поетичної харизми Г. Сковороди, наголошує на тому, що "…його літературна спадщина давно уже стала предметом серйозних досліджень, то його роль в історії української музики є досі зовсім мало висвітлено" [3]. Це завдання ґрунтується на догляді, який автор зробила, звернувшись до біографії Г. Сковороди: "…Неважко побачити, що музика була супутницею його життя, з нею пов'язані всі основні етапи його творчості і діяльності. Вірячи в могутню силу музики, Г. С. Сковорода складає більшість своїх поетичних творів саме у формі пісень, тобто в музично-поетичному жанрі, де музиці має належати чи не провідна роль" [4]. Для укладання цієї біографії автором було опрацьовано значну кількість визнаних й авторитетних джерел: "Музично-біографічну довідку про Сковороду-музиканта, складену за матеріалами учня і друга Г. С. Сковороди М. Ковалінського, сучасника Сковороди Володимира Ерна, історика Київської академії В. Аскоченського, письменника і драматурга Григорія Квітки-Основ'яненка, основних дослідників творчості Г. Сковороди І. Срезнєвського, Г. Данилевського та багатьох інших" [5].

© Кононенко Т. П., 2011

З посиланням на учня Г. Сковороди М. Ковалінського ("Жизнь Григория Сковороды. Писана 1794 года в древнем вкусе" [6]) дослідниця відзначає, що "он сочинил духовные концерты, положа некоторые псалмы на музыки… Сверх церковной, он сочинил многия песни в стихах и сам играл на скрипке, флейтраверe, бандуре и гуслях – приязно и со вкусом" [7]. У цьому ж джерелі подана надзвичайно важлива згадка про Г. Сковороду викладача музики Харківського університету Г. Гесс де Кальве, автора "Теории музыки или рассуждения о сем исскустве, заключающее в себе историю, цель и действие музыки, генерал-бас, правила сочинения композиции, описание инструмента, разные роды музыки и все, что относиться к ней в подробности. Сочинено в России и для русских Густавом Гесс де Кальве" (Харків, 1816–1818): "…В період навчання у Києво-могилянській академії після повернення з Петербурга молодий Сковорода займався старо-єврейською, грецькою та латинською мовами, навчаючись при цьому красномовства, філософії, математики й метафізики, природничої історії і богослів'я. Архієрей, побачивши, що він зовсім не має нахилу до духовного звання, виключив його з бурси і дозволив жити, де завгодно" [8].

З важливого біографічного перебігу подій також зазначається на тому, що "кількарічне подорожування Г. Сковороди по країнах і містах Західної Європи, де він ближче познайомився з філософією французьких просвітителів, було дальшим етапом у формуванні світогляду Г. Сковороди" [9], і вагоміше об'єктивністю для нашого дослідження: "Серед багатьох нових вражень Сковороди під час подорожування по Західній Європі, безперечно, були й враження від зустрічей з музикою і музикантами та композиторами Угорщини, Австрії, Італії, але, на жаль, ніяких відомостей про це не подають ні його сучасники, ні пізніші біографи й дослідники" [10].

Після вигнання переяславським єпископом за сковородинське "Рассуждение о поэзии и руководство к исскуству оной", з формулюванням як "чудного і невідповідного старим звичаям" [11], розпочинається найвидатніше мандрівне подвижництво Г. Сковороди. Саме в цей період філософ синтезує форми музичного розмислу, які, цілком імовірно, і стануть засновком до складних форматів симфонічних філософських творів мислителя. З посиланням на І. Срезнєвського авторка подає, можливо, одну з найпотаємніших подій у дослідженні характеру розмислу і світогляду Г. Сковороди: "Дослідник творчості Сковороди І. Срезнєвський пише: "Переходячи з міста в місто, з села в село, дорогою він завжди або співав, або, вийнявши з-за пояса свою улюбленицю флейту, награвав на ній свої сумні фантазії й симфонії" (Отрывки из записок о старце Григории Саввиче Сковороде // Утренняя звезда. – Харьков, 1933) – і додає: "Невідомо, про які саме "симфонії" і "фантазії" говорить І. Срезнєвський – очевидно, йдеться про вільні імпровізації Г. Сковороди" [12].

У цьому й полягає дослідницька суть усіх методологічних розвідок, які можуть обертатися навколо встановлення природи і змісту "симфонізму" характеру розмислу і світогляду українського мислителя. Врешті, для встановлення цілісного тла творчої біографії мислителя, а тим більше інтеграції всіх складників у збагненне сучасне ціле, ще не вистачає значної кількості підстав та аргументів як біографічного, так і смислового характеру. Сучасні дослідники водночас спостерігають розгалужену мережу посилань на симфонічну природу розмислу філософа, але ще не мають завершеного висновку щодо унаочненого зразка феномену цієї симфонічності. Неначе цей "симфонізм", як лісове суголосся Мавки з "Лісової пісні" Лесі Українки, приховується за трансценденцією видимої і невидимої натури. Ми маємо певне видиме посилання на певний історичний чи історико-філософський факт, але не маємо належного йому протиставного відбитка.

Як уже зазначалося, більшість біографів та дослідників ознайомлені з шляхами подорожування Європою Г. Сковороди. Проте майже нічого з цих подій не зафіксувалося в документальному вимірі. Майже нічого невідомо з джерельного засвідчення перебування українського мислителя на теренах Російської імперії, зокрема, періоду перебування у складі хору в Санкт-Петербурзі. Водночас у літературно-філософській спадщині наявні сильні емблематичні впливи, характерні для сучасного Г. Сковороді стану розвитку німецької містичної думки. Концепція "симфонізму" набуває багатоджерельної визначеності, оскільки її підставами можуть бути не лише практиковані в освітніх закладах вправи з біблійної симфонізації, "книжних симфоній", але й згадані вже знання з теорії симфонічного музичного мистецтва і, що вагоміше, на рівні свідчень, проте не задокументованих, про можливість глибокого вивчення теорії музики на рівні таких складних музичних форм, як "симфонія", під час перебування Г. Сковороди, зокрема, у Північній Італії, а також обізнаністю з неперевершеним мистецтвом симфонічного світогляду, який панував на теренах Австрійської імперії.

На підтвердження думки про необхідність багатоджерельної основи встановлення походження симфонічних складників світогляду Г. Сковороди, відбитих у філософській спадщині, наголосимо на таких фактах. Перший із них стосується випадку, коли йшлося про встановлення життєпису філософа, уже згаданий Г. Данилевський повідомляє, що він спирався на оригінал рукопису М. Ковалінського, який "зберігався в Києві у історика Києво-Могилянської академії В. Аскоченського. Сам Г. Данилевський, за власним його свідченням, користувався рукописною копією життєпису Г. Сковороди, яку дістав від М. Алякринського з Володимира на Клязьмі" [13]. Але головну увагу тут необхідно звернути на коментар, який належить О. Шреєр-Ткаченко: "Не заглиблюючись у міркування про те, як потрапив рукописний список "Жизни Григория Сковороды" М. Ковалінського до рук М. Алякринського, ми фіксуємо увагу читачів лише на факті перебування цієї копії у Володимирі на Клязьмі, оскільки це, можливо, допоможе встановити, яким шляхом нотні записи пісні "Свет", приписуваної Сковороді, потрапили до рукописного збірника з м. Ярославля (поблизу Володимира), який зберігається тепер у Державному історичному музеї СРСР (Москва)".

Провівши певну попередню роботу, що становить наступний факт у дослідженні, вона припускає, що в цьому джерельному подорожуванні активну участь міг узяти славетний співак і композитор Артем Ведель (Ведельський). За згадками біографів А. Веделя, "називають серед улюблених його пісень пісні "Ах ты, свете лестный" та "Ах счастье, счастье", зазначаючи без жодного сумніву, що друга пісня – "Ах счастье, счастье" – належить нашому народному філософу Г. С. Сковороді" [14].

Авторка простежує такий шлях спадку Г. Сковороди до Державного історичного музею СРСР у Москві: "Як відомо, тоді вже йшла слава А. Веделя – прекрасного співака-соліста, диригента хору Київської академії та автора хорових концертів. Саме у зв'язку з цим його було викликано до Москви для керівництва

хоровою капелою. Він узяв з собою кількох хлопчиків з хору Київської академії. Як вказують дати, А. Ведель виїхав до Москви в той період (1788 р.), коли багато пісень і кантів Г. Сковороди вже могло звучати в народному побуті міст і сіл України. Їх знали й учні Київської академії, про що свідчить, зокрема, використання канта-колядки "Ангели, снижайтеся" в бурсацькому "Вертепі" та згаданий щойно факт співання пісень Г. Сковороди хором хлопчиків Веделя в академії. …Не виключена можливість, що запис тексту і музики пісні Г. Сковороди "Ах счастье, счастье" у вигляді триголосного канта саме таким шляхом потрапив до рукописних збірників кінця XVIII ст." [15].

Проте вагомішим є висновок із цього дослідження біографічних подій творчого спадку Г. Сковороди, який містить характеристику структури музичного мислення філософа: "Характерність тексту, зокрема явні елементи української мови, певна відмінність від тогочасних кантів щодо мелодики та деякі особливості ладогармонічного складу й акордово-гармонічного триголосся вказують на українське походження канта. Якщо ж додати, що в інших рукописних збірниках можна зустріти близькі варіанти цього запису канта з мелодією (у триголоссі), то це засвідчить його популярність і ще раз підтвердить авторство Г. Сковороди, відомого вже тоді на Україні та в багатьох містах Росії як автора співаних народом кантів і псальм" [16].

До цієї розвідки, водночас важливої і для встановлення особливостей форми розмислу Г. Сковороди, відбитої у формі філософських творів, що є елементом предмета нашого дослідження, необхідно додати висновок дослідників щодо формотворчих основ музичних творів мислителя: "Цілком слушно М. Боровик та І. Іваньо не виключають можливості, що мелодія цієї пісні ("Ах счастье, счастье". – *Т. К.*) була створена самим Г. Сковородою спеціально для вертепної драми. Дослідники відзначають істотні деталі форми і жанру пісні "Пастыри мыли", зокрема, те, що пісня написана у формі хорового діалога, в якому чергуються запитання і відповіді на них, що форма підкреслюється і в мелодії: в чергуванні окремих фраз – "запитань" і "відповідей", які закінчуються різними кадансами (половинними та заключними). А ремарки до тексту свідчать про те, що пісня розрахована на виконання двома хорами, а в кінці "лики поют совокупно". Хоч сам Сковорода згадує про виконання ним пісень в супроводі інструмента, проте до останнього часу це не підкріплювалося нотними записами. Тому новознайдений документальний нотний запис твору на слова Г. Сковороди має велике значення, зокрема, для встановлення жанру даного твору – хорового діалога в супроводі інструментального ансамблю з театралізованого дійства" [17].

Варто лише замислитися над основними положеннями цих висновків. У них прописані виняткові теоретичні положення, які, якщо їх прийняти, кардинально змінюють ставлення до літературної філософської спадщини Г. Сковороди. Звертаючись до експлікованої структури філософських творів мислителя, ми отримуємо неймовірний за підсумком висновок. Якщо уважно порівняти структурні елементи філософських творів із структурою і формою музичних творів – віднайдеться практично суцільний збіг. Однак у цьому випадку ми маємо визнати, що не мали належного засобу (інструменту) для виконання притаманним і достеменним чином філософських творів Г. Сковороди. Іншими словами – філософські твори українського мислителя не лише читаються, а й виконуються всіма засобами інтелектуальної, суспільно-моральної та естетичної природи людини. Саме цим пояснюється наявність у певних творах таких структурних явищ, як "пісня", "хор" та ін. Це все засвідчує про унікальні контамінаційні властивості спадщини Г. Сковороди.

На додаткове окреслення властивостей подібної контамінації зробимо певні посилання, які унаочнюють ті чи інші збіги різних форм творчої діяльності мислителя. Зокрема, авторкою дослідження вказується, що "Сковорода-музикант спирається на багатий народний досвід, на засоби українського музичного фольклору. Дослідники поетичної творчості Г. Сковороди неодноразово підкреслювали вплив на неї українського пісенного фольклору: про це свідчить образність ряду його пісень, ритміка і розмір його віршів, вживання постійних епітетів, метафор, порівнянь, прийому поетичного паралелізму, характерні для фольклору" [18].

Цей вплив, окрім інших згаданих, безпосередньо дослідниками відзначається в суто філософських творах Г. Сковороди: "Нерідко у своїх притчах і байках Г. Сковорода ілюструє розповідь фрагментами з народних пісень. Так, у творі Сковороди "Потоп зміин" наводяться рядки з народної пісні "Біда":

Понад морем глибоким
Стоит терем високій…" [19];

"Народну хорову пісню "Мак" Сковорода включив до притчі "Благодарный Ородій" [20]; "У творі Сковороди "Брань архистратига Михаила со Сатаною…" читаємо рядки, що своїм розміром і будовою наближаються до української народної веснянки:

Зима прейде. Солнце ясно
Мыру откры лице красно…

Цікаво, що сам Сковорода дав таку примітку до цієї пісні: "Сія пѣснь из древних малоросійських и есть милая икона, образующая весну…" [21]; "Починаючи розшуки пісень Сковороди, різні публікації його творів, зокрема, видання збірника текстів його пісень під авторською назвою "Сад божественных пЬсней, прозябшій из зерн священнаго писанія" [22]. Примітно, що це видання, яке з'явилося в Санкт-Петербурзі 1859 та 1861 рр. під назвою "Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды с его портретом и почерком его руки" [23], містить істотне зауваження щодо глибинного зв'язку пісень, які складають зміст "Саду…", зі священним писанням. Як не дивно, цей факт цілком доречний до тих аргументів контамінаційності філософії, віри та мистецтва, яка зумовлювалася всім попереднім матеріалом. Проте зазначений істотний додаток до походження пісень узагалі не згаданий навіть у такому класичному виданні, як "Григорій Савич Сковорода. Повне зібрання творів у двох томах, 1973 р." [24].

Підсумовуючи всі на той час можливі обставини й чинники встановлення зв'язків між різнорідними царинами цілісної творчої спадщини українського філософа, авторка стверджує: "Талановитий філософ-музикант, Г. Сковорода для більш яскравого й переконливого висловлення своїх думок часто звертається до засобів і термінології музичного мистецтва. Так, у багатьох його морально-філософських творах можна зустрітися з посиланнями на пісні, введенням кантів або псальмів, застосуванням форми діалога, типової для музичних жанрів, втіленням основної моралі (на мові Г. Сковороди – "сили" твору) у пісенно-поетичній формі" [25]. Важливо й те, що ці асоціації стосувалися не лише української народної пісні селянської традиції: "Крім того, типовим слід вважати рух двох горішніх голосів паральними терціями, що, безперечно, йде не від старовинної української народної пісні селянської традиції, а відбиває характерні риси кантів, що зародилися, оче-

видно, в міському музичному побуті" [26]. Власне, це й може бути тим містком, що поєднує симфонічну книжну біблійну традицію, яка, без сумніву, розвивалася у великих церковних і монастирських закладах на теренах міст і мала безперечний вплив на формування інтелектуальної моделі форми розмислу Г. Сковороди.

Узагальнюючи виклад основних тверджень дослідження О. Шреєр-Ткаченко, зупинимося та такому. На сьогодні не існує системного дослідження творчості Г. Сковороди, яке б достеменно визначило певний, методологічно виважений стрижень творчості філософа. У більшості вагомих досліджень наголос ставиться на одному тематичному принципі творчості, що, врешті-решт, призводить до певних конфліктів з іншими тематичними напрямками філософської думки. Відповідь на наукову гіпотезу дослідження полягає в тому, що стрижнем філософування Г. Сковороди є не уніфікований певний принцип, а інтегративна структура розмислу, яка має власні принципи поєднання складових інтеграції. Це дає змогу цілісного представлення творчої спадщини мислителя й одночасно позбавляє необхідності зведення чи уніфікації принципової основи. Відтак розгляд проблеми набуває вигляду дослідження методологічної основи розмислу мислителя. Саме в цьому ключі висувається припущення щодо рецепції Г. Сковородою методологічних зразків Нової філософії, які стали йому відомі впродовж освіти в європейських університетах та науковому співтоваристві. Зазначимо, що йдеться не лише про рецептивну природу розмислу філософа, але й про збагачення ним європейського методологічного культурного досвіду, що є самостійною дослідницькою проблемою. Г. Сковорода є засновником унікальної і, водночас, суто європейської форми філософського розмислу – симфонії. У цій літературній формі філософського розмислу подані найістотніші твори Г. Сковороди. Проте значення цього доробку можливо висвітлити лише в середовищі методологічної культури європейської Нової філософії, здійснюючи порівняння з класичними зразками в галузі становлення певних типів методологій.

Літературна форма філософських творів Г. Сковороди не має винятково чіткої діалогічної структури. Для аналізу його творчості потрібно використати той тип літературної форми, який представляється як симфонія. Більшість вагомих творів має досить ґрунтовну структуру взаємопов'язаних складових. Практично в кожному творі представлена типова для Г. Сковороди структура, що засвідчує існування логічного алгоритму розгляду питання. Істотного значення для творів набуває формулювання інтегративного, а не одиничного однорідного засновку, що є, безумовно, креативним для філософування XVIII ст. Водночас типом і методом поєднання складників засновку є симфонічна інтеграція, тобто поєднання складових відбувається шляхом симфонізації з метою отримання симфонічного для всього твору дієвого чинника. Разом із тим це є й унікальна тональність твору, оскільки заміна одного зі складників засновку неминуче призвела б до зміни й підбору змістів у всіх наступних розділах. І, зрештою, з безпосередніх висновків очевидно, що симфонія як засіб формування шляху розгляду проблеми рівнозначно притаманний творам, як і діалогічні засоби.

Водночас проблемним постає питання відтворення філософських творів Г. Сковороди сучасними засобами.

Дослідження з українознавчої історіографії засвідчують про "контамінативні" властивості артефактів розвитку українського етносу у світопросторових вимірах. Слід розрізнювати "контамінативні" та "синкретичні" прояви в історичному доробку народу. Основу розрізнення складає ступінь розмірковувальної та розмислової культури народу, яка, у свою чергу, визначається ступенем розвиненості освітньої та наукової царини суспільства.

Синкретизм здебільшого визначається ознакою первісного ступеня розвиненості свідомості, генетичною передумовою так званого "синтетичного мислення", яке певні філософські напрямки та школи вважають вінцем розумової еволюції людини та людства (зокрема – гегелівська філософія; певні напрямки російської релігійно-філософської думки XIX–XX ст.; марксизм). Первісність синкретичного світосприйняття, попри романтизовану в ньому цілісність людини й довкілля, зумовлюється слабкою розвиненістю аналітичних спроможностей свідомості, здатності до розрізнення й вирізнення різнорідних складових дійсності і, у ширшому значенні, – складових буття. Контамінативність же є наслідком значного ступеня розвиненості аналітичного доробку свідомості, закріпленого у спадщині освітньої царини суспільства, яка постає на ґрунті розвиненої властивості представників спільноти до уяви та уявлення, спроможності до складної інтелектуальної комбінаторики вирізнених аналітично складників буття в метафоричні смислові розбудови. Саме це й розмежовує "синтетичні" розмислові форми та "інтегративні". Чи ті, які постають на основі поєднання складників у ціле, з одночасним їхнім збереженням та існуванням, а не розчиненням (тобто знищенням) їх у "синтетичному" цілому.

"Симфонічність" літературно-філософської спадщини Г. Сковороди [27] є цілком формотворчою та самочинною в царині "комбінаторної" частки європейської методологічної культури XVII–XVIII ст. Відмінною ж ознакою (і окрасою та надбанням світової філософської культури водночас) є, зокрема, потужна контамінативна основа розмислової культури українського філософа Г. Сковороди, яка могла сформуватися винятково в царинах народного середовища. Там, де освітня та наукова царини є вже певним проявом інтелектуалізованого надбання українського народу, сув'язі різнобічних вимірів його буття.

У наукових розробках вирізняють декілька галузей застосування "контамінації" – мовознавство, література, психіатрія, геологія та ін. У мовознавстві прояви контамінації визначаються як "поява нового висловлювання чи форми, яка досягається шляхом поєднання чимось подібних двох висловлювань чи форм". У літературі "контамінацією називають також комбінацію епізодів різних творів і долучення до оповідання подій з іншого літературного твору" [28]. Маючи термінологічне визначення контамінації, набуваємо підстав визначення обставин впливу контамінування на формування унікального творчого світосприйняття Г. Сковороди.

1. *Шреєр-Ткаченко О.* Григорій Сковорода – музикант. – К.: Музична Україна, 1972. – 94 с. 2. Там само. – С. 4. 3. Там само. – С. 6. 4. Там само. 5. Там само. 6. Див.: *Сковорода Г. С.* Твори в 2-х томах. – Т. 2. – К.: Вид-во АН УРСР, 1961. – С. 487–535. 7. *Шреєр-Ткаченко О.* Григорій Сковорода – музикант. – С. 6. 8. Там само. – С. 9. 9. Там само. – С. 10. 10. Там само. 11. Там само. 12. Там само. – С. 12. 13. Там само. – С. 14. 14. Там само. – С. 66. 15. Там само. – С. 67. 16. Там само. 17. Там само. – С. 64–65. 18. Там само. – С. 18. 19. Там само. 20. Там само. 21. Там само. – С. 19. 22. Там само. – С. 22. 23. Там само. – С. 21. 24. *Сковорода Г. С.* Повне зібрання творів у двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 531 с. 25. *Шреєр-Ткаченко О.* Григорій Сковорода – музикант. – С. 86. 26. Там само. – С. 74. 27. *Кононенко Т.* До питання визначення основної літературної форми філософських творів Григорія Сковороди // Збірник наукових праць НДІУ. – 2004. – Т. III. – С. 392–397. 28. http://ru.wikipedia.org.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

П. А. Кравченко, д-р філос. наук, проф., ПНПУ ім. В. Г. Короленка

ЛЮДСЬКЕ ІСНУВАННЯ: ТРИВАЛІСТЬ ТА ТРИВОГА БУТТЯ

У статті розглядаються особливості розуміння сутності людини. Показано, що від народження до смерті людина перебуває в процесі становлення власного Я який супроводжується страхом та тривогою.

Ключові слова: **воля, доля, сенс буття, страх, трансцендентність, тривалість, тривога, екзистенція.**

В статье рассматриваются особенности понимания сущности человека. Показано, что от рождения до смерти человек находится в процессе становления собственного Я и этот процесс сопровождается страхом и тревогой.

Ключевые слова: **воля, судьба, смысл бытия, страх, трансцендентность, длительность, тревога, экзистенция.**

The features of understanding of essence of man are examined in the article. It is shown that from birth to death a human being is forming his/her own "Self" that is accompanied by fear and anxiety.

Key words**: will, fate, sense of life, fear, transcendence, duration, anxiety, existence.**

У пам'яті моїх однокурсників, випускників філософського факультету 1980 р. і аспірантів кафедри історії філософії 80-х років, досить чітко закарбована думка про те, що більшість лекцій чи теоретичних семінарів Ігоря Валентиновича Бичка починалися з того, що проблема людини така ж стара, як і сама філософія. А мислителі постійно повертаються до неї, щоб дати відповідь на питання – "що ж таке людина?", і у чому сенс людського буття. Так і для самого Ігоря Валентиновича ця проблема, мабуть, була, є і буде однією із визначальних у його дослідженнях, у його житті. Тож чому б ще і ще раз не повернутися до неї, осмисливши і освоївши велику спадщину нашого Учителя.

Одна із схем розуміння людини, якої (певною мірою) дотримується і Ігор Валентинович, ґрунтується на діалектиці Гегеля, котрий застосував її як для пояснення світових процесів, так і історії людства. Але, на нашу думку антропологічний підхід І. В. Бичка дещо відмінний від антропології Гегеля, бо він ґрунтується на екзистенціальній філософії, хоч метод один і той же – діалектичний. Ми також дотримуємося цього підходу.

Проблема людини має багато різних аспектів, зрізів, напрямків дослідження. Ми зупинимося лише на одному із них – це особливості розуміння людського існування в межах тривалості й тривоги буття.

Людина постійно перебуває в процесі становлення власного Я, рухаючись від неусвідомлення самого себе до такого усвідомлення, коли я постає перед Вічністю. Таке Я перед Вічністю близьке до його розуміння С. Кіркегором: Я перед Богом – теологічне Я. Становлення ж Я супроводжується страхом і тривогою.

Чи виправданий діалектичний підхід до людини? Чи можлива інша антропологія, яка не використовує діалектику для пояснення людської природи?

Сакральне слово *дан* означає *дар*, *дарунок*. Можна згодитися із тим, що дарунок, дар, або точніше – доля. Даність, доля дарована трансцендентністю. І ця дарованість даності (чи долі) не означає, що вона нерухома.

Слово *тривога* в українській мові походить від дієслова *тривати*. Тривалість за своєю суттю не нерухома, вона характеризується мінливістю. Даність (як доля) – це і є тривалість, а тривалість – це сам процес руху від народження до смерті. Рух тривалості породжує тривогу як занепокоєність і хвилювання. Він перебуває попереду самого себе у намаганні побачити майбутнє. Але сам рух тривалості завжди відсуває обрій майбутнього, і те, що було майбутнім, стає теперішнім, а теперішнє як дійсне стає минулим. Саме тому рух тривалості ніколи не знає справжнього майбутнього, а це незнання породжує тривогу, занепокоєність, хвилювання. Цей рух тривалості від народження до смерті можна назвати екзистенцією людини. Латиною exsistere означає існування ззовні, людина виходить із самої себе у тривалість зовнішнього існування. Вона активна у своєму зовнішньому існуванні і вбачає в ньому певне завдання, наприклад – виховати дітей, побудувати будинок, вивчитися, зробити кар'єру, тобто досягнути чогось. Таке зовнішнє існування стає "справою життя", а тому й внутрішньо важливим.

Активність у зовнішньому існуванні пов'язана із психологічним вибором у аксіологічному стані порівняння і вимірювання: це краще, а те гірше, я кращий за інших, він має кращу освіту ніж я тощо. Рух тривалості зовнішнього існування може сповільнюватися або пришвидшуватися. У традиційних суспільствах рух тривалості зовнішнього існування підпорядковується певним чином зміні пір року; все життя рухається по колу рівномірно. В інформаційних суспільствах темп життя прискорюється, бо необхідно встигнути за коротке життя зробити багато справ. Живучи швидко, мобільно, люди просто не мають часу на роздуми про смерть, сенс життя тощо. Тому люди традиційного суспільства більш схильні до споглядання, під час якого виявляють те, що *дане* як *дарунок*. Люди ж інформаційного суспільства здебільшого не схильні до споглядання, бо їхнє життя розчиняється у потоці інформації, яка формує їх зсередини. Тому медіасуспільства позбавлені глибокого розуміння суті явищ життя і смерті та природи. Людське існування, забігаючи наперед у русі тривалості, не досягає мети – знання майбутнього – і тому впадає у занепокоєність та хвилювання, тобто, у *турботу* (Гайдеггер). "Формально-екзистенціальна цілісність онтологічної структури цілої присутності реалізується в такій структурі: буття присутності означає: попереду-себе-вже-буття-у-світі як буття-біля. Цим буттям заповнюється значення терміну турбота, яке вживається лише онтологічно-екзистенціально" [1].

Усе повторюватиметься і без нас: яблуня буде цвісти і даватиме плоди, діти ростимуть та йтимуть до школи, студенти навчатимуться тощо. Усе залишиться без змін і без нас. Це означає, що рух тривалості людського існування у просторі і часі інваріантний і постійно повторюється. Але є різниця між тривалістю природного і людського. Тварини та рослини запрограмовані на певні автоматизми і це не заважає їм існувати. Ці автоматизми є для них благом, оскільки вони не дають можливості виходити за межі їхнього світу, обмеженого певним середовищем. Людське ж існування не обмежується певним середовищем, не обмежується певним раз і назавжди визначеним світом. Рух тривалості людського існування перетинає безліч світів і виводить її на вищі щаблі тривання, наприклад, духовного, а не лише тілесного чи душевного. Отже, людська екзистенція складається принаймні з трьох рухів тривалості: тілесного, душевного і духовного. Останній рух здається нескінченним і вічним, тоді як перший – кінцевий і тлінний, а другий є перехідним від першого до третього. Мабуть в цьому полягає і сутність трьох стадій існування людини у Кіркегора. Адже перша стадія (етична) виявляє людину, яка не виходить за межі тілесних насолод, вони повністю ототожнюються з нею, і тому їй недоступні два

© Кравченко П. А., 2011

інші виміри людської екзистенції. На естетичній стадії реалізується тілесна тривалість. Фактично людина, перебуваючи на естетичному рівні існування, повністю підпорядковується своєму тілу, своїм чуттям і бажанням, сліпо слідуючи за ними. Під цим задоволенням бажань приховується відчай, тривога, бо рано чи пізно настає прозріння і вони вийдуть на іншу стадію існування – етичну. Ця стадія є душевною. Душа, якщо вона не засліплена тілесними бажаннями, якщо вона не підпорядковується тілу, прозріває й усвідомлює певні духовні закони, згідно з якими треба жити й починати розуміти, що створена вона за образом і подобою Божою. Але відчай і тривога переповнюють душу, котра намагається жити справедливо, виконуючи її обов'язки. На цій стадії триває боротьба в тривалості людського існування за душу. У кінці цієї боротьби виявляється, чи буде душа вручена сама собі й тоді перейде на релігійну (духовну) стадію існування, чи знову скотиться до естетичної, чи й далі перебуватиме на етичній стадії. Отже, Кіркегор, у відповідності до діалектики абсолютної ідеї Гегеля, створює діалектику людської екзистенції, яка є альтернативною щодо гегелівської діалектики чи до діалектики Платона з її поступовим сходженням до споглядальних вічних і незмінних ідей та наступним спусканням у світ тіней [2].

Послідовний внутрішній аналіз особливостей людської екзистенції дозволяє зробити висновок про те, що *тривога, страждання* виникають унаслідок роздільності на того, хто хвилюється і страждає, і на те, від чого страждають і через що хвилюються. Інакше кажучи, людська екзистенція – це не цілісність, а роздільність. Поділи існують скрізь і завжди, наприклад: Я і не Я, Я і світ, етноси і нації, конфесії і партії тощо. Чому ж виникає страждання, тривога, турбота, зрештою, бажання і воля, якій так багато уваги приділяється в західноєвропейській філософії, починаючи від християнської і закінчуючи некласичною (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, М. Фуко та ін.)? Внаслідок поділу. Коли немає поділу, то немає ні бажання, ні волі, ні хвилювання, ні страждання. У переносному значенні це означає смерть.

Але будь-яка діалектика (Геракліта, Платона, Гегеля, Кіркегора) засновується на взаємодії протилежностей, а протилежності виникають унаслідок поділу. Крім цього, протилежність – це не Інше, а протилежне. Справді, те, що називаємо протилежним, не є Іншим. Інше виходить за межі пари протилежностей, за межі їхньої гри чи боротьби. Так звана боротьба протилежностей – не що інше, як видимість, яку Кант називає трансцендентальною. Таким чином, завдання філософії полягає не в діалектичному пізнанні світу (тут ми жодного нового знання не отримуємо), а в тому, щоб відкрити Інше по той бік видимої боротьби протилежностей, відкрити Інше по той бік трансцендентальної видимості, заснованої на часі і просторі. Але тут нас знову чекає парадокс. Справа в тому, що ми собі уявляємо це Інше поза простором і поза часом в іншому просторі та іншому часі. Трансцендентальна видимість і тут нас не полишає. Здається, що вона притаманна людині і позбутися її неможливо (про це говорив Кант). Але чи так воно є насправді? Невже людина приречена постійно виходити назовні у своєму існуванні так, щоб розчинятися у світі і втрачати саму себе, або протилежне до цього: замикатися в собі і стати "монадою без вікон і дверей"? Невже така доля людини у світі: екстравертивність чи інтровертивність?

Якщо протилежності подолано, тоді виявлено Інше. Яким чином їх можна подолати? За допомогою розуму. Не йдеться про поняття розуму у раціоналізмі Нового Часу, включно з поняттям розуму доби Просвітництва. Саме в цей час народжується індивід, тобто атом, неподільний у собі, який має мужність користуватися власним розумом (Кант). Йдеться про розум серця. Сучасна людина розділила розум і серце, і, таким чином втратила любов до себе (тут не йдеться про самолюбство). Любити себе означає не робити дурниць. Любити себе може лише той, хто пізнав самого себе. У собі пізнають Іншого як голос совісті. Голос совісті відвертає від дурниць. Поворот у філософії – це відхід від спекуляцій, від діалектики, до відкриття Іншого по той бік протилежностей.

Чи поділ існує насправді, чи він є лише в голові творців діалектики? Розглянемо більш детально діалектику та діалектичний погляд на світ.

Діалектика така ж стара, як і сама філософія (sic!). Як філософський метод дослідження світу діалектика зароджується дві з половиною тисячі років тому назад у Стародавній Греції. Слово діалектика походить від грецького *dialektike,* тобто вміння вести бесіду, мистецтво аргументації. Чи є різниця між діалогом і діалектикою? Діалектика походить від слова діалог (старогрецькою мовою діалог звучить як dia logos, тобто за допомогою слова, через слово, або навіть розум). Для Сократа діалог – це вміння вести бесіду з метою вияснення понять, з метою побачити, за допомогою розуму, різницю між добром і злом, справедливістю і несправедливістю, тобто діалог повинен вести до розрізнення; для Платона, учня Сократа, діалектика, вона ж діалог, – метод пізнання ідей. Діалог, як і діалектика, означає розвиток мислення, тобто поступове сходження розуму людини від конкретного чуттєвого сприйняття світу до його загальної сутності, наприклад Абсолюту. До Сократа і Платона Парменід і Геракліт відкрили не метод філософського дослідження світу та його підвалин, а закони діалектики, які лежать в основі світу. Що це за закони? Прийнято протиставляти Парменіда і Геракліта, оскільки перший стверджував, що буття незмінне і вічне, а другий – що все тече, все змінюється, і ці зміни зумовлені боротьбою протилежностей, з яких складається світ, а цією боротьбою керує Розум (Логос). Можна сказати, що протилежності виникають всередині буття незмінного і вічного, нерухомого. Таке буття окреслюється у Піфагора числом 1, з якого виникає 2, тобто пара протилежностей, і так далі. Діалектика означає розвиток, виникнення та взаємодію протилежностей між собою, але джерело їхнє одне. Ось тези Геракліта:

1. Становлення здійснюється завдяки протилежностям. Боротьба протилежностей – це "батько всіх речей". Єдність Всесвіту можлива завдяки цій боротьбі протилежностей.

2. Все змінюється, все перебуває в русі. Нічого немає постійного у світі, лише становлення.

3. Все відбувається згідно з вічним законом Логосу. Він – закон світу, неминаючий розум світу і вогонь. У становленні світу та живих істот, які минають, він є тим, що єдине залишається сталим та незмінним.

Повертається до діалектики у грецькому значенні цього слова прусський мислитель Гегель. Для Гегеля діалектика – це використання в науці закономірностей, що містяться в самому мисленні. Діалектика – це рух, який лежить в основі всього як справжня духовна дійсність, і водночас – рух людського мислення, яке у своєму філософському сенсі бере участь у цьому русі абсолютно і всеохоплююче. Діалектична структура абсолюту (Божества, ідентичного Всесвіту) розвивається в його праці "Наука логіки" (тобто, онтологія). Природа і Дух – не що інше, як відчуження і повернення цього божественного логосу до самого себе. Весь рух здійснюється за раціональними законами: 1) перехід кількісних змін в якісні, що стосується простору, часу і самого руху, не-

перервності та подільності матерії; 2) єдність і боротьба протилежностей, наприклад добра і зла; 3) заперечення заперечення, тобто утвердження чогось нового через заперечення старого.

Діалектика також розкриває закономірні зв'язки між необхідністю і випадковістю, можливістю і дійсністю, сутністю і явищем, змістом і формою, свободою і необхідністю. Ядром діалектики, її визначальним принципом є закон єдності і боротьби протилежностей, вчення про суперечності (конфлікти) як внутрішню причину саморуху і саморозвитку сущого. Наприклад, якби живі істоти не помирали б, а вічно жили на землі, то це б означало відсутність Духу, а оскільки люди, тварини і рослини гинуть, це означає, що, крім фізичної оболонки вони володіють не-фізичною сутністю, яка належить сфері духу. Отже, живі істоти є поєднанням матерії і духу, і смерть – це можливість звільнитися від матерії. Інша справа, що життя духу в фізичній оболонці перебуває у становленні, тобто русі, у русі до смерті тіла і звільнення духу. Людина є тою живою істотою, котра усвідомлює цю боротьбу і може спрямовувати її на власне благо: розвиватися духовно, все більше усвідомлюючи, що вона не тіло, а дух.

Кант розуміє під діалектикою псевдофілософування і називає її "діалектикою ілюзій" за те, що вона прагне прийти до пізнання метафізичного, трансцендентного, не спираючись на досвід. Якщо розум не спирається на досвід, то він потрапляє у пастку протилежних суперечностей (антиномій). Ось ці антиномії "чистого розуму": 1. Світ має початок у часі і обмежений у просторі – Світ не має початку у часі і просторових обмежень; він нескінченний у часі і просторі. 2. Будь-яка складна субстанція у світі складається з простих частин і, взагалі, існує лише те, що складене з простого – Жодна складна річ не складається з простих частин, і взагалі у світі нічого немає простого. 3. Причиновість за законами природи – це єдина причиновість, з якої можна вивести всі явища у світі – Немає жодної свободи, все здійснюється у світі лише за законами природи. 4. До світу належить або як його частина, або як його причина, безумовно необхідна сутність – Не існує жодної необхідної сутності – ні у світі, ні за його межами – як його причини. Чистий розум суперечить сам собі, бо може довести як тезу, так і антитезу.

Отже, Кант приписує діалектичну природу самому розумові, а не світу. Який світ насправді, ми не знаємо. Все наше знання – це знання світу явищ, тобто світу для нас. Тому діалектика – це ілюзія розуму. "... Ми назвали діалектику взагалі логікою видимості. Це не означає, що вона є вченням про вірогідність; адже остання є істиною, тільки пізнаною з недостатніми підставами, себто пізнання її є хоча й неповним, та від того не оманливим, тож його не слід відділяти від аналітичної частини логіки... Логічна видимість, яка полягає лише в наслідуванні розумових форм (видимість софізмів), виникає виключно з браку уваги до логічних правил. Тому щойно тільки вона зосереджується на них, як та видимість цілком зникає. Натомість трансцендентальна видимість не припиняється й тоді, коли її вже викрито й чітко з'ясовано її нікчемність через трансцендентальну критику (наприклад, видимість у висловлюванні: світ мусить мати початок з погляду часу). Причина тут така: у нашому розумі (розглядуваному суб'єктивно як людська пізнавальна спроможність) лежать засади й максими його вживання, які мають вигляд цілком об'єктивних засад, і через те трапляється так, що суб'єктивна необхідність якогось певного пов'язання наших понять на користь розсудку приймається за об'єктивну необхідність визначення речей самих по собі. Ілюзія, котрої не уникнути, як не можемо ми уникнути того, щоб море посередині видавалося нам вищим, аніж при березі, бо ми бачимо його середину через вищі промені світла..." [3].

Гегель критикує кантівський підхід до діалектики, стверджуючи, що теза й антитеза поєднуються в синтезі і, таким чином, суперечності долаються. Гегель останній "гностик", котрий стверджує, що абсолютне знання можливе через діалектичний закон заперечення заперечення: антитеза є запереченням тези, а синтеза – їх обох. Синтеза – це і є абсолютне знання по той бік протиріч чистого розуму. Гегель має на увазі, що необхідно долати дуалізм протилежностей і виходити за його межі. Це означає, що Дух у собі нерозділений і цілий; входячи в цей світ, він ділиться на протилежності для того, щоб знову повернутися до самого себе через відчуження від самого себе. Діалектичний процес – це ідеальний процес, в якому бере участь Всесвіт.

Таким чином, діалектику розглядають або як філософський метод дослідження сущого у його народженні, розвитку і зникненні (переході в іншу форму існування) з певними діалектичними законами, про які говорилося вище, або як процес, притаманний людському розуму, мисленню, за допомогою чого підіймаються до осягнення ідеального, умоглядного, до осягнення сутностей. Є ще третє розуміння діалектики, притаманне діалектичному матеріалізму, створеному Марксом, який перевів закони діалектики Гегеля на суспільно-політичні процеси.

У фізиці – рух, у філософії – діалектика, на сленгу – "двіжняк". Отже, кожен рівень існування (природний, умоглядний, буденний) володіє власним значенням та розумінням розвитку. Як говориться, кожному своє...

Чи можна подолати діалектику й, тим самим, подолати протистояння у світі чоловіка і жінки, правди і брехні, ненависті і любові, добра і зла, відносного й абсолютного тощо? У сучасному світі спостерігається зростання нетерпимості, конфліктності між різними конфесіями, народами. У сучасному світі панує дух роз'єднання, дух поділів, дух протистояння.

Інше не є поєднанням протилежностей. Поєднання протилежностей притаманне діалектиці. Діалектик може довести що завгодно. У діалектиці добро випливає із зла, а зло з добра. Я і світ – це також діалектичні протилежності, які взаємодіють між собою. Ця взаємодія можлива тому, що Я виходить у світ, утверджуючись у ньому, задовольняючи свої бажання й потреби, головним чином, економічно.

Нас цікавить Інше по той бік протилежностей Я і світ. Коли Я і світ зникають, тоді являє себе Ніщо. Це не слід розуміти буквально. Ніщо – ніби всередині Я і світу, а не ззовні. Переживання Ніщо – це переживання не-існування Я і світу, тобто їм не надається об'єктивне існування (тут ми здійснюємо епохе, "взяття у лапки" всього того, що вважається існуючим у вигляді об'єктів. Феноменологічна редукція Гуссерля допомагає виявити те, що лежить за межами "об'єктивно існуючого" світу і Я. Але те, що знаходить феноменологія Гуссерля – це трансцендентальне Я: джерело усіх значень і смислів, а не Ніщо, як у Сартра. У діалектичній взаємодії Я і світу можливі такі варіанти. Якщо зникає Я, то воно розчиняється у світі, стаючи рабом інших людей. Якщо світ припиняє існувати, тоді Я замикається в собі, зводить стіну навколо себе, ізолює себе від інших Я. Це соліпсизм. Гуссерль не подолав соліпсизму, бо його трансцендентальне Я є об'єктивно існуючим у відношенні до явищ світу та до психофізичної єдності, якою є людина у світі, тобто єдністю тіла і психіки (емпіричного Я). Отже, Інше не виявляється і тоді, коли одна із протилежностей ніби зникає, ніби припиняє своє існування.

Розглянемо діалектичне злиття протилежностей Я і світу. Злиття Я і світу неможливе. Можливе лише роз-

чинення однієї протилежності в іншій. Я і світ не зливаються, чоловік і жінка не зливаються в одну єдність, зло і добро не зливаються і не утворюють щось третє і не переходять одне в одне. Ніщо – це не-існування протилежностей та їхніх взаємодій, як односторонніх, так і двосторонніх. Ніщо – це джерело протилежностей, яке не об'єктивується. Ніщо не може бути ні об'єктом, ні суб'єктом, які трапляються у світі. Ніщо не можна зустріти у світі. Можна зустріти лише нігілізм. Ніщо породжує все, тобто Всесвіт. Ніщо нескінченне, тоді як Всесвіт кінечний, людське існування кінечне, як це довів Кант у "Критиці чистого розуму". Нігілізм відкидає вищі цінності: Бога, Розум. Він постає зі злості, ненависті, хитрості, хижості, байдужості і нудьги. Незалежність – це байдужість до всього того, що відбувається не лише в країні, але й на вулиці, на робочому місці. Незалежність означає розрив між мною і тим, що я роблю, розрив між мною та іншими людьми. Одним словом, незалежність означає кінець інтерсуб'єктивності. Кінець інтерсуб'єктивності означає зникнення відповідальності. Байдужість людей при владі є наслідком їхньої безвідповідальності. Ці речі між собою пов'язані: байдужість, безвідповідальність і незалежність. Саме вони знищують Іншого як Іншого, підпорядковуючи його владі Я. Незалежність перегукується із прислів'ям "моя хата скраю, я нічого не знаю".

Демократія, яка засновується на байдужості й занепаді інтерсуб'єктивності, веде до зрощення злочинного світу з політичним. Демократія, в основі якої не лежить народна солідарність, взаємодопомога і відгук на дії влади, приречена. Народ стає безправним і залежним від влади, яка буде його використовувати, знущатися над ним. В основі демократії лежить гідність кожного громадянина. Влада є слугою народу, а не навпаки. Влада – це тягар відповідальності, бо неможливо всім догодити. (Ісус Христос казав: "Завжди матимете бідних", а я б ще додав: багатіїв, злочинців та просто непорядних людей). Тому владоможцям необхідне почуття справедливості. Неприпустимо, щоб владоможці якшалися зі злочинним світом. А така "співпраця" спостерігається в Україні. Це вияв владного нігілізму, який веде до процвітання чиновництва і злиденності народу. Нігілізм постає внаслідок смертельної втоми від життя, від втрати сенсу життя, від втрати життєвих орієнтирів. Нігілізм – це, також, коли відходять від найважливішого і впадають у дріб'язковість. (Про різновиди нігілізму та його прояви див. [4].)

Занурення у сон деколи нагадує провал у Ніщо, нагадує смерть. Ніщо – це відсутність будь-чого, що є поділеним на предмет і підмет, об'єкт і суб'єкт у просторі, а також відсутність часової послідовності (від минулого до майбутнього). Якщо існує Ти, то це Ти стає частиною Ніщо, яке чорне. Але ця чорнота Ніщо не відлякує. Навпаки, вона дарує блаженство. Чорний колір живий, він дихає і наповнює все навколо своїм диханням. У цьому Ніщо відбуваються дивні речі. Тебе немає, але ти переживаєш блаженство, бо ти частина цього Ніщо. Одночасність відсутності і присутності. Чорнота огортає тебе, але тебе немає.

Бажання, воля – це певний рух людської екзистенції, закинутої у світ. Без них людська екзистенція не була б рухомою, тобто не було б переходів від одного бажання до іншого, від одного воління до іншого і так далі. У Кіркегора навіть на релігійній стадії існування є поділ на Я і Бога. Це означає, що лицар віри все ще перебуває в протистоянні до Бога і не утворює з ним єдності. Поступово змінюється усвідомлення Я самим собою. Спочатку людина не усвідомлює власне Я, але, поступово сходячи щаблями самоусвідомлення, вона починає усвідомлювати Я, в якому міститься вічність. Це вже не просте людське *Я, а Я* теологічне, Я перед Богом [5]. Проблема полягає в тому, чи можлива єдність людини з Богом. Якщо ми розуміємо під людиною душу, тобто тримаємося платоністичної традиції, тоді "тіло – в'язниця душі". Це означає, знову ж таки, поділ на тіло і душу й надання переваги тому, що важливіше. Справа не в тому, що важливіше: душа чи тіло. Справа полягає у з'ясуванні природи поділу, природи бажань та волінь. Щоб з'ясувати причину поділу, треба навчитися спостерігати за своїми бажаннями, воліннями, які спричиняють страждання, відчай, про що так багато пише Кіркегор. Ми позбудемося страждання, відчаю, коли станемо цілими, нерозділеними в собі. Людина не-ціла – не щира, тобто вона хитра. Хитрість походить від слова хижість, а хижаком є той, хто хапає. Отже, хитра людина налаштована на хапання, чим більше вона нахапає, тим краще. Хапають вольовими зусиллями, бажаючи того й того. Бажати чи воліти чогось означає протистояти предмету бажання, воління. Хитрий заволодіває предметом бажання, воління, схоплюючи його. Саме такий спосіб існування описує Кіркегор, коли аналізує перші дві стадії існування – естетичну та етичну. Спокусник спокушає, тобто хоче захопити, дівчину. Спокусник нещирий, тобто він грає в любов, але насправді він не любить нікого. Його мета – захопити дівчину, плетучи навколо жертви павутину, яка складається із солодких завірянь та обіцянок.

Ще однією причиною виникнення рухомої тривалості, якою є людська екзистенція, є цікавість. Цікавість до добра не веде. Згадаймо міф про Пандору, яка з цікавості відкрила скриньку і з неї повистрибували різноманітні нещастя, хвороби тощо. Цей міф попереджає людей, щоб вони не цікавилися, а досліджували серйозно. Цікавість поверхова. Філософія не може виникнути із цікавості. Цікавість збиває зі шляху і веде манівцями. Гайдеггер пише, що цікавість не шукає і не осягає буття в істині, а лише можливості забутися у світі. Вона шукає неспокою і збудження через вічно нове і зміну того, що зустрічається [6]. Цікавість прагне постійної "новизни" вражень, відчуттів. Цікавість нічого не має спільного зі здивуванням, зі здивованим споглядання Ніщо, котре породжує все. Здивування перед тим, що Ніщо породжує все, є джерелом філософії. У цьому здивуванні немає нігілізму. Навпаки, ціннісний нігілізм настає тоді, коли людина розглядає існуюче як самодостатнє, яке породжує себе самого й замикається на самому собі, або абсолютизує одну із частин, протилежностей, наприклад, добро або зло, чоловіка або жінку тощо. Ніщо як породжуюча нескінченність – вічна й недоступна трансцендентність.

Отже, тривалість людської екзистенції у просторі і часі, від народження і до смерті, характеризується тривогою, хитрістю (хижістю), страхом, турботою, цікавістю. Ці характерні риси людського існування у світі зумовлені часовістю. Часовість містить у собі всі ці риси. Кожна людина, котра приходить у цей світ, приходить у часовість. А часовість характеризує собою існування в модусі падіння. Щоб піднятися, треба вийти за межі часовості. Вихід за межі часовості є виходом за межі тривоги, хитрості (хижості), страху, турботи і цікавості. Чи це можливе? "Все можливе – дійсне", як говорив один із керівників Китаю. Можливість – це не утопія, не ілюзія, а інший вимір неоречевленої дійсності, яка знаходиться в оречевленій дійсності й може бути актуалізованою. Іншими словами, це інша трансцендентність, по той бік часовості, і, водночас, вона містить у собі часовість людського тривання. Інша трансцендентність по той бік часовості не є простою трансцендентністю предметів, матеріальних об'єктів, інших людей, а тран-

сцендентністю, яка може бути останньою, тобто трансцендентністю, де немає жодних протилежностей, жодного простору і часу. Трансцендентності можна представити таким рядом: Т(1), Т(2),....., Т(п)...., Т(f), де Т (f) – остання трансцендентність. Перехід від однієї трансцендентності до іншої здійснюється шляхом її подолання. Ряд подолань є рядом екстазів, тобто рядом виходів за межі Я. Подолання перешкод знаменує собою шлях становлення Я. Становлення Я здійснюється шляхом утвердження в тій чи іншій трансцендентності. Я порівнює себе з іншими Я: чи воно розумніше, красивіше за інші Я. Конкуренція міжлюдська зумовлена порівняннями поділами на Я і не-Я. Мати кращу модель автомобіля, ніж мій сусід, мати кращий вигляд ніж моя колега. У цьому і полягає діалектичний розвиток індивіда у світі: гонитва за примарним добром. Цей опис є описом конкуренції, мета якої – успіх будь-якою ціною.

Якщо трансцендентність можна подолати, то вона називається відносною. Останню трансцендентність подолати не можна, бо за визначенням вона є останньою. Таким чином, нескінченність неможлива, бо можливе припинення часовості, а разом із нею і всіх ознак існування, яке знаходиться в падінні. З іншого боку, світ вічний у своєму повторенні одного і того ж: падіння. Людина не може припинити цього повторення, але може вийти за його межі. Це означатиме звільнення від часовості і вхід у свідомість, яка позачасова. Але питання про природу свідомості – це вже інше питання.

Є ще одна причина виникнення тривоги, страху, яка, здається, є найважливішою. Справа в тому, що людина втратила глибокий зв'язок з природою, із життєвим світом. Вона знає багато чого про природу та життєвий світ з книжок, телебачення, радіо, журналів, часописів, з Інтернету або від спеціалістів у тій чи іншій галузі. Але вона не здобуває знання самостійно за допомогою розуму. Сучасна людина втратила здатність споглядати світ, споглядати природу самим розумом, а саме слово "споглядання" набуло негативного значення. Кожен день ми стикаємося з такими явищами, як смерть, народження дитини, весілля, розлучення, старість тощо. Споглядання цих явищ самим розумом відкриває сутність світу, виявляє неприховану істину (алетейю) про світ людей та світ загалом. У світі людина відчуває себе невпевнено, вона боїться, що природа її знищить, бо вона нищить її, що інші люди є її ворогами. Кам'яні будівлі стають важливими для людей, бо це їх притулок. Страх, тривога – це наслідок втрати глибинного спілкування зі світом явищ, з природою, тобто з тим, що явлене нам для розуміння, а не для володіння. Сучасна людина неспостережлива і неуважна до того, що відбувається навколо неї і в ній самій. А ці речі взаємопов'язані. Звернемось до Декарта, який пише: "...Як тільки мій вік дозволив мені вийти з-під контролю моїх наставників, я покинув книжні заняття і вирішив шукати науку, яку міг здобути в самому собі або у великій книзі світу" [7]. Це означає, що він повернувся до самого себе і до світу розумом і почав їх вивчати, а вивчаючи самого себе і світ навколо себе, навчався розуміти світ явленого людині. Явлений світ не є ілюзією і не потрібно нехтувати ним. Явлений світ – це світ життя людини, бо сама людина є явленою самій собі в ньому. Все взаємопов'язане. Це розумів не лише Декарт, але й давні люди. Ось фрагмент з листа-відповіді, датованого 1854 роком, вождя індіанського племені на пропозицію губернатора Сіетла продати землі: "Чим є людина без тварин? Якщо б усі тварини пішли, людина померла б від величезної самотності духу, – те, що відбувається з тваринами, відбудеться з людьми. Це єдність усього. Ви повинні навчати своїх дітей, що земля під їхніми ногами є прахом ваших дідів. Для того, щоб вони поважали землю, кажіть своїм дітям, що вона живиться життям нашого народу. Навчайте своїх дітей того, чого ми навчаємо власних – земля є нашою матір'ю. Все, що відбувається із землею, відіб'ється на дітях землі. Якщо люди плюють на землю, вони плюють на себе. Це те, що ми знаємо – *земля не належить людині, людина належить землі*. Це те, що ми знаємо – всі речі пов'язані між собою, наче кров'ю, яка об'єднує рід. Це єдність всього. Те, що відбувається із землею, відіб'ється на дітях землі. Людина не виткала полотна життя; вона є лише однією з його ниток. Все, що вона робить з полотном, робить із собою". Допоки сучасна людина знову не відновить глибинний зв'язок з природою, із землею і не навчиться розуміти суть таких явищ, як життя і смерть, добро і зло, допоки вона вважатиме, що істина – це відносне поняття, доти вона потерпатиме від страху, від тривоги за своє майбутнє, боятиметься смерті. Як екзистенціалізм Кіркегора, так і панлогізм Гегеля з його діалектикою світового духу або абсолютної ідеї, яка "топче невинні квіти" [8], засвідчили становище сучасної людини у світі: сучасна людина бездомна, безземельна, а тому вона боїться інших людей, боїться природи.

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. Перев. с нем. В. В. Бибихин. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 192. 2. *Wahl J.*. Existence humaine et transcendance. – Neuchatel: Editions de la Baconniere, 1944. – P. 10. 3. *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения: В 8 т. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 3. – С. 212–214. 4. *Краус В.* Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії. – К., 1994. 5. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / С. Кьеркегор – М: Республика, 1993. – С. 306–307. 6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – С. 172. 7. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. / Р. Декарт. Пер. с лат. и франц. – Т I. – М.: Мысль, 1989. –С. 255. 8. *Кунцман П., Буркард Ф.-П., Відман Ф.* Філософія: dtv-Atlas: Пер. з 10-го нім. вид. – К. Знання-Прес, 2002. – С. 157.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

С. В. Куцепал, д-р філос. наук, проф., ПЮІ ЮА ім. Ярослава Мудрого

СВОБОДА ЯК СКАРБ І КАРА У КОНЦЕПЦІЇ Ж.-П. САРТРА

Аналізується проблематика свободи у творчості Ж.-П. Сартра, визначаються основні характеристики свободи в онтології Ж.-П. Сартра.

Ключові слова: **свобода, екзистенція, онтологія.**

Анализируется проблематика свободы в творчестве Ж.-П. Сартра, раскрываются основные характеристики свободы в онтологии Ж.-П. Сартра.

Ключевые слова: **свобода, экзистенция, онтология.**

Range of problems of freedom in J.-P. Sartre's works is analysed, main characteristics of freedom in J.-P. Sartre's ontology are defined.

Key words**: freedom, existence, ontology.**

Проблематика свободи займає значне місце у багатьох філософських дослідженнях, де розглядаються різноманітні способи і методи теоретичної рефлексії свободи. Можна говорити про новий розділ філософського знання – "філософія свободи", в якому одні з найцікавіших сторінок написані видатним українським мис-

© Куцепал С. В., 2011

лителем Ігорем Валентиновичем Бичком, – достатньо пригадати його книжки "У лабіринтах свободи", "Пізнання свободи", а також різноманітні статті.

Особливого значення набуває проблематика свободи в умовах суспільних трансформацій сучасності, породжених новим типом суспільства – інформаційного або постіндустріального, коли радикально змінюються світоглядні орієнтації людини, втрачають значення традиційні моделі "свободи від" та "свободи для". Світ, що нас оточує, перетворюється на "краєвид, завалений руїнами: це кінець переможного розуму з його кортежами абсолютів… Основи й усталені істини, на яких стояла наша наука, нині вибухнули і розлетілися на друзки… Поставлено під сумнів величні регулятивні принципи людського досвіду, детермінізм тощо. Наші переконання захиталися… Уважний спостерігач не може не зазначити катастрофічного обвалу культурних цінностей. Тканина нашого життя шматується на клапті протягом усього двадцятого століття" [1].

Народжується новий суб'єкт свободи, здатний до духовного розвитку та самореалізації, націлений на "турботу про себе" (М. Фуко), на опанування "буттєвими цінностями" (А. Маслоу), а сама свобода перетворюється на нескінченний процес власної самореалізації.

І. В. Бичко у своїх доробках пропонує наступну типологію свободи: фаталістична свобода (грецькі стоїки, Демокріт, Спіноза, Гегель), що виражається формулою "свобода є пізнана необхідність"; контингентна свобода – існують рівноцінні можливості, а вибір здійснюється довільно, тобто демонструє безвідповідальність суб'єкта (Ж. Буридан); раціонально-трансцендентна свобода, котра базується на раціональному виборі однієї з наявних, вже існуючих можливостей (І. Кант); екзістенційна свобода – "базується на виборі можливості, якої ще немає до акту вибору і яка до цього акту повинна бути створена самою людиною – суб'єктом свободи" [2].Саме сартрівська версія екзістенціальної форми свободи і виступає предметом даного дослідження.

Перш ніж розглядати саму проблематику свободи у тлумаченні Ж.-П. Сартра, доречно навести основоположні принципи його феноменологічної онтології, що базується на діалектиці буття *самого по собі* ("в-собі") та буття в якості власного предмету ("для-себе"). Останнє постає як "чиста, абсолютна неантизація" буття-в-собі. Буття-в-собі, котре було неантизоване, стає світом, а відношення, яке виникає в процесі неантизації, – це пізнання.

Буття-для-себе постає як буття, що запитує (вопрошающее), а його власне буття є наслідком запитування, спрямованого до самого себе як до предмету, тому буття-в-собі онтологічно домінує над буттям-для-себе, в наслідок чого одна з головних проблем феноменологічної онтології полягає в дослідження відношення людського буття до самого себе. Людське буття розглядається як "буття в ситуаціях", саме там і виникає проблематика цінностей, породжених усвідомленням того, що буття-для-себе (людське буття) при постійному прагненні до самодостатності та повноти (тобто, до *буття-в-собі*), характеризується завжди певною нестачею, неповнотою, оскільки існувати, означає бути інтенціональним, діяльним буттям. Саме на цій стадії дослідження у Ж.-П. Сартра й з'являється поняття "свобода".

"Для-себе-буття" – це буття, яке визначається діянням, діяльністю. Однією з умов будь-якої людської дії постає свобода, оскільки кожна дія має за мету використання певних засобів для досягнення такого стану речей, котрий визначається метою даної дії. "Действовать – это значит изменять облик мира, иметь в распоряжении средства для достижения цели, создавать организационный и инструментальный комплекс, с тем чтобы посредством ряда соединений и связей изменение, вносимое в одно из звеньев, приводило к изменениям во всем ряду и в конечном итоге к намеченному результату" [3]. Це означає, що дія перш за все є *інтенціональною*, тобто такою, що має мету, а мета, в свою чергу, визначає мотив, тому інтенціональна дія завжди пов'язана з проектом. При цьому Ж.-П. Сартр підкреслює, що людина не завжди передбачає усі наслідки своїх дій, – наприклад, імператор Костянтин навіть не міг собі уявити, що створення Візантії призведе не лише до послаблення Риму, а й до розколу християнської церкви на східну та західну, він лише прагнув створити нову імператорську резиденцію на Сході. Тому дія необхідно передбачає своєю умовою визнання "бажаного", тобто об'єктивної нестачі або заперечності.

Наступною умовою людської активності по перетворенню світу є такий стан речей, коли наявність, що була звичною, в силу певних причин стає нестерпною, тому умова свободної дії – це подвійна неатизація: "С одной стороны, нужно сформулировать идеальное положение вещей как чистое ничто в настоящее время, с другой – нужно изобразить настоящую ситуацию как ничто по отношению к этому идеальному положению" [4]. Це означає, що, оскільки свідомість має заперечуючу силу по відношенню до світу та до самої себе, а ніщоження стає інтегруючою частиною визначення мети, то необхідно визнати, що однією з головних умов будь-якої діяльності є свобода діючого буття. Свобода постає як дія, що досягається через діяння, котре організовується нею разом з мотивами, рушійними силами та цілями, які вона в собі містить. Людське буття, що характеризується індивідуальністю та унікальністю існування, на думку Ж.-П. Сартра, темпоралізується як свобода, оскільки свобода – це перманентна неантизація людиною самої себе, усвідомлення мотивів, що створюють певні дії, а, оскільки людина може лише усвідомлювати, а не створювати мотиви, це ще й постійна трансценденція. саме тому, що людська реальність недостатня, вона є свободою, бо постійно відмежовується від себе і відділяється за допомогою ніщо від такої, якою вона була, є, і буде.

"Свобода – это как раз то ничто, которое содержится в сердце человека и которое вынуждает человеческую реальность делать себя, вместо того, чтобы быть" [5]. Тому свобода не є якесь буття, вона являє собою буття людини, її ніщо буття. "Человек не может быть то свободным, то рабом – он полностью и всегда свободен или его нет" [6].

Ж.-П. Сартр не погоджується з концепцією, котра бере свій початок ще від Р. Декарта, згідно з якою розрізняються дії, що є повністю свободними, детерміновані процеси, над якими владарює свободна воля, а також процеси, що уникають людської волі. Мислитель спростовує таку класифікацію простим аргументом, згідно з яким розірвана двоїстість пристрастей та волі неможлива усередині психічної єдності. Свобода – це неантизуюча спонтанність, тому "единственная связь, которую могла бы иметь ничтожащая спонтанность с механическими процессами, – это производить себя саму через внутреннее отрицание, исходя из этих существующих. Но как раз тогда она и будет лишь отрицать сама себя, лишь оказываясь этими страстями. Отныне совокупность детерминированных будет необходимо пониматься спонтанностью как чисто трансцендентная, то есть как то, что необходимо присутствует внешне, что не является спонтанностью" [7].

Свобода є існування людської волі та людських пристрастей, бо це існування є неантизація фактичності буття. Це означає, що свобода пов'язана з буттям-для-себе, а людська діяльність є вільною там, де вона постає як своє власне ніщо. "Это ничто, как мы видели, она имеет в бытии по различным измерениям: вначале – темпора-

лизуясь, то есть будучи всегда на расстоянии от самой себя, а это предполагает, что она никогда не может позволить определить себя своим прошлым в том или другом действии; затем – возникая как сознание некоторой вещи себя самой, то есть являясь присутствием к себе, а не просто собой; это предполагает, что ничего не существует в сознании, что не было бы сознанием существования, и, следовательно, ничто, внешнее сознанию, не может его мотивировать; наконец – будучи трансцендентностью, то есть не какой-то вещью, которая вначале была бы, чтобы затем стать в отношение к той или другой цели, напротив, – человеческая реальность – это бытие, которое с самого начала является проектом, то есть определяется своей целью" [8].

Означимо основні характеристики свободи в онтології Ж.-П. Сартра, котрі відрізняють її від інших трактувань сутності людського буття (Лейбніц, психоаналіз). Буття у Ж.-П. Сартра редуковане до діяльності людини, а детермінація людської діяльності сама постає як дія, а не як серія рухів. Наслідком визнання цього є необхідність визначення дії через інтенцію, котра представляє собою перехід від наявного до результату, якого потрібно досягти. Оскільки інтенція являє собою вибір мети, а світ відкривається лише через людські вчинки, то саме інтенціональний вибір мети відкриває світ, котрий і відкривається певним чином лише завдяки обраній меті. Якщо наявні дані не можуть пояснити інтенцію, то вона реалізується за допомогою власної активності, небуття ніби-то висвітлює буття-в-собі. "Чтобы не быть данным, нужно, чтобы для-себя непрерывно конституировалось как отход от самого себя, то есть оставляло себя позади как datum, которым оно больше уже не является. Эта характеристика для-себя предполагает, что оно есть бытие, которое не находит никакой поддержки, никакой точки опоры в том, чем оно было. И напротив, для-себя является свободным и может сделать то, что мир есть, является нам, потому что оно есть бытие, которое имеет в бытии то, чем оно было в свете того, чем оно будет. Свобода для-себя появляется, следовательно, как его бытие. Но так как эта свобода не является ни данным, ни свойством, она может быть, только выбирая себя" [9].

Оскільки свобода пов'язана з вибором, вона постає не випадковістю, бо завжди звертається до свого буття, намагаючись прояснити його в межах мети, отже вона є інтеріоризація, ніщоження та суб'єктивізація випадковості, що, змінена певним чином, перетворюється на довільність вибору. Свобода – це вибір свого буття, а не його фундамент, котрим може бути лише вільний проект, який існує у певних ситуаціях.

Якщо запитати будь-яку мислячу людину про те, що може виступати обмеженням свободи окрім зовнішніх обставин, то вона, безперечно, відповість, що існують ще й обмеження власної природи людини, оскільки жодна людина не в змозі оминути долі власного класу, нації, сім'ї тощо, або, навіть, позбавитися впливу своїх власних бажань та звичок.

У трактуванні Ж.-П. Сартра, історія людського життя – це історія невдачі, а коефіцієнт невдачі у справах призводить до того, що людина витрачає роки тяжкої виснажливої праці, роки терпіння для того, щоб досягти зовсім незначного результату. Тому людина більшою мірою може бути визначена як "людина створена", аніж "людина діюча".

Ж.-П. Сартр знову вступає у полеміку з Р. Декартом та його послідовниками, котрі захищали тезу про необмежену свободу волі та здатність людини реалізовувати проекти дій шляхом наполегливої праці. У зв'язку з цим Ж.-П. Сартр розрізняє свободу створювати проекти та свободу їх реалізовувати, доводячи, що саме дійсна свобода пов'язана з контекстом світу, котрий створює певну низку перешкод при досягненні мети. Онтологія суб'єктивності вбачає сутність свободи саме в існуванні "автономії вибору". "Мы не будем говорить, что заключенный всегда свободен выйти из тюрьмы – это было бы абсурдно, тем более то, что он всегда свободен желать освобождения – это было бы бессмысленной болтовней, однако он всегда свободен пытаться бежать (или освобождаться), то есть в каких бы условиях он ни находился, он может проектировать свой побег и познать ценность своего проекта, начав действовать" [10].

На думку Ж.-П. Сартра, свобода не є подібною ні до "пневми" стоїків, ні до форми Аристотеля, бо для їх розкриття, здійснення потрібна наявність матерії, а свобода – це відношення до буття-в-собі, вона існує лише в ситуації.

Людина не може зробити вибір бути свободною, оскільки вона приречена на свободу, або, як вказував М. Гайдеґґер, "закинута" в свободу. Ця "закинутість", зануреність у свободу має лише єдине джерело – власне існування свободи. Якщо визначити свободу як втечу від наявного, від того, що вже здійснилося, то необхідно констатувати певне здійснення втечі від здійсненого і назвати це фактичністю свободи.

Ситуація неподільно пов'язана з мотивацією, оскільки у свідомості свободної людини наявність завжди переломлюється через мотив. "Ситуация и мотивация представляют одно целое. Для-себя открывается как вовлеченное в бытие, нагруженное им, испытывающее от него угрозу; оно открывает положение вещей, которые окружают его как мотив для реакции защиты или атаки. Но оно может сделать это открытие только потому, что свободно ставит цель, для которой положение вещей является угрожающим или благоприятным. Эти замечания помогают нам уяснить, что *ситуация*, общий результат случайности в-себе и свободы, является феноменом неопределенным, в котором для-себя невозможно различить вклад свободы и сырого существующего. Так же как свобода является уходом от случайности, которую она имеет в бытии, ситуация является свободной координацией и свободным определением сырого данного, не позволяющего определить себя кое-как, любым способом" [11].

Кожну ситуацію Ж.-П. Сартр уявляє у вигляді системи, основними елементами якої постають: "моє місце", "моє тіло", "моє минуле", "моє положення по відношенню до Іншого", "моє відношення до Іншого".

Моє місце – це "тут і зараз", те, що отримано мною від народження. Місце визначається співвіднесеністю "тут" і "там", між якими існує постійний рух, бо вони здатні змінювати одне одного та утворювати просторовий вимір реальності. "Моє місце" представляє собою абсолютний центр у реальному просторі людського існування, тому місце, в якому знаходиться моє Я, – це відношення між тим, що є Я, а також тим, що не є Я, тобто неантизоване мною буття.

"Ничтожение, внутреннее отрицание, определяющий возврат к бытию-там, которое есть я, – эти три операции представляют одно целое. Они только моменты первоначальной трансцендентности, которая устремляется к цели, ничтожа меня, чтобы заявить обо мне посредством будущего, которое я есть. Следовательно, именно моя свобода указывает *мое* место и определяет его, располагая меня в нем; я не могу быть строго *ограничен этим* бытием-там, которое я есть, поскольку моя онтологическая структура – не быть тем, что я есть, и быть тем, что я не есть" [12].

Для того, щоб моє місце мало певне значення, необхідне існування мети, котра пояснює, що я не просто знаходжусь там і тепер, а займаю моє *теперішнє* місце. Отже, простір, відстань між предметами залежить від обраної мною мети та перешкод, що заважають досягненню цієї мети.

Для-себе утворює не лише простір, а й час, оскільки, як стверджує Ж.-П. Сартр, "ми – це минуле", наше минуле завжди присутнє в теперішньому, його образ у людській свідомості залежить від поставленої мети. Простий та зрозумілий приклад: якщо людина розчарувалася у тому, кого вона палко кохала, то наслідком цього буде зміна усієї картини колись такого ідилічного минулого, намагання викреслити із пам'яті спогади навіть про природу, що оточувала їх у той період, навіть про музику, що тоді лунала, не кажучи вже про людей, один вигляд яких породжує болючі спогади. Тому сенс минулого, оцінка подій, що відбувалися, залежать від проекту, спрямованого у майбутнє.

"Живое прошлое, полумертвое прошлое, пережитое, двусмысленное, антиномичное – совокупность этих слоев, уходящих в прошлое, организовано единством моего проекта. Именно благодаря этому проекту устанавливается сложная система возвращающегося (renvois), которая допускает какой-либо фрагмент моего прошлого в иерархизированную и многозначную систему, где, как в произведении искусства, каждая частичная структура указывает различными способами на другие различные отдельные структуры и на общую структуру" [13].

Усі види минулого утворюють собою систему історичного вибору, котра позначається певними моментами вибору, котрі можна назвати монументальними (на кшталт вступу США у світову війну на боці Франції, що постає монументальним символом вдячності французам за допомогу американським колоністам у боротьбі проти англійців); поряд з монументальною історією може бути історія, до якої звертаються тоді, коли це потрібно, тобто "відстрочена". Це доводить, що вільна історизація для-себе представляє собою вічне підтвердження свободи.

Минуле неподільно пов'язане зі свободним вибором, постає необхідною умовою будь-якого проекту, більш того, стає його складником.

Ситуація буття людини своєю складовою має також оточення, бо кожне місце, що його займає людина, утворює певне оточення, а зміна місця призводить до створення основи для нового оточення. Але, в той же час, те, що оточує людину, може бути змінене іншими або змінитися само без участі людини. Лише суб'єкт може оцінювати ті чи інші обставини або як такі, що допомагають досягнути мети, або як такі, що заважають цьому, тобто свобода все ж таки вкорінена у самій людині.

Отже, свобода – це діяння, активність у просторі речей, котрі можна неантизувати, визначити як "не-Я". Людина, котра закинута у світ, за допомогою своєї свідомості створює відношення на основі протиставлення "Я" та "не-Я". Внаслідок такої неантизації "не-Я" отримує незалежність від "Я" та починає процес власного існування. Тим часом "Я", маючи мету та здійснюючи вільний вибір (базуючись на тезі: "Я є свобода"), створює світ предметів для досягнення поставленої мети, надає речам та предметам інструментальні характеристики. На основі існуючого в свідомості людини проекту виникає ситуація зі своїм просторово-часовим виміром, і, хоча людина абсолютно свободна і відповідальна за свої ситуації, але свободною вона є не інакше, як у ситуаціях.

Свобода, звісно, має певні обмеження. По-перше, вона обмежена наявними обставинами, по-друге, тими обмеженнями, які встановлює існування Іншого в якості Іншого. "Истинная граница моей свободы состоит просто в самом факте, что Другой понимает меня в качестве другого-объекта, и из этого факта с необходимостью следует, что моя ситуация перестает быть ситуацией для другого и становится объективной формой, в которой я существую как объективная структура. Именно эта отчуждающая объективация моей ситуации является постоянной и специфической границей моей ситуации, также как объективация моего бытия-для-себя в бытие-для-другого является границей моего бытия. Это и есть две характерные границы, которые выступают как ограничения моей свободы" [14].

Отже, лише визнаючи свободу Іншого, лише приймаючи буття Іншого, можна існувати для Іншого, приймати своє власне буття. Свобода може бути обмежена лише свободою, це її обмеження виводиться з того факту, що вона не може не бути свободою, бо вона засуджує себе на буття свободою. Також варто пам'ятати, що свобода – це "суцільний клубок нерозв'язаних проблем" (Т. Адорно), тому вона може надати людині і найвище благо, і породити відчуття безсилля та відчаю, саме на цьому і наголошує Ж.-П. Сартр, розглядаючи свободу на тлі найактуальніших реалій суспільно-політичного життя.

1. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки / Ж. Рюс. – К.: Основи, 1998. – С. 6. 2. *Бичко І. В.* Типологія свободи / І. В. Бичко // Науковий вісник Полтавського університету споживчої кооперації України. Серія "Гуманітарні науки". – 2001. – № 2. – С. 5. 3. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – С. 445. 4. Там само. – С. 447. 5. Там само. – С. 452. 6. Там само. 7. Там само. – С. 453. 8. Там само. – С. 463. 9. Там само. – С. 488. 10. Там само. – С. 492–493. 11. Там само. – С. 496. 12. Там само. – С. 501. 13. Там само. – С. 508. 14. Там само. – С. 531.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. П. Лисий, д-р філос. наук, проф., ЛНУ ім. Івана Франка

ДІАЛЕКТИКА І ТВОРЧІСТЬ

В статті здійснюється переосмислення філософської діалектики як теорії розвитку в контексті філософської антропології, чим виявляється її гуманістичний потенціал. На основі категоріального відношення "необхідність – свобода" творчість людини розглядається як продовження всезагального розвитку, його вищою (усвідомленою) формою. Розв'язання проблеми відношення діалектики до творчості в контексті відношення "Людина – Світ" дозволяє конкретизувати предмет філософії в якості принципу діяльності за об'єктивною логікою розвитку.

Ключові слова: **діалектика, розвиток, діяльність, творчість, суперечність, всезагальність, необхідність, свобода, історія.**

В статье предпринимается переосмысление философской диалектики как теории развития в контексте философской антропологии, что выявляет её гуманистический потенциал. На основе категориального отношения "необходимость – свобода" творчество человека рассматривается как продолжение всеобщего развития, его высшая (осознанная) форма. Решение проблемы отношения диалектики к творчеству в контексте отношения "Человек – Мир" позволяет конкретизировать предмет философии в качестве принципа деятельности по объективной логике развития.

Ключевые слова: **диалектика, развитие, деятельность, творчество, противоречие, всеобщность, необходимость, свобода, история.**

In the article the author tries to reconceive philosophical dialectics as a theory of development in the context of philosophical anthropology what its humanism potential displays by. By the selection of basic moments of logic of development and logic of creation (saving-change, necessity-freedom) the author proves their essence coincidence. Interpretation of human creation as a high from (high degree) of general development gives the key for demystification of creation nature, removal of a secret of this phenomenon source. Logic of development, logic of contradiction after all is the logic of creation.

Key words**: dialectics, development, activity, creativity, the contradiction, generality, necessity, freedom, history.**

Філософія XX ст., як відомо, масштабно розширила спектр своєї тематики, в її сфері виникли цілком нові проблеми, що пов'язані з розвитком людини, науки і техніки, з інформаційним вибухом, з появою глобальних

© Лисий В. П., 2011

проблем тощо. Такі зміни, природно, зумовлюють постановку питання: чи варто чи не варто беззастережно відмовлятися від традицій класичної філософії? Якщо не варто, то логіка розвитку філософії сьогодні повинна ґрунтуватися на усвідомленні нових аспектів тих її проблем, які вважаються традиційними, на їхній подальший розвиток у нових формах. Це рівним чином стосується і філософської діалектики, адже її історія сягає більш ніж двох тисяч років, але, тим не менше, сьогодні її доля не так вже й привабливa.

Діалектику в сучасній літературі (якщо така, звичайно, трапляється) за усталеною традицією визначають як науку, вчення про всезагальний зв'язок і розвиток, як теорію розвитку. Під всезагальністю при цьому розуміється поширення дії її законів (законів розвитку) як на сферу буття, так і на сферу мислення. Не піддаючи загалом сумніву таке визначення діалектики, слід однак зауважити, що при такому підході до її розуміння відходить дещо в тінь, стає непомітним її людиновимірний зміст. Звичайно, сама діалектика як галузь філософського знання відноситься до сфери духовного буття людини, є формою (принципом) її інтелектуальної діяльності, вираженої в гранично загальній формі. Та й не тільки діалектика, а й філософія взагалі засновується на здатності до неперервної внутрішньої діяльності суб'єкта філософування та до її рефлексії. Цей бік справи досить влучно підмітив німецький філософ Ф. Шеллінг коли писав: "В буденній діяльності, займаючись об'єктом, забувають про *саму діяльність*. Філософування є також *діяльність*, але не тільки діяльність, а водночас і постійне *споглядання себе* в цій діяльності" [1]. Однак, вказана обставина (усвідомлення діалектики як способу інтелектуальної діяльності) ще не є належним, адекватним виявом її гуманістичного (антропологічного) змісту, виявом її "людського обличчя", хоча й складає його важливий момент. Адже, крім діалектики є й інші форми інтелектуальної діяльності, скажімо, наука. Більше того, якщо діалектика інтерпретується як дещо всезагальне, дії якого підлягає буття, мислення і людина в цілому, то тут акцент падає на діалектику як на дещо таке, що знаходиться немов би *над* самою людиною. Остання лише залежна від діалектики, від дії її законів, об'єктивних, а тому й зовнішньо примусових. Однак, справедливо підкреслює І. В. Бичко, "... корінь діалектики – в людині, її дусі, тобто в тій стороні її єства, яка є "екстериторіальною" щодо жорсткої детермінованості світу матеріальної необхідності. Адже людина не є просто "одним з елементів" універсальної сітки реальності (як тварини, рослини, каміння та інші елементи природи), що жорстко "запрограмовані" на певні стереотипи. Вступаючи (за допомогою свого духу, свідомості) в контакт із світом можливостей, світом так само об'єктивним, як і дійсність, але, на відміну від останнього, множинним (плюральним, а не унітарним), людина "вириває" себе з дурної нескінченності причинного ряду. Тим самим людина дістає змогу вибрати між різними можливостями, тобто набуває унікальної здатності самій, як висловлювався Кант, починати причинний ряд. Інакше кажучи, людина виявляється істотою не тільки детермінованою, визначуваною, підлеглою і підневільною (подібно до речей і предметів навколишнього світу), а й детермінуючою, керуючою, пануючою, вільною" [2]. Але "людське обличчя" діалектики проступає саме тоді, коли враховується головне – специфіка тієї проблематики, яка є пріоритетною для філософії в цілому. Йдеться, зокрема, про те, що проблема людини, безсумнівно, є основною саме на сучасному етапі розвитку філософії загалом. А ця обставина зумовлює необхідність адекватного осмислення статусу філософської антропології як вчення про людину. "Очевидно й те, що зараз це, – справедливо підкреслює М. О. Булатов, – основна філософська наука, якими б важливими не були інші теорії чи науки, що входять до складу філософії" [3]. Виходить, що "інші теорії чи науки" (онтологія, теорія пізнання, логіка, теорія діяльності тощо) теж повинні бути переосмислені в контексті проблематики людини, дістати свій антропологічний вимір. Якщо мати на увазі філософію як цілісність (системне знання) то антропологічне осмислення її "складових" теорій і перетворює її в антропологію. Скажімо, якщо йдеться про пізнання, то філософія є зображенням *людини як особи, що пізнає* (теорія пізнання); якщо йдеться про онтологію, то філософія є зображенням *людини, що усвідомлює себе як продукт зовнішнього природного світу* (філософія природи); якщо йдеться про логіку, то філософія є зображення *людини як особи мислячої*; якщо йдеться про діяльність, то філософія є зображенням *людини як особи свідомо свобідної, творчої, відповідальної перед собою, як цілепокладальної* (практична філософія як теорія діяльності) і т. д. Адекватним же методом осмислення проблеми людини як і переосмислення в її контексті змісту філософії, є саме діалектика. У такому випадку ідея людини, як особи, котра пізнає і мислить, та ідея людини як творчої, створюючої "предметне тіло цивілізації" виступають як моменти всезагального *синтезу*. Останній і виступає в якості *історії*, а в гранично широкому плані в якості принципу *розвитку*. В чому це виявляється? В тім, що людина як особа пізнаюча (і мисляча) перебуває в історичному процесі безконечної зміни знання, приросту нового знання в науці, його конкретизації, тобто розвитку. І водночас людина як творча особа неперервно продукує завдяки мисленню нові ідеї, продукти, форми і, втілюючи їх в предметну реальність, ніколи історично не вичерпує їх абсолютно. Тому людина як центр філософії теоретично і практично зосереджена, в решті-решт, в історії, її життєвий світ вибудуваний на ідеї розвитку. Сама філософська діалектика теж набуває нового, гуманістичного "забарвлення", наповнюється реальним антропологічним змістом. Останній укорінений у споріднені природі діалектики і діяльності людини, принципу розвитку і її творчості.

Основна проблема статті й полягає в дослідженні тих чинників, які споріднюють діалектику і діяльність, розвиток (суперечність) і творчість. Розв'язання проблеми дозволяє в науковому плані чітко встановити критерії розмежування творчої діяльності людини від нетворчої, а в практичному – виявити реальні підстави свавілля та догматизму в діяльності і скептицизму (релятивізму) та конформізму (апологетиці) в оцінці процесів розвитку.

Слід зазначити, що проблема збігу діалектики і діяльності, розвитку (суперечності) і творчості знайшла своє відображення в працях таких українських філософів як В. Босенко (Диалектика как теория развития. – К., 1966; Всеобщая теория развития. – К., 2001), М. Злотіна (Развитие как мировозренческая проблема. – К., 1974; Диалектические законы развития как мировозренческие принципы творческой деятельности // Практика. Познание. Мировозрение. – К.: Наукова думка, 1980. – С. 223–239), Б. Новіков (Творчість і проблема істини // Гуманістичні реалії істини. Людинознавчі філософські читання ДДПУ (Випуск восьмий). – Дрогобич, 1999. – С. 4–15). У сучасній російській філософії плідні ідеї стосовно вияву спільної природи принципу розвитку (суперечності) і творчості наявні в праці А. Комарова (Образование и творчество // Ільєнківські читання. – К., 2006. – С. 276–279). Однак слід прямо

зауважити, що сьогодні ця важлива філософська проблема практично не розробляється у вітчизняній філософській літературі, що пов'язано, головним чином, з відвертим нехтуванням проблематики зі сфери діалектики. І це не зважаючи на те, що в переліку спеціальностей ВАК України з захисту наукових ступенів чільне місце належить спеціальності "Діалектика і методологія пізнання". Враховуючи ступінь розробленості проблеми діалектики і творчості в наявній літературі в статті здійснена спроба переосмислити діалектику в контексті філософської антропології через поняття діяльності та творчості, довести, що природа (матерія) є не лише субстанція (об'єкт), а й суб'єкт, що виявляє свою активність (діяльність) у формі діалектики (в той же час як суспільство виявляє свою, діалектику у формі діяльності).

Метою статті є вияв тих поєднуючих чинників діалектики (розвитку) і творчої діяльності, які дозволяють демістифікувати природу людської творчості, а отже обґрунтувати, що логіка розвитку, логіка суперечності є водночас і логіка творчості.

Отже, в чому ж полягає спорідненість діалектики і діяльності, принципу розвитку і творчості людини?

Поняття діалектики пов'язується безпосередньо не з речами чи станами, а з процесами. Діалектика є всезагальна форма інтелектуального осягнення світу як процесу. Таку ж саму визначенність має і діяльність людини. Остання виступає, зокрема, як *процес* взаємодії людини з природою, а суспільство можна визначити як процес взаємодії людей, що переслідують свої цілі. Якщо, знову таки, брати взаємодію людини і природи, то в цьому *процесі* праця постійно переходить з форми діяльності в форму буття, з форми руху в форму предметності. В даному випадку процес дістає форму *переходу*. Саме поняття діяльності людини позначає дію, зміну, звершення.

Те ж саме відбувається в діалектиці. Гегель проголошував: "Ми говоримо, що всі речі (тобто все кінечне як таке) постають перед її судом, і ми, отже, бачимо в діалектиці всезагальну нездоланну владу, перед якою ніщо не може встояти, скільки б забезпеченим і тривким воно себе не вважало" [4]

Таким чином, просто процесійністю не вичерпується збіг діалектики і діяльності. Процесійність визначена. Тобто, діалектика позначає собою процес зміни речей і явищ, їх перехід одне в одного. Але це властиво й діяльності. Бо саме в діяльності людини здійснюється процес *зміни* природної і соціальної реальності, їх взаємне перетворення (взаємоперехід), на основі чого й виникають нові предмети і явища, відповідаючі потребам людини.

Аксіоматичною є ідея, що природа (матерія) за своєю суттю діалектична, а, отже перебуває в процесі постійного розвитку. На перший погляд ця ідея виглядає достатньо банальною, бо хто ж сумнівається в її істинності, а то й очевидності. Тим не менше, опозиція до цієї діалектичної ідеї подекуди в сфері філософії все ж зустрічається. А причина такого сумніву криється не в належній якості, сутності і в не належному понятті осягнення розвитку. В чому сутність розвитку наявного у сфері природи (матерії)? Думка Ф. Шеллінга: "... У цій вічній єдності, як в безконечному зародку, грунтується універсум зі всім надлишком своїх образів, з багатством життя і повнотою своїх в часі безконечних, тут же просто наявних розвитків" [5].

Інша думка цього мислителя: "... Продукт, який відтворюється в кожний момент, не може бути дійсно безконечним продуктом, адже в протилежному випадку продуктивність і справді вичерпала б себе в ньому, проте він не може бути і кінечним продуктом, адже в нього вливається сила всієї природи. Отже, він повинен бути кінечним і безконечним водночас, тільки за видимістю кінечним, але таким, що знаходиться в безконечному розвитку" [6]. Розвиток засвідчує, що природа (матерія) перебуває в стані активності, отже не є пасивною, а діяльною, є не просто об'єкт (продукт), а водночас суб'єкт. Вона не тільки субстанція, а суб'єкт водночас, здійснюючий акти своєї діяльності по формоутворенню. "Оскільки, – пише Шеллінг, – ми покладаємо цілісність об'єктів не тільки як продукт, а й водночас і необхідно як продуктивність, ця цілісність підноситься для нас до *природи*; саме ця *тотожність продукту і продуктивності*, і ніщо інше, позначається поняттям природи навіть в буденному слововживанні.

Природу як продукт (natura naturata) ми називаємо: природа як *об'єкт* (емпірія займається тільки нею). *Природу як продуктивність* (natura naturans) ми називаємо: *природа як суб'єкт* (теорія займається тільки нею).

Оскільки об'єкт ніколи не буває безумовним, в природу повинне бути покладене дещо цілком необ'єктивне, це абсолютно необ'єктивне і є першопочаткова продуктивність природи. В буденному розумінні продукт заслонює продуктивність, у філософському, навпаки, продуктивність заслонює продукт.

Ця тотожність продуктивності і продукту в *першочерговому* понятті природи знаходить свій вираз у звичному погляді на природу як на ціле, яке, будучи водночас причиною і дією самого себе, залишається в своїй двоїстості (що проходить через всі явища) тотожнім" [7]. Шеллінг висловлює цікаву думку, що, на противагу мистецтву, де ціль, поняття (в голові художника) передують реальній дії здійснення (по виготовленню, скажімо, картини), "... то в природі поняття і діяння одночасні і єдині, поняття безпосередньо переходить в продукт і не може бути відокремлене від нього" [8]. З поняттям природи і кожного її продукту німецький мислитель пов'язує безпосередню тотожність ідеального і реального.

Отже, природа (матерія) виступає як суб'єкт, а отже як діяльна субстанція, що самостворює все якісне розмаїття своїх форм, а тому не може вважатися чимось інертним, заскнілим. "Якщо перебування продукту є постійне відтворення, то й усяка *сталість* є тільки в природі як об'єкті, в природі ж як *суб'єкті* є тільки безконечна *діяльність*" [9]. Тотожність діалектики і діяльності в природі (матерії) виявляє себе таким чином, що діяльність (активність) постає як форма даності діалектики (розвитку).

Вказана тотожність властива і для сфери суспільства. Ніхто не може заперечувати, що суспільство знаходиться в постійному розвитку. Але останній полягає не в тім, що суспільство рухається в просторі і часі подібно певному механічному пристрою та ще й в певному визначеному напрямі. Насправді ж, формою (способом) даності діалектики (розвитку) в суспільстві є людська діяльність. Тому цілком у згоді з істиною М. О. Булатов пише: "Якщо діалектика є наука про закони руху і розвитку дійсності, то такий рух і розвиток в суспільстві і його історії здійснюється у формі діяльності і, таким чином, діалектика виявляється ідеальним відображенням діяльності. Оскільки ж природу людина пізнає в кінечному рахунку в формах діяльності, то через останню осягається і діалектика природи" [10].

Візьмемо діяльність людини абстраговано від природи і суспільства. В чому тут полягає збіг, тотожність її з діалектикою, з розвитком? Звичайно, в цьому плані така єдність може розумітися по різному. По-перше, у вигляді твердження, що діяльність людини постійно вдосконалюється, а, отже й розвивається (нарощується її інтелектуальність, відбувається її перетворення в

самодіяльність тощо). Така діалектика діяльності є реальністю, але тут діалектика слугує лише певною формою руху діяльності, а не її еквівалентом. По-друге, діалектика діяльності (практичної) може виступати в значенні взаємодії таких її моментів, як мета, засіб, предмет, результат (мета – дещо суб'єктивне, предмет – об'єктивне, засіб і результат – єдність суб'єктивного і об'єктивного). Однак тут, все ж, не виявляється спорідненості діалектики як такої і діяльності, адже мова в даному випадку йде саме про *діяльність* (практичну), а діалектика слугує лише як форма (спосіб) аналізу цієї діяльності як суперечливого, цілісного феномену, хоча, звичайно, й об'єктивно діяльність (практика, праця) має діалектичну природу.

Збіг, тотожність діалектики і діяльності найбільш рельєфним, адекватним чином простежується в понятті *творчості*. Остання, як відомо, є сутнісною визначеністю діяльності людини.

Тут, однак, слід зауважити, що діяльність і творчість не є тими процесами, що абсолютно тотожні. Справа в тім, стверджує Б. Новіков, що "... сама діяльність, виявляючи (актуалізуючи) свій потенціал, зумовлює висновок, що вона сама (діяльність) є тією (сутнісно та генетично) безпосередньою основою, із якої виростає творчість. Це дає підстави для висновку: діяльність є загальний, а творчість – всезагальний спосіб буття людства, людей і людини.

Чим діяльність принципово відрізняється від творчості? Тим, головне, що в творчості людина живе в режимі постійного *виходу за межі існування* (в режимі трансцендування, в режимі трансгресії, в режимі розподілу). Постійно переважаючи себе *по існуванню*, в творчості людина ніколи не зможе себе переважати *по сутності* саме тому, що ця її сутність – у творчості, в постійному виході за межі уже здійсненого, здобутого, створеного, викликаного до життя, втіленого, відкритого, пізнаного, освоєнного... Саме в цьому – субстанційна вкоріненість об'єктивних засад для імперативу: людина – мета.

У діяльності ж у будь-який момент можливе "спрацювання механізму" оберненої логіки, можливий ефект "оскаженілого фортепіано", тобто ситуація, коли людина, люди, людство редукуються до якихось уже наявних, здійснених чи реалізованих своїх функцій, коли сутність редукується (з наступним соціально-жорстким закріпленням цієї редукованості) до існування, коли суб'єкт ототожнюється зі своїми актуальними втіленнями, поневолюється за їх посередництва. Існування заміщує сутність (Воістину: піп спився, а Бог винен?) [11]. Та хоча творчість і "виростає" з діяльності, тим не менше, діяльність "залишається" з творчістю, вона набуває лише творчого виміру. Творчість немислима без діяльності, чого не скажеш навпаки. В цьому плані дещо дивним є наступне твердження А. І. Комарова: "але творчість не є особлива діяльність поряд з нетворчістю, творчість – атрибут любої форми людської діяльності, людської діяльності взагалі" [12].

Звичайно, "поняття "творчість" в суворому його вживанні співпадає з поняттям людської діяльності. В реальності, в емпіричній реальності творчість існує, "живе" лише в діяльності і через діяльність – в цьому відношенні поняття творчості і діяльності не співпадають, творчість тут є сутність діяльності, і ця сутність у сфері явищ може виявлятися своєю власною протилежністю. А це з неминучістю виводить дослідження на проблему критерію творчості, критерію відрізнення творчого акту діяльності від нетворчого" [13].

Отже – діалектика і творчість, конкретніше, діалектичний принцип розвитку і творчість. Розвиток являє собою загальнодіалектичний аналог людської діяльності як творчої за своїм змістом. Про що йдеться? Розвиток як філософський принцип, тобто взятий в його гранично всезагальній формі охоплює всю світобудову, увесь універсум, в якому природне, соціальне, людське, а, отже й духовне являють собою прецесійні моменти. Але, щоб досягти статусу вказаного принципу, розвиток пройшов (як процес) довготривалий шлях, починаючи з простої, елементарної форми руху (механічної) і завершуючи вищою (соціальною), а, отже й мисленням, свідомістю, самосвідомістю). Причому поняття розвитку виражає рух з боку його внутрішньої сутності. Але "справжню свою сутність й істинність розвиток розкриває (і одержує) в логіці діяльності, практиці, яка є і основа, і розвиток пізнання, і основа пізнання розвитку, і розкриття істини, і критерій істини, і розв'язання суперечності, і встановлення єдності між дійсним розвитком і розвитком мислення. В революційно-практичній діяльності розвиток знаходить не тільки свій найбільш повний вираз як всезагальний принцип, але й виступає як *творчість*. Такий самоусвідомлюючий себе розвиток буквально "живе" в діяльності, суб'єктивній, революційній, перетворювальній, суспільній, промисловій, спрямованій на задоволення потреб суспільства, суспільної людини – творчій діяльності" [14]. Яке ж місце та значення "предметного тіла цивілізації" та творчої діяльності як його джерела в системі всезагального розвитку як розвитку взагалі? Таке місце і значення можна означити наступним чином: "Створені людиною цілком нові речі не порушують розвитку (логіки розвитку), а, навпаки, складають собою продовження розвитку взагалі. Вони включаються в розвиток і через себе продовжують його. Логіка людської практичної діяльності є продовженням логіки розвитку. Це все та ж єдина логіка розвитку в одній з своїх форм, ступенів. Діяльність фактично забезпечує формування принципу розвитку у вигляді включення логіки розвитку в науку, логіки про розвиток, в поняття і категорії, що виражають суть розвитку і які складають собою теорію розвитку". [15] Але логіка людської практичної діяльності є і не просто логіка розвитку в одній зі своїх форм. Діяльність людини вписана в систему всезагального процесу розвитку, руху як його вже *вища* форма. І як така вона знімає в собі всі попередні форми руху і розвитку, реалізує собою всі потенції розвитку, але вже як творчо-перетворювальна діяльність (перетворююча рух). Людська матеріально-предметна діяльність і її віддзеркалення в діалектиці як логіці мислення являється вищою формою всезагального процесу розвитку. Розвиток природи (матерії) як об'єктивний і, діяльність людини як суб'єктивна не "розведені" як дещо відособлене, самостійне, суто зовнішнє. Бо ж в більш загальному плані "саме тому суспільна культурно-історична діяльність людини повинна бути зрозуміла як відтворення нею природи у формі самої себе, у формі діяльності суб'єкта, як виробництво себе в якості природної тотальності; діяльність повинна бути зрозуміла як об'єктивна реальність, в якій визначення природи представлені в їх найбільш чистому вигляді і в тому специфічному синтезі, визначення якого є визначення свободи і творчості – як продуктивний синтез універсальної суб'єктності [16].

У зв'язку з тим, що розвиток в його всезагальній формі в якості усвідомленого виступає у вигляді творчості, то тим самим постає реальна можливість демістифікації феномену останньої. Інакше кажучи, ключем до адекватного розуміння (усвідомлення) сутності творчості як творчо-перетворювальної людської діяльності являється діалектика, принцип всезагального розвитку.

"Стосовно конкретних явищ дійсності, взятих поза їх системного зв'язку, розвиток виявляє себе як особли-

вий процес, відмінний від зміни взагалі. Але це той особливий процес, через який виявляється всезагальна сутність руху як способу існування матерії. Відповідно, принцип розвитку володіє всезагальністю в якості світоглядно-методологічного регулятора і орієнтира того особливого виду соціальної діяльності, через який реалізується всезагальна (родова) сутність людської діяльності. Таким особливим видом діяльності, адекватним її сутності, являється *творчість*.

Логіка творчості – це в конечному рахунку логіка розвитку, спосіб діяльності за загальними законами створення нового, що специфічно реалізується у відповідності з конкретною природою тієї чи іншої сфери діяльності. Ці закони виступають і як граничні критерії *творчої* діяльності [17]. У більш розгорнутому плані збіг логіки творчості і логіки розвитку полягає в наступному. Розвиток є внутрішньо суперечливим поняттям, оскільки містить у собі два протилежні моменти. Перший: розвиток – це така зміна, яка веде до виникнення, появи чогось нового, тобто того, чого ще раніше не було. Другий: розвиток – така зміна, в процесі якої змінюване не зникає, не знищується, а зберігається, бо ж розвиватися може лише те, що є наявним, що продовжує себе. В цьому плані розвиток є антиподом руйнування, знищення, деструктивних змін. "Як сутнісний процес перетворення руху розвиток є єдність зміни і збереження – діалектична суперечність, що розв'язується у своєму русі у формі процесу збереження змінюваного через поступальну зміну його форм в рамках конкретної міри його збереження, що й відображається в загальних законах розвитку". [18] Таке поняття розвитку є основою для подолання таких однобічностей в його тлумаченні, як скептицизм, нігілістичне всезаперечення, релятивізм, догматизм. Але ж і поняття творчості має таку ж суперечливу природу. З одного боку, творчість – це є процес, з яким пов'язане виникнення, поява чогось нового в діяльності людини. Творення є породження того, чого ще не було раніше. Разом з тим, творчість передбачає міру творення, за якою останнє набуває форми руйнації, знищення (в цьому плані творчість є антиподом руйнування, знищення). Отже, творити – це вдосконалювати, зберігати, утримувати. Істинно нове немисливе без включення в себе попереднього, адже останнє слугує немов би критерієм, контрастом, що висвітлює факт новизни і водночас воно немисливе без зміни, заперечення попереднього в силу самого змісту творчості. Тому творчість протистоїть як безоглядній апологетиці існуючого, наявного, а, отже конформізму так і екстремізму. З цього випливає, що творчість є міра заперечення (зміни) та міра збереження, що й виражає собою суть діалектичного принципу розвитку. Оскільки логіка розвитку є і логіка творчості, то закономірно, що "філософська теорія творчості, – за слушним зауваженням Б. Новікова, – це є не що інше, як діалектика руху, розвинена до діалектики діяльності і потому – до діалектики творчості, до діалектики як теорії і методу творчості" [19]. Ця обставина дозволяє зробити висновок, що усвідомлення законів не просто зміни чи руху, а особливого типу процесу, яким є розвиток, дозволяє усунути таємницю людської творчості і, таким чином, виявити на сутнісному рівні єдність (тотожність) людської діяльності з аналогічним процесом всієї Світобудови. Тобто, "об'єктивним аналогом творчо перетворювальної людської діяльності являються загальні закони розвитку, що виражають сутність саморуху матерії як процесу самотворення нею її конкретних форм" [20]. Іншими словами, творчість суть суб'єктивна форма даності розвитку (об'єктивного). Останній виявляється у формі логічного принципу розвитку, у формі категоріального, рефлексивного та понятєвого ладу мислення людини, у формах її свідомої діяльності, волі, практики, а, отже і творчості. Творчість – діяльна здатність людини, яка є перетвореною формою всезагального розвитку, взятого у його вищій, людській, а тому й сутнісній формі. Остання (сутнісна форма), в решті-решт і виявляє адекватним чином зміст філософського поняття, розвитку. Всі форми культури – це і є форми творчої діяльності людини, втілюючої предметним і духовним чином гранично всезагальний розвиток. Це і є відповідь на питання: якщо творчість є розвиток, чи вірним є зворотне? Аналіз показує, що творчість виникає лише з появи рефлексивного відношення – в системі спільної предметно-практичної діяльності людей. Тому творчість виступає вищою формою розвитку природи, людським способом розв'язання суперечностей, які формуються в системі спільної з другими людьми діяльності. Тим самим творчість необхідно розглядати як атрибут людської діяльності [21]. Продовження розвитку універсуму, розвитку в його гранично всезагальній формі відбувається у формі людської діяльності як діяльності творчої, але це має місце лише тоді, коли об'єктивний саморозвиток універсуму, матерії досягає вищого рівня його розвинутості – рівня свободи. А самоусвідомлений розвиток, який є творчістю, і можливий як свобода.

Стосовно свободи. Зрозуміло, що свободи без необхідності не буває, як, і навпаки, необхідності без свободи. Співвідношення цих категорій діалектично суперечливе: вони полярні і водночас парні. В такому плані вони дають можливість окреслити нові моменти єдності діалектики і діяльності, принципу розвитку і творчості. І взагалі, ця категоріальна "пара" (свобода і необхідність) займає особливе місце в філософії, яке не може бути замінене адекватним чином іншими "парами", скажімо, мисленням і буттям, розумом і природою тощо. Виступаючи проти абсолютизації відношення (протилежності) між "природою і духом" Ф. Шеллінг наголосив: "Настав час для вияву вищої або, швидше, справжньої протилежності – протилежності між необхідністю і свободою, розгляд якої тільки і вводить в глибинне зосередження філософії [22]. Отже – єдність діалектики і діяльності, принципу розвитку і творчості в контексті відношення "свобода – необхідність". Виходячи з того, що одиничне ніколи адекватним чином не втілює в собі всезагальне, так і принцип розвитку як всезагальна сутність руху не може адекватним чином бути втіленим в кожному одиничному процесі. Принцип розвитку може виявити себе однобічно в якості простого переміщення в просторі і часі чи в якості звичайної зміни. Але таким же чином і всезагальна сутність діяльності, якою є творчість (творчий процес), теж не може цілком співпасти з кожним окремим актом діяльності людини. Тобто, остання може мати, наприклад, форму сукупності одноманітних механічних рухів, далеких від того щоб мати означення творчості. З цього випливає, що людська діяльність може бути творчою. Але, з другого боку, аксіоматичним є положення про те, що людина є творчою істотою. І справді, "людина – єдина тварина, яка здатна вибратися завдяки праці з чисто тваринного стану, її нормальним станом являється той, який відповідає її свідомості і *повинен бути створений нею самою*" [23]. Проте, ця діяльність людини має діалектично-суперечливу природу. Вона являє собою внутрішню єдність (синтез) моментів свободи і необхідності, а отже, є розв'язувана суперечність. Проте вказані моменти єдиної, творчої за своєю суттю людської діяльності можуть зазнати (набути) перетворених форм і зовнішньо виявитися у вигляді полярно взаємовиключаючих сторін – свавілля і стандарту (примусу). При певних соціальних умовах свавіл-

ля і стандарт (примус) можуть навіть перетворитися в окремі, відособлені, самостійні форми (види) діяльності, розмежовані в просторі і часі і відмежовані від свого єдиного (спільного) джерела. Ось тоді то й виникає поділ і протиставлення творчості як діяльності, що не підлягає ознаці готового стандарту, а результатом якої є дещо таке, чого раніше і не було, тобто дещо нове, і нетворчої діяльності як заданої алгоритмом, стандартом, репродуктивної за результатом (одноманітної), тобто відтворюючої вже створене людиною. Але "творчість – діяльність по створенню нового – протистоїть двом крайнощам – діяльності за заданим стандартом і діяльності хаотично свавільній. На відміну від вказаних крайнощів, які об'єктивно реалізуються як перетворені форми єдиної за своєю сутністю творчої людської діяльності, творчість – діяльність *синтетична*, процес розв'язуваної у своєму русі суперечності свободи і необхідності, тобто свобідна діяльність, що регулюється об'єктивним законами. Мірою розв'язання суперечності творчого процесу являється *відповідальність* творця за результатами своєї діяльності. Творча діяльність несумісна з догматизмом і суб'єктивізмом, сумовитим стандартом і свавіллям" [24]. Іншими словами, "оскільки творчість є спосіб самореалізації, саморозвитку суспільної людини, то в кожному акті діяльності "живе", реалізується суперечність свободи і необхідності – творчість людини, люба її форма (поза залежністю від змісту) є розв'язання цієї суперечності. Свобода є там, де є цілеспрямована дія, співпадаюча з сукупною необхідністю. На цій основі легко відрізнити свобідну, творчу діяльність від діяльності репродуктивної, формалізованої, діяльності за штампом. Складніше відрізнити свободу від свавілля. Особисте свавілля, з яким часто плутають свободу, завжди і всюди залежить від ближчих, зовнішніх, дрібних обставин і від сили їх тиску на психіку індивіда.

Творче, свобідне діяння узгоджується з деякою метою, що знімає в собі необхідність, всезагальність, набуває форму ідеалу, який і виступає важливою, найбільш загальною формою організації творчої дії, умовою свободи, її суб'єктивним критерієм [25]. Візьмемо поняття розвитку. Останній є процес, закони якого виступають об'єктивним регулятором перетворення, створення нового. У цьому плані розвиток є творчий процес, який виключає фатальну наперед визначеність його результату і водночас реалізує в ньому об'єктивну необхідність, розв'язує суперечність фаталізму та індетермінізму. "Таким чином, – стверджує М. Л. Злотіна, – як суперечлива в сутності детермінація розвитку реалізується через свої протилежні сторони – у формі однозначної і неоднозначної детермінації, – так і людська діяльність, творча в сутності, реалізується суперечливо, породжуючи у своєму русі полярності, набуваючи відносно самостійного буття як протилежні сутності цієї діяльності форми. На протилежність цим формам діяльності, однобічно і перетворено реалізуючим ізольовано взяті моменти цілісної людської діяльності, творчість являється діяльністю *універсальною*, що володіє сутнісною всезагальністю. Ось чому проблема формування всебічно розвинутої особистості є водночас і проблемою формування творчої особистості, тобто особистості цілісної і реалізуючої цю цілісність в кожній конкретній сфері діяльності. У вказаному смислі діяти універсально, діяти творчо, діючи за логікою розвитку – одне і те ж [26]. Будучи теорією розвитку, закони якого виступають об'єктивними регуляторами усякого процесу перетворення, створення нового, діалектика і виконує функцію всезагального методу творчої діяльності, є методом творчого освоєння (теоретичного і практичного) людиною світу. Тому, "закони розвитку – це не просто закони, існуючі незалежно від людської свідомості, але й закони її відношення до світу як сфери цілепокладальної діяльності, порушення яких (можливість його укорінена в специфіці соціальної детермінації) породжує неспівпадіння реального результату діяльності з поставленою метою, аж до їх протилежності, а також неадекватність самих свідомо переслідуваних цілей об'єктивним потребам суспільного розвитку" [27].

Розв'язання проблеми відношення діалектики і діяльності, діалектики і творчості в більш широкому плані відношення *людини до світу* дозволяє конкретизувати предмет філософії в якості принципу діяльності людини за об'єктивною логікою розвитку.

Зрозуміло, що принципом розвитку не вичерпується категоріальний лад діалектики. В основі цього ладу як системи лежить категорія суперечності. А остання дає можливість висвітлити новий аспект єдності діалектики і творчості. Бо ж, за думкою А. І. Комарова, "для діалектики суперечність виступає як принцип розвитку всієї дійсності, і в цьому смислі можна сказати, що творчість є характеристика самоусвідомлюючої і саморозв'язуючої себе суперечності, персоніфікованої в суспільній людині. Логіка суперечності і є логіка творчості. Людська діяльність своєю внутрішньою формою з необхідністю (свідомо чи несвідомо) відтворює логіку суперечності, формуючи тим самим і саму творчу здатність людини. Тому дослідження суперечності виступає як дослідження принципових основ творчості і як форма присвоєння самої творчої здатності" [28]. Більше того, "це дозволяє цілком певним чином вирішити питання про сутність творчості. Вона виступає як форма розвитку, як спосіб формування і розв'язання суперечностей, як спосіб якісної зміни єдиного, але різноманітного всередині себе буття (дійсності, матерії). Творчість як розвиток обґрунтовує саму себе, виступає своєю власною основою і не може бути обґрунтована нічим іншим" [29]. А звідси стає зрозумілим наступне: "якщо творчість виступає людським способом саморозвитку, людським способом розв'язання суперечностей, якщо внутрішньою змістовною формою творчої діяльності являється форма суперечності, то і критерій відрізнення творчого акту від нетворчого повинен бути не формальним, а змістовним, не абстрактним, а конкретним. Простіше кажучи, критерієм творчості виступає розв'язання в даному акті діяльності (або її продукті) конкретно назрілої в діяльності суперечності.

Нездатність розв'язати конкретну суперечність, її відтворення свідчить про стереотипність, рутинність акту діяльності, про свавілля, реалізоване в даному акті. Розуміння творчості як вищої форми розвитку, як "ідеального" розвитку змушує розглядати любий акт діяльності як процес розв'язання суперечності всезагального і особливого. Тут критерієм виступає те, як і в якій степені явлене в особливому (в акті діяльності, в її продукті) всезагальне, як і в якій степені змінилася якість речі" [30]. Як це видно, логіка творчості охоплюється не тільки логікою розвитку і логікою суперечності, а й логікою, "способом якісної зміни", "степені зміни якості речі". Ця обставина цілком достатнім чином засвідчує про вичерпну повноту збігу діалектики і людської діяльності.

Отже, постановка проблеми дослідження, спосіб її розв'язання дозволяють зробити наступні висновки: діалектика як теорія розвитку в своєму антропологічному вимірі найбільш адекватно виявляє себе в якості творчої діяльності людини; єдність діалектики і творчості укорінена в самій структурі змісту цих понять; об'єктивною підставою для усвідомлення сутності людської творчості є інтерпретація її в якості вищої ступені всезагального процесу розвитку.

В плані теми інтерес викликають подальші дослідження стосовно логіки пізнання сутності явищ, що розвиваються за логікою творчого процесу, стосовно виявлення закономірностей розвитку суспільства як закономірностей творчої діяльності його суб'єктів, стосовно виокреслення моментів діалектичного процесу "перехід" в структурі творчої діяльності людини.

1. *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 237. 2. *Бичко І.* Людиновимірність предмета філософії // Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1993. – С. 25. 3. *Булатов М.* Вступ: загальні риси концепції // *Булатов М. О.*, *Загороднюк В. П.*, *Малеєв К. С.*, *Солонько Л. А.* Філософська антропологія в контексті сучасної епохи – К.: Стилос, 2001. – С. 23. 4. *Гегель Г.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 208. 5. *Шеллинг Ф.* Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 525. 6. *Шеллинг Ф.* Введение к наброску системи натурфилософии // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 198. 7. Там само. – С. 193. 8. Там само. 9. Там само. – С. 197–198. 10. *Булатов М.* Деятельность и структура философского знання – К.: Наукова думка, 1976. – С. 69. 11. *Новіков Б.* Творчість і проблема істини // Гуманістичні реалії істини. Людинознавчі філософські читання ДДПУ (випуск восьмий). – Дрогобич: Вимір, 1999. – С. 5. 12. *Комаров А.* Образование и творчество // Ільєнківські читання. – К.: НАУ, 2006. – С. 278. 13. Там само. 14. *Босенко В.* Всеобщая теория развития. – К., 2001. – С. 189. 15. Там само. – С. 19. 16. *Лобастов Г.* Деятельность как субстанция // Ільєнківські читання. – К.: НАУ, 2006. – С. 57. 17. *Злотина М.* Диалектические закони развития как мировозренческие принципы творческой деятельности // Практика – Познание – Мировозрение. – К.: Наукова думка, 1980. – С. 229–230. 18. Там само. – С. 228. 19. *Новіков Б.* Творчість і проблема істини. – С. 14. 20. *Злотина М.* Развитие как мировозренческая проблема. – К.: Вища школа, 1974. – С. 16. 21. *Комаров А.* Образование и творчество. – С. 277–278. 22. *Шеллинг Ф.* Философские исследования о сущности человеческой свободи и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т.. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86. 23. *Энгельс Ф.* Диалектика природи // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 20. – С. 510. 24. *Злотина М.* Развитие как мировозренческая проблема. – С. 26. 25. *Комаров А.* Образование и творчество. – С. 279. 26. *Злотина М.* Диалектические закони развития как мировозренческие принципы творческой деятельности. – С. 233–234. 27. Там само. – С. 237. 28. *Комаров А.* Образование и творчество. – С. 277. 29. *Злотина М.* Диалектические закони развития как мировозренческие принципы творческой деятельности. – С. 277. 30. Там само. – С. 278–279.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. С. Мовчан, д-р філос. наук, проф., ДрогДПУ ім. Івана Франка

СВОБОДА САМОЗДІЙСНЕННЯ В ДОБРІ ЯК СВІТОГЛЯДНА ПРОБЛЕМА

На основі осмислення філософією проблеми об'єктивних підстав свободи в контексті ідеї опанування людини природним світом ставиться питання щодо опанування людством власної чуттєвої природи як умова свободи творчих відносин зі світом.

Ключові слова: **чуттєва природа, інтелект, свобода, творчість, добро.**

На основе осмысления философией проблемы объективных оснований свободы в контексте идеи овладения человеком миром природы ставится вопрос об овладении человечеством собственной чувственной природы как условие свободы творческих отношений с миром.

Ключевые слова: **чувственная природа, интеллект, свобода, творчество, добро.**

On the basis of the comprehensioh of philosohhy's contribution to the problem of the objective basis of freedom in the context of person's mastering of natural world the question is raised as to the mankind possession of their own sensitive nature as the condition of freedom of creative relationships with the world.

Key words **sensitive nature, intellect, freedom, creativity, good.**

Самоздійснення в добрі усе очевидніше визначається не як локальна проблема на рівні конкретного суб'єкта морального вибору, хоча вона зберігає стійко актуальний характер. Свобода вибору добра в його етичних вимірах визначається як світоглядна проблема, що концентрує у собі смисложиттєві цінності вселюдського рівня. Масштаб її усе очевидніше постає завданням і обов'язком людства: зберегти планетарне життя, а разом з тим і людство як вид життя, оскільки зростаюча його експансія в природний світ набуває усе загрозливішого характеру.

Свобідне здійснення добра у його всезагальному сенсі та творче самоздійснення суб'єкта у формах творення добра вкладаються в три найосновніші виміри, сформульовані Гегелем. Визначаючи сутність добра, філософ говорить, що "*добро в собі і для себе* є … *абсолютна мета світу* і *обов'язок* для суб'єкта, який *повинен* мати *розуміння добра*, зробити його своїм *наміром* і здійснювати у своїй діяльності" [1].

Свобода воління добра, тобто усвідомлення особистістю потреби здійснити себе в добрі, розумний, цілеспрямований вибір шляхів до добра, у всезагальності його змісту – згідно з ідеєю добра, та якісна визначеність відношення між волінням (воля до самоздійснення себе в добрі) і утвердження добра як мети – об'єктивні умови його дійсного буття. Це разом з тим шлях сходження особи від себе – одиничного суб'єкта воління, до рівня всезагального – ідеї добра, де сенс добра – утвердження людяності як сутнісної визначеності людського буття, його творчої природи. Суб'єкт добра – особистість – реалізує свою творчу сутність як суспільну у дієвих виявах приязні, доброзичливості, здатності діяти відповідно до сутності явищ у відносинах зі світом. Тобто, у формах не лише розумного переживання буття явищ світу, але і плекання багатства його життєвості.

Зміст діяльності, що є справді творчим самоздійсненням, – це творення простору свободи, в якому тільки і можуть по-справжньому розгорнутися людські моральні якості, людяність відносин, ширше – діяльнісно-творче ставлення до світу. Воно, як відкрила філософія діалектичного матеріалізму, об'єктивно зумовлене людською творчо-формуючою діяльністю. Об'єктивація людського духу, людських творчих умінь у матеріалі формування створює новий простір життєвості – олюднену природу як умову свободи особистості, на що вказують дослідники, осмислюючи ідеї К. Маркса та Ф. Енгельса щодо творчої природи людської життєдіяльності. Акцентуючи на об'єктивних підставах свободи, з посиланням на думки К. Маркса, І. В. Бичко наголошує, що "здатність перетворювати природу робить людину єдиною свобідною істотою у світі" [2]. Олюднений світ природи – пізнана, розумно перетворена природа – джерело свободи людства. Закономірності становлення антропогенезу, визначені предметно-формуючою, а відтак, і духовно-формуючою – специфічно людською діяльністю, що об'єктивує творчі начала людського духу і разом з тим формує і розгортає їх у діяльнісно-практичному відношенні до природного світу – явище олюднення (одухотворення) природи – створює специфічний образ планетарного життя: в ньому актуально присутній людський дух як творчо-формуюче начало світу.

Посилаючись на думки Маркса і Енгельса щодо масштабів олюднення природи, І. В. Бичко разом з тим ставить слушне питання: "Оскільки олюднена природа означає звільнення людини від панування її сліпих стихійних сил, то логічно передбачити, що в міру розши-

© Мовчан В. С., 2011

рення сфери олюднення дійсності мав би зростати і ступінь людської свободи" [3]. Однак, дана закономірність не спрацьовує, і причини цього бачаться у соціальних стосунках, що перетворюють людину на раба продуктів своєї праці та раба нею ж олюдненого світу.

Мета даної статті: розкрити корені відчуженого ставлення людства до природи як зумовлені стихійністю людської чуттєвості, що не постала оформленою розумом культурою переживання буття світу, та показати його наслідки для людства як виду природного життя.

З поступом історії актуалізується проблема гармонійності зв'язку перетворювальної діяльності людини в природі у формі об'єктивації духу в "матеріалі" формування та перетворення людством себе формуючим змістом діяльності і його наслідками. Проблема постає особливо нагальною з огляду зростаючого егоїзму людини в стосунках з природою та егоїстичної змагальності воль для виборювання простору свободи, феномен якої усе очевидніше пов'язується не з об'єктивацією творчих умінь, а з привласненням предметності, що уособлює ці уміння. З плином історичного часу природа усе виразніше постає для людства лише *матеріалом*, *засобом*, не стільки для уособлення творчих потенцій, скільки для задоволення егоїстичних потреб. А оскільки духовне начало, перетворене у формуючій діяльності лише на засіб, усе очевидніше втрачає сенс мети, то і людство у своєму поступі шляхом формування предметності з матерії природи усе далі відходить від духовності зв'язків з природним світом. Достатньо порівняти відносини з ним людини ранніх культур і сьогочасного людства. Людина ранніх культур бачить природу живою, одушевленою, а надання їй антропоморфних образів покликане народжувати виражено доброзичливий характер стосунків: схиляння, шанування виявів її виразної життєвості. Антропоморфний образ виконує при цьому важливу духовно-формуючу функцію у стосунках "людина-природа": вона вводиться в межі людського буття як бажаний предмет спілкування. Це явище *духовного* формування образу світу, в якому і природа захищена від стихії людських потреб, і людина формує належний образ відносин, урізноманітнюючи ті первинні начала моральності стосунків, які складалися у ранньородових спільнотах. При цьому злагода, як умова виживання, постає домінантною, більш того, *принциповою формою* творення стосунків. Дані відносини як культурна форма закріпилися в їх моральній визначеності у міфології та народному епосі.

З поступом історії, в міру зростання масштабу вторгнення людства в природний світ, стосунки з ним набувають характеру підкорення, владарювання над природою. Позаморальний, суто силовий тип відношення, перенесений зі сфери соціальних стосунків на стосунки з природним світом, задає інший відлік духовній історії людства. Егоїзм людства обертається проти нього самого. Поняття "добро" у його змістовій визначеності набуває вузько прагматичного значення, найчастіше ототожнюючись із матеріальним чинником: кількістю майна, яким володіє людина, аж до того, що "майном" стає людина (раб, кріпак тощо). При цьому несвобідна не лише людина, фізично залежна від іншої. Несвобідна і та, що є власником життя іншої. Проблема у тому, що названа ситуація стосунків є визначальною упродовж тривалої історії людства. Особливо стійко вона утримується саме у стосунках "людина–природа": людство, звільнившись від страху перед природою, не перевело відносини на рівень "партнерських". Більш того, природа бачиться лише "матеріалом", "засобом", а не джерелом творчих взаємодій. Свобідне самоздійснення людиною себе – своєї людської сутності в усвідомленому і цілеспрямованому творчому процесі, де добро є *духовною позицією*, *метою самоздійснення*, а розумна воля віднаходить оптимальні шляхи утвердження добра як моральної цінності, зберігаючи свою стійку актуальність як ідеал, бажане в людському ставленні до світу та в межах людства як світу духовних, творчих зв'язків, – залишається предметом *наукової теорії*. Постаючи як ідея належного у відносинах, в реальності стосунки "людина–природа" усе далі відходять від поняття моральності відношення.

Без сумніву, фактор соціальності – наявний тип суспільних відносин як "породжуюча модель" стосунків – набуває всеохопного характеру, реалізуючись у практиці формуючих відносин, де матеріалом постає природний світ. При цьому відносини, що вибудовуються згідно з принципом "мета–засіб", олюднюючи природу, об'єктивують себе в ній як відносини усе зростаючого "знелюднення" природи та обездушення людини. Духовне начало відносин усе менш присутнє в наслідках формування. Воно "безобразне" в сенсі відсутності образу, тобто визначеної в собі ідеальної життєвості предмета формування. Дану проблему можна характеризувати у такий спосіб: у поступі історії людство опановує закони природи, підпорядковуючи її задоволенню власних потреб, масштаб яких постійно зростає. Змінюється тип соціальних відносин у бік зростання свободи вибору і самоздійснення особистості. Однак у ставленні до природи зберігається й усе очевидніше укорінюється принцип "засобу".

Видається, що дане явище зумовлене однобічністю розуміння поняття "природа", оскільки ним осягається переважно "зовнішня" людині природа при ігноруванні того, що *людська природа* – це єдність фізичної та духовно-душевної життєвості, що як така є *історичним* феноменом. Проблема полягає у тому, що людство *не оволоділо* своєю чуттєвою природою, не підпорядкувало її законам розумного. Більш того, чуттєва природа людини, зорієнтована на цінності суто фізичної життєвості, усе очевидніше визначається як домінантне начало в житті людства.

Пізнання людством власної *чуттєвої* природи та законів її життєвості, пізнання кожним суб'єктом власних чуттєвих спонук, мотивів вчинків, пізнання психічних станів та оволодіння наукою регулювати їх вияви розумом не стали реальністю культури упродовж її історії. Як не парадоксально, сучасна цивілізація усуває культуру самопізнання та виховання почуттів з числа актуальних проблем людства. В той же час, наукою нагромаджений значний досвід осмислення інтелектуально-психічних структур мисленнєвої діяльності та роль чуттєвої сфери у даному процесі, шляхи і засоби введення стихійних вибухів життєвої енергетики в межі розумних волевиявів. Даний процес правомірно визначати як явище творення людяності відносин, де кожен інший постає не конкурентом, а співтворцем морально сприятливої атмосфери стосунків. Об'єктивною передумовою розгортання відносин у названому напрямку є *переорієнтація змісту суспільних цінностей*: зі сфери матеріального виробництва як умови свободи людини, на сферу *духовного "виробництва*". Саме атмосфера моральної доброзичливості стосунків, що, як така, є духовним феноменом, усуває страх людини перед іншою, а відтак, в системі людських цінностей ставить матеріальні багатства на їх справжнє місце: засобу, а не мети.

Окреслена проблема почала активно ставитись на етапі індивідуалізації духовного досвіду, зокрема в добу раціоналізму та просвітництва, які бачать її чи не найбільш нагальною. Започаткована вона ще Сократом, який довів, що розумне пізнання змісту добра – умова порядності людини, тобто вияв справді людського в лю-

дині. Згодом Платон розрізняє світ ідей як світ вічної краси та добра і світ чуттєвий – плинний, недосконалий – світ зла. З доби, коли формується людська особистість (в європейській культурі цей процес розгортається з доби Відродження), філософія зосереджує (поряд з інтересом до природничо-наукового знання) велику увагу на осмисленні природи людини (чуттєвого та розумного начал її єства). Відтак, поняття добра – цієї всезагальної цінності, так само, як і поняття зла – антипод добра – тлумачаться не в їх ситуативному, конкретному вимірах, з огляду наслідків учинків, а з позицій *світоглядних* – сутнісної визначеності людини як носія ідеї добра чи зла, а відтак – суб'єкта вибору та здійснення вчинку.

Етична теорія доби раціоналізму утворює вагому складову працю філософів доби Нового часу (Б. Спіноза, Р. Декарт, Р. Бекон, Д. Локк, Д. Юм та інші), які звертають особливу увагу на розрив чуттєвого і логічного начал людської природи, на егоїзм людської природи, ставлячи і досліджуючи питання подолання його шляхом *розумного опанування* людиною (людством) своїх чуттєвих спонук. Гуманістичний аспект даного підходу у тому, що зла воля людини найчастіше бачиться не наслідком свідомої духовної позиції. Зло – наслідок *неупорядкованої* афективної її природи, тобто нездатності підпорядкувати спонтанні вияви психічної енергії в ситуаціях, коли домінує не розумне, а стихійне начало в реагуванні на чуттєві вияви дійсності. Саме тут бачиться основна причина самоздійснення у формах зла. Тобто, найчастіше зло – це не свідома позиція творення стосунків, а нездатність організувати духовні структури на творчу взаємодію їх логічного і чуттєвого начал. Справа навіть не у злій волі, а у *нерозумності* волі, у стихійності її природи, яка, щоб постати розумною волею до морально визначеного самоздійснення, має підпорядкуватися розуму. Відтак, має місце домінування чуттєвих спонук над розумно визначеним змістом діяльності, що здатна здійснитися у формах добра.

Ідеться не про усунення чуттєвих спонук з процесу вибору вчинку та шляхів втілення (реалізації) добра як мети діяльності, а про *гармонійний зв'язок* логічного та чуттєвого начал духу, де почуття небайдужості є початком, передумовою будь-якої практичної діяльності, а організуючим принципом – інтелект. *Осмислення* причин небайдужості до об'єкта – об'єктивних причин небайдужості, а відтак, вибір шляхів до оптимального самоздійснення у формах добра – наступний вагомий крок у формуванні морально визначеного досвіду відношення.

Наголосимо, що найчастіше не зла, а саме *нерозумна воля* постає домінантною у виборі вчинків та шляхів їх самоздійснення. Ґрунтовно дане положення сформульоване в "Етиці" Б. Спінози. Визначаючи ідею людини як взірець людської природи, філософ наголошує на утриманні нею *ідеї добра* та протилежного поняття зла як передумови морального самоздійснення в добрі. "…Під *добром* я буду розуміти… те, що складає для нас, як ми напевне знаємо, засіб для того, щоб усе більше і більше наближатися до визначеного нами взірця людської природи; під *злом* – те, що, як ми напевно знаємо, перешкоджає нам досягнути такого взірця" [4]. Уточнюючи поняття з огляду його сутнісної визначеності в суб'єкті, філософ говорить наступне: "Під *доброчесністю* і *здібністю* (potentia) я розумію одне і те саме, тобто доброчесність, оскільки вона належить людині, є тим самим сутність або природа її, оскільки вона має здатність створювати будь-що таке, що може бути зрозуміле з одних лише законів його природи" [5]. Досліджуючи природу та сутність афектів, філософ справедливо наголошує: "…Бажання є сама сутність людини, оскільки вона є визначеною до будь-якої дії" [6]. Однак, це зовсім не означає, що душа може усвідомлювати своє бажання або потяг. Вони визначені якимось певним її станом [7]. Висновок філософа важливий в контексті розв'язання проблеми співвідношення осмисленої людської діяльності, метою якої є самоздійснення *в розумно вибраному добрі,* з одного боку, та *суто чуттєві* спонуки до діяльності, поза розумністю вибору, з іншого. Уточнюючи думку щодо ролі бажань у людській діяльності, Спіноза говорить: "Отже, я розумію тут під іменем бажання будь-які прагнення людини, потяги (влечения), бажання, які бувають різними відповідно до різних станів людини і нерідко до того протилежні одне одному, що людина тягнеться в різні боки і не знає, куди звернутися" [8]. Філософ дає рознюансування змісту та спрямованості різних типів афектів, показуючи, що негативні наслідки їх вияву мають причиною здебільшого не злу волю, а *волю нерозумну*, тобто волю, що не оформлена розумом, не визначена щодо свого спрямування, а тому здійснює себе у стихійних формах.

Д. Юм, характеризуючи стани свідомості та почуттів, наголошує на необхідності об'єктивного аналізу джерел походження того або іншого стану, тобто аналізу об'єктивних якостей тих об'єктів, що викликають дані стани. "Якщо будь-яка розумова якість у нас самих чи в інших дає нам задоволення при розгляді чи при міркуванні, то вона, звичайно, доброчесна, а в протилежному випадку порочна. Але якщо будь-яка якість нас самих чи інших, яка дає задоволення, завжди викликає гордість або любов, а будь-яка якість, яка дає незадоволення, викликає приниженість або ненависть, то звідси випливає, що стосовно наших розумових якостей такі визначення, як *чеснота* і здатність викликати любов або гордість, а також *порок* і здатність викликати приниженість чи ненависть, повинні визнатися рівними. Тому в кожному окремому випадку ми повинні судити про одне на основі іншого і ми можемо визнати доброчесною кожну *якість* свідомості, яка викликає любов або гордість, і порочною ту, що збуджує ненависть або приниженість" [9]. Наведені міркування важливі об'ємністю трактування проблеми, оскільки містять розуміння важливості об'єктивного судження про якості предметів, а також якості суб'єкта судження з огляду спрямованості свідомості на утвердження добра на противагу свідомості, що налаштована на зло. Наведені міркування дають підстави для висновку щодо складної і суперечливої взаємодії людської чуттєвості в розумінні цінностей життя, афективної природи людського єства та розуміння змісту добра і зла.

Аналіз даної проблеми свідчить також інше: людство не поставило в число актуальних питання цілеспрямовного удосконалення власної чуттєвої природи у напрямку звільнення її від егоїстичних інстинктів, від нерозумних поривань стихійної волі. Тобто, формуюча діяльність людини в природі, що визначається законами доцільного, розумного вибору мети та засобів формування, а відтак визначається як *культура*, *не набула* названої якості у ставленні людства до *власної природи*. Розумність, що є історичним феноменом, не осягає собою світ людських чуттєвих потягів аж до того, щоб вони набували розумно визначеного змісту, організовані ідеєю добра, а відтак, створювали для суб'єкта простір розумного самоздійснення в істині, добрі і красі, що і є виявом свободи особистості. Зрозуміло, що мова іде про типове у ставленні людства до себе як суб'єкта творення відносин. Згідно з І. Кантом, людина, щоб відповідати цьому поняттю, має бути спрямована на добро, сповнена волінням добра *всупереч схильностям чуттєвої природи* та чуттєвим спонукам. Розум допомагає волі віднайти наявне в людині поняття добра та спонукати

волю на творення добра. Духовна цінність добра визначається не лише задоволеним моральним сумлінням. Вона і в тому, що добро в суб'єкті стає дійсним для інших, для світу і тим самим утверджує його у світі інших як справжню цінність. Благо почуватися людиною і, відповідно, реалізуватися у відношенні, тобто нести добро як вище благо життя – такий сенс морального добра.

Безумовним є те, що людство не опанувало своєї чуттєво-афективної природи, не оволоділо нею, адже саме ця природа постає домінантною у визначенні цілей людської діяльності і спрямовує розум послужуватися їй. Можна твердити, що людство опинилося в рабстві у своєї чуттєвої природи і що егоїзм його з поступом історії не зменшується, а, навпаки, зростає. Відтак, нагальним постає завдання *розумної організації* чуттєвої природи людини у формах культури, а відтак, і людської життєвості загалом, що впродовж історії організувалася переважно стихійно, хоча в основу і покладалися об'єктивні закони (тип виробництва визначав тип соціальності). У перспективі людство покликане розумно організувати відносини зі світом (природним та соціальним) на основі формування розумності людських потреб, в основу яких покладаються потреби вияву в *природі людини* наявних здібностей та розгортання їх у форми творення *людяності стосунків* з природним світом та стосунків всередині людських спільнот і людства як сукупного цілого.

Отже, вагомим джерелом творення простору свободи є опанування людством власної чуттєвої природи шляхом творення злагоди чуттєвого і логічного начал духовного світу при домінуванні розумного в ньому як основи і умови сутнісної визначеності людини: всезагальності змісту духовного досвіду – джерела інтелектуального розвитку кожної людської особистості. Чуттєвість, не осягнута культурою, постійно перебуває несвобідною від себе самої – від неочікуваності своїх спонук, часто спонтанних, а тому неадекватних у ставленні до предмета небайдужості. Таким чином, вияв розумності людської природи у формах суспільності, тобто перенесення формуючих умінь на засадах досконалості у сферу творення моральності стосунків у їх самоцінності, як духовна атмосфера людської життєвості і підстава свободи самоздійснення духу у йому органічній сфері людських відносин – у формах людяності – ідеал, що покликаний вийти за межі суто теоретичних побудов. А відтак, природний світ, як і світ людської життєвості, організовані цінностями духовного життя в багатстві виявів його творчої природи, мають перспективу справді свобідного розгортання своєї життєвості. Розумним добром людство покликане огорнути планетарне життя, щоб зберегти його і зберегтися самому.

1. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3-х тт. – М., 1977. – Т. 3. – С. 336. 2. *Бычко И. В.* Познание и свобода. – М.: Политиздат, 1969. – С. 16. 3. Там само. – С. 17. 4. *Спиноза Б.* Избранные произведения. – Р. на Дону: Феникс, 1998. – С. 495. 5. Там само. – С. 497. 6. Там само. – С. 478. 7. Див.: там само. 8. Там само. 9. *Г'юм Д.* Трактат про людську свободу / За ред. та з перекладом Е. К. Мосснера; з англ. пер. П. Пасада. – К.: Вид. дім "Всесвіт", 2003. – С. 506–507.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. Б. Окороков, д-р филос. наук, проф., ДНУ им. Олеся Гончара

ТВОРЧЕСТВО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ТВОРЕНИЯ (ПУТЬ М. ХАЙДЕГГЕРА К ИСТОКАМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ)

Творчість і буття – тема нової ґайдеґґерівської феноменологічної антропології, яку він намагався озвучити у "Витоку художнього утвору". Але чи вдалося це йому? Про це дане дослідження, присвячено відомому українському фахівцю у галузі екзистенціального мислення І. В. Бичко.

Ключові слова: **утвір, істина, буття, історія, мислення.**

Творчество и бытие – тема новой хайдеггеровской феноменологической антропологии, которую он пытался озвучить в "Истоке художественного творения". Но удалось ли это ему? Об этом данное исследование, посвященное известному украинскому специалисту в области экзистенциального мышления И. В. Бычко.

Ключевые слова: **творение, истина, бытие, история, мышление.**

Creativity and life – a theme new Heidegger's phenomenology which he tried to sound in "The Source of art creation". But whether it was possible to him? The given article is attempt of this research.

Keywords: **creation, true, being, a history, thinking.**

Философская мысль в обозримой эпохе классического мышления двигалась по позитивному пути науки. Обладая особым чутьем к развитию цивилизации, Фр. Ницше назвал такой путь движением по лестнице вниз, обозначив его базовую посылку как совершенствование рациональности. Находясь в той же мыслительной установке, М. Хайдеггер попытался изменить (или измерить) судьбу европейского мышления – показать иной возвратный путь (к его истокам). Он, как и Ницше, конституировал (провозвестил) новую эпоху мысли, высветил новый путь движения мысли, раскрывая причудливые горизонты человеческой психики, точнее, бытия человека. На этом пути время, история, бытие приобретают иной статус, неизвестный классической философии. Неклассическая эпоха мысли после Ницше и Хайдеггера – это путь реализации новой антропологии, на котором позитивность вытесняется (или соприкасается с) экзистенциальностью, сущее вытесняется бытием, а позитивная логика – глобальной многофункциональной психикой. В структурной антропологии разрывается связи времен и индивидуум все более вытесняется человеком социальным, прежде всего, бессознательным.

Вещи в таком обратном экзистенциально-деконструктивном потоке становятся как бы вскрытыми (движущимися обратно, назад) во времени. Человек в экзистенциальном состоянии открывает возвратные механизмы понимания времени (и истории) и называет их экзистенциальными. Хайдеггер такому возвратному механизму человеческой психики дает имя – деструкция. Здесь время теряет свой привычный ход, а история может оказаться экзистенциальной, развернутой вспять или застывшей в вечности (памятников искусства). Здесь человек раскрывает свою причастность к божественному, он заставляет застывать или даже двигаться вспять время. В этом измерении человек становится не только пастухом, но и хозяином времени (бытия). Это тот эффект человеческого бытия, который Хайдеггер стремился сформулировать в "Бытие и времени", – время, которое раскрывается из горизонта бытия. Это уже не то привычное время истории, которое слышится homo sapiens, – это время экзистенциа-

© Окороков В. Б., 2011

льного человеческого бытия (время Dasein); время, в котором человек становится хозяином бытия (и самого времени), созвучный с (со-бытийствующий с) Богами. Здесь человек иначе слышит голос вечности и бытия, искусство здесь воплощается как зов вечности, произведенный для вечности (и из вечности), здесь слышится голос вечности.

В искусстве человек становится именователем вечности, причастным прекрасному. Именовать – значит быть причастным к творческим усилиям богов – это знали древние жрецы Индии, Месопотамии, Египта… Но быть причастным к вечности и быть свободным от вечности нельзя. Экзистенциальное состояние, фактически, раскрывает глубинные факторы причастности человека к вечным родовым принципам бытия. Человек сопричастен вечности через родовые процедуры, о чем вещал еще Вл. Соловьев. Однако строгим философским логическим языком эту мысль высказали не К.-Г. Юнг и Ф. де Соссюр, а французский постструктуралист А. Бадью. Человек взрывает мир красотой прекрасного творения, создает новое экзистенциально-антропологическое (аксиологическое) пространство бытия, в котором время замирает перед мощью творения. Это, наверное, то, что хочет нам сказать Хайдеггер, но его язык немеет перед вечностью бытия. Но он сказал слишком много, хотя что-то не договорил, и где-то не допел. Но он был поэтом бытия и услышал голос экзистенциальной вечности, от которой пытался ускользнуть его последователь Ж.-П. Сартр, побоявшийся в экзистенциальном измерении утратить свободу; свободу как дар пахнущей розы или как некое новое измерение бытия. В экзистенциальном измерении человек открывает и прекрасное, и этическое, и идущее от Хроноса, и бердяевский Ungrund (здесь человеческое соприкасается с божественным). Свобода, по Сартру, спасет мир, в который, как в царство холодной необходимости и бессмысленности, погрузил его А. Камю. Мир Сизифа – это образ вечной бессмысленности.

Экзистенциальное измерение открыло новое измерение бытия. Хайдеггер приоткрыл завесы новых (экзистенциальных) способностей человека, высвободил измерение, в котором родовые творческие инициации взрывают размеренное логико-рациональное спокойствие бытия (размеченный разумом мир Логоса, в котором творец может двигаться только по заранее обозначенным тропам). Свобода необходимости сужает пространство разумного бытия. Техне – это натурализация вечного измерения математики. Где же спасение для человека? Куда он должен двигаться – по лестнице вниз (по Ницше) или вверх (согласно позитивистам)?

Пытаясь проникнуть в сущность процессов мышления, М. Хайдеггер использует деконструкцию как историческую лестницу, по которой можно спуститься в прошлое, преодолеть немоту науки о прошлом и вернуться к истокам европейского мышления, чтобы понять смысл и общую форму истории европейского мышления в настоящем. Этот революционный путь проникновения в прошлое, конечно же, сложен и неоднозначен. Закрытая от непосредственного доступа история всегда была проблемой для мышления, ориентированного на модус настоящего. Греки создали форму мышления, которая фактически закрыла доступ к прошлому и будущему – ведь, с одной стороны, память предков (как модус прошлого) была заменена действующей системой правил о родах сущего (логикой, всегда ориентированной на модус настоящего), с другой – наука о будущем (астрономия) скорее превратилась в систему магических обрядов (также ориентированную на систему действий в модусе настоящего).

Единым фундаментальным спутником истории, по мнению М. Элиаде, было стремление людей к повторению: "…человек традиционных культур признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрении современного наблюдателя), довольствуясь имитацией и повторением действий кого-то другого. Иными словами он признавал себя реальным, "действительно самим собой" лишь тогда, когда переставал им быть" [1]. Уже в эпоху позитивного разума этот архетип природы Ницше назвал "вечным возвращением". История проявлялась у древних лишь в повторении (парадигмальных действиях) и претворяла прошлое (в области мышления) в настоящее. Вера запрещала мыслить о прошлом в модусе истории, так как единственным архетипическим правилом прошлого было обращение к вечным Богам (или Богу), которые накладывали запрет на время. М. Элиаде, пытаясь перевести сущность бытия древних на язык времени, находит один наиболее важный (и может быть изначальный) архетип мышления – священное: "…каждый ритуал, каждый миф, каждое верование и каждый образ божества отражает опыт священного и потому несут в себе понятия бытия, смысла, истины… Осознание… настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного. Через опыт священного человеческий разум постиг разницу между тем, что открывается как настоящее, …имеющее смысл, и тем, что лишено этих качеств, т. е. существует в виде хаотичного и зловещего потока явлений, возникающих и исчезающих случайно и бессмысленно" [2]. Элиаде под настоящим видит образ действительности, нам бы хотелось видеть в этом образ времени. Меняется ли от такой перестановки смысл? Меняется, но остается неизменным инвариантная сущность мышления. Священное, согласно Элиаде, закрепляет смысл настоящего (как действительного стержня мира) в отличие от хаоса, который в своем (вневременном) круговороте появляется и исчезает, не оставляя мышлению ничего. "Священное, – по Элиаде, – входит в саму структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории" [3]. Но Элиаде не учитывает сам поток сознания. Смысл не исчезает и переносит образ священного через историю. В зоне религиозного мышления сакральное есть абсолютный архетип, который инициирует потоки мышления, но в зоне исторического видения культуры сакральное раскрывает как доминанта мышления, которая в то же время постоянно изменяет вектор направленности и значимости смысла этого понятия. Оставляя неизменным образ и форму сакрального, мышление трансформирует его в иную связность – историческую (диахронную), которая сохраняет в истории языка всю фазовую трансформацию смысла понятия на протяжении мыслимой истории. Таким образом, как установили позже структуралисты (в частности, К. Леви-Стросс и М. Фуко), язык дышит историей и проносит через всю историю свою трансформирующуюся связность. Такие флуктуации смысла приводят к различению представлений о священном (и других понятиях) на различных стадиях формирования исторического мышления.

Если на мифологической стадии формирования мышления носителем связности, согласно М. Элиаде, была деятельность человека (в целом периодически или сезонно повторяющаяся) и устойчивые архетипы священного (формирующие миф), то на стадии цивилизации носителем связности становится само мышление (точнее, психика), которое отражает все текущие изменения смыслов в языке. Но именно язык (по Деррида, опирающийся на письмо) является тем уникальным образованием, которое на протяжении всех фаз

формирования человека обеспечивало связность и преемственность традиции и мышления. Язык в структуралистском смысле оказался той священной цитаделью культуры, которая не только отражала ход истории, но и формировала само мышление. В диахронном аспекте мышление ориентировалось на язык и становилось его носителем в модусе настоящего (синхронного); вместе с тем, изменяло, уточняло и трансформировало его в модусе локальных жизненных изменений, которые, тем не менее, формировали и саму историю.

Как и почему, несмотря лишь на локальную принадлежность к истории, связанную с мышлением человека, язык оказался фундаментальным фактором игры истории? Такой ракурс взгляда на историю расшифровал и уточнил в области философии мышления М. Хайдеггер, в области лингвистики Ф. де Соссюр, в области структурной антропологии К. Леви-Стросс и М. Фуко, а в области теории бессознательного З. Фрейд (личное бессознательное), У. Джеймс, Э. Дюркгейм и К.-Г. Юнг (коллективное бессознательное). Точнее, в конце XIX – начале XX вв. история стала раскрываться в качестве сложного образования, связанного с переживаниями самого человека. Религиозно-мифологическую парадигму абсолютной недоступности сакральной истории сменила парадигма антропологии истории, в которой взгляд на историю формирует сам человек.

М. Хайдеггер, обращаясь к смысловым формам древних греков, обнаружил не сакральный смысл, но и экзистенциальный контекст истории. Если можно так выразиться, реальное бытие мышления сопровождал экзистенциальный контекст истории. Священность приобрела форму нарратива, и то, что раньше рассматривалась как абсолютная форма бытия человека, сопровождающая его любые поступки и действия, теперь стало раскрываться как рассказ, определяющий ход событий прошлого (или будущего).

Как формируется антропология истории, М. Хайдеггер показывает в ряде поздних работ после поворота 1929 г. Главной его задачей в этот период является уже не реформа онтологии (для создания механизмов экзистенциального анализа феноменологии мышления), проведенная на первом этапе, а разработка антропологии основных понятий метафизики, точнее, феноменологию бытия сменила антропология языка. На этом этапе Хайдеггер анализирует основные метафизические понятия, такие как истина, сущность, свобода, история через призму открытости бытия. О том, почему вещь иногда превращается в символ истории, говорят его исследования "истока художественного творения", в котором творец вещи (человек), по типу демиурга, превращается в творца истории. Рождение мира, каким бы ни был его исток – мифологическим, религиозным или физическим, – инициирует поток бытия, порождает сущность времени и формирует историю. Рождение вещи как творение, по мнению Хайдеггера, оформляет свой исток и соответственно конституирует свой процесс рождения мира, хотя и с одной оговоркой – вновь возникший мир становится (или продолжает быть) человеческим. В нем человек-творец ломает историю.

Вещь для человека только тогда и важна, когда она уже "просвечена" им с точки зрения возможной принадлежности к его бытию, т. е. ее существование уже проявляется в форме со-принадлежности (пригодности) к бытию человека. В таком контексте становится понятным утверждение Хайдеггера, что "… вещество и форма – вовсе не изначальные определения вещности вещи… Различие вещества и формы, и притом в самых различных вариантах, есть понятийная схема вообще всякой теории искусства и эстетики" [4]. Соединение формы и вещества есть лишь одно из условий творчества, но в то же время они являются "прирожденными определениями сущности художественного творения". К этим двум Хайдеггер добавляет еще один важный антропологический параметр – погружает вещь в новое (человеческое) измерение: вещь только тогда может иметь отношение к творчеству, когда она может чему-то служить (т. е. быть в чем-то полезной именно человеку). Так в мифологическом мышлении стихии служили богам и были для них полезными. Хайдеггер разъясняет, что, помимо физического бытия вещи, есть еще информационное, соизмеряющее ее с полезностью. Просвечивание вещи в лучах "полезности" исходит из другого источника, нежели встраивание ее в физически мир. Антропология позволяет рассказать не только о структуре, но и о пользе вещи. И иного способа высветить фрагмент мира (или вещи), видимо, нет. Вещь встроена в мир посредством физического и антропологического измерений, и имеет две сферы своего бытия. Только в этом случае естественным условием существования вещи становится ее творение, но творение в особом (человеческом) измерении, где она обретает свою историю (с момента творения). Бриллиант, ограненный мастером, выстраивает свою историю, запечатленную в поступках людей, с ним сталкивающихся. Он становится ценным для человека и начинает формировать его историю (в позитивном или негативном смысле). Творцом был сотворен новый смысл существования. Человек творит мир вокруг себя и только в таком сотворенном мире начинает понимать свое существование. Смысл бытия человека (самого по себе) восходит к более высокому измерению, так как не измеряется только ценностью созданных им вещей. Но сущность вещи раскрывается в мире, сотворенном самим человеком. Антропологическое измерение не позволяет услышать смысл бытия, но позволяет понять смысл и ценность сотворенных вещей. В этом измерении творение как результат особого творческого отношения к вещи позволяет интерпретировать ее (раскрывать ее смысл и свойства) в различных ценностных подпространствах, определяемых формой деятельности самого человека – эстетическом, этическом, научном и т. д. Вещь для человека существует одновременно в нескольких измерениях, и в модусе настоящего важна для него в том аспекте, который он сам выбирает. Феноменология человеческого существования позволяет сформировать множество ценностных подпространств (регионов мышления), которые задают способ существования человека. Поэтому для высвечивания того или иного способа понимания истории мира и культуры необходимо знать ракурс высвечивания этой истории. И она будет сильно отличаться, в частности, в этическом, эстетическом или политическом измерениях. К сожалению, такая многоаспектность истории была открыта только в XX в. Например, эта идея была важнейшей для формирования школы "Анналов". Именно фрагментарность человека и его истории становится главным истоком постмодернизма.

Однако Хайдеггер проводит еще одно различение вещи в зоне человеческого бытия. Он отличает изделие и творение, считая, что изделие занимает промежуточное положение между творением и вещью. Таким образом, появляется три способа истолкования вещи – через сочетание вещества, формы и полезности – вещь, изделие и творение. При этом при определении вещности вещи важно усилие мысли [5]. Мышление здесь сталкивается с расхождением мысли о вещи как данности мира и того смысла, который вкладывается в сущность вещи как изделия или творения. В антропо-

логическом пространстве за вещью скрывается смысл, и человек видит и использует не столько вещь, сколько ее смысл. "Оказавшись близ творения, мы внезапно побывали в ином месте, не там, где находимся обычно" [6]. Смысл превращает место в топос переживания.

Ценность картины Ван Гога, которую анализирует Хайдеггер (в "Истоке художественного творения"), не столько в том, что она принадлежит кисти мастера, сколько, в том, что на полотне "из темного истоптанного нутра этих башмаков неподвижно глядит на нас упорный труд тяжело ступающих во время работы в поле ног" [7]. Разглядывая творческую сущность изделия через призму его нового бытия, Хайдеггер рассматривает вещь как свершение. "Что творится в творении?" – спрашивает он, и отвечает: "Картина Ван Гога есть раскрытие, растворение того, чтó поистине есть это изделие, крестьянские башмаки. Сущее вступает в несокрытость своего бытия. Несокрытость бытия греки именовали ἀλήθεια. Мы же говорим истина… В творении, если в нем совершается раскрытие, растворение сущего для бытия его тем-то и таким-то сущим, творится совершение истины" [8]. Хайдеггер в поздний период показывает существо творения так же, как он обнаруживает и существо истины. На картине Ван Гога совершается истина. Творение раскрывает миру (человека) стоящую за ним судьбу бытия вещи. И тут выясняется, что сущность вещи и ее бытие как творения не совпадают, так как открытость вещи самой по себе и ее открытость ее как творения высвечивают разные аспекты существования вещи. "Эгинские мраморы Мюнхенского собрания, Антигона Софокла в лучшем критическом издании – как творения они всякий раз вырваны из присущего им бытийного пространства… Чему принадлежит творение? Как таковое – единственно той области, которая раскрывается через его (бытие) посредство. Ибо бытие творения бытийствует только в таком раскрытии" [9]. Очевидно, что бытие творения может раскрыться только в том пространстве, в котором существует и история, т. е. в антропологическом пространстве. Творение человека важно для него самого, но значимость этой ситуации для человека, прежде всего, в том, что он сам творит не только вещи, но и историю, в которой живет.

Из сущности творения проглядывает истина – это то, что хочет донести до нас Хайдеггер. Вместе с истиной из сущности творения на нас глядит бытие и вновь сформированная (творением) история. История есть свершение бытия. Творение только тогда и значимо, когда оно проступает в своей истине относительно окружающего, творение всегда высвечивается в просвете бытия (или высвечивает бытие). Через творение проглядывает "поэзия" мира или истинное бытие. Еще древние отмечали, что единое может существовать только в гармонии, а "лад" языка (как дома бытия) и строится на основе гармонического единства бытия, и увидеть это могут только поэты. "В художественном творении истина сущего полагает себя в творении… То или иное сущее, например, башмаки, приводится в творении к стоянию в светлоте своего бытия… в творении речь идее не о воспроизведении какого-либо отдельного наличного сущего, а о воспроизведении всеобщей сущности вещей" [10]. В творении говорит всеобщность, которая отражает (высвечивает) тот или иной аспект (просвет) бытия. Истина значима в той мере, в какой она несет в себе печать единства бытия. "Какая же истина совершается в творении? Может ли вообще истина совершаться и быть… исторически совершающейся? Ведь истина говорит нам вне времени, над временем" [11]. Бытие как единство находится вне времени, а то, что открывается в творении, есть лишь степень этого единства, обнаруженная мышлением и возведенная в ранг смысла. Истина ровно на столько же смысл, насколько и понятие есть смысл. И рождение слова (понятия) – это тоже дар. Не потому ли древние прорицатели (сказатели) были священными, что обладали даром именования (бытия). И способ именования бытия также может быть разным: одни видят творчество в становлении слов и понятий, другие – в создании образа. Но и в том и в другом случае через творение проглядывает смысл бытия. Творцы творений творят символы, из которых выглядывает смысл всеобщности, именуемый в философии истиной. "В художественном творении истина сущего полагает себя в творении" [12].

Но ведь творение как рождение нового смысла (истории) должно иметь место. Значимо только место (топос бытия). Не бывает истока там, где нет места. Еще Аристотель указывал на сакральную связь существа вещи и ее места. Определенная значимость творения в том, что в нем вещь всегда обретает свой топос. Так уж случилось в европейской истории, что истина топосом не обладает, ведь она характеризует фрагмент всеобщности, а всеобщность не обладает местом. Рождение истории из творения – это тоже место, но этот топос исторический. Творение отличается от истины только одним, оно имеет топос, а истина его не имеет. Этот фундаментальный статус творения связан только с тем, что у творения всегда есть творец, который и есть именователь и который именует творение по типу открывшейся ему истины (например, в искусстве). В творце осуществляется акт передачи истины в образ. Топос творения вместе с тем и его форма. Форма истины – от вечности бытия. Форма творения – от воли творца. Творец рождает истину как топос нового бытия. Творец рождает новую топологию мира, потому что смысл есть то, что всегда течет (как поток) и в таком контексте не несет топоса по сути, но в то же время замыкается в топос по воле творца. Творец творит топос смыслов и в таком ключе рождает новый смысл как символ бытия и как бытие истины. Истина бытийствует тоже как система смыслов, но эта система замыкается в топос лишь в своем особом мире, не подвластном никакому творцу. Это и имел в виду Платон, когда создавал свой мир идей. Мир идей Платона – это мир самозамкнутых относительно смысла топосов.

Но мир идей не рождает историю, почему историю рождает творение? Мысль, вложенная творцом в вещь, заставляет ее светиться новым светом. Такая созданная вещь (творение) начинает генерировать особый способ бытия, формировать в окружающее пространство заложенный в нее творцом смысл. Мысль, заложенная творцом в вещь, генерирует способ бытия творения, который в антропологическом измерении называется эстетикой смысла. Эта мысль в творении формирует и особое (человеческое) отношение ее к действительности. Топос творения связан со способностью вещи (творения) генерировать в дальнейшем (в будущем) особого (смыслового) способа существования. Творение – это то, что создано и генерирует заложенный мыслью смысл изнутри своего топоса (энергия, заложенная творцом способна излучаться вовне как мысль творца и заложенный в творение смысл, как приоткрывающаяся истина бытия). Простая вещь сама по себе может смысла и не иметь, и ее внутренние энергетические потоки могут и не формировать смысловое поле. В этом внутреннем бес-смысленном топосе вещь собственно предстает как вещь-в-себе, пока ее топос не будет изменен потоком смысла или внешним потоком мысли. Но и природная вещь может оказаться

эстетически пригодной и приоткрыть истину, если ее топос окажется совпадающим с приложенной мыслью (это происходит в том случае, если в вещь изначально заложена цельность и идея, которая может быть воспринята мыслью как код человеческого бытия, как то, во что самой природой заложен определенный смысл). По этой причине определенные природные события или вещи (например, камни или звезды) способны перестраивать мысль творца. Еще Кант писал о том, что его изначально удивляют две вещи – это звездное небо над головой и моральный закон внутри нас. Хайдеггер отмечает удивительное свойство нашего мышления: "Как только мы пытаемся мыслить, мы обнаруживаем, что все уже помыслил кто-то до нас, мы просто движемся по проторенной другими колее" [13]. И эта колея – ранее созданное творение, или путь истины.

В творении (например, на картине Ван Гога) вещь (башмаки) раскрывается. То, чем становится в таком случае вещь (как сущность творения) проявляется как несокрытость ее бытия. Эта несокрытость проглядывает из бытия как истина. Поэтому заложенное творцом в процессе творчества раскрывается в последующей истории как несокрытость мысли творца, что воспринимается потомками как свет истины. Творение превращается в истину ее творца, который сумел в этой истине отразить выхваченную у бытия сокрытость. Творение генерирует эстетический код красоты. "В творении творится совершение истины" [14]. Как луч светы высвечивает в темноте скрытый момент действительности и приоткрывает ее естество (истину), так и творение в свете направленного потока мысли "читателя" излучает эстетический "код" заложенной в него истины ("код" мысли творца). Оно вызывает эмоциональный всплеск энергии потомков, заставляя их пережить открытие автора, запечатленное в творении. Поэтому у истока творения формируется эстетический топос, который генерирует осмысленную энергию, несущую поток смыслов созданной истины. Бьющий из творения поток смыслов побуждает энергию последующей мысли и создает прецедент становления истории. Творение порождает новую историю.

Чем же искусство отличается от простого ремесла? Ответ, по формуле Хайдеггера, становится очевидным. В первом творится истина (и история), во втором – изготавливается изделие (по шаблону). Но Хайдеггер различает и регионы смыслов. Так, истина относится к логике, а красота остается за эстетикой. Но в таком случае и смыслы, отвечающие за конституирование логики, отличаются от смыслов, сформированных в области прекрасного. Каждый регион инициирует свои потоки смыслов и свой образ мышления. Поэтому и каждую науку можно назвать топосом смыслов, замкнутых на свой регион бытия. Логика есть полагание истины в утверждении (в слове или в мысли), искусство есть полагание истины в творении. И поскольку истоком художественного творения является искусство, то искусство есть особый регион бытия, который позволяет изначальной мысли воплотиться в вещи. Повтор в таком случае уже есть ремесло.

Хайдеггер, по сути, ничего не говорит о топосе творения, но стремление понять, как бытие воплощается в творении, заставляет его искать схему формирования "места" творения. "Стоя на своем месте, творение храма раскрывает свой мир и ставит его назад на землю, которая тем самым впервые выходит наружу как основа и родной кров… Стоя на своем месте, храм впервые придает вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя… Воздымаясь и высясь в себе, творение растворяет мир и удерживает этот мир во владычествующей правоте пребывания… Быть творением значит восставлять свой мир" [15]. Хайдеггер дает нам образ творения как борьбу стихий (земли и мира), которая, хотя и высмотрена у Гельдерлина, но порождает топос бытия. Земля раскрывается как материал, через который в творении проглядывает мир.

Творение, фактически, не отображает действительность как наличное, а воспроизводит некий вечный код бытия, наподобие того, как треугольник Пифагора "вопиет" миру о своем особом свойстве. Так и греческий храм, описанный Хайдеггером, создает особую атмосферу эстетического чувства, связанную с заложенной в него творцами истиной. И треугольник Пифагора в геометрическом пространстве своеобразен и эстетически красив. Это и вызвало волну эмоций у открывшего его Пифагора. По аналогии лучшие физики мира говорили о внутренней эстетической красоте уравнений Эйнштейна. Но ведь обе формулы рождают мир творения и обе генерируют соответствующий мир. Однако созданный гением Эйнштейна математический мир позволил понять мир реальной природы. Это и есть яркий пример того, как в творении заложена истина. Так и греческий храм рождает свой особый мир, воссоздает идею творца о мире. В соизмеримом пространстве смыслов (и мышления) храм как творение ничем не отличается от треугольника Пифагора. В них заложено нечто общее, что отличает творение от прочих вещей. В обоих случаях в творения заложена не только внутренняя красота, которая воспринимается людьми как истина, но также заложен и некий высший смысл, который позволяет судить о мире, в котором сделаны эти открытия. У человека при соприкосновении с творением рождается та же система смыслов, которая была заложена при творении. Так формируется то особое пространство истории, в котором, скажем, "открытая книга" объединяет автора (творца) и читателя. Мы и сейчас переживаем приключения Одиссея и пытаемся понять его внутренний мир, хотя исток этого события был заложен Гомером в VIII в. до н. э. Гомер заложил историю греков.

Что же мы видим в творении – особую форму, возвышающую его над вещью, или простую форму саму по себе, которая может оформлять вещь или не оформлять (типа ангела Фомы Аквинского). С точки зрения эстетического чувства важна не вещь и не ее форма сама по себе, а то, что делает ее красивой, т. е. уникальной, что отделяет творение от вещи и от множества других форм. Если мы увидим драгоценный камень в породе, то чаще всего это не вызовет у нас никаких чувств. Но огранный мастером камень становится произведением искусства. В творении проявляется та особая форма, которая раскрывает особый мир автора. Это все равно форма, но форма, восприятие которой рождает особый эстетический поток переживаний. Вероятнее всего, это не отдельная форма, а спектр форм, воспроизводящий последовательность претворения мысли автора и воплощения ее в топосе вещи. Буквальным аналогом является соотношение музыки и шума. Шум воспринимается как мешающий фон, это музыкальная форма, вызывающая раздражение. И с другой стороны, если мы взглянем на спектр форм музыкального произведения, то окажется, что за сложным сочетанием звуков раскрывается прекрасная мелодия. Музыкальное творение – это спектр форм звуков, длящихся во времени и воспринимаемых как эстетическое творение. Видимый хаос в одном пространстве – в частности, электрическом, может оказаться гениальным музыкальным произведением в другом – эстетическом. Так и храм католиков может не пробудить никаких эмоций у буддистов (и наоборот). "… Восстановление мира

есть только одна сущностная черта в творческом бытии творения" [16]. Творение бытийствует (живет) только благодаря заложенной в него энергии. Эту энергию позволяет сосчитать ключ творения. Если ключ разрушить, то и сам источник (творения) перестанет генерировать вложенную в него смысловую информацию. Этот ключ (т. е. подход или шифр) должен быть известен и создателю (каковым может быть и сама природа), и читателю. Код или ключ к пониманию творения – необходимое условия становления новой истории.

Однако, по мысли Хайдеггера, если человек творит историю, то он может ее и закончить. В произведении "Что такое мышление?" ему важно было раскрыть, как человек-творец может превратиться в человека-разрушителя. В этой поздней работе Хайдеггер постоянно возвращается к диагнозу человеческой истории, поставленному Фр. Ницше – "Пустыня растет": "… власть конца, Запада над историей велика, но где опасность, там и спасение" [17]. Демиург-творец может оказаться и демоном-разрушителем, ведь энергия власти может создавать творение, но может и разрушит его (убить мир). "Запад начался в Греции. Исток современной техники и науки там, там – событие, которое запустило судьбу, в результате которой человечество стало смертным, сначала потенциально, а теперь и реально" [18]. Хайдеггер подводит нас к мысли, что творение (в частности, мир идей Платона) может стать не только началом истории, но и ее концом. И это зависит от потока смыслов, которые порождает творение. Если, по Достоевскому, красота (или эстетическое творение) всегда спасает мир, то, по Хайдеггеру, греки, сформировавшие исток "техне" (техники и науки), породили механизм смерти европейского общества. Нужно отметить, что "техне" – это не альтернатива красоте, но это "иллюзия роста знания", приводящая к пробуждению механизмов власти (власть всегда рост), в которой не оказалось места самому творцу. Власть пожирает пространство жизни, красота создает условия для его созидания.

Именно по отношению к власти расходятся "идея" и истина. Истина приоткрывает бытие, идея его скрывает – ведь там, где есть абсолютная идея, невозможно созидание, в лучшем случае это лишь припоминание. Пытаясь высветить творческие потенции истины, Хайдеггер рассматривает ее как вечное становление: "Истина есть извечный изначальный спор, в каком искони, одним из способов ведения спора, оспаривается разверстость, в которую вступает и из которой выступает все, что являет и утверждает себя как сущее, и все, что отказывает в себе как сущем… Поскольку сущности истины принадлежит устроение вовнутрь сущего и только так истина становится истиной, в сущности истины заключено влечение к творению как особо отмеченной возможности, чтобы истина была сущей среди сущего" [19]. Истина, по Хайдеггеру, рождает спор, борьбу энергий, то есть она и есть генератор смыслов, рождающий мысль и историю. Именно в такой своей ипостаси истина стремится к творению и побуждает творца, ее обнаружившего, к ее воплощению в вещи. Так истина, как творящий источник времени, и творение, как воплощенная истина, создаю исток (топос), порождающий генерацию эстетических смыслов. И как исток творение становится началом истории. А уровень проникновения в историю зависит от мощи творения. Человеческая история и есть история творений, которые, создавая смыслы и в дальнейшем выступая их источником, формируют те топосы, где эти смыслы сохраняются, – язык, текст и культуру. Хайдеггер умолчал, что язык и культура являются сами по себе творениями. Эту мысль очень осторожно поднесла нам последующая философия в лице К. Леви-Стросса и М. Фуко, а в самом общем виде в лице постструктурализма. Однако привыкшая мыслить на языке мира идей европейская логоцентрическая культура восприняла этот дар неклассического мышления как неразумную и бессмысленную игру массового общества. Тем не менее, очевидно, что эта постмодерная культура – исток новой культуры (вопрос только в том – культуры сожженной пустыни, указанной Ницше, или же эстетического творения, рассмотренного Хайдеггером). Видимо, нужно сделать еще один постфилософский шаг, о котором пишет А. Дугин [20], чтобы увидеть подлинную сущность новоевропейской культуры. Человек открывает экзистенциальное (идущее от вечности) измерение бытия и вступает в новую (экзистенциально-творческую) фазу своей эволюции. Сопротивляющийся такому преобразованию, мир техне возводит множественные преграды – индустриальный, постиндустриальный, массовый, потребительский, информационный миры, уводящие человечество в гиперреальные измерения. Однако подлинные родовые процедуры, идущие от вечности, постоянно возвращают человека к подлинному бытию, захватывают его представление. Собственно, постсовременность – это своеобразная борьба бытийных возможностей человека, логико-рационального и экзистенциально-творческого начал. Какое из них возобладает – покажет будущее.

1. *Элиаде М.* Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – С. 56. 2. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический проект, 2009. – С. 6. 3. Там же. 4. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – М.: Территория будущего, 2006. – С. 61, 62. 5. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 63. 6. Там же. – С. 68. 7. Там же. – С. 87. 8. Там же. – С. 68–69. 9. Там же. – С. 74. 10. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – С. 69. 11. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. – С. 70. 12. Там же. – С. 72. 13. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – С. 22. 14. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. – С. 69. 15. Там же. – С. 76, 77. 16. Там же. – С. 78. 17. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – С. 18. 18. Там же. 19. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. – С. 92. 20. *Дугин А.* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское Движение, 2009.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Є. П. Петров, студ., КНУ ім. Тараса Шевченка

ДОСВІД І СПРИЙНЯТТЯ В ГНОСЕОЛОГІЧНИХ ВЧЕННЯХ ДЖ. ЛОККА І ДЖ. БЕРКЛІ

Розглядається гносеологія Дж. Локка і Дж. Берклі, зокрема вчення Локка про ідеї та рефлексію.
Ключові слова: **досвід, ідеї, вроджені ідеї, рефлексія, відчуття.**

Рассматриваются гносеология Дж. Локка и Дж. Беркли, в частности учение Локка об идеях и рефлексии.
Ключевые слова: **опыт, идеи, врождённые идеи, рефлексия, ощущения.**

Are considered gnoseology of J. Lock and J. Berkeley, in particular Lock's doctrine about ideas and a reflection.
Key words**: experience, ideas, congenital ideas, a reflection, sensations.**

Філософія Локка мала і має великий вплив на всю філософську традицію. Концепція Локка є актуальною; загалом її, як теорію пізнання, характеризують наступні три твердження:

© Петров Є. П., 2011

✓ не існує ні вроджених ідей, ні вроджених принципів;

✓ ніякий, навіть, найсильніший розум не може як створити нові ідеї, так і позбавитись від вже набутих;

✓ тому джерелом всього знання є досвід.

Локк зображує розум як чисту дошку, яка набуває літер під час досвіду. Ідеї, за Локком, походять від відчуття та рефлексії. Розум отримує всі ідеї, знання через досвід. "*Все идеи приходят от ощущения или рефлексии*. Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их? Откуда он приобретает тот их обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает он весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из *опыта*" [1].

Відчуття направлені на споглядання зовнішніх предметів, а рефлексія – на внутрішні дії розуму, аналіз власної діяльності. Відчуття доставляють розуму певні властивості предметів, які людина спроможна чуттєво сприймати. Так, людина отримує ідеї гарячого, холодного, жовтого, білого та ін. "*Восприятие – первая простая идея рефлексии*. Так же как, с одной стороны, *восприятие* есть первая способность ума, применяемая к нашим идеям, так, с другой – она есть первая и простейшая идея, которую мы получаем от рефлексии, и некоторые называют ее мышлением вообще. Между тем "мышление" на английском языке означает собственно тот вид деятельности ума по отношению к его идеям, при котором ум активен и рассматривает все с определенной степенью произвольного внимания; тогда как при одном голом *восприятии* ум в большинстве случаев только пассивен и не может не воспринимать то, что воспринимает" [2]. Сприйняття є першим кроком і першою сходинкою до знання, першою дією усіх наших розумових здібностей і тим шляхом, яким усе наше знання входить до нашого розуму. Далі вже душа розмірковує над отриманими ідеями, і доставляє розуму ідеї іншого роду. Наприклад пізнання, віра, сумнів, мислення, сприйняття, воля. Це і є рефлексія. "*Идею восприятия и идею воли мы получаем от рефлексии*. Два основных главных вида деятельности души, которые чаще всего исследуются и настолько часто встречаются, что каждый, кто желает, может заметить их в себе, – это *восприятие*, или *мышление*, и *желание*, или *хотение*. Сила мышления называется *разумом*, а сила желания называется *волею*; обе эти силы ума именуются *способностями*" [3].

За Локком, всі ідеї походять з одного або іншого джерела, ніякого іншого бути не може. В основу пізнання Локк поклав прості ідеї, розум під час пізнання цих ідей пасивний. "*Простые идеи – материал всего нашего знания*. Если не все, то по крайней мере (как я и думаю) самые значительные из тех *простых идей*, которыми обладает ум и из которых составляется все его остальное знание. Все они получены только двумя вышеупомянутыми путями – *ощущением* и *рефлексией*" [4].

Коли тіла, які нас оточують діють на органи чуття, розум просто змушений сприймати ці ідеї, незважаючи на пасивність.

Якості тіл діляться на первинні та вторинні. Первинні якості – це такі, які не можуть бути відділені від тіла (протяжність, фігура, рух). "Среди рассматриваемых таким образом качеств в телах есть, во-первых, такие, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии; такие, которые оно постоянно сохраняет при всех переменах и изменениях, каким оно подвергается, какую бы силу ни применить к нему; такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи, обладающей достаточным для восприятия объемом, а ум находит, что они неотделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была меньше той, которая может быть воспринята нашими чувствами" [5].

Щодо вторинних ідей, то не можна достовірно, за Локком, казати, що вони відображають істинні якості тіл (колір, звук, смак). "… Такие *качества*, как цвета, звуки, вкусы и т. д., которые на деле не играют никакой роли в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения *первичными качествами* вещей, т. е. объемом, формой, строением и движением их незаметных частиц, я называю *вторичными качествами*. К ним можно бы присоединить третий вид, признаваемый лишь за силы, хотя это реальные качества в предмете в такой же степени, как и те, которые я, приноравливаясь к обычному способу выражения, называю *качествами*, но для различения – *вторичными качествами*" [6].

Локк ділить ідеї на прості та складні. Складні ідеї створює розум шляхом поєднання багатьох простих ідей в одну складну. Таким чином, Локк, все ж таки, визнав певну роль розуму у пізнанні.

Складні ідеї бувають трьох видів:

1) ідеї субстанції – річ, яка може існувати сама по собі (людина, свинець);

2) ідеї модуси – річ, яка не може існувати сама по собі (трикутник, подяка);

3) ідеї відношення, які існують в порівнянні певних ідей. Отримання ідей ще не означає їх розуміння – розуміння відбувається розумом та душею, на основі досвіду.

Щоб утворити складну ідею розум повинен осягнути, розуміти всі прості ідеї, хоча інколи це буває недостатньо через обмеженість пізнання. Взагалі, щоб зробити більш переконливою свою концепцію Локк критикує популярний на той час раціоналізм Декарта. У своїй праці "Досвід про людське розуміння" Локк одразу критикує вроджені ідеї, підґрунтя раціоналізму. Він зауважує, що вроджені ідеї базуються на погодженні більшості з їхньою істинністю. Але у дітей взагалі не має ніякої уяви про вроджені ідеї.

Локк згоден, що існують загальні та істинні ідеї, які він називає максимами, але вони ні в якому разі не вроджені, а пізнаються чуттями. Деякі з них людина пізнає дуже рано, але це тільки доводить, що від народження людина сприймає відчуттями безліч предметів, які в неї формують досвід. Наприклад, дитина може не вміти говорити, а вже знає різницю між солодким та гірким.

Критикуючи вроджені ідеї, Локк зазначає, що вони можуть бути відсутні не тільки у дітей, а й у багатьох дорослих людей, які з якихось причин не набули досвіду про них. Тільки досвід надає істинне пізнання. У наш час багато людей погодяться з Локком, що людина отримає знання з досвіду, але в XVII ст. це була революційна теорія, так як загальноприйнятим було те, що розум знає про речі апріорно.

За Локком, пізнання та формування досвіду може бути трьох видів:

1) чуттєве – пізнання речей;

2) інтуїтивне – пізнання власного існування;

3) демонстративне – пізнання Бога, положень математики.

Пізнавати людина може тільки ідеї. Локк вважає, що чуттєве пізнання наближається до достовірного. Локк наполягає на тому, що знання повинно бути достовірним та безумовним. Другий вид пізнання – інтуїтивний – Локк вважає його вищим видом. Інтуїтивно людина пізнає прості математичні та логічні приклади, інтуїція пізнає певні психічні процеси у розумі. За допомогою демонстративного пізнання, вважає Локк, можна дійти до пізнання Бога.

Саме пізнання більш обмежене, ніж ідеї. "… *Наше познание поэтому более ограниченно, чем наши идеи*.

Изо всего этого очевидно, что *объем нашего познания* не охватывает не только всех существующих вещей, но даже и области наших собственных идей" [7].

За Локком, було б добре, якби наше пізнання простягалось так само далеко, як і ідеї, хоча він тут також додає, що наші ідеї поставлені в дуже вузькі рамки, і ніяк не можуть осягнути все суще. Щоб якось покращити процес розуміння та пізнання люди повинні направити багато зусиль на пошуки істини. Але й тоді людина ніколи не пізнає та не зрозуміє всі ідеї. Локк наводить наступні аналогії: існує ідея квадрату, кругу, рівності, але малоймовірно знайти рівний квадрату круг, та знати це достовірно; існують ідеї матерії та мислення.

Локк задається питанням, чи може матеріальний предмет мислити? Англійський філософ показує обмеженість всіх трьох видів пізнання. Так, чуттєве пізнання найбільш обмежене, так як чуттєво людина може сприймати тільки в певний момент. Щоб показати обмеженість інтуїтивного та демонстративного пізнання, Локк наводить приклад гострого та тупого трикутників з рівною основою, та пише, що не можна достовірно встановити рівність або нерівність їх. Не дуже зрозуміле пояснення. Можливо, краще б було сказати, що інтуїція, в силу своєї недостатньої достовірності, просто не в змозі зрозуміти всі існуючі ідеї.

Переходячи до розгляду філософії Дж. Берклі, слід зазначити, що одним з висновків його вчення є те, що єдиним критерієм пізнання є відчуття та уявлення. Це призводить до того, що всі речі перетворюються на комплекси відчуттів, які існують тільки в нашому розумі (дусі) . Філософію Берклі характеризує теза "Esse est percipi" – існувати означає бути сприйнятим. Для того, щоб річ існувала, вона повинна кимось сприйматися.

На думку Берклі, об'єкти пізнання представляють собою чотири роди ідей:

1) ідеї, які дійсно сприймаються почуттями;

2) ідеї, які виникають через спостереження за емоціями і діями розуму;

3) ідеї, утворені за допомогою пам'яті і уявлення;

4) ідеї, які виникають через поєднання, поділ вище зазначених ідей.

У того, що ми відчуваємо, немає абсолютного існування за рамками нашого сприйняття. Термін "річ" Берклі часто замінював терміном "ідея", так як річ, на відміну від ідеї, може існувати самостійно.

Ця теорія на той час була революційною, як і теорія Локка, хоча на перший погляд вона здається абсурдною. Так сприйняли цю теорію і більшість тогочасних філософів. Але виявилось, що її не так-то просто спростувати.

Сама теорія часто неправильно трактувалась або піддавалась глузуванням, але її ніхто так і не спростував. За Берклі, просто неможливо визначити абстрактну ідею матерії, хоча він і визнавав існування певних духів, які взивають до ідей, але ці ідеї дуже слабкі.

Теорія Берклі, з одного боку, отримала назву суб'єктивний ідеалізм. Суб'єктивний він тому, що основним критерієм є суб'єктивне, індивідуальне бачення світу. Так як індивід не може охопити весь світ, виникає питання, що відбувається з речами, які він не сприймає? Цю проблему Берклі розв'язав, наголосивши, що їх можуть сприймати інші індивіди, а також існує вічний Бог, який одразу сприймає всі речі. В іншому разі, речі стихійно б виникали і стихійно зникали, в залежності від сприйняття або несприйняття їх кимось.

Таке розв'язання цієї проблеми, можливо, пов'язане із релігійністю Берклі, його посадою єпископа. Берклі побудував філософію, де все ґрунтується на сприйнятті.

1. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – С. 154. 2. Там само. – С. 192. 3. Там само. – С. 177. 4. Там само. – С. 181. 5. Там само. – С. 184. 6. Там само. – С. 184–185. 7. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т.: Т. 2. – М.: Мысль, 1985. – С. 16.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. М. Петрушов, д-р філос. наук, проф., УАЗТ, м. Харків

МЕТАМОРФОЗИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ ВІД ОНТОЛОГІЇ ДО ГРАМАТОЛОГІЇ У ПЛОЩИНІ АДОГМАТИЧНОГО ДИСКУРСУ

З позиції розробленої автором концепції європейського адогматизму розглядається проблема руху філософської думки від онтології до граматології, на матеріалі постмодерністських побудов розкриваються особливості і перспективи цього руху.

Ключові слова: **адогматизм, граматологія, доксема, епістема, логіка, наратив, онтологія, парадокс, скептицизм.**

С позиции разработанной автором концепции европейского адогматизма рассматривается проблема движения философской мысли от онтологии к граматологии, на материале посмодернистских построений раскрываются особенности и перспективы этого движения.

Ключевые слова: **адогматизм, граматологія, доксема, логика, онтология, навратив, парадокс, скептицизм, эпистема.**

From the perspective of the concept of European adogmatizm developed by the author the problem of movement of philosophical thought from ontology to gramatology, the material of the posmodernism constructions has disclosed the features and prospects of this movement.

Key words**: adogmatizm, gramatology, doksema, logic, ontology, narrative, paradox, skepticism, episteme.**

Загальновідомий гайдеггерівський вислів "мова є дім буття" спричинив потужний поштовх до філософського осмислення онтологічного значення мови на усьому комунікативному просторі як найбільш універсального та виразного засобу побудови найширшого кола семантичних конструкцій й образів. Відомо також, що зазначений вислів має ще своє "граматологічне поширення", а саме: "Вивільнення мови з-під граматики на простір будь-якої більш вихідної сутнісної структури доручено думці й поезії" [1]. Тут мається на увазі надання онтологічного статусу мові у разі її "вивільнення" від граматичних утисків та обмежень метафізичного характеру, бо інакше буття аж ніяк не зможе вміститися в стінах мовної будівлі – ні на рівні поверхів (тобто у розмаїтті смислових значень), ні на рівні заглиблення фундаменту (тобто в можливостях укорінення думки в стислих контекстних структурах, звільняючих її від зайвих інтерпретацій або ж експлікацій).

Не можна стверджувати, що Дерріда не читав цих гайдеггерівських рядків, як і те, що він не скористався ними при написанні своєї відомої книги "Про граматологію" (1967). То ж "граматологічний простір" став для багатьох структуралістів та постструктуралістів місцем різноманітних мисленнєвих експериментів з простором, як то акцентування уваги на "складках", "випуклостях", "деформаціях" й т ін. Проте за надмірною кількістю

© Петрушов В. М., 2011

специфічних термінів та понять структуралістських (відверто кажучи, постмодерністських, хоча Дерріда не визнавав саме слово "постмодерн") дискурсів, не слід не помічати головного прагнення нових "критиків метафізики" – чітко визначити межі метафізичної думки, для чого сам текст підлягав деконструкції. Тому поважаючий себе філософ, просякнутий у своєму мисленні духом метафізики, вічної як і сам світ, навряд чи погодиться віднести граматологічні пошуки, а тим більш – витіснення метафізики на периферію нашого світовідчуття, до плідних зусиль філософського розуму. Адже усі спроби сучасних письменників, літературознавців та мистецтвознавців наблизити до себе філософію є марними: писати літературні твори, навіть успішно писати (заради грошей!), зовсім не означає піднесене філософування, яке б зумовило метафізичне прозріння. Сучасна література дуже вдало відображає морально-чуттєвий стан нинішнього суспільства, патологічно впадаючи в обійма еротичного жанру на кшталт збуджуючого фалоцентризму або ж клінічного вагінізму, тим самим знижуючи рівень інтелектуальної напруги сприйняття життєвих проблем, зводячи їх до тривіальних наслідків фрейдизму. А той, хто звикає до подібної літератури, вже ніколи не зважиться піднятися на щабель вище до складних філософських творів, у яких на першому плані завжди постають питання сенсу існування світу й людини у ньому. Отже там, де відмежовуються від метафізики (в текстах чи взагалі у житті), там відмежовуються й від самої людини. Якщо сприймати граматологічну деконструкцію як знаряддя репресії метафізики, то шлях "від онтології до граматології" – це шлях позбавлення людини усього людського: індивідуальності, моралі, душі, екзистенції, трансцендентного і багато чого іншого, у чому міститься людська сутність. Проте цього не приховує постмодернізм – його мета полягає в здійсненні метаморфози буття у небуття [2].

Історія руху філософської думки у напрямі від онтології до граматології вже досліджувалась у багатьох працях, зокрема у [3]. У даному дописі автор викладає адогматичний погляд на проблему еволюції деяких структуралістських концепцій, які все ще мають вплив на розвиток сучасного критичного мислення.

Якщо традиційно досліджувати шляхи формування філософії критичної думки, треба було б вже вкотре "переглядати" історію філософії взагалі: постмодерністи, почавши з аналізу "того, що зроблено", прийшли до проблеми осмислення того, "як це зроблено". У свій час цю обставину помітив відомий французький історик культури М. Фуко. Він вважав, що для сучасності суттєвим є не визрівання однієї ідеї, а існування багатьох ідей, не причинні зв'язки між елементами знання, а поділяючі їх межі та пороги. Так з'явилася його знаменита праця "Археологія знання", в якій М. Фуко сформулював погляди, вельми далекі від традиційної "історії ідей": "археологія знання" не шукає загальних засад, під які можна було б підвести всі події та явища, вона використовує такі концептуальні засоби, які виявляють взаємодію між різними видами дискурсивних практик.

Авторська думка полягає у тому, що, зважаючи на безмежне поле критичного мислення, саме "археологія скептицизму" в генезисі ідей "археології знання" наближає нас до концептуальних засад дослідження такого феномену, як "європейський адогматизм" у контексті широкого розуміння критики як атрибуту становлення нового знання і головної рушійної сили зміни світоглядної парадигми [4].

У якості робочої дискурсивної практики оберемо наративну форму дискурсу, яка дозволяє охопити досить широке коло текстів, думок, поглядів, пов'язаних з усвідомленням людського досвіду у подоланні конфліктів, протиріч, напруги у стосунках, інакше кажучи, з ситуаціями, в яких критичне та скептичне мислення набуває першорядності.

Філософський дискурс як різновид наративу будемо уявляти собі у вигляді текстуальної композиції епістеми (знань як таких) і доксеми (думок про ці знання), що відповідає структуралістичному визначенню наративної лінгвістичної моделі. Характер взаємодії епістеми з доксемою визначатиме жанр наративу: релевантні відношення притаманні оповідальним текстам, контрадикторні відношення властиві критичним текстам, фантасмагорії визначатимуть зміст міфів і т. ін. Враховуючи, що нас цікавить поле текстів адогмативного спрямування, то й головну увагу приділятимемо критичним наративам, у яких епістема опиняється на перехресті суперечностей, протилежних думок, парадоксальних суджень та висновків, які утворюють семантичний простір доксеми.

Людина, розмірковуючи над тією чи іншою когнітивною системою, яка передається їй у вигляді наративу, піддається відповідним переживанням когнітивно-емоційного характеру: заглибленню, зацікавленості, сумніву і т. ін. Мабуть, для кожної людини, критично налаштованої до сприйняття навколишнього і внутрішнього світів, найпершим виявом стану є сумнів, сумнів у тому, що ці світи такі, як нам здаються. З цього приводу М. Фуко писав: "У житті бувають миті, коли, щоб продовжити дивитися або розмірковувати, не можна обійтися без бажання взнати, чи можна міркувати інакше, ніж міркуєш, й сприймати інакше, ніж бачиш… Але що ж є таке філософія…, якщо не критична робота думки над самим собою. І чи не в тому полягає її справа, щоб взнавати – замість того, щоб узаконювати вже відоме, – як і до якої межі можна було б міркувати інакше" [5].

На тлі скептичного сприйняття епістеми існуючі знання виглядають вже дещо інакше – вони поступово втрачають свою переконливість. Поміркований скепсис, як і здоровий глузд, здатний надати імпульс до переусвідомлення застарілих, консервативних епістем. Але ж деякі форми радикального скептицизму, скажімо, як нігілізм, врешті-решт спричинюють зміни світоглядної парадигми в цілому. Відбуваються такі концептуальні зсуви або, як ще кажуть, тектонічні злами ідеології за рахунок накопичення досить потужного критичного потенціалу в загальноохоплюючій доксі (суспільній думці), внаслідок чого діюча епістема під впливом "атакуючої критики" починає змінюватися або докорінно перебудовуватися.

Уся історія філософії, як і культура людства загалом, – суцільний приклад таких змін, що й підсумовує М. Фуко: "У французькій історії, рівно як і в німецькій критичній теорії, мова, власне, йде про глибинне вивчення розуму, структурна автономія якого несе з собою історію всіляких догматизмів та деспотизмів, – отже, розуму, який досягає свого звільнення лише при умові, що йому вдається звільнитися від самого себе" [6].

Думка М. Фуко про "самозвільнення розуму" ("звільнення від самого себе") у наведеному контексті сприймається як квінтесенція в критично-скептичній протидії "всіляким догматизмам і деспотизмам". Отже, коли мова йде про деякий філософський наратив, у якому епістемна і доксемна складові перебувають у стані діалектично-метафізичного "визволення розуму" від самого себе, то слід мати на увазі, що йдеться вже не просто про скептичний настрій філософа, а про ентелехійне оформлення самого духу філософування, яке ми й називаємо європейським адогматизмом. "…Боротьба з Платоном… породила у Європі розкішне напруження духу, якого ще не було на землі…" [7].

Таким чином, досліджуючи скептицизм на археологічному зрізі історико-філософських "епістем" (у сенсі Фуко), ми поширюємо наративну модель на загальноісторичний процес еволюції критичного мислення, яке в сучасній формі європейського адогматизму стає дедалі впливовішим чинником інтелектуальної культури сьогодення. Власне кажучи, до концепції адогматизму ми прийшли шляхом дедуктивної експлікації структуралістської формули "наратив = епістема + доксема". Цій формулі ми надаємо ще більш узагальнений вигляд із значно ширшим контекстом її тлумачення, а саме: "історія = розум + віра" (тут віра вбирає в себе увесь спектр вірувань – релігійних, когнітивних, гносеологічних та ін.). Тут мається на увазі, що історичний процес можна інтерпретувати у вигляді дисконтинуальних (які безкінечно вміщують одна одну) стадій розвитку – циклів взаємодії розуму й віри. З приводу такого розширеного тлумачення наведеної формули слід зробити важливе зауваження до можливості застосування наративної моделі як концептуального засобу дослідження адогматизму: "Показати дещо як наратив – не означає "екстерналізувати" деяку "внутрішню" реальність і надати їй лінгвістичної форми. Скоріше навпаки, наративи представляють собою форми, внутрішньо властиві нашим способам одержання знання, яке структурує наше сприйняття світу і самих себе. Висловлюючи це інакше, можна сказати, що той дискурсивний порядок, в якому ми сплітаємо світ наших сприйнять, виникає тільки як modus operandi самого цього наративного процесу. Тобто ми спочатку маємо справу не з якоюсь репрезентацією, але з деяким специфічним способом конструювання і встановлення реальності" [8].

З цього судження можливо зробити висновок, що наратив здатен бути "дискурсивним порядком, в якому ми сплітаємо світ наших сприйнять" тільки як modus operandi самого цього наративного процесу, тобто здатен бути історичною проекцією ("історією філософської думки") драматичної долі розуму в його стосунках з вірою. При такому підході до інтерпретації наративу виникає проблема, яка потребує постійної до себе уваги: ми повинні думати над тим, чи є наратизація (розказування) життя та його проживання одним й тим же по суті феноменом, чи "життя" та "історія життя" складним чином переплетені та залучені в один процес продукування смислів і значень. Неважко помітити, що вказана проблема зводиться до екзистенціювання "історії", з одного боку, і до виокремлення феноменологічного "життєвого світу" в історичному контексті, з іншого. Це означає, що ракурс історичної проекції стосунків розуму й віри повинен бути різноаспектним – як феноменологічним (при домінуванні епістеми над доксою, що породжує раціональний скептицизм і переростає (перетворюється) у гуссерлівську критику натуралізму та історизму), так і екзистенціальним (при домінуванні докси над епістемою, що викликає ірраціональний скептицизм і перетворюється, наприклад, у кіркегорівську критику спекулятивної діалектики Гегеля).

Отже, метаморфози філософської думки в межах формули "наратив = епістема + доксема" полягають в онтологічних коливаннях (переходах) від феноменологічного сприйняття світу до екзистенціального або ж навпаки, що залежить від історичних обставин домінування наративних складових "епістема / доксема". Як відзначає відомий німецький філософ В. Вельш, автор сучасної парадигми транверсального розуму, "дедуктивні системи світових складових живуть завдяки подвійному знанню про їх предмети – згідно з їхнім систематично-дедуктивним виведенням, а також згідно з їхнім повсякденно звичним тлумаченням" [9].

Це у повній мірі стосується й концепції європейського адогматизму: отримавши її як результат систематично-дедуктивного розгортання наративної структури "епістема + доксема", ми дійшли висновку, що розмаїття адогматичної думки перетинають звичні нам тлумачення феноменологічного та екзистенційного походження. Останні мають методологічний вплив на "конструкцію" адогматизму: систематично-дедуктивне розгортання наративної структури відбувається переважно як феноменологічний аналіз, а її повсякденно-звичне тлумачення зосереджується у лоні екзистенціальних роздумів. А це у свою чергу свідчить про те, що адогматичне філософування вибудовується на так званій "подвійній рефлексії" предметів, що досліджуються. "Подвійне знання" про предмет світоглядного значення, яке виокремлене В. Вельшем, у нашому розумінні – це здатність трансцендентальної свідомості до подвійної рефлексії, коли "і світло епістеми потребує контрасту докси" (В. Вельш), а ще виразніше, коли "світло відкриває людині красу, але воно ж відкриває нам і потворність… Жодна наука, жодне мистецтво не може дати того, що приносить з собою пітьма" (Л. Шестов).

Але ж чи можна одній і тій же людині сприймати без вагань красу й потворність на однаковій шкалі цінностей? Чи можна сплутати істинне з хибним при відсутності надійних критеріїв вірогідності? Ці та інші питання з наявними протилежностями – питання одного порядку: відповіді на них не є безсумнівними. Сумнів обумовлюється невизначеністю чинників, їхньою розмитістю, нечіткістю. Прагнення позбутися такого негативу в пізнанні, прийняття рішень підштовхує людину до пошуків шляхів та способів подолання "апріорної невизначеності" або ж можливості докорінно змінити саму ситуацію (чи то гносеологічну, чи то життєву).

З онтологічної точки зору співвідношення епістем і доксеми в критичних наративах є показовим індикатором скептицизму з боку самого філософа, який може займати або раціональну, або ірраціональну точку зору. Можна припустити, що об'єктивно виважена критика адогматичного характеру повинна уникати крайнощів (як когнітивізм чи неопозитивізм). Рівень скепсису коливається між прийняттям чи неприйняттям відповідної світоглядної позиції як раціональної, так і, можливо, ірраціональної орієнтації. Тому в критичному плані наративи здатні віддзеркалювати різноманітні світи – дійсні, пов'язані з реальним існуванням, а також евентуальні (імовірні, можливі, уявні, віртуальні) світи, які існують лише за певних умов, наприклад, трансцендентні світи, які пов'язані з досвідом переживання і відчуття містичного (містичне як спосіб відкриття буття у нових вимірах).

Структуралісти (постструктуралісти), здійснюючи критику метафізичних текстів, і не помітили, як створили уявний текстовий світ, що теж містить мета – метафізику, але вже відповідну до запитів інтелектуалів свого часу. У цьому немає нічого "антиметафізичного", а просто з'явився новий спосіб творчої критики – "деструктивний" перегляд існуючих текстів та написання нових дискурсів, "вільних" від класичних канонів метафізики.

Адогматизм не можна вибудувати суто раціональним чи суто ірраціональним (метафізичним), він має бути "універсальним сумнівом" як з одного боку, так і з іншого, пізнавальним, а не наскрізь заперечуючим. Тим більше, що вся історія людства просякнута постійними зіткненнями раціональних та ірраціональних світоглядів. Цей факт знайшов своє відображення у наповненому змістом понятті епістеми, яке запропонував Фуко: епістема – це прихована від безпосереднього спостереження мережа відношень між "словами" та

"речами", на основі якої будуються притаманні для тієї чи іншої епохи коди сприйняття, практики пізнання, народжуються ідеї і концепції.

Також відомо, що доксографічні дослідження античності та середньовіччя здійснювалися як критичні дослідження – ще Арістотель рекомендував філософам власні дослідження передувати критикою думок попередників. Отже, доксеми (докси) епістемно-генетично (епістемологічно) містять у собі критичний потенціал, який реалізується філософами, вченими, митцями у наративних формах відображення позитивних та негативних сторін різних творів.

З урахуванням історичної еволюції наративного комплексу "епістема – доксема" (античність, середньовіччя, Відродження, Новий час, сучасність) та критичних зв'язків між основними світоглядними системами, можна побудувати на основі логічного квадрату так званий "адогматичний квадрат" (у дусі наглядно-структуралістської традиції) [10].

У кожен історичний час знайдуться філософські дискурси, на яких вибудовуються деякі епістеми метафізичної орієнтації, на інших же – епістеми діалектичної спрямованості. Між цими епістемами виникає характерний діалог, а відношення між ними набувають чинності "логіки діалогу логік", яка формується у "напруженні останніх питань буття" (термінологія, яка запропонована В. С. Біблером [11]).

Досліджуючи творчу спадщину Л. Шестова, особливо критичне ставлення мислителя до різних філософських систем, автор дійшов висновку про існування характерної шестовської (адогматичної) логіки парадоксу, яку було названо логікою "можливості неможливого" [12]:

1. Це відбувається зараз тому, що потім воно може зовсім не відбутися.

2. Цього зараз не сталося тому, що потім воно обов'язково відбудеться.

3. Це існує тому, що воно обов'язково колись має зникнути.

4. Це не існує тому, що воно колись буде існувати.

Як бачимо, адогматична логіка нібито "відвернута" у часі від минулого і цілком спрямована у майбутнє (логіка, якою керується сучасна синергетика у своїх світоглядних та методологічних підвалинах [13]). І це дає нам підстави заявити про те, що шлях філософської думки від "онтології до граматології" завжди залишається відкритим для пошуку "альтернативного буття" до вже існуючого: "Як онтологічні, гносеологічні засновки відіграють вирішальну роль у логіці, в обґрунтуванні логічних систем, так й прийняття тієї чи іншої логіки визначає підхід до вирішення цієї низки філософських, теоретико-пізнавальних питань" [14].

Структуралістська логіка "контрметафізичної обробки (деконструкції) текстів зумовила деякі онтологічні парадокси, які не можна не помітити, виходячи із характеристики сучасної епістеми" [15]: "Епістема сучасної доби дає ключ для розуміння вскладнення, посилення різноманітності та якісних відмінностей різних царин суспільного життя за цієї доби. При цьому вирішальну роль у цих змінах відіграють такі чинники: спосіб буття життя, саме як життя, пропонує людині свої форми; зазначене вище пропонується людині за допомогою її тіла; спосіб буття виробництва та його вплив на людину опосередковані бажаннями людини; спосіб буття мови, як і цілий шлях історії, прояснені словами, дані людині у шерезі логічного мислення. Все це веде до тієї кореляції різних царин життя людини, яке є умовою народження вперше в історії людини саме як людини. Але навіщо? Невже тільки для того, щоб тут-таки, за сучасної доби, усвідомити неминучість смерті людини?"

Як виникає у М. Фуко ця парадоксальна ситуація? На думку Г. А. Заїченко, "значною мірою вона визначена не тільки анонімною, тобто такою, що фактично виключає можливість свідомого втручання людей, природою сучасної епістеми, але й характером критики ним гуманізму" [16]. Загалом для філософської методології М. Фуко характерна тенденція приниження статусу філософії, суверенності пізнавального процесу як особистості, так і суспільства, а також універсальна прагматизація істини, яка не залишає місця вільному пошуку об'єктивної істини суверенним суб'єктом пізнання. У зв'язку з цією прагматизацією М. Фуко не лише заперечує філософсько-теоретичні ("метафізичні") концепції Декарта й Канта, але й не бачить можливості творення сучасної "метафізики". Замість цього він пропонує критично-філософську історіографію. Взагалі генеалогія Фуко, деконструкція Дерріда, паралогізм Ліотара – всі вони запропоновані їхніми авторами як різновиди практичної діяльності, а не як теорії. У цьому слід вбачати серйозне застереження філософам, які намагаються "закрити" філософію як теоретичний та творчий світогляд, тобто як "метафізику", бо позаяк, "закриваючи" її, вони "закривають" і людину "як особистість". Де немає особистості, там немає й свободи. Де немає свободи, там "закривають" і суспільство. Тому разом з неминучою "смертю людини" (як у Фуко) настає "кінець історії", ідея якого виявилась у філософії постмодернізму, особливо у Ж. Дерріда.

Зі свого боку ми зауважимо, що у всіх, хто декларує у філософському контексті "смерть людини", є одна "невибачлива" риса суспільно-особистого існування – хай там що відбувається з історією, але ж собі не слід відмовляти у "принадах" життя. І це викликає іронічне ставлення до ідеологів постмодернізму, як і до їхніх "концепцій".

Філософія завжди вимагала відвертості та щирості думок та вчинків, тоді жодна метафізика не заважатиме ані писати, ані спілкуватися. Але ж незручність сучасних постмодерністів, із висловлювання того ж Р. Рорті, полягає у "метаонтологічному посіданні" на огорожі між так званим реалізмом й так званим ірреалізмом.

Подвійність постмодерністської моралі – це те, що не дає змоги сучасному суспільству обрати вірні філософські орієнтири й напрямки руху від "онтології до граматології" – руху впевненої ходи подолання буттєвих проблем.

1. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. Бибихина В. В. – СПб.: Наука, 2007. – С. 267. 2. *Кутырев В. А.* Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. – № 5. 3. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1997. – С. 13. 4. *Петрушов В. М.* Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. – Харків: УкрДАЗТ, 2007. – С. 27. 5. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – 1993. – № 5 – С. 43. 6. Там само. – С. 46. 7. *Ницше Ф.* Поту сторону добра и зла: Соч. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 560. 8. *Брокмейер И., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 42. 9. *Вельш В.* Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії XX століття: Матеріали IV Харк. міжнародн. Сковородинівських читань. – Харків, 1997. – С. 28. 10. *Петрушов В. М.* Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. – С. 39. 11. *Библер В. С.* Итоги и замыслы (конспект философской логики культуры) // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 87. 12. *Петрушов В. М.* Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. – С. 247–248. 13. *Князева Е. Н.* Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. – 2001. – № 10. 14. *Смирнова Е. Д.* Логика и философия // Вопросы философии. – 2000. – № 12. – С. 43. 15. *Заїченко Г. А.* Долі філософії та культури наприкінці XX сторіччя // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 1, 2. – С. 93. 16. Там само.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Д. Є. Прокопов д-р філос. наук, проф., КНУ ім. Тараса Шевченка

ПРОБЛЕМИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ РЕЦЕПЦІЇ ІДЕЙ НІМЕЦЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XVII–XVIII ст.

У статті аналізується специфіка та основні напрямки рецепції ідей німецького Просвітництва у вітчизняній філософській думці XVII–XVIII століть. Автор досліджує погляди представників української філософії у контексті їх зв'язку з німецьким пієтизмом, філософією К. Вольфа та іншими складовими традиції німецького Просвітництва.

Ключові слова: **українська філософія, німецьке Просвітництво, пієтизм, історико-філософська реконструкція, рецепція, ідеї Просвітництва.**

В статье анализируется специфика и основные направления рецепции идей немецкого Просвещения в отечественной философской мысли XVII–XVIII веков. Автор исследует воззрения представителей украинской философии в контексте их связи с немецким пиетизмом, философией К. Вольфа и другими составляющими традиции немецкого Просвещения.

Ключевые слова: **украинская философия, немецкое Просвещение, пиетизм, историко-философская реконструкция, рецепция, идеи Просвещения.**

The article examines the specifics and the main directions of reception of the German Enlightenment ideas in the national philosophical thought of the XVII–XVIII centuries. The author explores the views of representatives of Ukrainian philosophy in the context of their relationship with the German pietism, the philosophy of C. Wolff and other components of the German Enlightenment tradition.

Key words**: Ukrainian philosophy, German Enlightenment, pietism, historical and philosophical reconstruction, reception, ideas of the Enlightenment.**

Звернення до процесу формування і розвитку європейської філософської думки доби Просвітництва з необхідністю ставлять перед будь-яким вітчизняним дослідником доволі складну і одночасно цілком природну проблему щодо потреби історико-філософської реконструкції процесів рецепції тих чи інших ідей європейського, і зокрема – німецького Просвітництва у вітчизняній філософській думці. Справді, якщо відмовитись від жорсткої матриці "національних Просвітництв", яка попри свої незаперечні методологічні історико-філософські переваги, тим не менш, не повинна піддаватись абсолютизації, практично одразу ж постає питання щодо тих взаємозв'язків та взаємовпливів, які об'єктивно формувались у тогочасному європейському культурно-філософському просторі. Зазвичай ця проблема аналізується здебільшого у межах лише трьох "класичних" просвітницьких традицій – французької, англійської та німецької. Утім, цілком очевидно, що вищезгаданий "культурно-філософський простір" тогочасної Європи жодним чином не може обмежуватись лише цими трьома традиціями. У цьому контексті, а також зважаючи на власний історико-філософський інтерес, який є практично завжди актуальним для національної філософії, перед вітчизняною історико-філософською наукою постає питання ідентифікації тих впливів, яких зазнавала українська філософська думка наприкінці XVII – на початку XVIII ст. Безумовно, зазначена проблематика належить насамперед до царини історії вітчизняної філософії. Проте, вона є тематично пов'язаною з історією європейської філософії, адже принаймні у той період Україна очевидно належала саме до європейського філософського простору, як за колом тих питань і проблем, що у ній піднімались, так і за способом їх аналізу та розв'язання.

У цьому сенсі, не можна не погодитись з тими методологічними підходами у дослідженні історії філософії, що були обґрунтовані у працях І. Бичка, якому довелось переконливо довести не лише потребу своєрідного розширення "у напрямку Європи" (a la direction de l'Europe) історико-філософських досліджень власне української філософської думки, але й органічно вписати її у загальну історію європейської філософії.

Наразі, не ставлячи на меті дослідити всі напрямки рецепції європейської філософії в Україні наприкінці XVII – на початку XVIII ст., піддамо аналізу лише ті взаємозв'язки, що сполучали українську філософію з тогочасним німецьким Просвітництвом. Відомо, що наприкінці XVII – на початку XVIII ст. рівень освіти, науки і загальної культури в Україні був досить високий. Про це свідчить як те, що крім Києво-Могилянської академії (1632) тоді розпочинається процес заснування інших навчальних закладів – колегій у Чернігові (1700), Харкові (1725) і Переяславі (1738), – так і те, що чимало українських студентів продовжували навчання за кордоном у найбільш відомих університетах Європи і нерідко здобували там визнання у наукових колах.

Дослідники встановили, що на початку XVIII ст. вихованці Києво-Могилянської академії вже підтримували безпосередні контакти з цілим рядом учених Німеччини, насамперед із такими ученими Гальського університету, як А. Г. Франке, Ю. С. Шаршмідт, Ф. Будей. Провідна роль у такому налагоджуванні контактів, безперечно, належала Теофанові Прокоповичу (1681–1736), який сам особисто був знайомий і підтримував листування із очільником німецьких пієтистів А. Г. Франке. Досі збереглися листи між двома цими особистостями, з яких випливає, що Т. Прокопович переймається питаннями освіти своїх співвітчизників, а тому нерідко просив допомоги у німецького колеги з приводу влаштування на навчання в Галє вихідців з України. Т. Прокопович також був знайомий з іншими, не менш впливовими діячами в тодішній Німеччині, зокрема, з Ю. С. Шаршмідтом, гальським пієтистом-проповідником, з Ф. Будеєм, супротивником протестантського догматизму і автором першої німецької історії філософії. Обидва німецькі діячі високо оцінювали освіченість українського просвітника, що мала визнання також у Німеччині, бо чимало його творів були там оприлюднені. Різноманітна просвітницька діяльність цього інтелектуала виявлялася не лише в суто наукових публікаціях, а також у сфері політики й релігії. Неодноразово відзначався вплив Т. Прокоповича на реформи Петра І, але менш відомо, наприклад, що в праці "Правда волі монаршої" (1718), яка мала на меті теоретично обґрунтувати абсолютизм і самодержавство в Росії, Т. Прокопович не лише близький до поглядів чільних політичних мислителів Нового часу, а й прямо посилається на твір Г. Ґроція "Про право війни й миру". У своїх творах Т. Прокопович поціновував не лише філософські й теологічні, а й природничо-наукові розвідки тодішніх західноєвропейських учених, що свідчить про досить широкий горизонт і властиву просвітницьку настанову цього мислителя. Що стосується безпосередньо філософської системи К. Вольфа, то Т. Прокопович розцінював її як надто плоску і підхожу лишень для початківців, мотивуючи це,

© Прокопов Д. Є., 2011

можливо, тим, що К. Вольф у деяких пунктах істотно спростив філософію Ґ. В. Ляйбніца.

У цьому контексті не можна не згадати й іншого видатного церковного і наукового діяча тогочасної доби, який за своїм інтелектуальним і освітнім рівнем мало чим поступався провідним європейським вченим, а саме С. Яворського (1658–1722). Ґ. В. Ляйбніц звернувся саме до цього колишнього випускника і професора Києво-Могилянської академії в листі, датованим 1712 р., коли на порядку денному стояло питання про заснування Академії наук у Росії.

Чимало колишніх студентів Академії займалися практичним утіленням просвітницьких ідей в різних сферах науки, релігії, політики і громадського життя загалом. Особливо варто наголосити на такому різновиді просвітницької діяльності, як переклади, адже, як слушно вказувала В. Нічик, "просвічувати означало передусім багато перекладати, багато писати, багато видавати" [1]. Ось кілька показових прикладів. Г. Бужинський (1680–1731) переклав "Вступ до історії європейських держав", "Про обов'язки людини і громадянина за природним правом" С. Пуфендорфа, "Дружні розмови" Е. Ротердамського. С. Тодоровський (1701–1754), чимало років студіювавши різні науки в Європі і здобувши своїми знаннями і старанністю повагу в самого Г. Франке, переклав староруською мовою твір пієтиста Й. Арнда "Чотири книги про істинне християнство" (1735). Т. Кролик переклав два томи "Великого історичного словника" Морелі, а І. Максимович видав 1724 р. "Лексикон латино-руський". Зрештою, М. Бантиш-Каменський (1737–1814) переклав у 1777 р. під назвою "Елементи філософії" підручник з логіки Баумайстера, що на той час уже був справжнім підручним посібником при викладанні цього предмета.

Перше знайомство в Україні з творами К. Вольфа і його послідовниками датується першою третиною XVIII ст. Можна виокремити кілька осередків, в яких відбувалося поширення ідей Вольфа в наукових і освітніх закладах України, з-поміж яких перше місце посідає Києво-Могилянська академія.

Завдяки зусиллям Т. Прокоповича Вольфова філософія почала проникати на терени України, хоча він і був скептично налаштований щодо неї. Щоправда, лекційні курси в Академії відтворювали схоластичну філософію за зразком єзуїтських компендіумів аж до середини XVIII ст. Проте саме на цей час припадає властивий початок "епохи Вольфової філософії" в Україні. Так, Георгій Щербатський у своєму "Курсі філософії" (1752) не лише традиційно розглядає схоластизованого Аристотеля, а й звертає увагу на Р. Декарта, П. Гасенді і згадує К. Вольфа. Водночас в освітніх закладах тодішньої України обов'язковим і загальновживаним підручником стають "Настанови раціональної філософії, викладені за методом Вольфа" ("Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolffii conscriptae"), автором яких був відомий вольфіанець, Фрідріх Кристиян Баумайстер [Friedrich Christian Baumeister] (1708–1785). Серед інших праць цього дослідника, які мали особливу популярність, слід згадати: "Philosophia Definitiva hoc est Definitiones Philosophicae ex Systemate celeberr. Wolfii in unum collectae succinctis observationibvs exemplisqve perspicvis illustratae, et a nonnvllis exceptionibus vindicatae" (1735), "Historia doctrinae de optimo mundo" (1741), "Institvtiones Metaphysicae, Ontologiam Cosmologiam, Psychologiam Theologiam deniqve Natvralem Complexae Metodo Wolfii Adornatae. Editio Nova Avctior et Correctior" (1774). Впливовість зазначеного прибічника К. Вольфа на тогочасну академічну атмосферу була надзвичайною, про що свідчить той факт, що його праця "Елементи філософії" був перевиданий латиною в Москві (1777) з російськими поясненнями. Одним із визначальних чинників, що сприяли поширенню книжок Ф. К. Баумайстера в Україні й Росії, полягав у тому, що цей автор був одним із найліпших латиністів і викладав часто непрості для розуміння думки у досить приступних і прозорих формулюваннях. Ф. К. Баумайстер розглядав систему К. Вольфа як продовження і прояснення філософії Ґ. В. Ляйбніца, що, звісно, не могло не позначитися на сприйнятті ідей К. Вольфа в Україні.

З увагою до новітніх на той час віянь у Європі читав свої лекції Г. О. Кониський (1717–1795), притягуючи до викладу перипатетичної філософії сучасні тоді ідеї Р. Декарта, Б. Спінози і К. Вольфа, чим теж посприяв поширенню філософії останнього. Утім, мабуть, першим, хто вирішив використати підручник Ф. К. Баумайстера як підґрунтя філософського навчання в Академії, був префект цього закладу Давид Нащинський, що було зумовлено, мабуть, досить великою популярністю і домінуванням Вольфової філософії в тогочасній Європі. Підтримка цієї ініціативи з боку Т. Щербацького і Г. Конисього фактично означала початок заміни традиційних, схоластичних компендіумів підручниками німецьких просвітників. Велика роль у цьому процесі належить Самуїлові Мислав'ському (1731–1796), котрий запровадив читання лекцій за підручником Ф. К. Баумайстера, а його учні навіть встановили безпосередні контакти з самим автором.

Деякі випускники академії, які згодом перебиралися до Москви і Санкт-Петербургу і там ставали професорами (наприклад, П. О. Сохацький, Я. П. Козельський), так само посприяли поширенню вольфіанства в Росії. При цьому в різний час істотну роль відігравали твори також інших прибічників "вчителя Німеччини", зокрема А. Ґ. Баумгартена (1714–1762), Й. К. Ґотшеда (1700–1766), почасти Й. Г. Вінклера (1703–1770) і Ф. С. Карпе (1747–1806). Цікаво зазначити, що завдяки зусиллям Т. Прокоповича, який, до речі, був укладачем першого проекту Російської Академії наук, чимало учнів і послідовників Вольфа стали академіками цієї новоутвореної установи, зокрема брати Бернулі, Ґ. Б. Більфінґер, Л. Ф. Тюмінґ [Thümming] та інші, а сам К. Вольф був обраний її почесним членом.

Іншим осередком розповсюдження вольфіанства в Україні був заснований у 1726 р. Харківський колеґіум. Як і раніше в Києво-Могилянській академії, так само і тут панівну роль у філософії й теології відігравала схоластична філософія. Однак приблизно з середини XVIII ст. ситуація змінюється і викладання в Харківському колегіумі, що здійснювалося латинською мовою, зорієнтувалося на головні систематичні праці К. Вольфа, написані теж латиною. Трохи раніше, через проникнення ідей пієтизму, особливо ж гальського пієтизму, представники якого були непримиренними опонентами і постійно критикували вольфіанство, відбувалося опосередковане знайомство з системою К. Вольфа. Одним із перших провідників ідей К. Вольфа в Харкові був випускник Києво-Могилянської академії Михайло Шванський (1735–1790), котрий у своїх лекціях використовував, окрім творів самого Вольфа і досить розповсюджених уже на той час підручників Ф. К. Баумайстера, також компендіуми Й. Г. Вінклера і Л. Ф. Тюмінґа. Починаючи з другої половини XVIII ст., під впливом директив з Москви, що вимагали використання при читанні лекцій уже російських перекладів праць К. Вольфа і Ф. К. Баумайстера, впливовість системи Вольфа тільки посилюється. Утім відомими були не лише суто філософські, переважно метафізичні й логічні, твори, а й природознавчі, психологічні і правознавчі ідеї "вчителя Німеччини". Перший рек-

тор заснованого 1804 року Харківського університету, професор риторики І. С. Рижський (1761–1811), а також відомий класичний філолог І. Я. Кронеберґ, котрий з 1819 р. працював в цьому ж університеті, так чи так спиралися у своїх лекціях і творах на ідеї вольфіанців.

Можна без перебільшення стверджувати, що наприкінці XVIII ст. філософія К. Вольфа в Україні перебувала в апогеї, і це попри той факт, що в Європі на той час панування вольфіанства було істотно порушено Кантовою критикою. Випускники Харківського університету ще тривалий час навчатимуть студентів з Харкова, Москви і Санкт-Петербурга філософії, теології й риторики, орієнтуючись на традицію К. Вольфа.

Енциклопедична система знання К. Вольфа стала відомою і в інших наукових та культурних осередках України. Так, в Одесі (ліцей Ришельє) знайшли відлуння природничо-наукові ідеї Вольфа завдяки зусиллям М. Д. Курлянцева (1802–1835) і Й. Г. Міхневича (1809–1885), тоді як у Ніжині (гімназія кн. Безбородько) поширення дістало природно-правове вчення вольфіанства дякуючи старанням М. В. Білевича (1779–183?) і М. Ґ. Білоусова (1799–1854).

Особливої згадки заслуговує діяльність професора логіки, метафізики і моральної філософії Львівського університету П. Д. Лодія (1764–1829), котрий з 1787 р. читав лекції, спираючись на твори К. Вольфа і його послідовників, зокрема "Елементи універсального знання" – "Elementa matheseos universae" (1756), а також на компендіуми Ф. К. Баумайстера, А. Ґ. Кестнера (1719–1800) і К. Мартіні. Показово, що П. Лодію належить частковий переклад праці Ф. К. Баумайстера "Початки філософії", а саме останньої її частини, присвяченої філософії моралі, природному праву, етиці й політиці, – праця, яка була оприлюднена 1790 р. у Львові під заголовком "Настанови звичаєвої любомудрія", чим він, звісно, посприяв і знайомству з вольфіанством, і створенню українського філософського понятєвого апарату. Проте не менш вагома та обставина, що у своїй власній праці "Логічні настанови" (1815), що їх було видано, коли автор працював уже в Петербурзі, П. Лодій знайомить читачів не лише з поширеними викладами логіки в дусі шкільної філософії, а також із філософією І. Канта та його логічним ученням. Хоча за жанром ця праця була підручником із логіки, тож про її оригінальність можна твердити лише умовно, все ж потрібно визнати, що "Логічні настанови" саме як доброякісний підручник прислужилися розповсюдженню ідей німецької шкільної філософії передусім в освітніх закладах України.

На західноукраїнських землях поширення філософії К. Вольфа відбувалося також у релігійних освітніх осередках, де були в ужитку різноманітні підручники, що належали близьким до вольфіанства авторам. Так, завдяки творам із метафізики та логіки професора Віденського університету Сиґизмунда Шторхенау ідеї К. Вольфа, звісно, певним чином проінтерпретовані, поступово проникали в культурний простір України.

Популярності філософії К. Вольфа на теренах України сприяли кілька обставин. По-перше, це систематична енциклопедичність і архітектонічна стрункість його філософії, яка здавалася взірцевою для викладання. По-друге, це зрозумілість і прозорість при викладі матеріалу. По-третє, і, мабуть що, найголовніше полягало в тому, що розроблені К. Вольфом такі метафізичні дисципліни, як психологія і космологія, не суперечили православ'ю і згодом навіть ставали теоретичною підвалиною православної теології. Ідея Ляйбніцево-Вольфової філософії про континґентність світу також знайшла відгук поміж представників академії, що було зумовлено тим теологічним переконанням, згідно з яким всемогутність Божа не обмежена в творінні множинності світів.

Однак у перші десятиліття XIX ст. поступово виявляється критичне ставлення до системи К. Вольфа, що було пов'язано з іменами кантіанця Людвіґа Гайнриха Якоба [Ludwig Heinrich von Jakob] (1759–1827), котрий упродовж двох років був ординарним професором політичної економії й дипломатії Харківського університету, і послідовника Фіхте Й. Б. Шада (1758–1834), який з 1804 до 1816 років обіймав кафедру теоретичної і практичної філософії в Харківському університеті. Критику на адресу К. Вольфа і його школи далі продовжували учні й послідовники Й. Б. Шада.

Таким чином, філософські ідеї німецьких просвітників стають відомими (опосередковано або прямо) в освітніх і наукових осередках України, починаючи з середини XVIII ст. Підручники професорів з Німеччини поступово заступають місце традиційних схоластичних компендіумів і з цього погляду їх можна розцінювати як свідчення прогресивних тенденцій у вітчизняному культурному просторі. Чільне місце у цьому процесі належить філософській доктрині К. Вольфа, і то не лише її теологічній, метафізичній та логічній частинам, а також її моральній і природничо-науковій складовим. З огляду на поширеність німецької просвітницької філософії в різних регіонах Україні і в зв'язку з тим фактом, що вона надала вітчизняній думці творчих імпульсів і була по-своєму сприйнята нею, можна твердити про незаперечну залученість української філософії до європейського контексту.

1. *Нічик В. М.* Києво-Могилянська академія і німецька культура / В. М. Нічик. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – С. 96.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

М. Д. Решетник, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ МЕТОД МАКСА ШЕЛЕРА

Розглядаються специфічні ознаки феноменологічного методу Макса Шелера.
Ключові слова: **феноменологія, феноменологічний метод, редукція, установка, ідеація, дереалізація.**

Рассматриваются специфические черты феноменологического метода Макса Шелера.
Ключевые слова: **феноменология, феноменологический метод, редукция, установка, идеация, дереализация.**

The basic ideas of Max Schelers phenomenological method are studied.
Key words**: phenomenology, phenomenological method, reduction, preposition, ideation, derealization.**

Питання про метод грає головну роль у феноменології Е. Гуссерля (1859–1938). Строго кажучи, від розуміння феноменологічного методу залежить "розуміння всієї феноменології" [1]. Феноменологічні дослідження можна здійснювати лише зрозумівши і засвоївши техніку, процедури феноменологічного методу.

Суть феноменологічного методу Е. Гуссерля полягає у наступному. По-перше, це – процедури феноменологічної редукції, за допомогою якої створюється особливе поле для феноменологічного аналізу і відбувається вирізнення від інших способів вивчення свідомості. Мається на увазі психологічна, ейде-

© Решетник М. Д., 2011

тична і трансцендентальна або, власне, феноменологічна, редукції.

По-друге, поняття "феноменологічний метод" виражає сукупність взаємопов'язаних прийомів і способів аналізу свідомості, які відповідають вирізненому на першому етапі об'єкту дослідження, тобто в результаті застосування процедур феноменологічної редукції і виділення феноменологічної – "чистої свідомості".

Йдеться про повернення до початкових самоданностей свідомості; вхід у потік свідомості та аналіз феноменів; споглядання сутностей та їх опис; методи інтенціонального аналізу свідомості; поняття і методи "трансцендентальної конституції"; методи аналізу часу; феноменологічна рефлексія тощо.

Феноменологічне вчення Е. Гуссерля не тільки привернуло увагу, але й набуло багатьох прихильників, серед яких вирізняються М. Шелер, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Р. Інгарден, Н. Гартман, а згодом – Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, а також Г. Шпет, А. Лосєв та інші. Проте потрібно зазначити, що феноменологія Е. Гуссерля, за своїми претензіями на статус "строгої науки" (наукової філософії, своєрідної науки про науки, або науковчення, зрештою нового раціоналізму) подібно до mathesis universalis Г. Ляйбніца, про що однозначно засвідчили "Логічні дослідження", а також програмна стаття "Філософія як строга наука", знайшла своє продовження у вченнях М. Шелера, а потім і М. Гайдеггера у досить несподіваній для Е. Гуссерля формі – у формі антинауковості, "ірраціоналізму", як означували радянські філософи.

Дана обставина настільки потрясла Е. Гуссерля (особливо після публікації твору М. Гайдеггера "Буття і час" у 1927 р., а також його зауваження на статтю Е. Гуссерля "Феноменологія", опубліковану в "Британській енциклопедії", лист до Е. Гуссерля від 22 жовтня 1927 р., в якому він виклав критичні думки стосовно феноменології), що він у кінці 1930 р., намагаючись виправдати себе в очах філософської публіки, заявив дещо роздратовано, з великою долею розчарування: "Це справжнє нещастя, що я так затримався з розробкою *моєї* (на жаль, доводиться так говорити) трансцендентальної феноменології. І ось з'являється обтяжене забобонами і захоплене руйнівними психозами покоління, яке і чути нічого не хоче про наукову філософію" [2].

Безперечно, Е. Гуссерль має на увазі М. Гайдеггера і М. Шелера, від яких роком пізніше він взагалі намагався відмежуватися, об'явивши їх своїми "антиподами" [3], тобто *не феноменологами.* Доречно нагадати, що Р. Інгарден, один із найвідоміших феноменологів, розглядав, наприклад М. Шелера, як "найвидатнішого феноменолога після Гуссерля" [4].

Як відомо, М. Гайдеггер у "Бутті і часі" ставить питання про "Буття сущого", а не про наукову філософію. Він писав, що "наука взагалі може бути визначена як цілісність обґрунтовуючих зв'язків істинних положень. Це означення і не повне і не торкається смислу науки. Науки як способи поведінки людини мають спосіб буття цього сущого. Це суще ми схоплюємо термінологічно як *Dasein*" [5]. Таким чином, перш ніж говорити про спосіб існування науки, її предмета, потрібно розглянути її основу, якою є Dasein.

Саме Dasein є первинним стосовно будь-якого іншого сущого. Звичайно, така позиція М. Гайдеггера суттєво відрізняється від Гуссерлевої.

Цікаво зазначити, що М. Шелер, ознайомившись із твором М. Гайдеггера "Буття і час", як і Е. Гуссерль, усвідомив, що М. Гайдеггер представив новий тип феноменології", що "феноменологія Гайдеггера набула нового смислу", відмінного від того, який вкладався Гуссерлем і його учнями у вчення, виражене словом "феноменологія"; нарешті, що "книжка "Буття і час" є найоригінальнішою", що цей твір "незалежний і свободний від філософських традицій"; що феноменологія Гайдеггера віддалилась у своєму русі від учення Гуссерля" [6]. Йдеться про вчення М. Гайдеггера, представлене у "Бутті і часі", яке згодом отримало назву "*екзистенціалізм*".

Шелерове розуміння феноменології значно, навіть радикально, відрізняється від учення Е. Гуссерля. В одній із праць він заявив рішуче: "Передусім, феноменологія – це не назва якоїсь нової науки і не словесний ерзац філософії. Вона означає назву такої *установки* духовного бачення, в якому дещо таке споглядається або переживається, що без нього залишається скритим, а саме: царство "фактів" особливого виду. Я говорю: "установка", а не метод. Метод – це задана якоюсь метою мислена процедура *обробки* фактів, наприклад, індукція і дедукція. Тут же йдеться, по-перше, про *самі факти* нового типу, які передують усякій логічній фіксації, а по-друге, – про акти споглядання" [7].

Потрібно звернути увагу лише на один, але дуже важливий у даному випадку аспект: Шелерове розуміння феноменології як особливої "*установки*" (техніки або способу) духовного споглядання або переживання, в якому феноменолог споглядає або переживає специфічні "факти". Феноменологія – не наука ("строга наука"), не нова філософія і навіть не метод, а лише "установка". Але такий підхід (краще, відхід від Гуссерлевої феноменології), як це може видаватися дивним, принаймні на перший погляд, виявився для Шелера надзвичайно плодотворним. Таке розширене, "вільне", "не логічне" ("не ортодоксальне") розуміння феноменології як особливої "установки" дозволило Шелеру застосувати її до різних галузей дослідження: етики, психології, релігії, соціології, філософської антропології тощо.

Феноменологічна "установка" докорінно відрізняється від природничо-наукової установки (= спостереження), за допомогою якої вчений природодослідник отримує нові факти. Феноменологічна "установка" являє собою "чисте", безпосереднє і очевидне споглядання або повне духовне переживання. Згідно з цим, все те, що "пережито і споглянуто, є "даним" лише в самому споглядальному і переживальному акті, в його виконанні: воно з'являється в ньому і тільки в ньому" [8]. Отже, у феноменологічній "установці" "мислиме" споглядається, а не спостерігається.

Характерною рисою феноменологічної "установки" є вимога "найживішого, найінтенсивнішого і найбезпосереднішого переживання світу, тобто речей, про які йдеться" [9]. При цьому феноменолог має справу з речами такими, якими вони "дані" в акті переживання. Поза ним вони просто не "дані". Таким чином, обов'язковою умовою феноменологічної "установки" є вимога безпосереднього контакту з речами, який установлюється лише в акті переживання або духовного споглядання. Сутність речей найповніше "схоплюється" в цьому акті і тільки в ньому. У результаті феноменолог отримує нові, феноменологічні факти.

Феноменологічний (або "чистий") "факт" – це очищений, вільний від індуктивно-дедуктивних і емпіричних даних і, таким чином, не має об'єктивного змісту і зв'язку з реальною дійсністю. Зміст феноменологічного "факту" феноменолог отримує внаслідок "безпосереднього споглядання". "Безпосереднє споглядання" – це "*споглядання сутностей*", або "феноменологічне споглядання", або "феноменологічний досвід". "Що", яке він дає, "не може бути дано більш або менш повно – подібно до того, як ми можемо спостерігати з більшою або меншою мірою ясності будь-який предмет або спостерігати то одні, то другі його риси, – воно або *"спогляну-*

то" і тим самим *дано "само"* (без залишку і вирахувань, дано без опосередкування "образом", або "символом"), або воно не споглянуто і тим самим не дано" [10].

Згідно з цим поглядом, сутність і сутнісні зв'язки, отримані у "феноменологічному досвіді" є "самоданими". Потрібно лише зважати на те, що "самоданість" не є реально існуючим (наприклад, річ), а лише його (існуючого) символом. Феноменологічні "факти" дані тільки безпосередньо, не виражаються знаками, символами, тобто вони – "*асимволічні*". Вони є також "*іманентними*". Лише той зміст належить досвіду, який "дано" наглядно в самому інтуїтивному акті, на противагу нефеноменологічному досвіду, в якому зміст дано не наглядно, а опосередковано. Оскільки нефеноменологічний досвід здійснюється опосередковано, то він не дає річ у її "чистоті". Посередниками в цьому випадку виступають різні прилади – мікроскоп, телескоп, скальпель тощо. У феноменологічному ж досвіді "схоплені" сутності і сутнісні зв'язки речей. Тому, якщо природничо-науковий досвід передбачає дещо таке, чого в ньому не "дано", то феноменологічний досвід не припускає розриву між "мислимим" (das Vermeinte) і "даним" (das Gegebene): те, що "мислимо" – "дано", а те, що "дано" – "мислимо".

Отже, у феноменологічному досвіді не "мислиться" нічого такого, що не було б "дано", і водночас не "дано" нічого такого, що не було б "мислимо". Це означає, що в такому взаємному покриванні "мислимого" і "даного" виконується зміст феноменологічного досвіду, тобто феноменологу розкривається зміст цього досвіду, завдяки чому він отримує "іманентні" факти, або "*феномени*". М. Шелер пише: "Будь-який нефеноменологічний досвід в принципі є "*трансцендуючим*" свій зміст, даний у споглядані, як, наприклад, природне сприйняття реальної речі. У ньому "мислимо" те, що в ньому не "дано". Але феноменологічний досвід – це такий досвід, у якому немає більше ніякого розриву між "мислимим" і "даним", … у ньому не мислиться нічого, що не дано, і не дано нічого, окрім мислимого. Лише у збігу "мислимого" і "даного" виявляється зміст феноменологічного досвіду. У цьому взаємному покриванні, у точці збігу мислимого і даного з'являється "*феномен*". Там же, де дане перевершує мислиме, або мислиме не дано "само", тобто не повністю, немає ще феноменологічного досвіду" [11].

Феноменологічний "факт" докорінно відрізняється від природничо-наукового. Нефеноменологічний факт не виникає в самих актах пізнання, на противагу феноменологічному. Річ у тім, що для цього роду фактів характерним є те, що пізнавальний їх акт (споглядальної або поняттєвої природи) є *інтенціональним* і своєю інтенцією передбачає якийсь додаток до того, що "дано" у змісті цього акту. Додаток є дещо трансцендентне, він перериває цей пізнавальний акт і його іманентний зміст. Якщо взяти, наприклад, будь-яку річ і послідовно її розглядати, досліджувати, то в кожному мислимому акті, спрямованому на неї, "мислиме" буде більшим, ніж "дане". Це стосується не лише реальних, але й ідеальних об'єктів, прикладом чого може бути число 4, мислиме зі всіма його властивостями (3+1, 2+2, 5-1 тощо). Отже, учення про феноменологічні факти займає важливе місце у вченні М. Шелера: без них неможлива феноменологічна філософія, оскільки вони – її "матеріальна основа", а не конструкції розуму. Така позиція, безперечно, відмінна як від неокантіанського (Марбурзька, Баденська школи), так і позитивістського (Р. Авенаріус, Е. Мах) учень. Але потрібно зауважити, що феноменологічні факти, не будучи конструкціями розуму, є наслідком безпосереднього споглядання або переживання; феноменолог споглядає або переживає строго індивідуально, відповідно до своїх здібностей, особливостей, тобто феноменологічний факт цілком залежить від особистості феноменолога.

Розглянемо ще один дуже важливий аспект, зв'язаний із феноменологічним методом – теорію феноменологічної редукції. Згідно з Е. Гуссерлем, а також і його учнями й послідовниками (і М. Шелером), споглядання сутності – це *серцевина* (квінтесенція) феноменологічного методу. Без споглядання сутності феноменологія втрачає свої специфічні риси, втрачає свою радикальну відмінність від інших філософських учень. М. Шелер, до речі, зауважив стосовно вчення А. Бергсона, що воно має цілий ряд спільних із феноменологією рис, але саме відсутність процедур споглядання сутності й не робить його феноменологом. Сказане про споглядання сутності стосується і феноменологічної редукції, без виконання процедур якої феноменологія Е. Гуссерля просто немислима. Феноменологічна редукція і споглядання сутності "цілком визначають і обґрунтовують смисл трансцендентальної феноменології" [12].

Учення Е. Гуссерля про феноменологічну редукцію було критично переосмислено М. Шелером, причому, перш за все за її довільний (суб'єктивний) характер, оскільки межі застосування редукції цілком залежать від феноменолога. Феноменологічна редукція в тій формі, в якій вона була розроблена її творцем, не відповідала, та й не могла відповідати задумам М. Шелера, які принципово відрізнялись від Гуссерлевих. Немає нічого дивного в тому, що вона була піддана радикальному перегляду і набула специфічних ознак. У М. Шелера вона не є тим засобом, за допомогою якого досягається нове поле дослідження, тобто феноменологічна, "чиста" свідомість. Адже феноменологія, на думку М. Шелера (про це вже йшлося), – не *теорія* (наука про феномени свідомості), а лише "*установка*" духовного споглядання або переживання, згідно з якою здійснюється дослідження. Феноменологічна редукція має бути властивою, "причетною" до буття, емануватися із самого "життя", і виконувати роль специфічного інструмента пізнання. Вона має сприяти, через посередництво здійснюваних актів "знищення моменту реальності", безперешкодному споглядянню феноменологом сутностей, які тим самим вже повністю "звільнені" від буття. Внаслідок здійснення редукції відбувається звільнення від сприйнятої і зрозумілої картини "випадкового буття речей", від причинності і будь-якого просторово-часового порядку. Дана версія феноменологічної редукції реалізується М. Шелером і в його проекті філософсько-антропологічного вчення.

Згідно з М. Шелером, сутнісна відмінність людини від тварини полягає у тому, що людині притаманний *дух*. Так ось, найважливіша особливість і своєрідність духу найповніше розкривається у специфічному духовному акті – акті "*ідеїції*" (Ideierung). Акт "ідеїції" – це чисто духовний акт, який сприяє найповнішому осягненню сутнісних властивостей речей і структури світу. Виражаючи вищий ступінь духовності, акт "ідеїції" являє собою найвиразнішу і найчіткішу форму прояву духу. Він докорінно відрізняється від "технічного інтелекту", "умоглядного мислення", не має нічого спільного з практичною діяльністю людини. Акт "ідеїції" незалежний від інтенсивності і тривалості спостережень, від індуктивних висновків, які здійснює розум. "*Ідеїція* – це осягнення сутнісних форм побудови світу на одному прикладі відповідної сутнісної сфери, незалежно від числа здійснюваних нами спостережень і від індуктивних висновків. Знання, яке ми отримуємо таким чином, має силу для нескінченної множини всіх можливих речей, що мають цю сутність, і цілком незалежно від наших випадкових почуттів, як і способу і міри їх походження. Знання, яке

ми отримуємо таким чином, має силу за межами нашого чуттєвого досвіду" [13], тобто воно є апріорним. Будучи незалежним від свідомого чи несвідомого виконання, акт "ідеїції" залежить від "техніки" виконання, яка являє собою "знищення дійсного характеру речей світу" або "*дереалізація*" (Entwirklichung). Саме завдяки цій техніці, у такому досвіді сутнісного схоплення відбувається "вилущення" сутностей із речей світу.

Може виникнути питання, чи пов'язані якимось чином техніка "дереалізації" та феноменологічна редукція? Виявляється, що безпосередньо пов'язані. За М. Шелером, якщо глибше проникнути в сутність людини, то потрібно уявити собі структуру актів, які ведуть до актів "ідеїції". Свідомо чи несвідомо, але людина користується технікою, яку можна назвати "пробним усуненням характеру дійсності". Бути людиною – означає кинути потужне "*Ні*" цьому виду дійсності. Це вже знали Будда і Платон. "І те ж саме має на увазі Е. Гуссерль, коли зв'язує пізнання ідей із "феноменологічною редукцією", тобто із "закреслюванням" або "удужкуванням" ("Einklammerung") випадкового коефіцієнта буття предметів світу, щоб осягнути їхню "есенцію"" [14]. Але що означає це потужне "Ні", про яке говорить М. Шелер? Що означає "дереалізувати" або "ідеювати" світ? "Це не означає, як думає Гуссерль, утримання від екзистенціальних суджень про реальність, епохе; навпаки, це означає спробу зняти, анігілювати *сам момент реальності, цілісний*, нерозчленований, владний тиск реальності з його афективним корелятом – страх земного…" [15]. Характерно, що акт "дереалізації" може здійснювати лише буття – дух, внаслідок чого об'єктивна реальність "дереалізується" і перетворюється на чисту духовність. М. Шелер намагається довести, що техніка "дереалізації" світу і самого себе подібна за своїм духом до вчення, яке було розроблено раннім буддизмом, біля джерел якого стояв Будда. Ідея звільнення людини від страждання і досягнення міфологічної *нірвани* (нірвана – це такий стан, у якому вже "згасли" всі страждання), – це, стверджує М. Шелер, зразок "дереалізації" усього "земного", "тлінного". Подібну процедуру звільнення від страждань, спричинених "волею до життя", розробляє і А. Шопенгауер.

То чи можна ототожнювати процедури "феноменологічної редукції" з актами "дереалізації" та "ідеїції"? Звичайно, не можна, хоча вони мають і схожі ознаки – *негація*. В першому випадку відбувається очищення, *"звільнення"* свідомості від реального світу, емпіричного й наукового знання про нього, а з другого – звільнення від матеріального, "земного" світу шляхом перетворення його на чисту духовність або *ніщо*. І тоді постають питання: "Де ж перебуваю я сам? Де моє місце?" Людина більше не може сказати: "Я частина світу, замкнена в ньому, оскільки актуальне буття її духу й особистості переважає навіть форми буття цього світу в просторі та часі. І так вона вдивляється в цій ситуації немовби в *ніщо"*. Цей погляд відкриває їй можливість "абсолютного ніщо", яке викликає наступні питання: "Чому взагалі є світ, чому і яким чином взагалі є "я"? [16]. Але ж така ситуація уможливлена здійсненням процедур "дереалізації" й "ідеїції"!

1. Husserliana, – Den Haag: Nijhoff, 1962. – Bd. 9. – S. 188. 2. Husserliana, – Den Haag: Nijhoff, 1950. – Bd. 1. – S. XXVII. 3. *Husserl E.* Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. – Den Haag: Nijhoff, 1968. – S. 67. 4. Ibid. – S. 121. 5. *Heidegger, Martin*. Sein und Zeit. – Tübingen: Niemeyer, 1986. – S. 11. 6. *Scheler M.* Späte Schriten // Gesammelte Werke. – Bern; München: Francke, 1976. – Bd. 9. – S. 285, 304. 7. *Scheler M.* Schriten aus dem Nachlass // Gesammelte Werke. – Bern; München: Francke, 1976. – Bd. 10. – S. 380. 8. Ibid. – S. 380. 9. Ibid. – S. 380. 10. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Halle, 1927. – S. 43; *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. – М., 1994. – С. 267. 11. Ibid. – S. 47; Там само. – С.–269–270. 12. Husserliana, – Den Haag: Nijhoff, 1950. – Bd. 1. – S. 106. 13. *Scheler M.* Gesammelte Werke. – Bern; München: Francke, 1976. – Bd. 9. – S. 41; *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 162. 14. Ibid., – S. 42; Там само. – С. 163. 15. Ibid. – S. 43; Там само. – С. 164. 16. Ibid. – S. 68; Там само. – С. 187.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Є. В. Сідоріна, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

МІСТИЧНА ПРАКТИКА ДУХОВНОГО СХОДЖЕННЯ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ДОСВІД ІСИХАЗМУ

Стаття присвячена розгляду ісихастської містико-аскетичної практики духовного сходження та висвітленню антропологічних перспектив її філософського осмислення.

Ключові слова: **ісихазм, антропологія, синергія, дискурс енергій, духовне сходження.**

Статья посвящена рассмотрению исихастской мистико-аскетической практики духовного восхождения и выяснению антропологических перспектив ее философского осмысления.

Ключевые слова: **исихазм, антропология, синергия, дискурс энергий, духовное восхождение.**

This article touches upon Hesychastic mystic ascetic practice of spiritual ascension and anthropological prospects of its philosophical understanding.

Key words**: Hesychasm, anthropology, synergy, discourse of energies, spiritual ascension.**

В сучасній філософії відбувається пошук шляхів побудови нового бачення людини. Саме тому все більше уваги приділяється осмисленню ісихастської містико-аскетичної практики, що має не лише богословське, а й філософське значення. Адже саме звернення до цієї практики з метою вилучення її філософського змісту надає нового поштовху для взаємодії богослов'я і філософії, що впливає і на сам спосіб репрезентації ісихастського вчення у богослов'ї, і на розвиток філософської думки, яка отримує нові перспективи. Тому до ісихазму і звертаються європейські мислителі, особливо це стосується російської релігійної філософії, де тему ісихазму не оминали увагою такі видатні філософи, як О. Ф. Лосєв, С. М. Булгаков, П. О. Флоренський, В. Ф. Ерн та інші. Адже ісихазм існує не тільки як практика, він має своє теоретичне підґрунтя та потребу його філософського осмислення.

Як відомо, засновниками духовної традиції ісихазму були єгипетські та синайські аскети у IV–VII ст. Назва містико-аскетичного вчення православних ченців ("ісихазм") походить від грецького слова "ісихія", що може перекладатися як спокій, мовчання, відстороненість. Основу практики православного подвижництва складає "умное деланье", що включає в себе два елемента – увагу, або "трезвення" та безупинну молитву. Головною метою цієї практики є Богопізнання та обожнення людини, яке відбувається через поступове очищення її від пристрастей та сходження "духовною лествицею" до Бога. Становлення ісихастської практики стає можливим саме завдяки християнським ченцям, які через сувору аскезу та безупинну молитву досягли Богоспілкування. Вже на самому початковому етапі становлення ісихазму формуються основні риси ісихастського вчен-

© Сідоріна Є. В., 2011

ня, які згодом вибудовуються в стрункy систему. Як засвідчує С. С. Хоружий, вже на цьому етапі була відома загальна схема духовної практики. Це шлях, який проходить людина від очищення своєї душі і боротьби з пристрастями до містичного споглядання Бога та обожнення. Головним стрижнем духовної практики стало вчення про молитву, за допомогою якого було розкрито діалогічність зв'язку між Богом та людиною. Саме під час заглиблення в молитву "відбувається поступова трансформація внутрішнього мовлення, що супроводжує сходження сходинками духовної практики і реалізується в мовчанні розуму. Це мовчання носить парадоксальний характер, оскільки в протилежність до мовчання вуст, воно позначає не відсутність комунікації, а, навпаки, її найбільш досконалу і повну форму, надемпіричну та надчасову" [1].

Вже основоположники ісихастської традиції зазначали в своїх працях, що кінцевою метою життя людини є сходження останньої до Бога, її обожнення. Євагрій Понтійський у своїх творах пише про два етапи духовного життя людини: життя "практичне" і гностичне. На першому етапі людина веде внутрішню боротьбу зі спокусами зовнішнього світу, пристрастями, які пригнічують її. На другому етапі людина спочатку навчається споглядати духовні сутності речей (логоси), а потім долучається до пізнання Бога і обожнення [2]. Вчення засновників ісихазму перейняли і вдосконалювали візантійські подвижники Ісаак Сирін, Іоанн Лествичник, Григорій Синаіт, Григорій Палама та ін. Таким чином, поступово розробляється практика "умного деланья", під час якої увага ("трезвення") допомагає людині зберігати той рівень сходження, якого вона вже досягла, а молитва – піднятися на більш високу сходинку.

Необхідно наголосити на тому, що молитва, супроводжуючи цей процес, змінює свою природу і форми. Адже спочатку людина, коли вона тільки навчається правильно молитись, потребує багатьох слів, щоб навчитися відганяти всі сторонні думки, які відволікатимуть її від слів молитви, тим більше, коли ці слова одноманітні. Поступово людина навчається концентруватися на кожному слові, що вона промовляє, і тоді вона стає готовою до промовляння умної молитви. Частіше за все Ісусова молитва і є тією умною молитвою, якою моляться ченці. Це коротка молитва, але вона містить в собі найголовніше – в ній присутнє молитовне звернення до Бога. Досконала молитва підіймає людину до Бога, і перетворюється на безмовність. Але тут чернець має справу не з простою відсутністю певних звуків, а з наповненим мовчанням, яке робить людину готовою до спів-дії з Богом. І саме в такому мовчанні відбувається справжнє богоспілкування. Таку молитву можна називати по-різному, але частіше за все її називають чистою молитвою. Вона є невимовленою молитвою, що перевищує будь-які людські поняття та спроби її пояснення. Чиста молитва не промовляється людиною, а ллється з неї від повноти і незбагненно відсилає до Бога. З іншого боку, такий стан душі вже важко назвати молитвою. Як бачимо, існує кілька рівнів молитви. Про різні ступені молитви пише преп. Ніл Сінайський: "Есть высшая молитва совершенных, – некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголанными воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое, подобно исписанной книге, и в безгласных образах выражающее волю свою. Так до третьего неба восхищен был Павел и не знал, аще в теле был он, аще ли вне тела (2 Кор. 12, 2). После (ниже) первой есть вторая молитва, когда произносятся слова, а ум с умилением следует за оными, и знает, к Кому обращает прошение. Молитва же, прерываемая помыслами (низшая) и соединяемая с телесными заботами, далека от устроения, подобающего молящемуся. Такой не слышит сам себя, туда и сюда носясь мыслью и не помня, какие произносит слова" [3]. Необхідно додати, що разом з трансформацією молитви відбувається трансформація і самої людини. У своєму сходженні людина поступово проходить шлях від протиприродного, природного до надприродного стану. У протиприродному стані людина перебуває тоді, коли вона підкорюється власним пристрастям і настільки далека від Бога, що навіть не здатна повністю цього усвідомити, оскільки заперечує будь-яку Його причетність до свого життя. Природнім станом називається той стан, коли людина може просто спостерігати Божі творіння (чуттєві та умоосяжні), це звичайний стан людини, яка ще не спрямована до Бога. Надприродним станом є стан споглядання Бога [4]. І як можна побачити з творів аскетів, навіть природний стан для людини не є остаточно бажаним. Все життя ченців спрямовано на досягнення ними саме надприродного стану.

Розробляючи таке вчення про духовне сходження неможливо було оминути увагою і саму людину. В ісихазмі ми зустрічаємо нове бачення людини, саме тому досвід ісихазму є антропологічним досвідом. У чому ж смисл останнього? Розпочати треба з того, що в ісихазмі на перший план виходить поняття енергій. Ісихазм постає богослов'ям енергій, яке передбачує філософське осмислення. Енергійне бачення людини отримало назву "енергійний образ" людини, в якому сутність людини розкривається в їх повній сукупності. Завдання людини полягає в тому, щоб зібрати ці енергії в єдиному спрямуванні всієї людини до Божественного. Адже згідно з догматом про втілення Бога, Ісус Христос поєднує в собі усю повноту людської та божественної природи. Сходження Божественної особистості до людини передбачає можливість для останньої сходження до Бога. Саме Боговтілення та Його жертва надає можливість людині втілити Божественне покликання, здійснити обожнення дією благодаті. Приклад Ісуса Христа повинен слугувати взірцем для поєднання людського і Божественного в кожній конкретній людині. Оскільки Син Божий став подібний до людини через Втілення, людина повинна ставати подібною до Нього через обожнення. І хоча людина після гріхопадіння стає внутрішньо суперечливою, однак Боговтілення та творення людини за образом і подобою Бога засвідчує відпочаткове високе призначення людини та дає шлях до його здійснення, надає можливість повернутися до Бога, розкрити в собі Його образ. Як пише Григорій Нісський: "не малоценна же предлежащая нам в обозрение цель, не уступает она первенства ни одному из чудес мира, а, может быть, и важнее всего нами познаваемого, потому что ни одно другое существо не уподобляется Богу, кроме этой твари – человека" [5]. Та не слід забувати, що Ісус Христос – то є Шлях, напрямок руху людини. Остання повинна йти в цьому напрямку, але звичайна людина, на відміну від Ісуса Христа, поєднується з Богом лише за допомогою енергій, а не по сутності. Адже, в християнстві людина не ототожнюється з Богом, хоча і має з ним певний зв'язок.

Для кращого розуміння цього зв'язку Григорієм Паламою було розроблене вчення про Божественну сутність та енергії, яке в подальшому стало основою православ'я. Сутність Бога є недосяжною і непізнаваною, але Він може відкривати її людині за допомогою Енергії, яка і є Бог, але Бог не є лише Енергією. Саме завдяки цій Енергії людина здатна долучатися до Бога. В результаті такого з'єднання відбувається вихід за межі людської природи, людського єства. Людина стає Богом

по всиновленню, та все ж таки залишається при цьому створеною, а не народженою ("вічнонароджуваною", за Орігеном), як Христос. Людина отримує певні властивості Бога, але вона не є безначальною істотою, вона залишається тварною. І ця прірва між Творцем та твар'ю забезпечує те, що обожнення не є злиттям та розчиненням в Абсолюті, адже обожнення не знищує людську особистість, воно навпаки дає їй можливість розкритись якнайповніше.

Під час такого сходження і поєднання з Богом людина споглядає Божественне світло, про що багато писав, зокрема, і Діонісій Ареопагіт. Саме вплив вчення Діонісія Ареопагіта на Григорія Паламу призводить до обґрунтування останнім догмату про Божественну сутність та енергії. Взагалі вплив Діонісія Ареопагіта на всю візантійську містику та філософію є величезним і надзвичайно глибоким. Він розробляє вчення про апофатичне і катафатичне богослов'я. "Апофасис" з грецької можна перекласти як "заперечення". "Апофатичне богослов'я" виходить з того, що Божественна сутність є абсолютно трансцендентною та непізнаваною. Тому для визначення її неможливо застосовувати будь-які ствердження, а для кращого розуміння цієї сутності можливо застосовувати лише негативні визначення. Діонісій переконує, що про Бога краще говорить те, чим Він не є, ніж те, чим Він є. Божественна сутність є недоступною для будь-якого людського визначення. Навіть ті визначення, які зазвичай приписуються Богу, насправді зовсім нічого про Нього не кажуть. "Вона (першопричина) не є ні істина, ні царство, ні мудрість; не єдина і не єдність. Не божество, не добро, не дух. Ні синовство, ні батьківство, ані будь-що з того, що нами або ким-небудь іншим може бути пізнавано. Ніщо з того, що не є і нічого з того, що є, і ті, хто є, не пізнають її, аж поки вона є, і вона сама не пізнає хто є. Немає в неї ні розуму, ні імені, ні пізнання... І в світі немає для неї визначення" [6].

Саме тому вищі ступені споглядання Бога описуються Діонісієм Ареопагітом як Божественний Морок. Але це не просто темрява, коли нічого не видно, а навпаки, це така кількість світла, від якої людина також стає засліпленою. "Цей морок світить в самій похмурій темряві, перевершуючи всяку ясність і, залишаючись непроникненим і незримим, сповнює найпрекраснішим блиском уми" [7]. Це Божественна темрява, яку людина неспроможна ані осягнути розумом, ані висловити той стан, в який вона потрапляє. Бо те, що відкривається людині в цьому стані, не схоже ні на що з усього сущого.

Діонісій Ареопагіт визначає дві стадії такого сходження. На початковій стадії (катарсис) людина повинна очистити душу від чуттєвих та розумових образів. Збираючись, душа заглиблюється у себе. Другий етап (екстаз) передбачає занурення у священний Морок, де "пребывает Тот, Кто запределен всему сущему" [8]. Такий шлях Діонісій Ареопагіт порівнює зі сходженням Мойсея на гору Синай: "Удалившись от всех, кто видел его, и отрешившись от всего видимого, Моисей вступает в глубину мистического Мрака неведения, в котором у него прекращается всякая познавательная деятельность, совершенно исчезает всякое чувственное и зрительное восприятие, и принадлежит он уже не себе и не чему-либо сущему, но Тому, Кто запределен всему сущему, и, таким образом, только после того, как упразднив всякое ведение, Моисей господствующей частью своего разума соединяется с Тем, Кто недоступен никакому познанию, в совершенном неведении обретает он сверхразумное ведение" [9].

Саме тому ісихасти багаторазово наголошували на тому, що світло, яке вони споглядають, не є оптичним явищем, це є нематеріальне, нестворене світло, яке є проявом Бога, Його енергії. Все це виключає будь-яке чуттєве сприйняття Божества, як фізичного світла. "Как мечтательный воображаемый свет есть самый лукавый, который, будучи мраком, притворяется светом, так освещающий истину свет ангелов и ангелоподобных людей есть Сам Бог, Который, будучи поистине таинственным светом, и видим как свет и преображает в свет чистые сердца, почему называется светом не только как гонитель тьмы незнания, но и как сияние душ, по святому Максиму и Григорию Богослову. Что это сияние не просто знание или добродетель, но запредельно всякой человеческой добродетели и знанию, ты узнаешь от св. Нила: "Ум", говорит он, "сосредоточиваясь в самом себе, видит уже не что-то чувственное или рассудочное, но обнаженные умные смыслы и божественные воссияния, льющиеся миром и радостью" [10]. Але хоча Божественне світло є світлом нефізичним, нестворeним, нематеріальним, воно все ж розумне, духовне, вічне і цілком реальне. Той, хто намагається спромогтися споглядання Бога, повинен зрозуміти, що Бога неможливо осягнути за допомогою звичайних відчуттів, якими керується людина в цьому світі.

Саме під час такого поступового сходження і споглядання Божественного світла людина кардинально трансформується, спрямовуючи себе до свого "вищого духовного стану". Тут також можна згадати перетворення на Фаворі, яке є не одноразовою подією, а може відбутися з кожною людиною, що прагне до Бога. Адже це той досвід, що весь час випробовується і підтверджується подвижниками на шляху їх духовного зростання [11].

Та не треба забувати, що обожнення людини стає можливим як за рахунок дій самої людини, так і Бога, тобто синергії. Чернець весь час пам'ятає: все, чого він досягає, неможливе без Божої допомоги. Не існує гарантованої програми дій, яка би з упевненістю могла призвести до отримання благодаті. Проте в аскетичних текстах постійно описується в якості необхідного один і той самий внутрішній процес, в якому в єдиний промінь збираються зусилля людини, що прагне отримати цю благодать. Як підсумовує Хоружий, спочатку людина своєю духовною працею намагається отримати благодать, але всі зусилля людини залишаються марними. Тоді людина намагається примножити свої зусилля, бо вважає, що попередніх було недостатньо, але і це виявляється марним. Витративши всі свої сили, коли людина стає повністю спустошеною, вона розуміє, що зробила все, що могла, але це не подіяло. Отже, людина зробила все і більше нічого не має і не знає як з цим бути. І тоді, не маючи вже абсолютно нічого і абсолютно знесилена, людина всю себе передає на волю Божу, цілком підкорюється Йому, розуміючи, що сама вона вже нічого не може досягти. Саме в цей момент людина стає відкритою для благодаті. Досягти такої благодаті чистими техніками абсолютно неможливо, необхідна Божа підтримка. І все одно людина повинна докладати максимальних зусиль, навіть розуміючи, що сама вона без допомоги Бога не може викликати сходження цієї благодаті. Оскільки допомога Бога – це відповідь на зусилля людини, то в християнстві робиться особливий наголос на діалогічності спілкування з Богом. Адже отримання благодаті так само неможливе лише зовнішньою відносно людини дією, а передбачає добровільну участь і самої людини [12]. Отож, людина сама не може забезпечити благодать від Бога, але вона повинна прагнути цього, стати готовою для сходження, повинна розчистити місце в своїй душі для можливого прийняття благодаті в майбутньому. Нагадаємо, шлях до Бога, в християнстві, це не самовдосконалення, бо ***само***-вдосконалення не потребує чиєїсь допомоги, це

самодостатній однобічний шлях, при самовдосконаленні відповіді Бога не очікується.

Обожнення в християнстві – це спасіння людини, що залежить від обопільних зусиль. Тому для обожнення людини необхідною є ***співдія*** двох енергій: людської та Божественної. Тут же відбувається згода між волею Бога і волею людини, яка повністю підпорядковує себе волі Божій. Але ця підпорядкованість не є чимось примусовим, вона є бажаною для людини і забезпечує їй вищу свободу. Лише за умови відкритості Надсущому людина може перевищити сама себе, перетворити свою падшу природу.

Таким чином, людина створена Богом за Своїм образом і подобою, але між людиною і Богом пролягає онтологічна прірва, яка відділяє буття людини від Бога. Ця прірва дає можливість зрозуміти, що людина ніколи не зможе стати Богом, але закладений у неї образ Божий та влюднення Бога дає людині можливість спілкування з Богом та наближення до Нього за подобою, обожнення її. Для досягнення останнього практиками ісихазму було розроблене вчення про поступове, ніби по сходинках, сходження людини до Бога, були визначені його передумови та окреслені основні етапи, на останньому з яких людина і повинна досягти свого призначення – поєднання з Богом. Висвітлення цього питання впливає і на розуміння антропологічного вчення філософії ісихазму, яке постає для нас у вигляді шляху становлення людини як особистості. Таке нове у порівнянні, наприклад, з добою Античності розуміння людини стає стимулом для розвитку філософської думки, яка вбирає в себе і по-новому осмислює духовний досвід християнства загалом і ісихастської практики зокрема. А це, у свою чергу, закладає підвалини для створення "нової антропології". Адже саме в ісихастській практиці будується новий "енергійний образ" людини, яка повинна подолати свою "падшу" природу і досягти вищого духовного стану, який спрямовує людину до границі горизонту її існування і покладає її в новій онтологічній перспективі.

1. *Хоружий С. С.* Молчание как симеозис в практике и мистике исихазма // http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/ %2B065_Horuzhy_Molchanie.doc 2. Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1994. – 362 с. 3. *Нил Синайский*. Слово о молитве // Добротолюбие в 5 т. – М.: Артос-Медиа, 2008. Т. 2. – С. 286–287. 4. *Исаак Сирин*. Слова подвижнические // http://www. hesychasm. ru/library/isaaksr/index. htm. 5. *Григорий Нисский*. Об устроении человека // http://vehi.net/nissky/nissky.html. 6. *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 759–763. 7. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – С. 737. 8. Там само. – С. 743. 9. Там само. – С. 745. 10. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. В. Бибихина. 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2007. – С. 112. 11. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М: Паломник, 1996. – С. 60–63. 12. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М.: Гуманитарная литература, 1998. – 352 с.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Я. А. Соболєвський, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

ПОНЯТТЯ "ЗАЛУЧЕННЯ" ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФІЇ Е. МУНЬЄ, М. БЕРДЯЄВА ТА П. ЛАНДСБЕРГА

Проаналізовано філософські засади персоналістських концепцій Емануеля Муньє, Миколи Бердяєва та Пауля Ландсберга. Запропоновано авторську інтерпретацію персоналістських ідей філософів, окреслено їх спадковість в персоналістській традиції. Виокремлено поняття "залучення" особистості для здійснення історико-філософського дослідження.

Ключові слова: **історія філософії, персоналізм, особистість, людина, існування.**

Проанализировано философские основания персоналистических концепций Эмманюеля Мунье, Николая Бердяева и Пауля Ландсберга. Предложено авторскую интерпретацию идей философов, подчеркнута их преемственность в персоналистической традиции. Выделено понятие "вовлечения" личности для проведения историко-философского исследования.

Ключевые слова: **история философии, персонализм, личность, человек, существование.**

It have been realized the analysis of the philosophical principles personalistic conceptions Emanuel Mounier, Nikolai Berdyaev and Paul Landsberg. It is offered the authors personalistic ideas of philosophers, the affinity of ideas in personalistic tradition. It has been separated the concept of "involving" person for the historical and philosophical research.

Key words**: history of philosophy, personalism, personality, human being, existence.**

Філософія персоналізму від самого зародження і до сьогодення була і залишається вельми актуальною, адже його ідеї та, власне, сам спосіб осмислення світу є важливим для всього людства. Предметом дослідження персоналізму є людська особа, якій притаманні передусім такі риси, як свобода, відповідальність, моральність, соціальна мобільність, що актуальні для кожної людини сьогодення.

Метою цієї статті є: розглянути та осмислити філософські погляди представників персоналізму і встановити спадковість ідей Емануеля Муньє, Миколи Бердяєва та Пауля Ландсберга.

Одним з впливових філософських напрямків XX ст. стає персоналізм. Персоналізм розвивається мислителями як католицької, так і протестантської орієнтації, в одиничних випадках з'являється на базі православ'я або в тих філософів, хто не належить до жодної з конфесій. Сама назва походить від лат. persona – особа, і тому персоналізм є філософською течією, що ставить в центр свого дослідження особу людини, її особистість і особистість Бога. Зароджується персоналізм наприкінці XIX ст. в США, де над питаннями особистості працювали відомі мислителі – Дж. Ройс, Б. Боум, В. Хокінг. Починаючи з 1920-х рр. їхніми зусиллями видавався журнал "Personalist", в якому вони сформулювали своє бачення особистості як неповторної, унікальної суб'єктивності. У центрі американського персоналізму лежить релігійно-етична проблематика, тому історія людства виступає як процес розвитку особистісного начала, що досягається шляхом єднання з Богом. На початку XX ст. персоналізм з'являється в Росії, основними його прихильниками прийнято вважати Л. Шестова і М. Бердяєва, і у своїх творах вони поставили ряд морально-психологічних і релігійно-філософських питань: воля й відповідальність людини, влада і смиренність, страждання та інші.

Проте, класичним персоналізмом завжди вважався французький персоналізм, біля витоків якого стоять два мислителі: Е. Муньє і Ж. Лакруа. За їх ініціативою з 1932 р. видавався журналу "Esprit", згодом до них приєдналися Д. де Ружмон, П. Рікер, П. Ландсберг і багато інших. Прихильники французького персоналізму виступили з ідеєю створення філософського вчення про людську особистість як найголовнішу цінність людської цивілізації.

© Соболєвський Я. А., 2011

Відомий французький філософ Еманюель Муньє, автор праць "Від капіталістичної власності до людської власності" (1939); "Трактат про характер" (1946); "Введення в екзистенціалізм" (1946); "Воля під умовою" (1946); "Що таке персоналізм?" (1947); "Маленький страх двадцятого століття" (1948); "Персоналізм" (1949), бажає відродження особистості, загубленої в сучасній цивілізації. В пошуках сутності людини Е. Муньє звертається до практичної сторони її життєдіяльності і намагається визначити роль праці в її житті, використовуючи таке поняття, як "залучення" (engagement). У цьому виявляється вплив М. Бердяєва на Е. Муньє.

Не дивлячись на вагомий вплив М. Бердяєва, Е. Муньє був не згоден з тим, як російський філософ трактував проблему об'єктивації. М. Бердяєв не вірив у можливість самореалізації людини в зовнішньому світі, для нього конфлікт між духом і матерією, трансцендентним та іманентнім був абсолютним, а тому невирішеним. Е. Муньє розумів взаємодію духа і матерії діалектично, і в цьому вбачав головну умову для самоіснування людини як особистості. В роботі "Персоналістська і загальна революція" Е. Муньє пише про три загальні виміри особистості: покликання, залучення, об'єднання, де акцент робиться на праці.

Праця для Е. Муньє є перш за все процесом, в якому людина виступає законодавчою істотою. Одним з найбільш суттєвих моментів трудової діяльності Е. Муньє вважає людський досвід зрікатися самих себе. Творчо реалізуючи себе в праці, людина, яка чинить так, працює не заради продукту праці, а заради іншої людини. Таким чином праця стає умовою дійсного людського спілкування. Е. Муньє намагається пов'язати працю з самовиявленням особистості, яка здійснює себе в якості суб'єкта не тільки виробничої діяльності, а й діяльності етичної, духовної: "трудиться – значит делать себя, создавать произведения – значит совершенствовать себя и совершенствовать мир" [1]. Це можливо лише коли людина розмірковує про свої творіння і, виходячи з них, постійно переосмислює себе.

Об'єктивуючи себе в праці, людина залишається індивідом, стати особистістю означає надати своїй творчості певний смисл. Особистісне існування, згідно Е. Муньє, передбачає зв'язок людської діяльності з трансцендентною перспективою.

Згідно Е. Муньє, істинне значення людини у тому, щоб перетворювати реальність під кутом зору "вищих цінностей", тобто смислом людської діяльності має буди перспектива особистісного відношення між Богом і людиною. Персоналістичне суспільство, згідно Е. Муньє, має базуватися на серії "оригінальних актів" особистості, що забезпечують "нову форму буття". До таких актів філософ відносить здатність людини вийти за межі самої себе, щоб стати доступною іншому, здатність людини розуміти іншого, взяти на себе його судьбу, бути безкорисним.

Вводячи в аналіз людського буття поняття "покликання", Е. Муньє намагається звільнитися від традиційної для релігійного філософського трактування природи людини, як спочатку даної та незмінної. Муньє вважає, що правильно говорити не про людську природу, а про покликання людини панувати у природі. Покликання трактується Е. Муньє як самопожертва людини трьом світам – "миру материи, находящейся под ним, куда он должен заронить Божественную искру: обществу людей, сквозь которых должна пройти его любовь, чтобы он смог соединиться с их судьбой; миру духа, простирающемуся над ним и предлагающему ему свои услуги, выводящему его за собственные пределы" [2].

Персоналістичні пошуки Е. Муньє приводять до висновку, що чим менше людина приймає участь у суспільному виробництві, тим більше можливостей вона отримує для духовного розвитку. Так залучення, що розумілося як істинно людська діяльність, перетворюється в антидіяльність, споглядальність, а розв'язання проблеми особистісного буття уможливлюється за межами людської активності.

Якщо під залученням Е. Муньє розумів трудову діяльність, то М. Бердяєв розглядає людський акт як акт творчості, творчості Духа.

Його праці відносять до релігійного екзистенціалізму – філософії існування, яка мала значний вплив на розвиток літератури та мистецтва. Більш того, в його розумінні персоналізм є такою філософською течією, в якій особистість є первинною творчою реальністю, а весь світ – проявом творчої активності "вищої особистості" – Бога. Ці ідеї Микола Бердяєв виклав у своїх працях, таких як "Сенс творчості" (1916); "Філософія вільного духу" (1927); "Про призначення людини" (1931); "Російська ідея" (1946). Він розрізняв у людині особистість і індивіда: індивід – це неподільна частина речовинного природного світу, що є підкореною його закономірностям; особистість, у свою чергу, – це подоба Бога, її сутність не виводиться із природного світу. Найвищою цінністю для Бердяєва була людина та її свобода. Але він наголошує на тому, що свобода – то важке випробування, що інколи легше залишитися у рабстві. Свобода є первинною, вона відкриває можливості творчості та створення всього нового, чого ще не було у світі.

Тема творчості одна з основних у філософії М. Бердяєва. Згідно Бердяєву, творчість пов'язана з гріхом. Переживання гріховності розглядається як початок духовного життя, воно не може привести до творчого підйому та осяяння. Воно має перейти в інше переживання, щоб здійснилося відродження життя. В істинній творчості завжди є місце для катарсису, звільнення духа від душевно-тілесної стихії чи подолання душевно-тілесної стихії духом.

Творчість – це Божий дар, даний людині. Завдяки цьому дарові людина може подолати гріховну тугу. Усвідомлення гріховності має переходити в усвідомлення творчого підйому, інакше людина опускається. У творчості людина долає пригніченість. Бог чекає від людини творчого акту як відповіді людини на творчій акт Бога. Творчій акт можливий лише через припущення існування свободи, не детермінованої буттям. Творчій акт не може цілком визначатися матеріалом, який надає світ, в ньому є новизна. Це і є елемент свободи, який належить до творчого акту.

Творчість передбачає ніщо. І це ніщо є таємною першопричиною свободи людини. Таємниця творчості і є таємницею свободи: "Творчество только и возможно из бездонной свободы, ибо лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего" [3].

Творчій акт та виникнення новизни в світі не можуть бути усвідомленні із замкнутої системи буття. Творчість можлива лише за наявності свободи, що не є детермінованою буттям, нічим не визначена та знаходиться поза казуальних відносин, які керують буттям. Творчій акт не може цілком визначатися матеріалом, що надає світ, в ньому завжди є новизна. Це і є той елемент свободи, що уможливлює істинний творчій акт.

У творчості є дві сторони: внутрішня та зовнішня. Є первинний творчій акт, в якому людина стоїть перед Богом, і є вторинний творчій акт, в якому людина протиставлена людям і світу в цілому.

Внутрішня творчість є геніальною. Геніальність є цілісною якістю людської особистості, вона засвідчує те, що людина відшукує першопричину. Поєднання геніальної натури і первинного творчого процесу з даром реалізувати творчість в продуктах породжують генія.

У своїй творчості митець забуває про свою особистість, про себе та зрікається себе. Творчість носить особистісний характер, і разом з тим вона позбавляє особистісного. Творчість завжди є самопожертвою, для М. Бердяєва вона є не стільки формуванням в скінченному, скільки розширенням безкінечного, – не об'єктивація, а трансцендентація.

Творчість завжди в Дусі через те, що Дух походить від поєднання благодаті та свободи, які ми бачимо у творчості. Творчій акт спрямований на нове життя, нове буття. Проте в умовах законів світу він творить не нове життя, а культурні продукти, тому можна казати, що результат творчості не є реалістичний, він скоріш символічний.

М. Бердяєв також зачіпає проблему протилежності творчості та споглядання. Чи можливо воно? Згідно М. Бердяєву, ні. Споглядання не є пасивним актом, у ньому присутні моменти духовної активності і творчості. Естетичне споглядання краси природи передбачає активний поштовх до іншого світу. Споглядання духовного та матеріального світів передбачає подолання цього світу, що відділяє нас від Бога та духовного світу. В спогляданні вищого, прекрасного, гармонічного відчуваються моменти творчого екстазу. Ці моменти не знають боротьби, конфліктів чи ускладнень, у цьому різниця між спогляданням та іншими формами активності Духа.

Якщо Е. Муньє розглядає поняття "залучення" як трудову діяльність, а М. Бердяєв – як творчій акт, то П. Ландсберг розумів акт особливого роду, що йде не через соціум чи колектив, як у Е. Муньє, а безпосередньо через саму особистість.

На думку німецького філософа, представника філософської антропології та персоналізму Пауля Ландсберга, дуже важливо відрізняти акт залучення від актів, що намагаються принизити особистість. П. Ландсберг дає два критерії залучення: цілий та вільний акти. Цілий акт, "потому что речь идет не об активности ума, который действует самостоятельно, не о деятельности одного желания, а о вовлеченности как творчестве человека в целом, в котором ум и желание взаимодействуют". Вільний акт "свободен не потому, что он участвует в формальной свободе личности, а потому, что он выражает ее решение, которое обладает сознанием личной ответственности и реализует ее позитивное образование как личность" [4].

В філософських працях П. Ландсберга "Введення в філософську антропологію" (1934), "Проблема моральності суїциду" (1946), "Проблеми персоналізму" (1952) залучення пов'язане зі свободою. Залучена людина залишається вільною, можна сказати, вона завжди звільнюється в гуманізації. В людському бутті свобода ніколи не є станом, вона завжди з'являється та зникає в акті. Для людської особистості бути вільним – значить знаходити своє призначення і вільно знаходити засоби для його реалізації. Свобода не в ухиленні від дійсності, свобода в залученні в дійсності.

Свобода особистості – це залучення. Проте залучення є особистісним тільки тоді, якщо воно знову і знову поновлюється в дійсності згодою вести духовне життя, що звільнює.

В процесі своєї діяльності особистість не перебуває в ізоляції, оскільки в процесі діяльності кожна окрема свідомість "созревает через всеобщее" [5]. Разом з тим залучення не передбачає обмеження, воно не може вимагати відчуження ні від самої особистості, ні від цінностей, яким вона слугує. Творча сила особистості породжується в протистоянні цілей і цінностей. У світі, де не існують особистості, не існують цінності, і навпаки. Особистість може реалізуватися шляхом реалізації цінностей.

Спираючись на цю концепцію М. Шелера, П. Ландсберг розробляє свою теорію комунікації, стверджуючи, що особистісне існування зацікавлене "в колективному призначенні, але наше особистісне життя ніколи не зможе збагнути його сенсу". Так само, людина має значення лише в суспільстві, а суть комунікації полягає в тому, що вона визначає сенс людського життя. В центрі концепції комунікації Е. Муньє полягає ідея "про єдність людства в часі і просторі". Вона, за словами Е. Муньє, успадковує християнські уявлення. Для справжнього християнина "немає ні громадянина, ні варвара, ні раба, ні єврея, ні язичника, а є люди, створені за подобою Бога і покликані Христом до порятунку" [6]. Вчення персоналіста про людську єдність висувалося на противагу всім формам расизму і кастовості.

Розглянувши три провідні фігури персоналізму (Е. Муньє, М. Бердяєв, П. Ландсберг) і дослідивши в їх творчості проблеми особистісного існування, чітко стають межі схожості і відмінності в розумінні цих проблем в колі журналу "Esprit". Ядро персоналістичної теорії структурно цілісне, і загальними темами є не тільки проблема залучення, а також проблема комунікації, проблема пізнання, проблема свободи. В межах цих загальних підходів допускаються і відмінності. Але ці відмінності не передбачають принципового виключення. У цьому і полягає особливість персоналізму як філософії. Так, наприклад, розглядаючи проблему комунікації, М. Бердяєв погоджується з Е. Муньє в тому, що особистість не є самодостатньою, вона не є ізольованою, вона завжди передбачає існування інших особистостей, оскільки людська особистість може реалізувати себе лише в суспільстві. Але М. Бердяєв, на відміну від Е. Муньє, акцентує увагу на відмінності між суспільством і спілкуванням. П. Ландсберг частково погоджується з Е. Муньє і М. Бердяєвим, стверджуючи, що людина має значення лише в суспільстві. Проблему залучення кожен з цих трьох представників персоналізму розуміє по-різному, і в цьому виявляється їх відмінність. Е. Муньє розглядає залучення як трудову діяльність, яка сприяє самоствердженню особистості. М. Бердяєв розуміє людський акт як творчість, творчість Духу. П. Ландсберг залучення розуміє як акт особливого роду, що йде не через соціум, а безпосередньо через саму особистість. У відношенні до проблеми міфу можна визначити, що концепції П. Ландсберга і М. Бердяєва схожі. Обидва шукають способи розв'язання кризи людини Нового часу в поверненні до Середньовіччя.

В ході дослідження були отримані такі висновки:

- ✓ французький персоналізм генетично і структурно не був виключно французьким явищем – це загальноєвропейський феномен, це філософський напрям об'єднав з одного боку, П. Ландсберга, який привніс у французький персоналізм феноменологію М. Шелера, а з іншого боку, М. Бердяєва з його російською філософською традицією;
- ✓ особливої актуальності персоналізм набуває завдяки поняттю особистості – персоналісти вважають це поняття перспективнішим, ніж такі поняття, як свідомість, суб'єкт; саме людське Я виступає сьогодні як основа всесвітньої гуманістичної стратегії, спрямованої на відстоювання і зміцнення загальнолюдських цінностей;
- ✓ існує спадковість ідей представників персоналізму Емануеля Муньє, Миколи Бердяєва та Пауля Ладндсберга.

1. *Мунье Э.* Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – С. 6. 2. *Вдовина И. С.* Персонализм // Новая Философская Энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. – Т. 3. – С. 223. 3. *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики: творчество и объекитвация. – Париж, 1939. – С. 156. 4. *Хорьков М. Л.* Ландсберг Пауль Людвиг // Новая Философская Энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. – Том. 2. – С. 372. 5. Там само. 6. *Мунье Э.* Манифест персонализма. – С. 52.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Л. В. Терехова, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

ХІЛЬДЕГАРДА З БІНГЕНА ТА ГРИГОРІЙ З НІССИ. РЕПЛІКИ ДО "МОВЧАЗНОГО ДІАЛОГУ"

Висвітлено основні аспекти літературно-філософської спадщини Хільдегарди фон Бінген у зв'язку з творчістю Григорія Ніського. Проаналізовано співзвучність етичного та антропологічного вчень обох мислителів.

Ключові слова: **містицизм, містика, життєдайність, чеснота, гріх, добро, зло.**

Освещены основные аспекты литературно-философского наследия Хильдегарды фон Бинген в связи с творчеством Григория Нисского. Проанализировано созвучие этического и атропологического учений обоих мыслителей.

Ключевые слова: **мистика, мистицизм, добродетель, порок, добро, зло.**

The basic aspects of literary and philisophical heritage by Hildegard of Bingen are illuminated in their connection with Gregory's of Nyssa creative works. Consonance of ethical and anthropological sciences were analyzed by both authors.

Key words**: mysticism, virtue, sin, good, evil.**

Дослідник середньовічної філософії часто мусить розпочинати з апології свого предмета – обґрунтування можливості філософської думки в межах релігійної віри. Ще складнішою виявляється ситуація, коли йдеться про містицизм. Тривалий час містику, особливо творчість жінок-містиків, наполегливо відносили до художньої літератури, ігноруючи її філософський сенс, або взагалі розглядали як невротичне графоманство (приблизно так оцінювала жіночий містичний досвід Симона де Бовуар). На Заході ситуація змінилася, починаючи з середини минулого століття: Г. Шиппергес, Ф. Бір, Б. Макґінн, Б. Ньюман, Е. Холлівуд, Е. Цум-Брунн, Дж. Епіне-Булгар – лише незначна кількість із великого числа науковців, що цікавляться містицизмом. У Росії аналіз містичної творчості Середньовіччя знайшов відображення у працях М. Бердяєва, Вол. Соловйова, П. Біциллі, С. Аверинцева, а зараз активно розробляється М. Хорьковим, Р. Гуревич, М. Реутіним. На теренах України дослідженням проблематики містицизму займаються О. В. Алєксандрова, Ю. О. Шабанова, Н. С. Жиртуєва, В. В. Степанов.

Історико-філософський процес, що сприймається цілісно, не може мати вибіркового характеру, а має розглядати тип філософування певного періоду з його внутрішніх позицій. Містицизм – це невід'ємна складова середньовічного світогляду, ігнорування якої викривить уявлення про ціле середньовічної філософії.

Творчість містика завжди репрезентує індивідуальний досвід, але ця індивідуальність обов'язково має бути включеною в мисленнєву традицію, притаманну його епосі. Західна християнська містика розвивається на тлі середньовічної схоластики, а тому зосереджується не лише на особистісному експериментальному досвіді, а й шукає відповідь на питання свого часу – єдність Трійці, можливість пізнання Бога, роль людини у світі, – виявляючи власний філософський потенціал.

Містичний трактат балансує на межі філософії, літератури та релігії, тому для розуміння його суті жодним із аспектів не варто нехтувати. Літературні художні прийоми, наприклад, алегорія, набувають у містиці особливого сенсу, специфічного філософського забарвлення. Так, улюблений образ містики любові – алегорія душі як нареченої з Пісні Пісень, а Ісуса – як Небесного Нареченого, алегоричне зображення пороків і чеснот у Хільдегарди Бінгенської як химерних потвор і прекрасних дів. При особливій увазі до символізму і образності містичні трактати втрачають теоретизм, але це не призводить до ірраціоналізму. С. Аверинцев зазначав, що певні типи містики сумісні з раціоналізмом, якщо його розуміти не як критичний напрямок всупереч позірному (умоглядному) напрямку, а як характер правил, у відповідності з якими висловлюються будь-які думки, що претендують бути філософськими. У цьому сенсі філософія раціоналістична як ціле, всупереч будь-якій "дофілософській" і "передфілософській мудрості"; раціоналістична, оскільки користується прийомами самоперевірки думки, піднімає гносеологічну проблему, навпаки, такий раціоналізм абсолютно несумісний із буденною свідомістю, нехай навіть раціональною, в сенсі критичності і практичності [1]. Містик не вдається до критицизму, але це не означає, що він ігнорує теоретичний досвід взагалі, візіонер оперує образами, навіяними Святим Письмом, але так само переосмислює і твори філософів, хоча особлива форма представлення призводить до того, що різноманітні концепції ніби "розлито" у творі, іноді важко встановити, чи є ця ідея оригінальною, чи лише відгуком на вже існуючу. Філософські ідеї зазнають особливої трансформації, створюючи нову концепцію в особливому вираженні.

Яскравим прикладом такої трансформації може бути творчість першого німецького містика Хільдегарди Бінгенської (1098–1179). Дослідник творчості Хільдегарди Гайнріх Шиппергес зазначає, що твори Хільдегарди свідчать про безумовне знання творів Отців Церкви, ознайомленість із ідеями сучасних їй філософів і теологів, але при цьому важко встановити, які саме джерела могла використовувати абатиса. Багато із цих впливів могли прийти опосередковано, крім того, на концептуальному рівні складно розрізнити, що насправді є запозиченням, що – власним експериментальним досвідом, схопленим інтуїтивно і перетвореним у її візіонерському стилі. Дослідник вважає, що підтекстом деяких творів Хільдегарди є мовчазний діалог між Августином, Бедою Вельмишановним, Іоанном Скоттом Еріугеною, Гуго Сен-Вікторським, Григорієм Великим, Св. Бенедиктом [2]. Із певністю можна говорити про ставлення Хільдегарди до концепцій її сучасників, свідчення про це можна отримати з листів, наприклад, із листування з Бернаром Клервоським, папами, кардиналами. Питання про запозичення чи трансформацію ідей у візійних трактатах є більш заплутаним.

Коло питань, які розглядає Хільдегарда у трьох основних трактатах – "Scivias" ("Пізнай шляхи"), написаний між 1141 і 1151 роками, "Liber vitae meritorum" ("Книга винагород за життя"), написаний між 1158 і 1163 роками, "Liber divinorum operum simplicis hominis" ("Книга божественних справ простої людини"), – є надзвичайно широким, охоплює космологію, антропологію, етику, філософію історії та ін. Майже у кожній із згаданих сфер можна прослідкувати вплив ідей Григорія Ніського на творчість містички. Компаративному аналізу творчості цих двох мислителів не присвячувалося окремих досліджень, тому метою статті є висвітлення філософського потенціалу візонерської містики на прикладі творчості Хільдегарди з Бінгена у її зв'язку з філософією Григорія Ніського.

Особливе значення для аналізу рецепції ідей Григорія Ніського Хільдегардою з Бінгена мають два твори

© Терехова Л. В., 2011

кападокійця – "Про влаштування людини" та "Коментар до Пісні Пісень".

"Книга винагород за життя" – основа етичного вчення Хільдегарди. Апокаліптичне видіння в шести частинах, яке представляє суперечку чеснот і пороків. На думку Хільдегарди, існують тридцять п'ять антитетичних (прямо протилежних) пар чеснот і гріхів. У книзі всі вони є персоніфікованими образами, поява яких і промова, яку вони виголошують, майстерно вплетена в мереживо тексту. Наприклад, гріх ненажерливості Хільдегарда бачить в образі довговолосої білявої людини, яка лежить у череві чорної отруйної змії, як у колисці. Ненажерливість нахабно проголошує, що оскільки Бог створив всі речі, то жодна не може їй зашкодити. Якби Бог не вважав їх необхідними, то не створював би, а тому було б нерозумно не прагнути отримати все. Чеснота утримання відповідає на промову гріха: "Коли людина вживає їжу помірно, я звучу наче ліра… Ти, ненажеро, не розумієш того, що не знаєш і не прагнеш знання і розуміння" [3]. В основі чесноти – розумне життя, такий підхід знаходимо і у Григорія Ніського. Григорій Ніський вбачав природу чеснот у першопочатковому божественному образі, закладеному в людині, в той час як пороки є результатом долучення до безсловесного. Тваринам необхідні гнів, страх для самозбереження, але людина повинна за допомогою розуму перетворювати пороки на чесноти, бо інакше те, що спонукається безсловесним, перетвориться на зло. Розум може оволодіти "страстями", і тоді кожна з них перетвориться на чесноту – гнів породить мужність, страх – послух, ненависть – огиду до зла, здатність любити – бажання істинно прекрасного [4]. Звабливість зла, його зовнішня принадність може впіймати людину в пастку – через те у трактаті Хільдегарди наскільки подоба персоніфікованих потвор є відразливою, настільки ж промови їхні є звабливими.

Позиція Хільдегарди знову виявляється близькою до розуміння зла Григорієм Ніським у праці "Про влаштування людини". Розглядаючи проблему добра і зла, філософ вводить поняття однойменності (омонімії) істинного і вдаваного добра. Просте зло, явлене у власній гидкій природі, не змогло б звабити людину, а тому йому доводиться маскуватися – прикрашатися вдаваним добром. Тому природа зла є подвійною, змішаною – всередині міститься прихований обман згуби, а ззовні – ілюзія добра. Омонімія істинного і вдаваного добра стає можливою через хибні висновки тих, хто вважає добрим те, що приємне відчуттям. Такої помилки припускається Єва, повіривши змію, бо дерево Добра і Зла має гарні плоди, хоча насправді ця краса є саме тією ілюзією, яка приховує зло [5].

"Відання" не завжди означає пізнання і розуміння, це може означати також схильність до приємного. Пізнання і розуміння – здатності духовні, а відання пов'язане із чуттєвістю, Єва "отведала", скуштувала заборонений плід, який не міг дати пізнання. Українська дослідниця Олена Сирцова підкреслює, що первородний гріх не може розумітися як воля до зла, а є лише результатом подвійного обману, до якого вдається змій-спокусник, по-перше, обіцяючи, що скуштувавши плоди, люди "смертю не помруть", по-друге, пропонуючи хибний силогізм: "Боги знають добро і зло. Ви будете знати добро і зло, отже, будете як боги" [6]. Насправді ж, знання добра і зла не імплікує божественності, що добре розумів сам змій, бо знаючи їх, богом не був. Олена Сирцова вважає, що пізнання добра і зла – це свідоцтво "псування простоти" за апостольською версією. Тому Єва була зваблена в зло "не-простотою" плодів пізнання добра і зла. Єва, отже, була першою людиною, що обрала речі складні для виконання замість речей простих [7]. Григорій Ніський вказує на самовільну відмову від долучення до добра, бо, на його думку, єдиний спосіб здійснення зла – це відокремлення від кращого [8].

Здатність першої людини обирати вказує на ще одну етичну проблему – свободу волі. За Григорієм Ніським причиною гріхопадіння була не свобода волі сама по собі, а неправильний вибір, який вчинила людина, заплямувавши божественний образ в собі. Хільдегарда також надає багато уваги цьому питанню. Свободна воля – основа морального вибору, який має вчинити людина, вона й відрізняє людину від кожної іншої істоти. Воля змушує людину чинити вибір на відміну від плазунів, які живуть, поки не пересохне болото; людина турбується про своє життя сама. Людина мусить покладатися не на долю чи свої сили, а на Божественну волю, яка здійснюється в її власній волі та дозволяє не тільки розрізнити добро і зло, а й обрати перше. Реалізація власної волі як волі Божественної і є істинною свободою волі.

Етична проблематика тісно пов'язана із антропологічною – воля і розум для Хільдегарди були нерозлучними. Воля і розум – це те, що вирізняє людину з-поміж інших творінь ("Людина живе окрилена силою розуму" [9]). Засобом вияву волі та розуму є голос, решта створінь – німі, а тому не здатні допомогти собі чи іншим, а можуть лише виконувати те, що призначено їм природою. Очевидно, ця ідея також є відгомоном вчення про людину Григорія Ніського. Філософ детально аналізував устрій людського тіла, мовленнєвого апарату, дійшовши до висновку, що саме обділеність хутряними покривами, пазурами і зубами сформувала людину здатною до мови, яка дозволяє виявляти розум [10].

Григорій Ніський і Хільдегарда Бінгенська суттєво розходяться тільки в одному антропологічному питанні. Їх обох цікавить проблема поділу людського роду на дві статі. Григорій зауважує, що такий поділ, здавалося б, мав суперечити Писанню, в якому сказано, що людина є образом і подобою Бога, а Бог такого розрізнення не знає. Григорій вважає, що існування двох статей є результатом серединності людини – розподіленості між божественним, позбавленим чуттєвості, та тваринним (скотським), зануреним у чуттєвість. Оскільки Бог передбачив падіння людини, він передбачив й існування двох статей, бо людина, згрішивши, прирекла себе на тваринний спосіб розмноження [11]. Певною мірою створення статей можна вважати актом турботи Бога про людину, у Хільдегарди ця турбота переростає у любов Творця до свого творіння. Творіння кориться Творцеві, тому що покірні йому всі речі, відколи творіння було поцільоване Творцем. Хільдегарда уподібнює любов Творця до творіння і любов Творіння до Творця любові й вірі, якою Бог єднає чоловіка й жінку разом, щоб вони могли мати дітей. Кожне творіння озирається на Бога, не чинячи нічого без його наказу, подібно до того як жінка слухає чоловіка й виконує його розпорядження [12]. Для Хільдегарди розподіленість людського роду на чоловічу й жіночу стать також результат божественного передзнання, але причини для цього поділу мають складнішу схему, ніж у Григорія з Нісси.

Тлумачення зв'язку тіла та душі пов'язане з символікою статі, тіло – це жінка, а душа – чоловік. У трактаті "Liber Divinorum Operum", розмірковуючи про природу душі і тіла, Хільдегарда виводить їхню єдність із єдності чоловіка та жінки. Тіло було б нічим без душі, а душа нічого б не подолала без його чину (діяння). Тож тіло й душа в людині єдині, і людина погоджується з цим. Якби чоловік був сам, або жінка зосталася самотньою, не з'явилася б жодна інша людина. Отож

чоловік і жінка існують як єдність, де чоловік – це душа, а жінка – тіло. Хоча чоловік і жінка відрізняються один від одного, вони обоє однаково достойні, в них обох приховано частину таємниці божественної подоби (природи Христа). Тлумачачи біблійний опис створення світу, Хільдегарда зазначає, що обидві статі пов'язані між собою в такий спосіб, що одна стать лише знаходить себе через іншу. "Без жінки й чоловік не називався б чоловіком, без чоловіка й жінка не була б названа жінкою… Жіноче є справою для чоловіка, а чоловіче… розрадою для жіночого, жодне з них не може жити один без одного. Чоловіче вказує на божественність, жіноче на людськість Сина Божого" [13].

У "Книзі винагород за життя" Хільдегарда розмірковує про слабкість людини. Бог створив чоловіка сильним, а жінку – слабкою, через цю слабкість прийшло падіння людини. Подібно до цього божественність Сина Божого – сильна, та його плоть – ні. Але божественність зробила Сина Божого безстрашним і безсумнівним. Він знав, що має показати людям істинний шлях до спасіння [14].

Тобто причина існування двох статей – турбота про людину, втілення Сина Божого для позбавлення від гріхів. Причина, яку висуває Григорій, – передбачення падіння людини – тут прихована внутрішньо, адже якби не відбулося гріхопадіння, Богові не довелося б закладати подвійність у природу Христа, отже, Він знав про це відвіку. Але все ж погляди на фізичну природу людини у цих мислителів різняться. Григорій сприймає "статевість" людини як покарання – відхилення від божественного першообразу, де людський рід міг би розмножуватися подібно до ангелів. Хільдегарда ж навпаки, наче зачарована цим поділом і бачить в ньому ще один доказ розумності світоустрою і відбиток подоби Бога, наближення природи людини до природи Сина Божого, – Хільдегарда навіть казала, що Ісус є братом людині, через нього Бог показує нам свою материнську любов, яка обіймає нас [15]. Через взаємозв'язок чоловіка і жінки – їхню потребу один в одному, звернення і відповідь, утворюється система взаємної відповідальності, а отже, забезпечується постійний діалог зі світом [16].

Ключем до розуміння єдності всього живого є специфічне поняття містики Хільдегради – "viriditas". Це латинський термін, що може бути перекладений як "зелень", "зеленуватий колір", у розумінні Хільдегарди – це свіжість та зелень природи, що символізує сам принцип життя ("життєву силу" у тлумаченні Гайнріха Шиппергеса) [17]. Цей термін є одним із багатьох неологізмів, створених Хільдегардою для висвітлення своїх ідей, тому однозначний його переклад – справа досить складна. Смисл поняття може бути представлений як "життєдайність". Це сила, яка сяє у всіх структурах світу і в кожній окремій істоті. Вона приводить біологічні і космічні сили до етичної згоди. Візіонерка та інші мислителі її часу вважали, що життя від Бога перейшло в рослини, тварин та самоцвіти. Люди, споживаючи рослини і тварин, видобуваючи самоцвіти, набувають "viriditas"; потім люди проголошують "viriditas", практикуючи чесноти, у цьому їхня важливість для ланцюга життя. Але життєдайність недоступна одній людині, ключем до неї є взаємна любов, у першу чергу між чоловіком і жінкою. Союз чоловіка і жінки дозволяє їм разом долучитися до життєдайної сили, тоді люди у своїй фізичній формі можуть стати скарбницями божественних чудес [18]. "Реальність світу стає плідною в життєдайності", – наголошує Хільдегарда.

У дослідницькій літературі зміст поняття "viriditas" пов'язують майже виключно із творчістю Хільдегарди, але передумови для його виникнення можна знайти у "Коментарях до Пісні Пісень" Григорія Ніського [19]. Тлумачачи образи Пісні Пісень, мислитель зупиняється на алегорії зими. Зима – це час, коли гине все, що *зеленіло,* все уподібнюється безрадісності і смерті. Взимку помирає зелень, і гілки без листя нагадують кістки без плоті. Так природа людини цвіла початково, коли її прикрашало стебло безсмертя. Непослух Григорій порівнює із зимою, яка висушила корінь, тому людина втратила красу безсмертя, охолонувши в любові до Бога. "Через чисельність злодіянь висохла *зелень чеснот*" (курсив наш. – *Л. Т.*) [20]. Чесноти Григорій називає квітами життя, властивими нашій сутності. Цей епізод дуже нагадує розуміння "життєдайності" Хільдегардою – покірне творіння отримує від Творця силу і зелень, якщо творіння неправильно використовує свої здібності, воно чорніє [21]. За Хільдегардою ми сприймаємо життєдайність у цвітінні і проростанні живої природи. У праці "Liber divinorum operum" Хільдегарда говорить про Вогонь Божественної любові, що пронизує світ і його красу. Зелені паростки, цвітіння і краса є сутнісними аспектами сяючої субстанції природи – це "вияв частини Божественної іллюмінації, якою володіє кожне створіння… інакше воно не могло б існувати як частина творіння" [22]. Повернення творіння до життя силою життєдайності є вічним процесом – так, дерево може здаватися сухим, але воно дасть свіжі паростки навесні. Отже, й людина має шанс повернутися, оскільки Христос набув плоті через лоно "найжиттєдайнішої із дів" (viridissima virgo) – Марії, відповівши Слову, скерувавши себе власною волею.

Особливий тематичний і концептуальний зв'язок, який знаходимо у працях Хільдегарди Бінгенської та Григорія Ніського, – своєрідне поле філософського смислу. Хільдегарда розширює рамки містики від прагнення індивідуального єднання з Богом до загальносвітової концепції повернення Творіння до свого Творця через розгадування його замислу. Філософські концепції надзвичайним чином переплітаються з візіонерським досвідом, створюючи оригінальне вчення самої містички. "Мовчазний діалог" із Григорієм Ніським, який супроводжує цей мисленнєвий процес, в жодному разі не є "звіряннням із чернеткою" чи апелюванням до авторитету, а швидше геніальним інтуїтивним прозрінням і духовним єднанням двох великих філософів.

1. Див.: *Аверинцев С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма / С. Аверинцев // Образ античности. – СПб. : Азбука классика, 2004. – С. 12. 2. Див.: *Schipperges Heinrich*. The World of Hildegard of Bingen: Her Life, Times, and Visions / Heinrich Schipperges ; [trans. by John Cumming]. – Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999. – P. 51. 3. *Hildegard of Bingen*. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum / Hildegard of Bingen ; [trans. by Bruce W. Hozeski]. – New York : Oxford University Press, 1997. – P. 75. 4. Див.: *Григорий Нисский*. Об устроении человека / Григорий Нисский ; [перевод, послесл. и прим. В. М. Лурье]. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1995. – С. 60. 5. Див. там само. – С. 64–66. 6. *Григорий Нисский*. Точное изъяснение Песни Песней Соломона / Григорий Нисский // Творения святаго Григория Нисскаго. Часть третья. – М. : Типография В. Готье, 1862. – С. 48. 7. Там само. 8. Там само. – С. 42. 9. *Hildegard of Bingen*. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum. – P. 25. 10. Див.: Григорий Нисский. Об устроении человека. – С. 39. 11. Там само. – С. 45. 12. Див.: *Hildegard of Bingen*. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum. – P. 30. 13. *Betz Otto*. Hildegarda z Bingen. Cztery pory roky / Otto Betz. – Krakow : Astraia, 2007. – S. 99. 14. *Hildegard of Bingen*. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum. – P. 103. 15. Див.: *Schipperges Heinrich*. The World of Hildegard of Bingen: Her Life, Times, and Visions. – P. 70. 16. Ibid. – S. 74. 17. *Schipperges Heinrich*. The World of Hildegard of Bingen: Her Life, Times, and Visions. 18. Там само. – P. 111. 19. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. 20. Там само. – С. 144. 21. Див.: *Hildegard of Bingen*. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum. – P. 235. 22. Цит. за: *Schipperges Heinrich*. The World of Hildegard of Bingen: Her Life, Times, and Visions. – P. 69.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. А. Титаренко, канд. філос. наук, асист., КНУ ім. Тараса Шевченка

"АПРІОРИЗМ" КАНТА ТА "ІСТОРИЗМ" ГЕҐЕЛЯ ЯК ШЛЯХИ РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ МОРАЛІ ТА РЕЛІГІЇ

В статті проводиться порівняльний аналіз здобутків загальнометодологічних підходів І. Канта та Ґ. В. Ф. Геґеля у дослідженні проблеми співвідношення моралі та релігії.

Ключові слова: **І. Кант, Ґ. В. Ф. Гегель, історія філософії, німецька класична філософія, мораль, релігія, етика, філософія релігії.**

В статье проводится сравнительный анализ общеметодологических подходов И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля в исследовании проблемы соотношения морали и религии.

Ключевые слова: **И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, история философии, немецкая классическая философия, мораль, религия, этика, философия религии.**

Article is devoted to compare analysis of Kant's and Hegel's general philosophical methodology in use for solving a problem of correlation between morality and religion.

Key words**: I. Kant, G. W. F. Hegel, history of philosophy, German classical philosophy, morality, religion, ethics, philosophy of religion.**

Проблеми етики та філософії релігії посідають чільне місце в Кантовій та Геґелевій філософських системах. В історії філософії традиційно прийнято гранично протиставляти вчення цих видатних представників німецької класичної філософії. Але цілком можливо віднайти положення, які не є суперечливими та можуть бути взаємодоповнені. Проблема співвідношення моралі та релігії, яка ґрунтовно досліджується як Кантом, так і Геґелем, постає однією із суттєвих точок перетину їх філософських систем. Більш того, історико-філософське дослідження та порівняльний аналіз способів розв'язання проблеми мислителями, на думку автора, відкривають шляхи для більш глибокого розуміння їх філософської спадщини.

Метою даного дослідження є реконструкція та порівняльний аналіз здобутків загальнометодологічних підходів Канта та Геґеля до розуміння співвідношення моралі та релігії. Для досягнення поставленої мети необхідно, проаналізувавши основні праці Канта та Геґеля, присвячені співвідношенню моралі та релігії, виокремити та порівняти їх основні методологічні стратегії та настанови.

Однією із головних підстав інтерпретації Кантового та Геґелевого вчень як гранично альтернативних традиційно вважаються методи, що застосовуються мислителями для розв'язання основних філософських проблем.

Кантівський метод в історії філософії отримав назву трансцендентального. Він широко застосовується мислителем для аналізу всього кола проблем критичного періоду творчості і полягає у виявленні умов можливості тих чи інших досліджуваних феноменів. Щодо підходу Канта до філософського розв'язання саме етично-релігійних проблем, то його можна назвати апріористсько-трансцендентистським. Така назва обґрунтовується по-перше, проголошенням моральності та релігійності апріорними здатностями та особливостями людської душі, а по-друге, принциповою неможливістю теоретичного знання про "постулати практичного розуму", що виступають умовами можливості як етики так і релігійності взагалі.

Першим принциповим моментом кантівського підходу до розгляду, аналізу та вирішення проблеми співвідношення моралі та релігії є *апріористичний підхід до тлумачення людської природи*, що є специфічною особливістю (складовою) його трансцендентальної методології, а саме – визнання здатності до моральності і наявності релігійної свідомості "додосвідними" сутнісними елементами людської природи, що відкриваються нам через дослідження розуму у його теоретичному та практичному застосуванні, а також здатності судження.

Другим принциповим моментом є проголошення дуальності світу: відокремлення ноуменального (сфера, в якій реалізується свобода – свободна причинність – людини) та феноменального (царина невідворотної дії закону причинності) світів. Внаслідок інтерпретації моральності і релігійності як додосвідних здатностей людської душі (ноуменальна складова), Кант проголошує їх умовами можливості таких суспільних явищ, як право та релігія (феноменальні відповідники). Мислитель неодноразово на сторінках своїх "Критик", а також в епістолярній спадщині зазначав, що головна мета його філософських пошуків – відповідь на питання "що таке людина?" [1]. Така постановка питання, у розумінні Канта, означала, в першу чергу, підкорення всіх проведених досліджень одній меті – виявленню глибинної (ноуменальної) сутності людини через її прояви у дійсному реальному житті: наука, мистецтво, право, релігія і т. п. Виходячи із такої специфіки розуміння головного предмету і мети власних досліджень, Кант свідомо обходить увагою культурно-історичну площину закономірностей існування і розвитку людського роду, оскільки вважає можливим відкрити і дослідити всі ці закономірності виключно в рамках "людської душі", адже, на його думку, вона є їх безпосереднім джерелом і трансцендентальною (ноуменальною) основою. Саме таке розуміння ролі людини, інтерпретації закономірностей культурно історичного процесу і теоретико-методологічних засад суттєвим чином відрізняє Кантовий підхід до вирішення проблеми співвідношення моралі та релігії від підходу Ґ. В. Ф. Геґеля.

Суттєвими особливостями Геґелевого підходу до побудови філософської системи взагалі, і дослідження питання співвідношення моралі та релігії зокрема, виступають, в першу чергу, принцип історизму, діалектичний метод та філософський монізм.

Особливості, а також необхідність застосування історичного підходу у дослідженні різноманітних феноменів дійсності були обґрунтовані мислителем у передмові до "Феноменології духу", виходячи із специфіки розуміння ним істини і завершеності наукового пізнання. Істина, на думку Геґеля, може існувати лише у вигляді наукової системи. "Істинною формою, в якій існує істина, може бути лише її наукова система" [2]. Форма науковості розумілася мислителем, як форма поняття: "…Тільки в понятті істина володіє стихією власного існування…" [3]. Зазначена система істинності вже від самого початку передбачає покладеним в основу принцип історизму, основне положення якого

© Титаренко В. А., 2011

висувається Геґелем у контексті міркувань про істинну завершеність знання в передмові до "Феноменології духу": "Суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм здійсненням, і не результат постає як дійсне ціле, а результат разом із своїм становленням" [4]. Для мислителя дослідження будь-якого питання чи проблеми, якщо воно претендує на істинність та завершеність, обов'язково має включати в себе вивчення історії становлення досліджуваного питання, що, на його думку, відкриває всі закономірності, що виступають головним предметом осягнення.

Геґель, на відміну від Канта, намагається для кожного явища побудувати ланцюг історичного обґрунтування його можливості, дійсності чи необхідності. На його думку, будь-яка випадковість є такою лише на перший погляд. Історичне дослідження здатне довести закономірності, що раніше були не помітні. Одним із найважливіших філософських відкриттів Геґеля є тотальна суперечливість дійсності. Історичне становлення відбувається завдяки постійній боротьбі та взаємодії суперечностей. Принциповою теоретичною позицією Геґеля, яку він проголошує ще у своїй дисертації "Про орбіти планет", є розуміння суперечності не як ознаки хибності міркувань чи оцінок, а як єдино можливий критерій істини. "Суперечність є критерієм істини, відсутність суперечності є критерієм заблудження" [5]. Для опису та дослідження суперечливості дійсності мислитель створює діалектичний метод, що дозволяє вивести метафізику на якісно новий теоретичний рівень, і досліджувати процеси та явища не на локально-суб'єктному рівні, а на рівні об'єктивного культурно-історичного здійснення. Філософська система Канта також містить вчення про суперечності, які називаються антиномією та проголошуються не вирішуваними теоретично. Наявність антиномії по Канту означає спростовність теорії або вчення. Геґелівська діалектика розвитку методологічно долає Кантовий антиномізм і дозволяє охопити дійсність в її постійному розвитку та перетворенні.

Другою фундаментальною особливістю Геґелевої дослідницької стратегії постає його філософський монізм, який розкривається в філософській системі мислителя у вигляді загального уявлення про дійсність як про "дух". Така настанова дає дослідникам підставу називати Геґелеву систему "містичним пантеїзмом". "Дух" виступає сутнісною основою світу. Він об'єднує в собі всю реальність, а всі історичні процеси є конкретизацією загальної схеми "саморуху", "самоодкровення" абсолютного суб'єкта. Цей процес мислитель називає здійсненням духу власного поняття, втіленням логічної "абсолютної ідеї". Дух з необхідністю покладає своє інобуття у вигляді природи, а потім з необхідністю знімає своє інобуття (здійснює "заперечення заперечення"), повертаючи його в істину власної сутності. Геґель проголошує дух джерелом будь-яких змін, буд-якого історичного розвитку, будь-якої діяльності. Він позбавляє одиничного суб'єкта можливості впливати на загальний розвиток історії, зазначаючи, що навіть тоді, коли людині здається, що вона чинить відповідно до власної мети, реалізуючи власні цілі, власне благо, вона насправді неусвідомлено чинить у відповідності із логікою розгортання духу. Таку особливість духу щодо розгортання історії Геґель називає "хитрістю". Філософський монізм Геґеля своїм позитивним моментом має саме можливість здійснювати філософські дослідження на об'єктивно-історичному рівні, але індивідуальний, суб'єктивний рівень, який також не можна втрачати, в такій ситуації лишається поза увагою як незначущий. Дослідження моралі, релігії та їх співвідношення також здійснюється Геґелем в об'єктивно історичній площині. Саме ця особливість ґрунтовно відрізняє його теоретичну позицію від Кантової в колі даних проблем.

Від моральної філософії Канта Геґелева доктрина відрізняється гранично альтернативним способом обґрунтування моральності. Але центральні категорії, постулати і спосіб здійснення моралі в реальному світі демонструють близькість, а подекуди і спільність поглядів досліджуваних мислителів.

Кантова філософсько-релігійна та етична спадщина демонструє відносну стабільність поглядів мислителя на досліджувані в них проблеми. Філософська творчість Геґеля, навпаки, є надзвичайно динамічною і мінливою. Така ситуація створює певного типу складності, зокрема на шляху компаративного дослідження, оскільки фактично можна виокремити три більш менш самостійні способи розуміння Геґелем моралі релігії та їх співвідношення: а) в ранніх теологічних творах, б) у "Феноменології духу" в) в "Енциклопедії філософських наук". Необхідно порівняти Кантове етичне вчення із зазначеними варіантами геґелівського вчення про мораль і релігію та зробити відповідні теоретичні узагальнення.

Для "молодого" Геґеля Кантова філософська система відігравала роль одного із основних теоретичних джерел формування філософського мислення взагалі. Перші філософськи кроки, що їх він здійснює на сторінках своїх ранніх теологічних праць, несуть на собі явний відбиток кантіанської проблематики та методології. Геґель в ті роки мало цікавився гносеологічною чи методологічною проблематикою, головне поле його філософських інтересів складали, в першу чергу, проблеми теологічного та соціально-політичного характеру. Саме тому перші теоретичні рецепції Кантових ідей відбулися в царині етики та філософії релігії. Етичні погляди молодого Геґеля, що були їм викладені в таких працях, як "Народна релігія та християнство", "Життя Ісуса", "Позитивність християнської релігії", майже повністю збігаються із доктриною Канта. Радянський геґелезнавець А. В. Гулига навіть називає Геґеля того часу "глашатаєм Кантової етики" [6]. Але творча позиція Геґеля настільки активна та динамічна, що навіть в рамках цього першого періоду його творчості немає теоретичної єдності. Останні праці раннього періоду, зокрема "Дух християнства та його доля", свідчать про поступовий теоретичний розрив із Кантом та перехід в опозицію до його поглядів щодо моральності. Гегеля не влаштовує деонтичний та трансцендентистсько-дуалістичний характер кантівської етики, він вбачає у ній "дух іудейської рабської релігійності", протиставляючи їй новозавітне поняття любові, в якій знято суперечність схильності та закону. Зовнішня законовідповідність та авторитет, які не приймає Кант, на думку Геґеля, перетворюються у внутрішню законовідповідність найвищого етичного закону – категоричного імперативу. Але від того, чи буде авторитет та законовідповідність зовнішньою, чи то внутрішньою, її сутність не змінюється, а отже Кантова етична доктрина, на думку Геґеля, лишає в собі цю значну суперечність, і моральність потребує нового теоретичного осмислення. Принцип цього нового теоретично підходу, що його Геґель поступово впроваджує вже наприкінці раннього періоду, полягає в акцентуації уваги на історичному аспекті та контексті дослідження філософських проблем, або, як це буде висловлено пізніше, у "Феноменології", являє

необхідність оцінювати результат тільки разом із його становленням.

Висновок порівняння Кантової етики та ранніх філософських поглядів Геґеля полягає в тому, що спочатку Геґель був дуже близький до ідей Кантової етики та філософії релігії, але згодом, критикуючи її суперечливість, розпочинає власний проект історичного обґрунтування моралі.

У "Феноменології духу" Геґель постає як принципово самостійний мислитель з автентичною методологією. Він остаточно відходить від досліджень в суб'єктивній площині і подає обґрунтування моралі та релігії як необхідних моментів розгортання та становлення абсолютного суб'єкта. Потужність геґелівської "Феноменології" полягає, в першу чергу, у спробі через виявлення, опис та дослідження постійного суперечливого руху явищ дійсності схопити та осягнути всі ці зміни як єдиний історичний процес. Геґель намагається врахувати кожен відтінок, кожен момент, кожен стан руху суперечливої дійсності, завдяки чому виступає як один із найпотужніших дослідників духовної історії людства. Зазначаючи, що не є суперечністю розуміти його поняття абсолютного суб'єкта як Бога, мислитель стверджує близькість свого вчення до релігії. Уся "Феноменологія духу", що покликана дослідити всі форми розвитку свідомості, на шляху розкриття нею тотожності власної духовної природи та духовної сутності світу, є нічим іншим, як самоодкровенням духу. Безпосередньо чим є дух "в собі" Геґель досліджуватиме в "Енциклопедії філософських наук", а в "Феноменології" ми маємо справу із поступовим усвідомленням людиною та суспільством власної духовності та її тотожності із духовністю світу, тобто в релігійній термінології – усвідомленням власної божественності, божественності світу, та їх тотожності.

Щодо співвідношення моралі та релігії у "Феноменології духу", то воно ще лишається близьким кантівському, оскільки Геґель, хоч і виходить на об'єктивно історичний рівень, але все ж лишається частково на рівні проблем суб'єктивного усвідомлення власної належності до тотального абсолютного. Саме тому в "Феноменології духу" мислитель приділяє увагу зв'язку суб'єктивної моральності та об'єктивної релігійності. Моральна свідомість зберігає свою роль як "провідника до релігії". Центральною категорією вчення про моральність виступає категорія обов'язку, яка у своєму діалектичному розгортанні поступово підштовхує самосвідомість до ідеї вічного досконалого морального законодавця – Бога. Моральність та її сутнісна основа – усвідомлений обов'язок (який замирює відносність чуттєвих схильностей та необхідність обов'язку) – є необхідними умовами можливості осягнення самосвідомістю власної духовності та божественності, а згодом і усвідомлення всього світу як породженого і просякнутого духом. У "Феноменології духу" мораль виступає як перехідна ланка від відчуженої духовності в наявному бутті до зняття цього відчуження в усвідомленні абсолютного.

Така модель співвідношення моралі та релігії за змістом є дуже близькою Кантовій, але повністю ототожнювати їх не можна. У Канта моральна свідомість так само породжує ідею Бога, та є сутністю релігійної свідомості, але питання граничного обґрунтування постулатів практичного розуму, що є умовами можливості моралі, він лишає відкритими, чітко віддаючи собі раду, що остаточно їх раціонально вирішити неможливо, не вдаючись до відірваних від реальності спекуляцій. Ці граничні постулати моральності він робить предметом розумної віри, чим стверджує агностичну позицію в даному питанні. Геґель, навпаки, проголошує принципову пізнаваність Бога, а моральну та релігійну свідомість – необхідними етапами такого пізнання. Така абсолютно-когнітивістська позиція Геґеля є більш оптимістичною, аніж кантівська, але, на думку автора, Кант у питанні обґрунтування моралі, релігії та їх співвідношення є більшим реалістом, ніж Геґель. Причина такого реалізму є очевидною: Геґель торкнувся питань філософської прірви, проголосив пізнаваність Бога, але не здолав цим Канта, як він вважав, оскільки його методологія може бути названа радикальним метафізичним поворотом, реабілітацією докантового способу метафізичних спекуляцій, який безперечно утримує в собі всі суперечності, на яких наголошував видатний кенігсбержець.

У контексті наочної демонстрації конфлікту між Кантовим агностицизмом та Геґелевим абсолютним когнітивізмом слід згадати про принципову незгоду Геґеля із Кантом у питанні можливості доведення буття Бога.

За часів Канта у філософсько-теологічній традиції існувало три основних доведення існування Бога: космологічне, фізико-теологічне (телеологічне) та онтологічне. Останнє було, як відомо, розроблено Ансельмом Кентерберійським та удосконалено Декартом. Їх обстоює Ляйбніцево-Вольфова школа, з якої виходив і ранній Кант. Вже в праці "Єдина можлива підстава для демонстраційного доведення буття Божого" Кант наполягає на тому, що космологічне і фізико-теологічне доведення зводяться до онтологічного, і вважає його єдино можливим. Але позиція Канта щодо останнього радикально змінюється в критичний період. Кант заперечує можливість онтологічного доведення буття Бога, і тим самим руйнує підвалини так званої "раціональної теології" – однієї з трьох так званих наук докантівської класичної метафізики.

Результатом першої його "Критики" постає необхідність чіткого розрізнення наукового (чуттєвість та розсудок) та метафізичного (розум) типів пізнання. Об'єкти наукового пізнання – це всі предмети, явища сфери досвіду. Наукове знання постає у вигляді понять, які є поєднанням чистих розсудкових категорій та багатоманітності споглядання. Натомість метафізика – це сфера діяльності розуму, який на відміну від розсудку, "злітає" над досвідом і оперує гіпостазованими трансцендентальними ідеями (душа, світ в цілому, Бог). Ідея Бога, яка в докантівській догматичній метафізиці поставала предметом раціонального дослідження, після кантівської критики розуму опиняється поза межами науковості і будь-якої можливості раціонального її доведення. Доведення існування Бога проголошується неможливим, оскільки подібне уявлення постає як внутрішньо суперечливе. Кант, відкривши антиномічну природу розуму, демонструє, що одночасно із доведенням можна з тією ж самою умоглядною достовірністю повністю спростувати буття Бога. Раціональна теологія проголошується мислителем наслідком некритичного застосування розсудку до предметів, що виходять за межу можливості його застосування взагалі. Спростувавши можливість розглядати Бога як предмет пізнання, Кант все ж знаходить місце для нього в гносеології, але не у вигляді конститутивного поняття, а у вигляді "трансцендентальної ідеї", від якої залежить можливість пізнання взагалі. Бог в теоретичній філософії – це "ідеал чистого розуму", регулятивна ідея, яка дає уявлення про абсолютне завершене пізнання сфери можливого досвіду і тим самим скеровує нас у пізнанні та спонукає до нього.

У практичній філософії Кант відводить для Бога іншу, але надзвичайно вагому роль. Трансцендентальна ідея

теоретичного розуму перетворюється в постулат розуму практичного. Бог проголошується умовою можливості моралі. Існування Бога є недоказовим, але без припущення його існування не видається можливим дослідити людину в її цілісності, у поєднанні феноменальної та ноуменальної її сутності. Свідченням існування ноуменального світу є свобода, яка протистоїть причинності феноменального світу. Моральна філософія Канта є цариною, в якій на перший план постає не знання, а віра розуму, яка необхідно приймає постулат Бога задля можливості розуміння природи моралі. Висновок мислителя полягає в тому, що ідея Бога ніколи не зможе постати у вигляді розсудкового поняття і слід назавжди полишити спроби раціонального осягнення його сутності. Та існування Бога й не треба доводити, у Бога треба вірити.

Принципово інших поглядів щодо можливості і необхідності доведення буття Бога дотримується Ґ. В. Ф. Геґель. Свої аргументи у полеміці з Кантом він засновує на позиції абсолютної пізнаваності, ґрунтованої принципом тотожності мислення та буття (абсолютний когнітивізм); на принципово відмінному від кантівського розумінні природи суперечності; на вперше здійсненому ним принциповому розрізненні моралі та звичаєвості.

Антиномічне спростування Кантом онтологічного доведення буття Бога не влаштовує Геґеля, хоча він і вважав Кантове вчення про антиномії однією з його "безсмертних заслуг". Та Геґель не зупиняється на антиномізмі у розумінні суперечності. Як вже було сказано раніше, в останній він вбачає не ознаки хибності, а критерій істинності. Суперечність, пізніше скаже Геґель, – ось що насправді рухає світом, і безглуздо стверджувати, що ми не в змозі її мислити. У "Феноменології духу" Гегель намагається довести принцип тотожності найзагальніших протилежностей, якими є мислення і буття (принцип тотожності мислення і буття), і на цьому принципі побудувати всю свою філософську систему. У розгорнутому вигляді ця тотожність є зображенням Абсолюту ("Логіка"). Логіка, стверджує Геґель, є зображенням Бога у своїй чистоті, до створення природи і скінченного духу. Ототожнення Геґелем мислення і Бога призвело до того, що його позиція не могла бути витлумачена однозначно і викликала шквал критики як з боку атеїстів, так і з боку теїстів.

Геґелівський концепт співвідношення моралі та релігії в "Енциклопедії філософських наук" принципово відрізняється від Кантової моделі співвідношення моралі та релігії. Тут ми маємо справу із зрілим об'єктивно-історичним поглядом Геґеля на мораль та релігію, та загальною трансформацією його більш ранніх теоретичних позицій. Погляди на мораль як особистісну форму реалізації абсолютного та релігію як самоодкровення духу в уявленні трансформуються незначним чином порівняно із "Феноменологією", але погляди стосовно співвідношення даних форм набувають суттєвих змін.

В "Енциклопедії філософських наук" викладений класичний варіант геґелівської філософської системи, яка поділяється на "Науку логіки", "Філософію природи" та "Філософію Духу". Концепт співвідношення моралі та релігії міститься в основному в третьому томі даної праці та розкривається через розуміння Геґелем ієрархії форм духу на шляху розгортання абсолютної ідеї, яка виступає його поняттям. Сутнісною основою духу Геґель вважає свободу. Дух виявляє себе як суб'єктивний (всі можливі прояви та здатності, що пов'язані із індивідуальною свободою), об'єктивний (реалізація духу як свободи в наявному бутті – право) та абсолютний (єдність суб'єктивного та об'єктивного – мистецтво, релігія та філософія). Моральність у "Філософії духу" – необхідний сутнісний елемент становлення об'єктивного духу. Право є дійсним буттям свободи в дійсності, але воно само по собі є абстрактним та формальним. Для його реального здійснення необхідна його внутрішня легітимація, сприйняття всіх правових норм як внутрішніх обов'язків. Геґель називає мораль "правом суб'єктивної волі". Головні поняття вчення про мораль – це поняття умислу, наміру та блага. Моральна свідомість через ці поняття індивідуально легітимує право, робить його необхідним. Таке поєднання формальності права та суб'єктивності моралі є необхідним для історичного постання найдосконалішої форми об'єктивного духу – "звичаєвості", яка знімає в собі однобічність, окрему суперечливість та недосконаліть попередніх форм. Звичаєвість є дійсною у формі сім'ї, громадянського суспільства та держави. Таким чином, моральність вже не є перехідною ланкою до релігії. Абсолютний дух, однією із форм якого є релігія одкровення, включає в себе моральність у знятому вигляді у формі звичаєвості. Зв'язок моралі та релігії тепер виступає як необхідний в сенсі постання абсолютного духу. Мораль є необхідною умовою можливості постання об'єктивного духу (як відносної частини абсолютного), який у свою чергу поєднуючись із суб'єктивним духом – іншою відносністю – уможливлює існування абсолютного духу.

Альтернативність позицій І. Канта та Ґ. В. Ф. Геґеля є очевидною. Але одразу стає зрозумілим, що вони у всій своїй величі лишаються однобічними. Примирення їх видається неможливим, але оглядаючи ці філософські системи здається слушним згадати проникливого Л. Шестова: існують такі питання, на які ризиковано давати відповідь, бо відповіді вбивають питання. Достатнім внеском в історію філософії є те що ці питання були взагалі поставлені. Суперечність між Кантом і Геґелем не може бути подолана без схиляння до чиєїсь позиції, але спроби розв'язання проблеми можливості доведення буття Бога стали визначальними для таких фундаментальних здобутків історії філософії, як Кантове вчення про антиномії, імперативна етика, чи геґелівський принцип тотожності мислення та буття і діалектичне розуміння природи суперечності.

Кант є видатним дослідником філософських проблем людини та надзвичайно тонким і вправним аналітиком людської суб'єктивності. Він здійснив ґрунтовне дослідження моралі та релігії, як ґрунтованих в людській душі. Геґель винайшов діалектичний метод, обґрунтував та прослідкував принципи розгортання світової об'єктивно-історичної культурної дійсності та надав всебічної та ґрунтовної оцінки людині як істоті соціальній, вплетеній в загальний історичний процес. Мораль та релігію він дослідив як необхідні етапи розвиту суспільної свідомості, а також створив вчення про звичаєвість як форми регулювання людських відносин, що долає суперечливість та однобічність моралі та права самих по собі. За умови теоретичного поєднання продуктивних здобутків обох підходів – апріористсько-трансцендентистського (Кант) та об'єктивно-історичного (Геґель) видається можливою всебічна та повна філософська оцінка моралі і релігії та їх співвідношення.

1. *Кант И.* Лекции. Избранные письма / Иммануил Кант // Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. – М.: ЧОРО, 1994. – С. 554, 280. 2. *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – СПб.: Наука, 2002. – С. 3. 3. Там само. 4. Там само. – С. 2. 5. *Гегель Г. В. Ф.* Об орбитах планет. Философская диссертация / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – Работы разных лет: В 2-х томах. – Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступит. статья А. В. Гулыги. – М.: Мысль, 1972. – С. 265. 6. *Гулыга А. В.* Философия религии Гегеля // *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В двух томах. Т. 1 / Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Мысль, – 1976. – С. 5–35.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Т. В. Труш, асист., КНУ ім. Тараса Шевченка

ПОНЯТТЯ "ВНУТРІШНЬОГО СЛОВА" ТА ЙОГО ЗВ'ЯЗОК З ПОНЯТТЯМ "ОСОБИСТІСТЬ" У ФІЛОСОФІЇ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

У статті йдеться про концепцію "внутрішнього слова" та її зв'язок з ідеєю божественної присутності Трійці в людині у творах Августина. Виявляється взаємозв'язок понять "внутрішнє слово", "Абсолютна Особистість" та "людська особистість" у творчості Августина Аврелія як своєрідне взаємопроникнення віри та розуму, філософської рефлексії та християнського віровчення, людської особистості та Божественної Особистості.

Ключові слова: **Середньовіччя, особистість, Абсолютна Особистість, внутрішнє слово.**

В статье идёт речь о концепции "внутреннего слова" и её связи с идеей божественного присутствия Троицы в человеке в произведениях Августина. Обнаруживается взаимосвязь понятий "внутреннее слово", "Абсолютная Личность" и "человеческая личность" в творчестве Августина Аврелия как своеобразное взаимопроникновение веры и ума, философской рефлексии и христианского вероучения, человеческой личности и Божественной Личности.

Ключевые слова: **Средневековье, личность, Абсолютная Личность, внутреннее слово.**

The concept of the article is "an internal word" and its relation with an idea of God presence of the Trinity in the person in St. Augustine's writings. It is planning to find out interrelation of the conceptions "an internal word", "the Absolute Person" and "the human person" in writings of St. Augustine as a peculiar mutual penetration of faith and esprit, a philosophical reflection and the beliefs of the Christian Church, the human person and the Absolute Person.

Key words**: Middle ages, person, Absolute Person, internal word.**

Принципово новий підхід в осмисленні людини починається саме з християнського середньовіччя, яке розуміє людину як своєрідну святиню, абсолют. Людська особистість постає не просто чимось природнім, вона перш за все являє собою божественний початок. Зрозуміло, що спроби осмислення перших ознак особистості мали місце і в античності, проте провідною інтуїцією тоді була інтуїція тіла, а не особистості. Остання ж була позбавлена субстанційності. Для християнства аналогом людської особистості у певному сенсі в її межовому стані є божественна особистість, бо людина несе в собі призначення, на яке накладений відбиток Абсолютної Особистості Творця.

Ідеї Августина Блаженного залишаються завжди актуальними для будь-якого філософського дослідження і протягом сторіч є прикладом найглибшого філософського запиту, а гносеологія Августина являє собою унікальне сполучення неоплатонізму та християнських ідей. В його творчості пізнання стає можливим завдяки світлу божественного ума, який неперервно еманує в людську душу й дозволяє осягнути сутність об'єктів. Тобто, результат пізнання в умі утримує в собі відблиск вищого люблячого світла.

Біблейська розповідь про те, що людина створена за образом та подобою Бога, ставить поняття образу в центр теологічних та філософських рефлексій. Наприклад, у християнського патриста Іоанна Дамаскіна наступне розуміння особистості: "Таким чином, Бог із видимої та невидимої природи Своїми руками творить людину за Своїм образом та Подобою. Із землі Він створив тіло людини, душу ж, розумну й мислячу дав йому Своїм дуновінням. Це ми й називаємо образом Божим, адже вислів: *за образом* – вказує на здатність розуму і свободи; тоді як вираз: *за подобою* – означає уподіблення Богу в доброчинності, наскільки воно можливе для людини" [1]. Богослов Леонтій Візантійський визначає природу, закладену в людській особистості, терміном ενυποστατον – "воипостазированная", тобто та, що утримується в Іпостасі або Особистості. Людина постає представленою начебто у двох аспектах: 1) як частина Всесвіту, що розкриває її індивідуальну природу, або так звану зовнішню людину; 2) як особистісна природа, або як образ Бога – вона внутрішня людина.

За Августином ми можемо провести аналогію між Божественною Трійцею та троїстою природою людського пізнання. Таке пізнання постає єдністю об'єкта пізнання, акта пізнання та волі. Об'єкт пізнання відповідає іпостасі Отця, акт пізнання – іпостасі Сина, воля – Святий Дух – є тим містком, який поєднує того, хто пізнає з об'єктом пізнання. "Вот почему воля трижды сочетает как бы родителя с как бы детищем: во-первых, телесный вид с тем, который он порождает в телесном ощущении; во-вторых, этот с тем, что возникает из него в памяти; и, в третьих, последний с тем, что рождается от него в представлении созерцающего" [2]. Роль волі в процесі формування відчуттів вважається відкриттям Августина Блаженного. Воля являє собою діалектичну єдність протилежностей: вона виконує не тільки поєднуючу функцію, а й відповідальна за розрізнення між тим, хто споглядає, і предметом споглядання. "Итак, каким образом воля прилагает ощущение к телу, таким же образом память – к ощущению, а взор представляющего – к памяти. Но то, что сводит их и соединяет, есть то же, что разъединяет и разделяет; и это есть воля" [3]. Пам'яті християнський мислитель теж надає великого значення. Для Августина пам'ять (memoria interior), являється основою мислення. Вона утримує в собі безмежний простір минулого досвіду, знань, переживань, вражень від відчуттів. Інформація про зовнішній світ потрапляє до пам'яті та залишається у вигляді образів про предмети зовнішнього світу. Буття Бога мислиться також завдяки пам'яті. Таким чином пам'ять постає певним внутрішнім досвідом, який уміщує в себе все багатоманіття людської психіки.

Говорячи про зовнішнє та внутрішнє чуття, Августин надає останньому головної ролі. Внутрішнє чуття разом із зовнішнім складають чуттєве сприйняття, при цьому внутрішнє чуття (sensus interior) підпорядковує собі п'ять зовнішніх чуттів, контролюючи "сигнали" від зовнішніх вражень. "Если под работой пяти органов чувств понимать собственно процесс чувственного восприятия, то внутреннее чувство – это восприятие восприятия, оно является не только информацией о внешних впечатлениях, но и самим ощущением жизни" [4].

Медитативність роздумів Августина продовжує традицію значимості внутрішнього споглядання (intus cernimus). Досвід та знання зовнішнього світу специфічним чином осмислюються у внутрішньому просторі душі і зберігаються там. Августин використовує метафору "видения" (videre), відсилаючи до ейдетичної основи мислення. Внутрішні образи не являються образами у звичайному смислі, образами як предметами "тілесних" чуттів, вони являють собою загальний корінь як для образів, так і для понять. Вони не матеріальні, бо "їх знаєш, не пов'язуючи в думках, ні з яким тілом" (Августин), і існують вони незалежно від досвіду, бо "вони вже були в моїй пам'яті" (Августин). Особливий вид образу пов'язаний з ученням про "внутрішнє слово"

© Труш Т. В., 2011

(verbum interius, verbum cordis). Учення про останнє Августин висвітлює в трактаті "Про Трійцю", а у творах "Сповідь" і "Про град Божий" внутрішній досвід часто ототожнюється з діяльністю душі. Розмірковуючи про знання в 15 книзі трактату "Про Трійцю", Августин підкреслює, що знання не обов'язково виражене в словах, бо "некоторые речения являются помыслами сердца" до того, як будуть проговорені. Августин приводить приклад із Біблії, доводячи істинність і природність внутрішньої мови. Внутрішня мова не є якоюсь існуючою мовою, але є знанням, що виводиться із глибин пам'яті. "Внутрішнє слово" як спосіб мислення відноситься до внутрішнього досвіду, внутрішнього споглядання. "...От того, что мы называем мысли речениями сердца, еще не следует, что они, будучи истинными, не являются также видениями, происходящими из видений знания. Ибо когда они возникают извне посредством тела, одно есть речь, другое – видение. Кода же мы мыслим внутренним образом, то обе стороны суть одно" [5]. Для Августина "внутрішнє слово" – подоба Слова, яке було на початку. Це знання, внутрішня правда та істина, відносяться до природи самої душі і не можуть зникнути доти, доки існує сама душа. "Кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом, как в той загадке некоторое подобие Того Слова, о котором сказано: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Ин., I, 1). Ибо когда мы говорим истинное, т. е. когда мы говорим то, что знаем, тогда с необходимостью из самого знания, ранимого нашей памятью, рождается слово, каковое того же самого рода, что и то знание, из которого оно рождается" [6].

І. В. Попов виділяє декілька характеристик, які притаманні "внутрішньому слову". 1) "Внутрішнє слово" – це просто "мысль о предмете, которая находит для себя выражение в том или другом звуке", і 2) "мысль, созерцаемая в данный момент в неизменяемой Премудрости", та 3) "внутренний разговор души с самой собой" [7]. Ми можемо підвести всі значення "внутрішнього слова" під головне визначення: "внутрішнім словом" називається думка в її актуальному стані, тому тільки таку думку ми можемо виразити у зовнішньому слові. Тобто – це є поняття, яке знаходиться в центрі свідомості, та може бути промовлено в слові, тобто актуалізовано в певний час. Отже, "внутрішнє слово" є причиною зовнішнього слова, воно відноситься до зовнішнього як форма до матерії, як душа до тіла, як Божественне до людського в образі Христа. Таким чином, ми знаходимо різні смисли принципу подоби та образності в теорії пізнання Августина, що неодмінно виводять нас на інше поняття, яке пов'язано з "внутрішнім словом" – це поняття "Абсолютна Особистість" та людська особистість.

Перший, хто більш ніж через сім століть після Аристотеля поставив знову істинно антропологічне питання, був Блаженний Августин. Саме в християнстві людина отримує шанс не бути річчю серед речей. На відміну від античності, де людина відчуває себе безпритульною у світі, одинокою між верхньою та нижньою силою, вона знаходить своє спасіння в християнстві. Для людини християнська віра є "зустріччю людської душі з Богом. Бог відкриває себе людині як її Творця, а саму людину – як своє творіння" [8]. Не приголомшення величчю природи (як це було у греків), а віра стає тим, що в післяавгустинівській Європі будує для одинокої душі новий космічний дім. Августин шукає знання про людину у того, хто його може дати, і його (Бога) він називає "великою таїною". Щоб зрозуміти, що таке "особистість" за Августином, ми знову звернемося до його розуміння Божественної Трійці. На відміну від неоплатонічної тріади, в Августина Аврелія відсутня субординація Ликів Трійці, а іпостась не збігається із сутністю, як це було у отців першого Нікейського Вселенського собору. Для позначення божественної сутності та її потрійного енергійного прояву у твореннні Августин використовує термін "особистість", "Абсолютна особистість". Отже, Бог – це Особистість, а три іпостасі – це три Лиця, котрі являють собою енергії Особистості в смисловому виявленні Отця, Сина, Св. Духа. Тому три Лиця в троїчності є одна й та ж Особистість, але в той же самий час і Отець, і Син, і Святий Дух є повноцінними Особистостями. Так витлумачений термін "особистість" у подальшому не дає відновитися античній субординації, в якій складові тріади розрізняються божественною силою, тому що Бог як Особистість не розподіляється – це ціле, єдине, неподільне. Іоанн Дамаскін начебто в унісон з Августином пише наступне про Святу Трійцю: "Отже, ми називаємо Іпостасі *(Св. Трійці)* досконалими, щоб не ввести складнощі в Божественну сутність, адже складення – початок розбрату. І знову говоримо, що три Іпостасі знаходяться одна в іншій взаємно, щоб не ввести численність і натовп богів. Сповідуючи три Іпостасі, визнаємо нескладність і не злитність (в Божестві); а сповідуючи, що ці іпостасі єдиносутні одна другій, і, визнаючи в них тотожність волі, дії, сили, влади і, якщо можна сказати, руху, ми визнаємо їх неподільність і те, що Бог є єдність; адже Бог, Слово й Дух Його істинно один *Бог*" [9].

У Августина людина є "розумна душа, яка використовує смертне й земне тіло" [10]. Подивимось на іпостасі Божественної Трійці ще через інший ракурс: Отець – пам'ять, Син – інтелект, а Святий дух – воля, яка з'єднує перші дві в любові. Виходячи з положень Августина, людина може усвідомити в собі основу власної особистості, яка нам дана від Бога саме завдяки любові. "Я хотів би, щоб люди подумали над трьома якостями в них самих. Вони, усі три, звісно, зовсім інше, ніж Трійця; я тільки вказую, в якому напрямку люди повинні спрямовувати свою думку, досліджувати й зрозуміти, наскільки вони далеко від розуміння" [11]. Августин стверджує, що єдина позитивна творча сила є Бог, а людина, яка мислима поза зв'язком із Богом, у своїй відчуженості від Бога – є абсолютно безсила істота. Він підкреслює, що людська сутність найповніше розкривається через особистість як її найвищий прояв. На думку Н. Солярова, у Августина "термін "персона" (при всій його відносності й багатозначності) покликаний позначити людину не в її привнесених і випадкових властивостях, а в її фундаментальній глибинній сутності" [12]. В людській особистості знімається психофізичний і моральний план. По-перше, особистість передбачає самосвідомість суб'єкта у тотожності його "Я". По-друге, вона (особистість) є реалізацією моральної свободи суб'єкта, а загальною засадою, "фундаментальною глибинною сутністю" людської особистості постає Абсолютна особистість Творця, Трійця, віддзеркаленням якої є індивідуальна особистість. Логічно те, що Августин не може усвідомити людину, як самостійну, діючу інстанцію духовної реальності, – бо вона не є чимось чужим Богу, не є у своїй основі відмінною від Бога інстанцію, а є саме породженням і особливим вираженням самої творчої енергії Бога, і що саме у цій якості людина сама отримує творчу силу. Тому особистість, "Я", не є замкнутою в собі, відокремленою від усього іншого, із себе самої, черпаючи своє життя точкою або маленькою сферою; вона конституюється у власній своєрідності як "монада" саме тим, що є випроміненням загальноохоплюючої реальності. Це випромінення проходить через центр особистості, вперше творячи її, співпадає з особистісною свободою. В цьому таємниця первинного відношення між благодаттю й свободою:

благодать не протистоїть свободі особистості, а творить її саму. Тому чим більше людина прислуховується до голосу цієї глибини, тим у більшій мірі вона є істинна особистість, справжня, вільна творча істота. Сам факт, що людський дух містить саму ідею Бога-Творця, є свідком того, що момент творчості в якомусь сенсі досяжний самій людині, інакше саме це слово для людини було б позбавлене змісту.

Виокремити "природу" і "особистість" у людині і зрозуміти їх відмінності так само важко, як і усвідомити єдину природу і три Лиця Бога. З одного боку – людям притаманна єдина загальна природа. З іншого – ми чітко розуміємо, що людська природа – то не гарантія буття особистістю, але ми часто не знаємо, що таке особистість у дійсному її вираженні. Кароль Войтила у своєму відомому творі "Особистість і вчинок" писав: ""Persona est innefabilis" – особистість невиразна (тобто не дає схватити себе цілком як поняття)? Цей постулат по-своєму пародує інший: "Individuum est innefabile", адже особистість – це індивід, але в той же самий час і дещо більше, ніж просто індивід" [13]. Т. А. Нестик підкреслює: "Внутреннее слово есть эксплицитное самопознание, предшествующее действию, то настоящее, в котором человек выбирает между добром и злом, которое есть вечность, сразу становящаяся временем" [14, с.115]. Отже, "внутрішнє слово" прямо пов'язане з Христом (Логосом), де останній розуміється як принцип нашого пізнання й життя. Акт cogitatio в Августина – це особистий акт, внутрішня мова, де самопізнання стає найбільш досконалим видом пізнання. Людська особистість усвідомлює відпочаткову онтологічну єдність Бога й людини. В Августина мислення – це перш за все внутрішня мова. Розумінням самопізнання як найбільш досконалого виду пізнання Августин стверджує необхідність переносу центра уваги із зовнішнього світу на внутрішній. Отже, християнському сповідальному слову притаманна зверненість до Бога тільки через рефлексію душі. Слово стає тотожнім Істині і самому Богу через внутрішню думку. Тому Августин і наголошує: людина повинна володіти не тільки розумністю, а й особистістю, адже тільки особистість є тим, що відкрито до спілкування в одному горизонті з Богом та взаємопроникненню двох енергій: особистісної людської та абсолютної божественної. Саме відкритість особистісної душі завжди буде спрямована на особливе інтелектуальне напруження та вічний пошук, унікальне синергійне взаємопроникнення філософської рефлексії та християнського віровчення.

1. *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры. В 4 книгах. – М., 1998. – С. 98. 2. *Августин Аврелий.* О Троице. М., 2004. – С. 60. 3. *Попов И. В.* Личность и учение Бл. Августина. – Сергиев Посад, 2005. – С. 247. 4. *Гарнцев М. А.* Августин // Августин. Pro et contra. СПб, 2002. – С. 749. 5. *Августин Аврелий.* О Троице. – С. 65. 6. Там само. – С. 154. 7. *Попов И. В.* Личность и учение Бл. Августина. – С. 71. 8. *Аляєв Г. Є.* Філософський універсум С. Л. Франка. – К.: ПАРАПАН, 2002 – С. 117. 9. *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры. В 4 книгах. – С. 85. 10. *Коплстон Ф. Ч.* Аквинат. – М.: Долгопрудный, 1999. – С. 211. 11. *Августин А.* Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 347. 12. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – С. 170. 13. *Иоанн Павел II.* Личность и поступок. – М.: Из–во Францисканцев, 2003. – С. 58. 14. *Нестик Т. А.* Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 115.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. М. Ханчич, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

ТЕОРІЯ ВИХОВАННЯ Ж.-Ж. РУССО В КОНТЕКСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ "ІДЕАЛУ ПРОСВІТНИЦТВА"

У статті досліджуються погляди на виховання Ж.-Ж. Руссо в контексті реалізації "просвітницького ідеалу". Питання полягає у визначенні місця виховання людини у суспільному житті та державі.

Ключові слова: **історія філософії, Ж-Ж. Руссо, французька філософія Просвітництва, виховання, ідеал Просвітництва.**

В статье исследуются взгляды на воспитание Ж.-Ж. Руссо в контексте реализации "просветительского идеала". Вопрос состоит в определении места воспитания человека в социальной жизни и государстве.

Ключевые слова: **история философии, Ж-Ж. Руссо, французская философия Просвещения, воспитание, идеал Просвещения.**

The article investigates J.-J. Rousseau's views on education in the context of "the ideal of the Enlightenment". The role of education in human social life and for the state is determined.

Key words**: history of philosophy, J-J. Rousseau, french philosophy of Enlightenment, education, ideal of the Enlightenment.**

Класичними працями, в яких досліджуються проблеми просвітницької філософії Ж.-Ж. Руссо, є роботи І. Верцмана, А. Дворцова, В. Асмуса, Т. Занадворової. Також слід відзначити, що деякі аспекти філософії цієї доби знаходять своє відображення в роботах А. Погорілого, Л. Ваховського, В. Калюжної, Н. Чухим, С. Корсунського. З погляду історичного розвитку, Просвітництво є актом самоусвідомлення Європою Нового часу самої себе як самобутнього духовного утворення. В період Середньовіччя Європа жила в іудейсько-християнських ідейних координатах. В епоху Відродження вона наслідувала античність. В обох випадках вона жила за ідеалами, зразками, заданими іншими народами та культурами. З епохи Просвітництва починається Європа, яка дала людству такі побудовані на засадах розуму цінності, як сучасна наука і демократична держава. Головною суспільною силою, що потрясла ідеологічний устрій феодальної Франції, були видатні діячі французького Просвітництва: Монтеск'є, Вольтер, Руссо, Дідро, Д'Аламбер, Гельвецій, Гольбах та інші. Французькі просвітники сміло виносили на суд історії свої філософські, природничо-наукові і політичні ідеї, що були направлені проти абсолютизму, церкви, релігійної нетерпимості, нерівності широких народних мас. До їх голосу прислухались демократичні кола буржуазного суспільства. Твори Вольтера, Монтеск'є, Руссо і інших просвітників зачитувались до дірок.

Загальною для всіх просвітителів стала віра в людину й можливість її вдосконалювання за допомогою раціональної зміни політичних і соціальних установок. Через це вони величезну увагу приділяли вихованню й освіті, як основному засобові втілення в життя своїх ідей. Педагогічні концепції просвітителів у більшості виникали не з практики, а ставали результатом філософського осмислення сутності людини та її призначення, усвідомлення можливостей пізнання.

Цікаво характеризує Просвітництво Л. Ваховський. Він вважає, що це "цілий комплекс ідей (у тому числі й педагогічних), суспільних настроїв, форм історичної поведінки, культурних пріоритетів, що хронологічно вміщені між англійською й французькою буржуазними революціями" [1]. Більшість просвітників наївно вірила, що світло розуму розвіє сутінки релігії. При цьому вони не бачили принципової відмінності між релігією, міфо-

© Ханчич В. М., 2011

логією та марновірством. Все це критикувалося як незасноване на розумі. Разом з релігією вони підривали авторитет традиції і культури. Вважаючи людину природною істотою, вони і мораль розуміли як природне явище, не бачили необхідності в релігії для обґрунтування моралі. Просвітникам притаманний механістичний натуралізм в розумінні світу. Поширений на людину, цей підхід вів до заперечення свободи і до пошуку моральних засад людського буття в природі людини. В соціальній концепції, тобто в розумінні суспільства, просвітники виходили з людини як природної істоти. Вони вірили в незмінну природу людини, яка складається зі схильностей, інстинктів і чуттєвих потреб. Порізному оцінюючи природу людини (добра вона чи зла), вони схилялись до думки про всесилля виховання. Це живило сподівання на розумних правителів і вчителів, які завдяки вихованню нових людей перетворять світ.

У творчості Ж.-Ж. Руссо найбільш повно та послідовно було розроблено учення про природу людини та її природні права. У філософських працях Руссо наполегливо проводить думку про досконаліть природної організації людини й згубний вплив на неї культурних досягнень. Він прагнув створити модель такого суспільства, у якому справжня природна сутність людини в умовах цивілізації не була б викривлена хибними умовностями, забобонами та соціальною нерівністю. Ця модель знайшла відтворення в праці "Про суспільний договір". Одна з характерних особливостей світосприйняття Руссо – його демократизм. Однією з провідних ідей, висунутих Руссо, є ідея свободи. Він вважає, що свобода – природній стан людини. Руссо розвинув ідею природної свободи і рівності людей, які ґрунтуються на власній праці кожного. До реалізації цієї ідеї можна прийти тільки через відповідне виховання, що засноване на вмінні цінувати власну і чужу працю та незалежність. Руссо говорить, що розум тільки сприяє виявленню моральності. Справжнє джерело моральної свідомості – у нас самих. Це внутрішнє сприйняття добра й зла, безпосереднє осягнення його нашою совістю. За Руссо, совість – божественний інстинкт, безсмертний і небесний голос, надійний провідник істоти несвідомої та обмеженої, але мислячої і вільної. Таким чином, совість – це синтез почуття й розуму. Емпірія не впливає на неї, бо совість, згідно з формулюванням Руссо, – "інстинкт душі", основа розумного природного права – світу моральної достовірності. Саме такий ступінь розвитку можна сміливо назвати розумним природним станом. Вперше за всю історію тільки на цьому етапі людина може реалізувати свою потенцію свободи. Мораль неможлива без свободи, а свобода – без моралі. Тут Руссо виступає як завзятий противник інтелектуалізму. На його погляд, розум зіпсував людину. Тому потрібно поновлювати природне право на нових моральних засадах.

На думку Руссо, розум веде лише до омани, і єдиним шляхом до істини є саме чуттєве ірраціональне пізнання. У природному ж стані люди вільні й рівні. Ідеалізований філософом природний стан містить співчуття (жалість), що стає заміною закону та принципам моралі. Розум, говорить філософ, веде до можливості усвідомлювати свої переваги над іншими, тобто до егоїзму, а з появою власності руйнується природний стан, знищується вся система справедливих відносин, заснованих на співчутті. Ідеальна людина, на думку Руссо, має бути мислячою та вільною. Тільки тоді вона здатна бути морально свідомою. Тільки за таких обставин совість, як божественний інстинкт, як мова людської природи, допомагає внутрішньо сприймати добро і зло. Ідеальна людина також має бути сміливa, мудра, зі стійкими моральними принципами. У творах Руссо проглядається етичний ідеал автора, ідеал, нерозривно пов'язаний з його загальними філософськими й соціальними принципами. Він цінує в людині дієвість, активність. "Жити не означає дихати, а означає діяти", – сказано у творі "Еміль, чи Про виховання". За словами Руссо, потрібно "бути мужнім в біді, бути твердим у виконанні свого обов'язку". "Потрібно діяти, як говориш", "твердо приймати рішення і виконувати його" [2].

У творі "Еміль, чи Про виховання" можна зустріти, наприклад, такі думки: "доброчинність – це стан боротьби з самим собою", "та людина найкращим чином користується життям, яка вміє найменш насолоджуватись ним" [3], "зменшуючи свої бажання, ви збільшуєте свої можливості" [4]. Також людина має фізично бути сильною та невимогливою до умов існування. Вона на все має дивитись своїми очима і сприймати своїм розумом, мати свою думку з приводу всього, щоб не було можливості нею керувати чи впливати за допомогою авторитету. Але всі ці характеристики ідеальної людини Руссо приписував тільки чоловікам.

В ідеалі Просвітництва жінка має бути слабкою й пасивною особою. Специфічною жіночою чеснотою він вважав скромність. На відміну від чоловіків в ідеалі жінка має відмовитись від моральної автономії і підкорятись чоловікові Морально підкорятись в усьому, підлаштовуватись, годити, відмовитись від власних почуттів. Її звичка до покори має перерости в м'якість та ніжність. Щодо розуму, то розвивати його жінкам Руссо вважав непотрібним, бо за них мають думати чоловіки. Ці ідеальні параметри чоловіка та жінки Руссо визначає у "Міркуваннях про походження нерівності" та у творі "Еміль, або про виховання". Руссо використовує метод філософської антропології і тип аргументації, який знаходить у сучасній йому еволюційній біології. "Чоловік повинен бути сильним та активним; жінка повинна бути слабкою та пасивною". Це, згідно з Руссо, зумовлене міжстатевою біологічною відмінністю, яка відповідає спільній репродукційний меті. За думкою Руссо, жінка конституйована таким чином, що пасивність і несміливість належать до її "власної мети", оскільки соціальні відносини вже отримали розвиток. Цією метою є дітонародження у межах сім'ї, єдність якої повністю залежить від її поведінки.

Проблема громадянської відповідальності людини перед суспільством займає велике місце в його творах. Громадянство для Руссо – це одна з основних чеснот людини, що живе в суспільстві і є членом держави. У своїй відомій статті, написаній для Енциклопедії, "Про політичну економію" Руссо писав: "Батьківщина не може існувати без свободи, свобода без доброчинності, доброчинність без громадян. У вас буде все, якщо ви виховаєте громадян" [5]. Принципи високої моральності, доброчинності хвилювали Руссо протягом всього його творчого шляху. Справжня моральність нерідко осмислювалася Руссо як сила, здатна активно допомагати переформуванню суспільства. Високі моральні принципи, і перш за все, служіння тим, хто потерпає від несправедливості, – такі були вимоги Руссо до справжньої людини, достойної зватись громадянином.

Руссо був певен, що ті, хто не здатний любити близьке і не має особливої відданості, буде менш здатний любити свою країну, її закони або жертвувати заради спільного добра. Чуттєві взаємостосунки є суттєвою частиною особистого розвитку громадян і відіграють фундаментальну роль у громадянському суспільстві. Хоча доброчинність громадян складається з узгодженості індивідуальних воль, які в принципі можуть бути виправдані законом, Руссо наголошує на необхідності почуттів для того, щоб зробити можливість громадянського суспільства реальним фактом. Абстрактні принципи, навіть якщо їх упроваджують силою, ніколи не будуть достатніми для того, щоб захистити індивідуальний інтерес від руйнуючої держави. Він вважає патріотизм найбільш ефективним

засобом підвищення світогляду індивідів, спрямування власних інтересів на добробут держави, адже ми добровільно бажаємо того, чого бажають люди, яких ми любимо. Патріотизм для Руссо є активним почуттям, необхідним для становлення громадян.

Руссо вважав, що з першої хвилини життя треба навчатись бути достойними жити; і подібно тому, як, народжуючись, ми вже тим самим набуваємо прав громадян, так мить нашого народження має бути і початком набуття нами і наших обов'язків. Якщо є закони для дорослих, мають бути закони і для дітей, які мають вчити дитину покорі іншим; і якщо ми не робимо розум кожної окремої людини єдиним суддею її обов'язків, то ще менше можна надіятись на знання і забобони їхніх батьків в вихованні їхніх дітей, тому що, для Держави це ще важливіше ніж для самих батьків [6]. Питання громадянського виховання неодноразово ставиться в творі "Еміль, або про виховання". "Немає щастя без сміливості, немає доброчинності без боротьби", – говорить Руссо [7]. Руссо вважав, що людина має бути смілива, мудра зі стійкими моральними принципами. Руссо вважав, що близькі чуттєві стосунки у сім'ї є підґрунтям для близьких чуттєвих стосунків у державі. Стосунки матері та дитини є прототипом близьких стосунків, чи то розглядають їх стосовно філософської історії, яку Руссо наводить у "Міркуваннях", чи то стосовно індивідуального розвитку в громадянському суспільстві. Розвиток дитини передує як виду загалом, так і індивіду зокрема, він забезпечує зв'язок між дітьми та батьками. Без жіночої ролі, ґрунтованої на материнстві, ця модель сім'ї втрачає свою унікальну властивість штучної людської інституції, яка інкорпорує природні відносини. Розглядаючи сім'ю як природну базу для розвитку патріотизму, Руссо потребує механізму забезпечення батьківства для успадкування власності. Незважаючи на критику буржуазного індивідуалізму, приватна власність, з точки зору Руссо, є непорушною вимогою громадянського життя.

Систематичний виклад своєї педагогічної програми Руссо зробив у творі "Еміль, або про виховання". Центральним пунктом цієї програми виступає теорія природного, вільного виховання, де в центрі стоїть особистість дитини. Він уперше ввів поняття природних здібностей дитини, звернув увагу на саморозвиток дитячої природи й виділив різні вікові періоди життя дитини. Для нього педагогіка була перш за все проблемою політичною та моральною, оскільки він не відокремлював одну від одної. Ж.-Ж. Руссо вважав, що людина народжується на світ досконалою, але виховання її спотворює. Необхідно надати дитині свободу розвитку, але для цього треба правильно організувати навколишнє оточення [8]. Саме Руссо висловив думку, що дитина є індивідуальністю, потенціал якої потребує розвитку. Дитині, що підростає, необхідно дати ту свободу, яку для неї передбачила природа, щоб вона, слідуючи власним імпульсам, могла повністю розвивати в собі силу духу та тіла і, ставши дорослою, досягла справжньої автономії, щоб вона на все дивилася своїми очима, відчувала своїм серцем, щоб нею не керував ніякий авторитет, крім авторитету її власного розуму.

У своїй освітній філософії Руссо зображує розвиток раціональності як вищу мету становлення особистості, але особистості чоловічої, стверджуючи при цьому специфічний статевий диморфізм: раціональний чоловік має доповнюватись емоційною жінкою. Чоловік повинен виховуватися на таких принципах, як хоробрість, стриманість, справедливість і мужність. Модель виховання, зображена у творі "Еміль, або про виховання", має головну мету: Еміля необхідно вберегти від зіткнень, що провокують афекти, від суперництва, ревнощів, страху та заздрощів. Це можливо за тієї умови, якщо він вступить у суспільство лише тоді, коли матиме спокійну сильну впевненість у собі, тоді йому не буде властива залежність від думки іншого і те, що про нього гадатимуть інші, його не хвилюватиме. Отже, метою виховання дитини є розвиток раціональної, автономної особистості, яка в усіх діях покладається на розум, проте, як зазначалося, це виховання стосується хлопчиків; для дівчат, зокрема Софі, діють зовсім інші правила, у своїй більшості зовсім протилежні. Головні риси, які необхідно розвивати в дівчинці, – це терпіння, покора, поступливість, м'який характер. Природне виховання полягає у необхідності здійснювати його відповідно до природи самої дитини та її вікових особливостей. Таке виховання повинно відбуватися на лоні природи, у тісному контакті з нею.

Основними факторами впливу на дітей Руссо вважав природу, людей та предмети оточуючого світу. Основне завдання виховання, яке здійснюється людьми і речами, полягає у тому, щоб узгодити свої впливи з природним розвитком дитини. У такому контексті слід розуміти трактування Руссо принципу природовідповідності: природне виховання допомагає вільному розвитку дитини, який відбувається через самостійне накопичення нею життєвого досвіду. Вільне виховання випливає з природного права кожної людини на свободу. Воно слідує за природою, допомагає їй. Руссо виступає за недоторканість, автономність внутрішнього світу дитини як маленької людини. Він заперечував авторитаризм у вихованні. Так, Руссо говорить, що не варто наказувати дитину та претендувати на будь-яку владу над нею [9]. Дітей повинні обмежувати тільки закони природи. Звідси заперечення Руссо методів покарання і примусу у вихованні. На його думку, йдучи за природою дитини, необхідно відмовитись від обмежень, встановлених вихователем. Свобода дитини може бути обмежена лише речами. У цьому зв'язку Руссо пропонує замінити методи покарання методом "природних наслідків" від неправильних вчинків. Він говорить, що не потрібно давати учню ніяких уроків словами; він має отримати їх із досвіду; не потрібно застосовувати до нього ніяких покарань, бо він не розуміє, як це бути винним; ніколи не варто заставляти його просити вибачення, бо дитина не зуміла б образити. Дитячі вчинки не мають ніякого морального мотиву, тому вона не може зробити нічого такого, що було б морально злим і заслуговувало б на покарання чи дорікання [10].

Серед настанов, що заслуговують уваги, ми зустрічаємо у Руссо і такі повчальні поради: якщо ви хочете оволодіти дитиною, ви зобов'язані, перш за все, оволодіти самим собою. Якщо ваша непокірна дитина псує все, до чого доторкнеться, не гнівайтесь; просто заберіть від неї те, що вона може зіпсувати. Не забороняйте дитині того, від чого вона має відмовитись; поставте їй тільки перешкоду, без пояснень; те, що їй дозволяєте, дозволяйте з першого слова, без умовлянь, прохань і особливо без умов. Дозволяйте з задоволенням, відмовляйте з жалем; але всі ваші відмови мають бути непохитними [11].

Безпосереднім вираженням ідеї вільного виховання є вимога Руссо, щоб дитина була вільною у виборі змісту навчального матеріалу і методів його вивчення. Що її не цікавить, у користі чого вона не впевнена, того вона і не буде вчити. Завдання вихователя так організувати всі впливи на дитину, щоб їй здавалося, що вона вивчає те, що сама хоче, а насправді те, що він їй підкаже. Руссо рекомендує приховано діяти на дітей, керувати ними, не зменшуючи їх свободи, не заставляючи їх, і разом з тим проявляти наполегливість, вимогливість, не поспішати задовольняти небажані і несерйозні дитячі прохання. Так, Руссо говорить, що самий вірний спосіб зробити дитину нещасною – це привчити її не зустрічати ні в чому відмови; так як бажання її постійно будуть збільшуватись внаслідок легкості їх задоволення, так рано чи пізно неможливість виконання змусить

вас відмовити, і ці незвичні відмови завдадуть їй більше страждань, ніж неотримання того, чого вона бажає [12].

Важливий внесок Руссо у педагогіку полягає і в тому, що він здійснив спробу намітити вікову періодизацію розвитку дитини і відповідні кожному періоду завдання, зміст і методи виховання та навчання. Він називає чотири вікові періоди: вік немовляти (0–2 р.), дитинство або "сон розуму" (2–12 р.), отроцтво (12–15 р.), юність (15–18 р.). Руссо зауважував, що початкове виховання – найважливіше і найвідповідальніше; воно безумовно належить жінці. "Ми народжуємося слабкими, – писав він, – ми потребуємо сили; ми народжуємося позбавленими всього, ми потребуємо допомоги, ми народжуємося не розумними, ми потребуємо розуму. Все чого ми не маємо при народженні і чого потребуємо, ставши дорослими, отримуємо внаслідок виховання" [13]. Руссо вважав, що поява на світ людини зобов'язує батьків, а особливо батька, строго виконувати свої священні обов'язки виховання [14]. Руссо відкидав систематичні знання. При виборі предметів для навчання необхідно керуватися, на його думку, інтересами дитини. Основу дидактики Руссо вбачає у розвитку в дітей самостійності, уміння спостерігати, кмітливості. Все повинно бути представлене для дитячого сприймання з максимальною наочністю. Руссо проти ілюстрованої наочності. Предметом вивчення є сама природа, тому більшість занять треба проводити на природі. Руссо вказував на те, що треба ставити доступні розумінню дитини питання і надавати їй можливість вирішувати їх самостійно. Нехай вона набуває знань не по тому, що ви їй розповіли, а по тому, що зрозуміла сама; нехай вона не вивчає науку, а вигадує її.

Праця, як стверджував Руссо, – суспільний обов'язок кожного. Щоб зберегти свободу, треба вміти самому працювати. З іншої сторони, праця виступає у Руссо і як виховний засіб. Вона сприяє формуванню позитивних моральних якостей, які притаманні трудовій людині. Повноцінне моральне виховання, а разом з ним і статеве, відбуваються в юнацькому віці і тільки в суспільстві. У цей період потрібно навчити любити людей і жити серед них. Руссо перед моральним вихованням ставить три завдання: виховання добрих почуттів шляхом реальних справ, прикладів, а не міркувань; виховання добрих суджень через вивчення біографій великих людей, вивчення історії тощо; виховання доброї волі шляхом здійснення добрих справ. При цьому Руссо відкидає моралізування. Руссо вимагав не здійснювати спеціально релігійного виховання. Він визнавав тільки природну релігію: кожна людина вправі вірити у творця всесвіту по-своєму. Діти самі рано чи пізно прийдуть до розуміння божественного начала і виявлять, що є тільки одна релігія – "релігія серця".

Пройшло багато часу відколи було представлено демократичне педагогічне вчення Руссо. Однак в цьому вченні далеко не всі соціальні вимоги відійшли в минуле. Руссо по праву належить змістова розробка проблеми поєднання виховання з виробничою працею. В його педагогічному вченні чудово виражені вимоги поваги до особистості дитини, організації її самостійної діяльності та багато іншого. Перша задача вихователя, вчив Руссо, – це створення людини-громадянина, який вважав би своїм суспільним обов'язком і правилом свого життя фізичну працю, самостійність, активність, чесність, гуманізм. Руссо розробив чітку систему виховання особистості, але вона не була позбавлена суперечностей і недоліків. Суспільні ідеї Ж.-Ж. Руссо, як і інших просвітників, відображали стратегію ліберального політичного мислення, засадовою стосовно якого була концепція людської природи, унікальності людської особистості, особливо що стосується її здатності до раціональності. Лібералізм намагався визначити розум, ототожнюючи його або з моральним аспектом, або з глуздом, при цьому коли розум визначали як здатність до розуміння раціональних принципів моральності, то тим самим підкреслювали цінність автономності людини, і навпаки, коли розум визначали як здатність до розрахунку з метою отримання бажаного результату, то підкреслювали цінність самореалізації.

Шлях до вирішення суперечностей суспільного життя Руссо вбачав у просвітництві та вихованні на основі праці, у використанні нових методів навчання. Ґрунтуючись на принципах сенсуалізму, Руссо сповідує педагогічний оптимізм, який спирається на презумпцію поваги до особистості дитини, орієнтацію на навчання самостійному мисленню, максимальний розвиток природних здібностей тощо. При цьому Руссо висував утопічні рекомендації, спрямовані на те, щоб ізолювати дітей від суспільства і виховувати їх на лоні природи, враховуючи природні здібності та інтереси вихованця. Ідеї Руссо не тільки справили сильний вплив на філософську традицію, але й надихали соціальних реформаторів на їхнє втілення в життя. До числа його послідовників можна віднести Й. Песталоцці, Г. Спенсера, М. Монтессорі, Р. Штейнера, А. Нейла і багатьох інших. Ідея вільного виховання також спостерігається в педагогіці екзистенціалізму, постмодернізму, нового гуманізму, системомиследіяльної педагогіки, педагогіки життєтворчості, особистісно орієнтованої педагогіки.

1. *Ваховский Л. Ц.* Западноевропейская философия воспитания эпохи Просвещения. – Луганск: Альма матер, 2000. – С. 65. 2. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. – СПб., 1913. – С. 15. 3. Там само. – С. 257. 4. Там само. – С. 149. 5. *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения: В 2-х т. Т. 2 / Под ред. Г. Н. Джибладзе; Сост. А. Н. Джуринский. – М.: Педагогика, 1981. – С. 96. 6. Там само. – С. 97. 7. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. – С. 453. 8. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение. Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов? // Избранные сочинения: В 3-х т. – Т. 1. – М.: Госиздат худ. л-ры, 1961. – С. 43. 9. *Руссо Ж.-Ж.* Избранное. – М.: Детская литература, 1976. – С. 94. 10. Там само. – С. 95. 11. Там само. – С. 94. 12. Там само. – С. 91. 13. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. – С. 12. 14. Там само. – С. 25.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

Л. Л. Шкіль, канд. філос. наук, асист., НПУ ім. М. П. Драгоманова

ПСИХОАНАЛІЗ У ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ МІШЕЛЯ ФУКО

Досліджується вплив психоаналізу на творчість французького філософа Мішеля Фуко, показано ставлення вченого до психоаналізу у різні періоди його творчості.

Ключові слова: **психоаналіз, психологія, психічна хвороба, археологічний метод.**

Исследуется влияние психоанализа на творчество французского философа Мишеля Фуко, раскрывается отношение ученого к психоанализу в разные периоды его творчества.

Ключевые слова: **психоанализ, психология, психическая болезнь, археологический метод.**

Influence of psychoanalysis on creativity of French philosopher Michel Foucault is investigated, the relation of the scientist to psychoanalysis during the different periods of its creativity reveals.

Key words**: psychoanalysis, psychology, mental illness, an archaeological method.**

Вплив психоаналітичних ідей на формування мислення французького філософа Мішеля Фуко і його ставлення до психоаналізу в дослідницькій літературі залишається практично невисвітленим. Хоча сам дослідник

© Шкіль Л. Л., 2011

неодноразово апелював до психоаналітичного вчення, вважаючи, що "все те знання, в якому західна культура ось уже ціле століття будує образ людини, обертається навколо праць Фройда, не виходячи при цьому за межі своїх основних диспозицій" [1]. Виявлення зв'язку між ідеями Фройда та французького вченого дозволить визначити науковий розвиток уявлень Мішеля Фуко.

Роботи Фуко активно обговорювались і викликали до себе неабияке зацікавлення ще за його життя. Зокрема, його сучасник Ж. Дерріда у статті "Бути справедливим з Фройдом" відзначає у Фуко подвійне, амбівалентне ставлення до фройдівських ідей. Серед останніх розвідок українських дослідників, які присвячені творчості М. Фуко та його зв'язку із психоаналізом, варто назвати дослідження О. Йосипенко "Місце та роль психоаналізу в концепції історії безумства Мішеля Фуко" [2].

Мета даної розвідки полягає в тому, щоб дослідити вплив психоаналізу на творчість і мислення М. Фуко та показати як трансформувалось ставлення філософа до психоаналітичних ідей у різні періоди його творчості. Тому розвідку даного дослідження варто почати з його ранніх робіт, щоб простежити еволюцію його наукових поглядів.

Прийнято вважати, що першою книгою Мішеля Фуко є відома праця "Історія безумства в класичну епоху" (1961). Від цієї роботи зазвичай починають відлік еволюції мислення Фуко, її протиставляють усім іншим, маючи на увазі ранній період його творчості, і називають тією роботою, де вперше з'являється так званий "археологічний метод". Варто визнати, що Фуко сам започаткував цю традицію: протягом усього життя титулом "моя перша книга" він нагороджував саме "Історію безумства". Але за нею як тінь, з тими ж обрисами та згинами стояла інша праця, дійсно його перша книга – "Психічна хвороба та особистість" (1954).

Написанню цієї роботи передувала довга історія захоплень Фуко психологією та психіатрією. Маргінальні елементи суспільства і сам процес маргіналізації завжди були його улюбленими темами, і в цьому ракурсі для раннього Фуко основним простором його досліджень постає проблема безумства.

Незважаючи на велику зацікавленість тим, що відбувається в стінах психіатричної лікарні, Фуко поступово відходить від практики психіатрії і починає займатися лише її теорією. Однією з причин відмови від роботи психологом сам він пояснив жорстоким лікування хворих за допомогою електрошоку та лоботомії. "Вивчивши філософію, я захотів побачити, що таке безумство: я був достатньо безумним, щоб вивчати розум, а потім став достатньо розумним, щоб вивчати безумство" [3], – напише згодом вчений.

Праця "Психічна хвороба та особистість" постає як своєрідний "онтогенез" уявлень Фуко, так і "філогенез" психіатрії та філософії, що дозволили не тільки виникнути в середині XX століття простору філософсько-клінічної рефлексії, але й сформувати на основі попередніх побудов цей важливий для Фуко синтез. Але не можна не погодитись із твердженням російської дослідниці О. А. Власової, що ""Психічна хвороба та особистість" (1954) багато в чому юнацька книга. Така наївна віра в істинність психоаналітичних трактувань, в антропологічну концепцію екзистенційно-феноменологічної психіатрії і яскравий марксизм не були характерні для пізнього Фуко. Починаючи з "Історії безумства", його інтонація стане стриманішою, а Фрейд і антропологія будуть сприйматися ним вже більш критично" [4].

Якщо "Історія безумства" (1961) є першим променем його геніальної інтуїції, то "Психічна хвороба та особистість" (1954) показує той шлях, який передував цьому осяянню. В центрі цієї роботи – наскрізна для всієї творчості Фуко тема – психічне захворювання, але тут воно ще не стільки безумство з усіма соціальними відсиланнями, комплексом відчуження від суспільства і з усією своєю історичністю, скільки психічна хвороба, що тягне за собою ряд теорій, які прагнуть відобразити її природу та сутність.

Своєрідну паралель можна вбачати в тому, що в "Історії безумства" (1961) Мішель Фуко, подібно до Фройда, який звертався до тлумачення снів, намагається тлумачити безумство. Саме тому, на думку російського дослідника творчості Фуко І. П. Ільїна, перед нами не історія психіатрії ("монолог розуму про безумство", як визначає її Фуко), а історія безумства, божевілля, спроба описати його як мову, дати йому слово, якого його позбавляли протягом сторіч [5].

На відміну від Ж. Лакана, який відверто заявляв про те, що він є психоаналітиком, "який прочитав Фройда", Фуко не відносить себе до числа тих спеціалістів, хто досконало знає всі фройдівські роботи. Однак він не тільки з повагою ставиться до Фройда, але й позитивно оцінює його основоположні психоаналітичні ідеї та концепції, використовуючи їх при розробці своєї "археології знання" і включаючи в основу інших концептуальних побудов, що стосуються проблеми співвідношення влади та істини.

Якщо одні західні дослідники вважають, що найбільш цінні відкриття Фройда лежать в галузі сексуальної етіології неврозів, то, на переконання Фуко, заслуга засновника психоаналізу полягає зовсім не в цьому. "Не теорія розвитку, не таємниця сексуальності, що прихована за неврозами або психозами, а логіка несвідомого" [6] , – ось що, на його думку, є основною заслугою Фройда і становить істинне значення психоаналізу.

Фуко також вважав, що заслуга Фройда полягала в тому, що він стер межу між нормальним і патологічним, позначаючим і непозначуваним. Дійсно, на основі висунутих ним психоаналітичних постулатів Фройд дійшов висновку, що "межа між нормальним і ненормальним в галузі нервозності неміцна" [7].

Фуко вказує на безмовний характер безумства: воно позбавлене власної мови, "і якщо навіть про нього говорять, то воно само про себе сказати не може. Не може, принаймні, до Фройда, котрий першим надав розуму і нерозуму можливість взаємодіяти під гнітом загальної мови, завжди готової до розриву і розплутуванню через недосяжне" [8]. Варто визнати, що ставлення Фуко до психоаналізу у праці "Психічна хвороба та особистість" (1954) набагато позитивніше, ніж в подальшій його творчості.

Фройд виступає для Фуко тією людиною, яка забезпечила доступ до історичного виміру людської психіки, і також виокремила смислоутворюючий елемент цього історичного виміру – тривогу. Незважаючи на те, що в роботі періодично з'являється згадка про міфологічний характер психоаналізу, Фуко саме на прикладі психоаналізу показує взаємозв'язок внутрішнього і зовнішнього виміру хвороби. "Те, що в наші дні лише трохи змушує переглянути статус безумця, так це поява психоаналізу та психотропних ліків. Але цей прорив – лише початок, тому що безумці все ще виключені з нашого суспільства" [9]. Звідси випливає, що Фуко ратує за включення безумців у суспільство, за визнання їх повноправними громадянами.

Філософ ставить питання про те, яким чином в культурі виникає необхідність закріпити за хворим статус девіанта, який не вписується в її рамки, і як суспільство знаходить вираження в цих формах досвіду, яким саме ж і відмовляє у визнанні. "Дослідження наших психологів і наших соціологів, що перетворюють хворого в девіанта та шукають витоки хвороби в ненормальному, є

насамперед проекцією культурних звичаїв", – пише він [10]. Тобто, філософ намагався сказати, що традиційне відношення до безумців слід переглянути і змінити.

Під історичним поглядом Фуко виникають багатоманітні образи безумства, котрі, змінюючись від епохи до епохи, відображають особливості сучасної їм культури. Для позначення цих своєрідних історичних типів Фуко використовує різні поняття, при цьому наділяючи традиційні терміни різноманітними смислами.

1. Безумець як одержимий – до XVII століття. Вихідною формою відчуження безумства Фуко постає біснуватість, одержимість, яка, витісняючи хворого за межі світу праведних, тим не менше залишає його в межах християнського світу. Пов'язуючись виключно з тілом, демон, який володіє ним, і біс ще залишають вільною людську волю.

2. Безумець як безрозсудний – XVII–XVIII століття. Починаючи з епохи Відродження, безумець постає не як одержиме тіло, але як одержимий дух, втрачаючи свободу волі. Як наслідок, з'являється нова клінічна практика, яка стає на службу захисту від безумного духу не тільки людей, що оточують безумця, але й його самого.

3. Безумець як позбавлений розуму і прав – XVIII–XIX століття. Безумство втрачає свою диявольську природу і тепер пов'язується виключно з природою людською. Воно є для людей слабкістю і наслідком заблудження, але ця слабкість ще не визначена, а це заблудження ще пов'язано із соціальними наслідками.

4. Безумець як відчужений і чужий, як божевільний – XIX–XX століття. За безумцем визнається втрата тієї вищої здатності людини, яку дала їй буржуазна революція, – свободи. Психіатрична хвороба остаточно пов'язується з втратою статусу вільного і повноправного громадянина і призводить до втрати дієздатності. Наслідком відчуження хворого від самого себе виявляється делегування соціальної особистості і соціальної відповідальності, перенесення прав свободи особистості на іншого і поява опіки над хворими.

Фуко відзначає, що до кінця Середньовіччя в Західній Європі зникла проказа, що розглядалася як покарання людині за її гріхи. У вакуумі, що утворився в системі моральних суджень, її місце зайняло безумство. В цей час в основному "безумство переживається як частина загальних декорацій і мови і постає повсякденним досвідом, який прагнуть швидше примножити, ніж підкорити" [11].

В епоху Відродження безумці вели, як правило, бродячий спосіб життя й не були обтяжені особливими заборонами; їх виганяли з міст, але на сільську місцевість ці обмеження не поширювались. Згідно з уявленнями тієї епохи, "подібне виліковувалось собі подібним", і оскільки безумство, вода й море вважалися проявами однієї й тієї ж стихії мінливості й непостійності, то як засіб лікування пропонувалася "подорож по воді". І "кораблі дурнів" борознили води Європи. "Безумці відправлялись на пошуки свого розуму" [12]. Це також було пов'язане з тим, що, починаючи з XVII ст., коли почало формуватися уявлення про державу як берегиню загального добробуту, безумство, як і бідність, трудова незайнятість і непрацездатність хворих і престарілих перетворилися в соціальну проблему, за розв'язання якої держава несла відповідальність.

Згідно з Фуко, "культура Відродження перевіряє свої цінності, закликає швидше до іронічного, ніж до трагічного протистояння. Розум пізнається як розщеплений та такий, що втратив себе: він вважається мудрим – він безумний; вважає, що знає, – він не може пізнати; він вважається здоровим – він затьмарений; свідомість занурюється у пітьму і світ забуття саме тоді, коли здається, що вона спрямована до вічного світла" [12]. Отже, епоха Відродження характеризує розум та нерозум, нормальність та ненормальність досить таки суперечливо. Держава ж проблему безумства вирішує досить жорстоко – відправляючи безумця у плавання, де кожне відплиття може стати для нього останнім.

Через сто років картина змінилася кардинально: місце "корабля безумства" зайняв "будинок божевільних". "У середині XVII століття відбулась різка переміна: світ безумства перетворюється в світ виключення (monde de l'exclusion)" [13]. І з 1659 р. почався період, як його назвав Фуко, "великого ув'язнення" – божевільні були соціально й "територіально ізольовані" з простору перебування "нормальних людей", психічно ненормальні стали регулярно виключатися із суспільства й суспільного життя. З приводу цього Фуко пише: "Я намагаюсь аналізувати, як біля витоків індустріальних суспільств став розміщуватись апарат покарання, свого роду пристосування із сортування ненормальних і нормальних" [14]. Фуко пов'язує це з тим, що в другій половині XVII ст. спочатку проявляється "соціальна чуттєвість", спільна для всієї європейської культури. "Очевидно, що XVI століття наділяло позитивним значенням і визнавало те, від чого XVII століття прагнуло відректися, те, що воно прагнуло знецінити і змусити замовкнути. Безумство в найширшому сенсі розміщується саме тут, на тому рівні осідання феноменів культури, де виникає заперечна оцінка того, що спочатку розуміли як Відмінне, Безумство, Нерозуміння" [15].

У результаті по всій Європі виникли "будинки піклування", або, як їх ще називали, "виправні будинки", де без усякого розбору розміщувалися бідняки, хворі, безробітні, злочинці й божевільні. Відповідно до нових уявлень, коли головним гріхом вважалися не гордість і зарозумілість, а лінь і неробство, ув'язнені повинні були працювати, тому що праця стала розглядатися як основний засіб морального виправлення. Згідно з Фуко, "в наші дні перший аргумент на користь того, що той або інший індивід є безумним, пов'язують з його нездатністю працювати. Так, Фройд справедливо вважав, що безумною (а він головним чином говорив про невротиків) є особа, що не здатна ні любити, ні працювати" [16].

Варто відзначити, що Фуко після виходу своєї першої книги й надалі продовжує позитивно оцінювати засадничі ідеї та концепції З. Фройда, використовує їх у розробці власної "археології знання", включає їх до складу інших концептуальних побудов, що стосуються також проблеми співвідношення влади та істини. У роботі "Археологія знання" (1969) М. Фуко досліджує появу психології: "Дослідження божевілля та появи психології, вивчення хвороб та зародження медицини, студії у сфері наук про життя, мови та економіки були спробами, частково здійснюваними наосліп; але поступово вони прояснювалися і не тільки тому, що потроху уточнювали свій метод, а й тому, що відкривали – в дебатах про гуманізм та антропологію – межу своїх історичних можливостей" [17]. У просторі цих досліджень все ще можна простежити позитивне ставлення філософа до психоаналізу.

Але надалі, у трилогії "Історія сексуальності" (1976–1984) помітне неприховане розчарування Фуко у психоаналізі. Він пояснює це тим, що психоаналіз не ставав на сторону подружжя чи родини хворого, відмовлявся від їхнього тлумачення подій, не прислухався до їх думок. Замість цього психоаналіз вдавався до практики, запропонованої таким психіатром, як Шарко, намагаючись лікувати сексуальність хворого безпосередньо, не використовуючи нейрологічних моделей, ставлячи на карту родинні відносини хворого та навіть його внутрішній спокій. Д. Руденко робить висновок, що "таким

чином психоаналіз, який, здавалося б, поставив сексуальність поза впливом родини, відкрив у самому центрі сексуальності, як принцип її формування та ключ до відгадки, старий закон подружнього зв'язку, шлюбу, родинних зносин та кровозмішення" [18].

Отже, саме в той час, коли механізм сексуальності, на перший погляд, приховує, відсуває на другий план механізм подружнього зв'язку, він виявляється підпорядкованим по-новому, але теж цілком міцно, даній юрисдикції. Сексуальність могла бути віддаленою від закону, оскільки вона була сформована під впливом самого закону. Якщо механізм сексуальності і витікає з механізму подружнього зв'язку, то він його не заміняє. Навпаки, механізм подружнього зв'язку стає основним гарантом вживання механізму сексуальності.

Фуко також негативно характеризує сучасну психологію: "Вся ця психологія не змогла б виникнути без моралізаторського садизму, за допомогою якого "філантропія" XIX століття ув'язнила безумство, прикриваючись образом "визволення"" [19]. Він вважає, що психологія безумства може бути лише сміхотворною пародією на саму себе, тобто, психологія не може ні пояснити, ні зрозуміти феномен безумства, але вона може встановити відношення між розумом і нерозумом. Згідно з Фуко, "досвід "безумства" дав початок усім видам психології, і навіть самій можливості існування психології" [20]. Тобто, своїм існуванням психологія має завдячувати досвіду безумства. Філософ пояснює, чому психологія ніколи не зможе оволодіти безумством: "Справа в тому, що сама психологія стала можливою в нашому світі, коли безумство вже приборкали і позбавили драматизму" [21]. Отже, згідно з концепцією Фуко, психологія виникла вже після приборкання безумства.

Виникнення психіатричних лікарень ("Народження клініки", 1963), пенітенціарної системи ("Наглядати й карати", 1975) розглядаються Фуко як прояв загального процесу модернізації суспільства, пов'язаної із становленням суб'єктивності як форми сучасної свідомості людини західної цивілізації. При цьому вчений нерозривно пов'язує виникнення сучасної суб'єктивності й становлення сучасної держави, вбачаючи в них єдиний механізм соціального формування й індивідуалізації (тобто розуміє індивідуалізацію свідомості як його соціалізацію), як поступовий процес, у ході якого зовнішнє насильство змінилося станом "психічного контролю" і самоконтролю суспільства.

На думку української дослідниці О. Йосипенко, "сцену розділу між розумом та безумством, божевіллям та безглуздям не варто абсолютизувати, тому що вона була потрібна переважно для того, щоб змусити з'явитися історію безумства, яка не фігурує і не може фігурувати в історичних архівах психіатрії… Але там, де антипсихіатри були чистими практиками, Фуко залишається теоретиком, філософом, захисником інтелекту" [21]. Отже, дослідження французького мислителя спрямоване на те, щоб показати, як поступово формується досвід психічної хвороби. Зрозуміло, що мова йде не про внутрішній світ і переживання психічнохворих, а про те, що серед різних образів, символів, понять, що входять в систему уявлень сучасної культури і складають форму сучасного досвіду, існує досить вагомий образ психічної хвороби.

Сучасна культура часто звертається до досвіду психічної хвороби, шукаючи в ній, як в деякому об'єктивному факті, розгадку таємниці власної сутності. Фуко показує, що починаючи з XIX ст. сучасна культура несвідомо створювала такий образ психічної хвороби, в який можна вдивлятися, шукаючи розкриття власної сутності, тому що психічна хвороба сприймається як прояв цієї прихованої сутності: "Однак і в безумця бувають хвилини прозріння – або, вірніше, в самому безумстві є момент істини; він позбавлений розуму, але все ж розуму і розуміння в ньому більше, ніж в людях розумних" [22]. Даний образ лежить в основі уявлень про психічну хворобу в мистецтві, філософії, а також, як прагне показати філософ, в основі проблем і концепції власне психіатрії.

У спробах Фуко визначити розум через його протилежність, через безумство, тобто через те, що заперечується, відкидається і пригнічується, відображається суттєва потреба науки у визначенні власних меж, визначенні ступеня умовності її меж, які постійно порушуються і знову встановлюються в процесі наукового пізнання. Ця проблема особливо близька психології наукової творчості. Російська дослідниця І. Полозова, проводячи аналогію між психоаналізом та роботами французького мислителя, робить висновок, що "історія безумства постає в його [Фуко] працях як археологічна дисципліна в аналогії з психоаналізом" [23].

Отже, на мислення та творчість Фуко психоаналіз мав безпосередній вплив. І позитивне ставлення Фуко до психоаналізу в перший період його творчості змінились на розчарування у ньому. Але повага до основних положень психоаналітичних ідей простежується протягом усього періоду його творчості. Психоаналіз, згідно з Фуко, вписується в психіатричну (психологічну) традицію ставлення до безумства. Психоаналіз характеризується апофеозом персони медика, який позбавляє безумство його онтологічної основи та перетворює його на функціональне відхилення психіки від основоположних фігур Порядку, Закону, Судді, Авторитету. Але основна заслуга психоаналізу, на думку М. Фуко, – це повернення безумству мови.

1. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко; [пер. с фр. Н. С. Автономовой]. – СПб.: A-cad, 1994. – С. 458. 2. *Йосипенко О.* Місце та роль психоаналізу в концепції історії безумства Мішеля Фуко / Оксана Йосипенко // Філософські, історичні, політологічні студії. Спец. випуск журналу "Генеза". – К., 1999 – С. 18–23. 3. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть (1972) / Фуко Мишель Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1 / [Пер. с франц. С. Ч. Офертаса, под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2002. – С. 289–290. 4. *Власова О. А.* Ранний Фуко: до "структуры", "археологии" и "власти" // Фуко М. Психическая болезнь и личность/ Мишель Фуко; [пер. с фр., предисл. и коммент. О. А. Власовой]. – СПб.: ИЦ "Гуманитарная академия", 2009. – С. 30. 5. *Ильин Г. И.*. Проблема бессознательного в трактовке французского структурализма / Бессознательное: природа, функции, методы исследования. В 4 – х т. Т. 1 / [Под общей ред. А. С. Прангишвили и др.] – Тбилиси: Мецниереба, 1978 – С. 340. 6. *Foucault M.* Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977 / Michel Foukault. – Brighton, 1980. – P. 213. 7. *Фрейд З.*. Психопатология обыденной жизни / Зигмунд Фрейд // Психология бессознательного. – СПб.: ПИТЕР, 2004. – С. 255. 8. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность / Мишель Фуко; [пер. с фр., предисл. и коммент. О. А. Власовой]. – СПб.: ИЦ "Гуманитарная академия", 2009. – С. 254. 9. *Фуко М.* Безумие и общество (1970) / Фуко Мишель Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью интервью. Ч. 1 / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2002. – С. 17. 10. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. – С. 260. 11. Там само. – С. 251. 12. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Мишель Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 31. 12. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. – С. 265. 13. Там само. – С. 251. 14. *Фуко М.* Власть и тело (1975) // Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1 / [Пер. с франц. С. Ч. Офертаса, под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2002. – С. 169. 15. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. – С. 251. 16. *Фуко М.* Безумие и общество (1970). – С. 10. 17. *Фуко М.* Археологія знання / М. Фуко; [В. Шовкун (пер. з фр.), ред. М. Москаленко]. – К.: Основи, 2003. – С. 26–27. 18. *Фуко М.* Политическая технология индивидов (1988) / Фуко Мишель Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1 / [Пер. с франц. С. Ч. Офертаса, под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2002. – С. 35. 19. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. – С. 260. 20. *Фуко М.* Рождение клиники / Мишель Фуко. – М.: Смысл, 1998. – С. 293. 21. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. – С. 280. 22. *Йосипенко О.* Місце та роль психоаналізу в концепції історії безумства Мішеля Фуко. – С. 22. 22. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – С. 220. 23. Там само. – С. 24.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

В. Г. Табачковський, д-р філос. наук, проф.

ШЛЯХИ СВОБОДИ: ВЧОРА І СЬОГОДНІ (ІГОР БИЧКО)

(Глава з книги: В. Г. Табачковський. У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 101–118.)

У сучасній екзистенціальній філософії є надто ємне слово, котре несе у своїм змісті визнання доленосності для людини певних житейських ситуацій – "зустріч". Вона, зустріч, відкриває перед кожним з нас перспективу довірливого та водночас відповідального спілкування зі світом – спілкування, що в нім я самоздійснююсь, зберігаючи й розвиваючи себе, свою автентичність (Р. Гвардіні).

Коли говорять про зустріч, мають на увазі передусім спілкування з яскравою особистістю. Саме такими – життєдайними, творчо-наснажливими – стали для величезної кількості людей зустрічі з відомим українським філософом-шістдесятником Ігорем Бичком, якому в теплу липневу пору першого року нового тисячоліття виповнилося сімдесят.

Перша наша зустріч – на лекції з теорії пізнання. Двері аудиторії рвучко відчинилися й до нас влетів свіжий подих "відлиги" (а на дворі стояв уже шістдесят п'ятий)...

Родовід. Мати – Ніна Іванівна, вродлива, темноволоса, тип обличчя й статура фігури нагадує донських козачок, але м'яка, толерантна натура. Донька Івана Васильовича Берловського, інженера-залізничника, замолоду – моряка, брав участь у повстанні на панцернику "Потемкин", але, позаяк належав тоді до партії есерів, не був згодом пошанований новою владою. Батько – Валентин Васильович Бичко відомий український поет ("рангу" Наталі Забіли або Агнії Барто). Натура цілеспрямована, волелюбна, запальна, з гострим поглядом на світ, дуже гумористичний (я вперше побачив його вдома, вже 80-річним, якраз відзначали цю дату: всі окреслені риси все ще променіли з цієї людини). Син вихідця з поміщицької сім'ї (але той восьмилітком через крутий норов втік з одинадцятирічним братом до Харкова, працював у крамниці, потім пристав до більшовиків, пройшов громадянську війну, а коли розпочалися сталінські репресії знищив усі свої більшовицькі документи; згодом працював на кондитерській фабриці). Є щось бентежне в цьому родоводові, майже усі пройшли через напружене екзистенційне *роздоріжжя*, прагнучи *свободи* та щоразу потрапляючи до її *лабіринтів*; кожен опинявся між тоталітаризмом (=*сталінізмом*) – та *гуманізмом*. Усі підкреслені слова – із назв книжок майбутнього філософа. Перша з них – "На філософському роздоріжжі (К., 1962). Друга – "Познание и свобода" (М., 1969). Третя – "В лабиринтах свободы" (М., 1976). Четверта – "Від сталінізму до гуманізму" (К., 1968). Чи не відтворює кожен з виокремлених нами термінів ситуацій, доленосних як для окремих індивідів, так і для соціумів?

1. Принцип свободи в самовибудовуванні особистості.

"Ігореві Бичку – "червоному екзистенціалістові"", – таке вітання молодому викладачеві Київського університету містилося під дружнім шаржем, намальованим мною в стіннівці філософського факультету "Світогляд" десь шістдесят сьомого року. Воно не було випадковим. Вже давно скінчилася хрущовська "відлига", але свіжий подих інтелектуальної свободи (і навіть гри), яку несла в собі ця людина, живив наші юнацькі поривання. Так було впродовж усієї "доби застою". А вже в наші дні талановитого вченого й педагога пошановано званням "Заслужений професор Київського національного..." (їх всього п'ятнадцять на сьогодні, наш ювіляр – єдиний із філософів). Від своїх студентів він отримав те звання набагато раніше. За матеріалами соціологічних опитувань 1970–71 рр. І. Бичко обіймав перші місця в рейтингові викладачів.

Кількома роками раніш, коли динамічний (аж рвучий) доцент читав у нас, авторитет його був також безперечний. Він випромінював з себе не відсторонене або менторськи-повчальне, але довірливе ставлення до науки, котра мала згодом стати справою нашого життя. Кожну лекцію розпочинав зі змалювання певної пізнавальної колізії, виявляв найболючіші питання пізнавальної ситуації і запрошував слухачів до діалогу, змістом якого була спроба подолати (хоча частково) ту колізію. Вдало використовував не тільки суто концептуальні, а й образно-концептуальні засоби. Завершував розгляд кожного питання не "остаточним розв'язком", а хоча б натяком на можливість появи нових пізнавальних сутуг. Така нонфінітність робила Ігоря Бичка чи не найбільшим "антифундаменталістом" серед тогочасних університетських викладачів філософії. Нас же, студентів, вона переконувала в тому, що філософія – не просто професія, вона – інтелектуальне й, водночас, духовне покликання сапієнтальної істоти, що "бути філософом", як скаже в одному з інтерв'ю вісімдесятих років Мераб Мамардашвілі, "це доля".

...А починалося все ще в п'ятдесяті роки. Друге число журналу "Новый мир" 1947 р. опублікувало статтю літературного критика Олександра Лейтіса (родом з України) "Философия на карачках", присвячену французькому екзистенціалістові Ж.-П. Сартрові (переважно його фундаментальній праці "Буття та ніщо"). Стаття, як водиться, гостро критична, проте з докладним популярним викладом концепції критикованого (ой ті "виклади", за котрі на багатьох із нас писали в доносах, що то "не критика, а пропаганда"!). Начитавшись тієї статті, п'ятнадцятирічний семикласник пише шкільний твір, навіяний враженнями від неї.

Чи не була то його перша "філософська ластівка"? Вона ще не робила погоди, але провістила скоре народження молодого "вкраїнського Сартра".

Через сімнадцять років відбудеться коротка розмова з "хрещеним батьком" біля готелю "Дніпро" (Сартр повертався з Тарасової гори, де від імені ЮНЕСКО поклав вінка з нагоди 150-річчя поета). Запам'ятається відповідь філософського маестро про враження від Києва – "Тут кожен камінь бруківки випромінює історію".

Виявляючи студентам відмітні особливості екзистенціалізму, Ігор Бичко часто посилається на відоме висловлювання Сартра про витворювану ним філософію не як набір визначень, констатацій, логічних операцій (хоча все це, звичайно, має місце), а як певний умонастрій, пов'язаний із смисложиттєвими переживаннями, котрими вщент наповнене наше буденне життя ("екзистенціалізм – у повітрі, у постатях, будинках, вулицях"). Відтак філософування обертається зовсім несподіваною своєю іпостассю як спосіб "вибудовувати себе", як турбота про свій мікрокосм, про "внутрішню людину" – предмет уболівань ще славетного Сковороди. Особисто я надто гостро відчув світоглядно-метафізичну "музику ландшафту", коли корінний киянин Володимир Жмир уперше показував мені з різних точок Андріївський узвіз та наддніпрові пагорби.

Тут хочу сказати про те, наскільки важливою була оця екзистенціальна націленість для нас, юнаків, у ті

© Табачковський В. Г., 2011

далекі шістдесяті роки (вона пасує юнацькій смисложиттєвій ностальгії й сьогодні).

Офіційна, "катехізисна" філософія, котру пропагували тієї пори, була: 1) вкрай заідеологізована; 2) позбавлена проблемності ("що можна досліджувати у філософії після Маркса й Леніна?" – перепитували нас знайомі); 3) "знелюднена" (на догоду "первинності матерії" та "класовому підходу"). Відтак філософія, що її сам К. Маркс кваліфікував як "живу душу культури", якраз штучно вилучалась із культури (у її справжньому розмаїтті). Добре сказав про таке "знекультурнення філософії" відомий тогочасний письменник-дисидент Андрій Синявський, зауваживши на одній з дискусій щодо ситуації, у котрій опинявся кожен справжній інтелектуал: "казенний" марксизм-ленінізм був украй формалістом у своїх ідеологічних викладках, не припускаючи ніякої свободи й жодних відхилень у цій галузі. – То була "не культура, а доктрина, з якої надто важко видобути культуру" [1]. Де ж було шукати свободи молодому вченому-філософу, який, завершивши 1954 року університетську освіту та попрацювавши три роки викладачем Знам'янського сільгосптехнікуму, потрапив, нарешті, до омріяної академічної аспірантури?

Він намагається знайти свободу творчого самовияву в процедурі, зворотній щодо того сумного шляху, яким "знекультурилася" офіціозна марксистська філософія – "занурити" її знову у вир інтелектуальної конкуренції, ввести в "силове поле" теоретичних дискусій, у царину безнастанного зіткнення концептуальних альтернатив. Саме такою цариною стала для багатьох прогресивних вітчизняних філософів на три "післявідлигових" десятиліття (сповнені "заморозками") така "хитра" спеціальність, як "критика буржуазної філософії". То була, вживаючи гегелівську мову, справді "хитрість розуму", якому не давали випростатися на повну силу: адже критикуючи одні теоретичні уявлення з позицій інших (хай навіть ортодоксально-матеріалістичних), все ж філософії повертали проблемність. Вводили до інтелектуального ужитку нові поняття, запозичені "з того берега", аналізували їх зміст, часто знаходили не тільки "докорінну відмінність, але й елементи – страшно подумати – смислової спільності між марксизмом та немарксизмом. Словом, як влучно жартував один мій однокурсник, "критикуєш-критикуєш – та й сам у критикованого чогось навчишся!".

Що ж до головного героя нашої оповіді, то він робив не тільки згадане. Як екзистенціальний філософ, він навіть назвами своїх праць, виданих у шістдесяті-сімдесяті роки, фіксував найболючіші соціальні та філософські колізії.

Дуже промовистою виявилася щодо цього назва першої книжки Ігоря Бичка "На філософському роздоріжжі" (1962). Формально – то нібито "вони" ("буржуазні") на роздоріжжі. Курйоз полягав у тім, що вони самі те завжди визнавали, добре розуміючи, що філософський пошук – умова життєвості цієї науки. Насправді ж на роздоріжжі опинилися ми, хоча нам того не дозволяли.

Адже з'ясувалося, що поки "казенний" марксизм формалізувався й катехізувався, довкіл нього виникли десятки нових стратегій мислення, які то ближчі до матеріалізму (реалізм, критичний реалізм, натуралізм тощо), то до ідеалізму (феноменологія та ін.), а найчастіше – примхливо поєднують одне з іншим. Зіставляючи такі стратегії, молодий вчений рухається (почасти свідомо, почасти несвідомо) від наївного реалізму до критичного, а далі – до феноменологічної націленості на світ у його життєво-смисловій значущості для людини, ще далі – розглядає цю значущість під кутом зору смислової насиченості практичної діяльності. А за цим уже жевріє "привид", котрий скоро почне "блукати Європою" – привид "автентичного марксизму", котрий саме через концепт практики як одного із способів самоствердження людини зробить самого Маркса... непотрібним його послідовникам-формалізаторам. Отаке, бачите, провокативне "роздоріжжя"!

Не випадково, даруючи мені цю книжку 1969 року, автор напучує:

"Пам'ятай, що власна дорога завжди починається з роздоріжжя. Адже роздоріжжя – не що інше, як вибір".

Якщо першим смисложиттєвим концептом, що ним заявив про себе майбутній "червоний екзистенціаліст", стало роздоріжжя, гадаю, нікого не здивую, що наступним концептом мала стати свобода. То було поняття, чи не найбільш облудно фальсифіковане "дипломованими лакеями" тоталітарної ідеології. Як мудро жартував, читаючи нам лекції, вкраїнський Сартр: "Хіба то свобода, коли Адам має обирати Єву, не маючи вибору?" Він ретельно досліджує, як в історії філософської думки утверджується витлумачення свободи, уподібненої безальтернативній (одній-єдиній!) необхідності, а все призначення людське зводиться до пізнання такої "одно-єдиності" (як дотепно пише в оповіданні "Діти Савонароли" сучасний письменник Віктор Ліпатов – "елемент не понудження, але створення ситуації лишень з одним розв'язком"). Обґрунтовуючи неприпустимість фактичної відмови від свободи, (зокрема, протиставляючи пізнання необхідності як пристосування до неї – та як вивільнення), Ігор Бичко заходить на найбільш "небезпечну" для тогочасного філософа "територію": йдеться (це було зрозуміло кожному) про офіціозно-марксистське світорозуміння та про "лібертадну" опозицію всередині нього. Це було "порушенням правил гри": робіть свої "інтелектуально-гімнастичні вправи" у сфері критики буржуазної філософії, вимагав офіціоз, але не зачіпайте територій, які є нашою "святая-святих" і безпосередньо виводять на терени ідеологічної та політичної ерозії. І все ж книжка "Пізнання й свобода" виходить масовим накладом у московському "Политиздаті" (серія "Над чим працюють, про що сперечаються філософи"), після чого автор отримує чимало листів від читачів-нефілософів, які дякують йому за "провітрювання мізків".

Що означала в шістдесяті-сімдесяті роки актуалізація філософського змісту самого поняття "свобода"? Безперечно – антитоталітаризм. Але чому "пізнання й свобода"? Тут потрібно схарактеризувати особливості тодішньої політичної й культурної ситуації. Трохи раніш, на схилі хрущовської "відлиги" термін "свобода" актуалізував у парі з "працею" московський філософ Юрій Давидов. Книжка, видана "Вищою школою" 1963 року, присвячувалась розглядові деструктивного щодо людської індивідуальності феномену відчуження та можливостям його реального подолання, завдячуючи комуністичній організації суспільної праці. То був один з перших спалахів молодомарксистського романтизму в постсталінську пору, але реалії суспільного життя що далі, то настирніше натякали на його утопійність. Відтак, зовсім не дивно, що через кілька років опісля книжки Ю. Давидова, коли "відлигу" заступили "заморозки" і вже уочевиднювалося їх чимале посилення ("ознаменоване" розгромом "чеської весни" 1968 року), з'являється праця Ігоря Бичка "Пізнання й свобода". *Сама назва її немовби підводила риску під сподіваннями конструктивно подолати відчуження і зміщувала епіцентр вітчизняних філософських пошуків на вдосконалення епістемологічного арсеналу, а також на роздуми щодо співвідношення між практичною та духовною протидією відчуженню*. Задля цього залучаються (у жанрі "критики буржуазної філософії") все нові смислові сюжети: про суперечливість людського самотворення та прагнення до майбуття, пов'язаного з колізія-

ми феномену свободи та зі здатністю людини витримувати випробування свободи власного вибору тощо. *Відтак до орбіти філософських розмірковувань щобільше потрапляє те, що трохи згодом Мішель Фуко назве "техніками турботи про себе"*.

Смисловим осердям подібних розмірковувань у книжці "Пізнання й свобода" стає сартрова теза "завше під питанням, завше відділювані (від світу речей – *В. Т.*), ми, мабуть, постійно повинні витворювати себе" [2], що її наш київський колега витлумачує як безнастанність людського прагнення до майбуття. Позаяк неминучою й наріжною умовою будь-якої дії є "свобода діючого буття" [3], ставиться під питання будь-яка спроба людини виправдати власну бездіяльність посиланням на певні об'єктивні ситуації: "ситуація моя" (знову цитує наш автор сартрове "Буття та ніщо") бо ж вона є "лишень образ мого активного вибору себе" [4]. Далі йдеться про неминуче-трагічні ситуації, пов'язані з ідеальною свободою, якщо вона позбавлена можливостей практичної реалізації, або реалізація призводить до наслідків, протилежних бажаному [5], водночас наголошено на принциповій тезі "ми є свобода, котра вибирає, але ми не вибираємо бути свобідними, ми засуджені на свободу" [6]. Зрештою така неусувність свободи пояснюється людською "майбуттєвістю": *адже майбутнє "є тим, чим я повинен бути, поки я не здатен бути ним"* [7]. Непогане програмне настановлення для людини, котра після "відлигового ковтка свободи" знову опинилася перед дилемою: зберегти свою людську гідність чи втратити... Виробленню такого свого роду неостоїцизму сприяла й та обставина, що всі наведені розмірковування отримують своє продовження в досить ретельно випрацюваній, я б сказав, "теорії вибору". Досить звернути увагу хоча б на його багаторівневість: психологічний вибір, ба навіть фізіологічний (з посиланням на "фізіологію активності" М. О. Бернштейна), гносеологічний, світоглядний (духовно-практичний), нарешті діяльний. Задля цього обґрунтовується специфічність спричиненості людського вибору (як "детермінації майбуттям"), розмежовуються формальні та реальні можливості вибору тощо. Предметом особливої уваги стає також співвіднесення логічних та інтуїтивних підстав вибору, а в зв'язку з цим – розкриття взаємодоповнення науково-теоретичної та поетичної свідомості, через що авторські розмірковування набувають щобільш постклясичних форм.

Звичайно, кожна із схарактеризованих мною світоглядних новацій висловлювалась "езоповою мовою", але я пропоную прискіпливому сьогоднішньому читачеві наших тодішніх праць: якщо їх вимушена "езопівщина" вам здається непродуктивною, зіставте її різновид з будь-яким "філософським офіціозом" тієї пори – хоча б з точки зору термінологічно-концептуальної; адже збагачення філософської мови новими концептами, завдячуючи критиці тих концептів, провокувало новий мисленнєвий досвід, багатший од традиційного.

Один конкретний приклад, що стосується філософського осягнення феномену свободи, – вже з іншої книжки Ігоря Бичка ("У лабіринтах свободи"). Відома крилата фраза К. Маркса про комунізм як "стрибок із царини необхідності до царини свободи". Що робить з наведеною тезою наш автор у чи не найпохмурішу пору "доби застою" (сімдесят шостий рік)? Він називає центральний розділ книжки "У лабіринтах свободи" вкрай промовисто: *"Із царини необхідності до царини... абсурду"*. Сформульовано цю парадоксальну тезу тоді, коли абсурдність багатьох рішень найвищого керівництва країни стала приводом для безлічі дошкульних анекдотів. Звичайно, читаючи текст книжки, про яку йдеться, бачиш, що формально тут чиниться критичний аналіз одного з центральних концептів Камю та Сартра. Але, крім тексту, є ще контекст, який багато в чому заданий метафоричністю заголовків. Зіставляємо заголовки: книжки – "У лабіринтах свободи", перший розділ "Свобода та історія". Назва начебто прямо націлює на тезу Маркса про "кінець передісторії та початок справжньої історії". Другий розділ з парадоксальною назвою (що "веде до... абсурду"). На що "натякає" перебіг трьох метафор (назви книжки та двох розділів), адже метафора не буває однозначною? Чи не на якісь "лабіринти свободи", незвідні до лишень "буржуазних"? Приміром, наводиться сартрова теза про нездатність людини постійно "витримувати" власну свободу [8]. Аналізується пов'язаний з цією нездатністю феномен туги. Далі йдеться про схильність людини вдаватися як до захисного засобу – до самообману (через торжество публічності: "бачити себе очима інших"). Про пов'язане з цим заспокоєння, далі ж – про таку іпостась людської життєдіяльності як "пратіко-інерт" (інертна практика), пов'язану із "серійністю" людських типів [9]. Нарешті – про квазіальтернативу інертній практиці у вигляді суб'єктивістської сваволі [10]. Чи не відтворює перебіг окреслених сюжетів логіку будь-яких, а не тільки лиш буржуазних "лабіринтів свободи"?

У найзагальнішому ж плані образ-концепт "лабіринти свободи" видається мені тією евристичною знахідкою Ігоря Бичка, яка переживе його та його безпосередніх учнів. Адже "лабіринти" – це, якщо хочете, спосіб, в який свобода "буттює" на кожному новому історичному етапові самоздійснення людини.

Саме на їхньому осмисленні зосереджує свої творчі зусилля філософ уже в перші роки "перебудови". Він, зокрема, досліджує філософські витоки тоталітаристських "лабіринтів свободи" в їх сталіністському різновиді й, нарешті, виходить на нове "антропологічне поле", де оприявнюється не охоплений молодомарксистським романтизмом (як, до речі й екзистенціалістською антропологією) аспект людської свободи – етнонаціональний.

Справді, і молодомарксизм, і "сартризм" та споріднені йому екзистенціалістські візії людини були заполонені різними модифікаціями тієї самої антропологеми – родових властивостей людини. Її екзистенціально-особистісні специфікації не сягали тут етнонаціональних властивостей (як і вікових, статевих тощо, хоча Ж.-П. Сартр на схилі віку почав аналіз перших у величезному дослідженні про Гюстава Флобера, а Сімона де Бовуар вивела філософування на феномен "другої статі"). Упродовж останнього десятиліття Ігор Бичко доводить вивчення фундаментальних особливостей свободи до взаємодії вселюдського та етнонаціонального. Для повноти картини додам, що його невістка Наталка Чухим у цей же час починає інтенсивно розробляти лібертадні аспекти гендерної проблематики.

Ми схарактеризували кілька яскравих пластів інтелектуального набутку одного з чільних представників Київської філософської школи. Слід відзначити ще й ту обставину, що майже увесь "післястудентський" його творчий шлях (за винятком чотирьох років академічної аспірантури та роботи в академічному інституті) – то напружена й безвідмовна викладацька діяльність (передовсім – у своїй Alma Mater, Університеті ім. Т. Шевченка, згодом завідує тут кафедрою історії філософії, затим філософською кафедрою Інституту підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Університетові; з'являється Києво-Могилянка – читає й тут), консультування та наукове керівництво аспірантами й докторантами в кількох вузах Києва. У шістдесяті роки – творчі семінари з філософії та культурології на кіносту-

дії імені О. Довженка, затим – в академічному інституті літератури, участь у кожній помітній (а через толерантнісну вдачу – і в безлічі менш помітних) конференцій з філософії, культури, національного відродження. Якось ми підрахували "на живу нитку" – виходить десь понад 25 тисяч лекцій за сорок років праці.

1990 року І. Бичко збирає й очолює авторський гурт, котрим підготовлено шість видань першого україномовного підручника "Філософія. Курс лекцій". У співавторстві з Адою Бичко видає працю "Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження" (1995), яка стала ще одним етапом конкретизації лібертадних філософських уподобань нашого колеги (а цікава й ґрунтовна книжка Ади Бичко про Лесю Українку змістовно доповнила згадану конкретизацію).

На завершення цієї частини розділу – про невіддільну від філософських завабин характерологічну вдачу нашого колеги.

Ігор Бичко – людина глибоких та усебічних знань, особливо – класичної культурної спадщини (згадаймо ренесансних гуманістів). Якось ми їздили машиною до Дніпропетровська на конференцію, присвячену пам'яті одного з патріархів сучасної української філософії Георгія Заїченка. Шлях неблизький і наш маестро кілька разів "заводився" під час розмови на спонтанно заторкувані сюжети, демонструючи фактично експромтні лекції з давньої та нової історії – з датами, прізвищами кількох десятків постатей тощо.

Окрім того, він – людина дуже міцної волі й водночас лагідної вдачі. Враження учня: ніколи не підвищує голос, не робить зверхніх зауважень, більше того – кожна його порада оповита максимумом делікатності. Кажуть "Бичко – ліберал". Втім за його лібералізмом стоїть особлива вимогливість – не наступальна, але розрахована на те, що Мішель Фуко поіменовує, услід за стоїками, "вдивлянням у себе". На твою здатність плекати в собі оту сковородинську "внутрішню людину", без якої зовнішні вимоги не дають бажаного ефекту, покладається вчитель. Лібералізм Ігоря Бичка – то дуже великі сподівання на твою свободу й самоповагу.

Кажучи про цю толерантність "українського Сартра", пригадую слова його "хрещеного батька" щодо покликання письменника: художник обов'язково поєднує вимогливість до реципієнта – та довір'я до нього. Він завжди витворює такий світ, що в нього можна внести якомога більше свободи. Обидва – і художник, і реципієнт – довіряють один одному, обидва покладаються на взаємність і висувають один щодо іншого ті вимоги, що й до себе самого. Таке довір'я є ґречність: ніщо не примушує художника вірити, що реципієнт використає свою свободу, як і ніщо не примусить реципієнта вірити, що художник скористається своєю.

Коли я, приміром, читаю, я на щось очікую; якщо мої очікування справджуються, то прочитане дозволяє мені сподіватися на ще більше, а це означає – вимагати від автора, аби він висував щодо мене ще більші вимоги. І навпаки: автор сподівається, що я піднесу свої сподівання. *Відтак, вияв моєї свободи викликає вияв свободи іншого*. Саме таким "художником" наших свобідних екзистенцій уявляється мені Ігор Бичко.

Він – людина, "хвора на довірливість". Чи не тому найбільший осуд його, котрий я знаю, – тихе зітхання. Проте, коли мені доводилося його чути, щоразу думалося "Краще б ти, голубе, вилаяв мене!" Тож побажаймо нашому Маестро, аби зітхань у нього було якнайменше, але його вільне дихання ми чули якнайдовше...

2. Традиційні та нові "лабіринти" свободи.

Попередня частина статті, присвячена переважно розглядові феноменології філософських уявлень про свободу, зумовлених протидією тоталітаризмові та неототалітаризмові. У руслі такої протидії на першому плані опиняється обґрунтування можливостей самореалізації людської особистості, здебільшого всупереч різного штибу соціальним або природним обмеженням.

Зрозуміло, що саме через згадану обставину в прогресивних вітчизняних лібертадних уявленнях починаючи з шістдесятих років переважало намагання критично переосмислити спінозівсько-гегелівське витлумачення свободи як пізнаної необхідності – передусім у своєрідному неокантівському напрямі. Свобода розглядається як суто людська екзистенціалія, котра протистоїть сфері "природної причинності", або, принаймні, існує паралельно з останньою; вона є суто людською здатністю "самочинно починати ряд подій". Саме з цих засад розгортається кантівське обґрунтування статусу людини у світі: як мети самої по собі, але не засобу для будь-якого застосування з боку тієї або тієї волі, – категоричний імператив, що стверджує ставлення до людства (і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого) як до самоцінної мети. Виправданість звертання до такого лібертадного обґрунтування особливостей людського світовідношення пов'язана, проте, не тільки з вітчизняними соціально-політичними умовами 60–80-х років. Схоже обґрунтування свободи побутувало в неокантіанстві, воно ж живило західноєвропейський "етичний соціалізм" (для якого свобода є принципом, що йому підпорядковується рух людської історії). Кантівські й неокантівські ідеї лягли в основу лібертадної філософії права, котра спирається на ідею про керовану розумом совість особи як вирішальну інстанцію людських моральних учинків і розуміння справедливості, що створює підґрунтя переходу до правового почуття [11].

Виправданим є і звертання вітчизняних філософів у зазначений період до сартрівських уявлень про безумовну свободу, авторство й пов'язану з ними відповідальність індивіда. Адже пафосом зазначених уявлень стало обґрунтування можливості подвійного статусу людини у світі: вона є водночас "фактичністю" – та "трансцендуванням", подоланням будь-якої даності й фактичності, "неантизацією" їх саме завдячуючи свободі. Не обираючи свого світу, своєї доби, більше того, будучи "закинутою" до них, відчуваючи їх неприхильність, а то й ворожість, людина все ж обирає себе в не обраних нею буттєвісних координатах, обирає-вибудовує власний спосіб буття серед несприятливих реалій; завдячуючи такому суверенному виборові свобода кожної людини стає підґрунтям історії.

Сильною стороною двох окреслених груп лібертадних версій людини було утвердження її внутрішньої суверенності, здатності до самостояння. Слабшою ж їх стороною уявляється фактичне ототожнення двох сфер зовнішнього обмеження людської свободи: природи та об'єктивних соціальних реалій (які підпорядковують собі вільне волевиявлення людини). Наслідком цього стало, зокрема, у Ж.-П. Сартра, тяжіння до лівоекстремістських "неантизацій" соціальної даності й фактичності.

Водночас, якраз у полеміці з Сартром структураліста К. Леві-Строса, а потім постструктуралістів формувався інший різновид лібертадності (щоправда багато хто, зокрема, і автор цих рядків, попервах сприймали його як антилібертадний). *Йдеться про лібертадність самих соціальних структур і відносин, а не тільки лиш того, що їх "неантизує". Передусім – про лібертадну передумовність владних відносин.*

Маю на увазі амбівалентність тих кваліфікацій соціальності, що їх виокремлює, аналізуючи різноманітні "стратегії влади", постструктураліст Мішель Фуко. З одного боку, влада сьогодні забезпечує "всепіднагляд-

ність", тотальне дисциплінування й нормування; відносинами влади просякнуте все суспільство (від казарми і школи до лікарні й сім'ї). "Дисциплінарні техніки" використовуються владою для "упорядкування людських множин", твердить М. Фуко у розділі "Паноптизм" праці "Наглядати й карати. Народження в'язниці". Він наголошує, зокрема, на величезній значущості "малих дисциплінарних технік", тих, "здавалось би нікчемних хитрощів, що їх винаходить дисципліна" та "боязливого небажання позбутися їх, коли немає чим їх замінити". З іншого боку, люди, щодо котрих застосовують подібні "хитрощі влади", виявляються не немічними маріонетками, позаяк вони здатні "перехитрити" владу. І трапляється таке тому, що влада здійснима тільки в життєдіяльності реальних індивідів. Відтак, уможливлюються, разом з владою, і ті стратегії людської поведінки, завдячуючи яким індивіди вільно конституюють себе як суб'єктів здійснюваних ними практик, або ж навпаки, - відмовляються від практик, котрі їм нав'язує влада.

"Лібертадний" аспект владних відносин у структурі соціальності чи не вперше в нашій вітчизняній літературі виявила, аналізуючи праці Фуко, Ольга Соболь. Вона акцентує на продуктивності здійсненого Фуко в останні роки життя розмежування "відносин влади" та "відносин насильства". У топосі відносин насильства (яке не терпить опору собі) свобода не є можлива. Відтак, насильство тотожне фізичному детермінізмові (руйнуючи все, що перешкоджає йому). Влада ж постає у Фуко як здійснювана тільки в діяльності суб'єктів і тією мірою, якою вони вільні. Коли суб'єктів позбавлено будь-яких можливостей протидіяти владі, остання вироджується в насильство (згадаймо принагідно розмежування "влади-примусу" та "влади-авторитету" Ханною Аренд.) У межах же справжньої влади індивід або соціальна група можуть винаходити альтернативні стратегії поведінки в тій множині стратегій, яка надається владою і яка завжди залишається відкритою, уможливлюючи нові "правила гри" [12]. Пізній Фуко переглянув свої більш ранні уявлення про владу як насильство, війну. Він пропонує погляд на владу не як обмеження свободи, а як свого роду стилізоване взаємне спонукання та ігрове змагання суб'єктів свободи ("агональний дискурс"). Осердя владних відносин – ні що інше як "неприборкана свобода", котра безупинно провокує ці відносини. Практика ж свободи корелятивна практиці влади, в межах якої відношення між керованими та керуючими виявляються чимось на кшталт "практики морального дзюдо". Керування як структурування, упорядкування, систематизування поля дій суб'єктів сприяє їх взаєморозумінню. Свобода суб'єктів, зокрема, репрезентована тим, що жоден з них не є субстанцією, а є формою, котра далебі не завше ідентична самій собі (позаяк у кожен даний момент кожен суб'єкт репрезентує якийсь особливий спосіб буття: він або політик, або виборець, або батько своїх дітей тощо). Кожен з нас перебуває в плині живої тканини майбутніх подій, яка спонтанно розгортається, кожен з нас в етичному відношенні ніколи не є, але завжди стає [13]. Наскільки всюдисущою й винахідливою є влада, настільки ж вправним може бути індивід щодо неї. Наявність окресленої відкритості уможливлюваних владою життєвих стратегій індивіда пов'язана, на мій погляд, з динамізацією взаємодії держави та громадянського суспільства, а також взаємодії форм соціальності з розмаїттям екзистенціально-особистісного.

Усвідомлюючи ускладнення такої взаємодії низкою все нових опосередкувань, сучасні розмисли про свободу тяжіють не до протиставлення її соціальній структурованості, організованості тощо, а до осягнення свободи як принципу людської самореалізації, котра корелятивна згаданим ознакам соціальності.

У контексті взаємокорелятивності влади і свободи остання, як сфера незалежних дій суб'єктів соціальної життєдіяльності, стає набагато об'ємнішою. Осяжнішає також образ соціальності. Він позбавляється тієї однобокості, яка притаманна, зокрема, сподіванням витворити нову соціальність (позбавлену відчуження = соціального обмежника свободи), або ж, навпаки, розчаруванню в соціальності та намаганням протиставити їй сферу екзистенціального. Вагомою передумовою розважливого співвіднесення соціального та екзистенціального стала феноменологічна соціологія з її прагненням осмислити соціальний світ у його суто людській "буттєвісності", передусім – як "світ повсякденності", що є найсприятливішим для суб'єктивності, а відтак є основою інших "світів досвіду" (А. Шюц).

Націленість на "світ повсякденності" зовсім по-іншому пов'язує свободу та її носія, з одного боку, урізноманітнюючи лібертадні вияви реального суб'єкта життєдіяльності, а з іншого – десубстанціалізуючи цього суб'єкта. Згадана процедура уможливлюється новим поглядом на сферу незалежних дій останнього: не з точки зору її меж, стимулів та контролюючих факторів, а з точки зору специфіки онтологічного ставлення суб'єкта до власного буття, а також і до всіх неантропних типів буття, з яким людське буття має стосунки.

Наріжною екзистенціалією такого ставлення, спричиненого екологічними реаліями сьогодення, виявилася гайдеггерівська екзистенціалія "турбота". У праці "Буття і час" (1927) цей "екзистенціально-онтологічний основофеномен" схарактеризовано як ту "вихідну структурну цілість" людяності, котра наявна "екзистенціально-апріорно "до" будь-якої присутності" (§ 41). Через понад півстоліття поняття турботи стане смисловим осереддям циклу лекцій з "герменевтики суб'єкта", читаних М. Фуко в Коллеж де Франс, як і його версії "свідомої практики свободи", що співпадає з саморозгортанням людського способу буття.

Це буття постає тут передусім як praxis – темпоральний і багато в чому не передбачуваний та самоперетворювальний процес етико-онтологічного ставлення людини до самої себе. Таке ставлення тотожне усвідомленню себе як випадкового феномена в глобальній еволюції Всесвіту. Турбота про себе – то різновид "влади самості над собою", укорінювання себе у свободі. Особливістю такого вкорінення є те, що ми при цьому не сподіваємося на відновлення після тих або інших перекручень якогось ідеального буттєвісного стану, що кимось (чи чимось) колись був визначений раз назавжди. Відтак у контексті сучасних філософських розмірковувань про свободу вимальовується вельми своєрідний образ людини – як практики, "котра історично розгортається" й в якій людина "в кожен історичний момент виділяє й культивує себе способом, котрий обирається самостійно всупереч диктату фізичного детермінізму, впливу на неї соціуму, вітальних сил або біологічних інстинктів" [14]. *Іншими словами – свобода немов би "внаджується" у саму необхідність, а не протистоїть їй"*.

Визначальною особливістю подібних "практик свободи" є те, що вони не осягненні переважаючими традиційними антрополого-рефлексивними підходами. Чому так? Тому, що йдеться, властиво, про "практики симуляції", лібертадний ефект яких вражає. Відкриттям таких практик ми зобов'язані французькому постмодерністові Жанові Бодрійяру. У праці, присвяченій "симулякровій соціальності" (1982), він вражаюче живописує "практику байдужості", яка стала сутнісною властивістю масового індивіда. Межовим її виявом є "руйнівна гіпе-

рсимуляція" або "деструктивний гіперконформізм" – пародія на підпорядкування законам системи через... надмірне підпорядкування їм. Чи не опиняємося ми в данім разі віч-на-віч з найзаплутанішим "лабіринтом свободи"? *Водночас, цей лабіринт націлює антрополога на зовсім новий ракурс лібертадного дискурсу – не щодо перспектив "усвідомлення необхідності", а мало не "обдурювання необхідності"*.

Бодрійярові розмірковування потрапили мені на очі тільки нещодавно, але я здригнувся, пригадуючи свої морально-псіхологічні відчування в останні "застійні роки" – все це вже вгадувалося. На жаль, багато що вгадується й сьогодні: зневірений масовий індивід захищається байдужою абсорбцією будь-яких смислових впливів на нього. Передбачити ті форми "свободи для", що їх набуде окреслена "свобода від" вельми проблематично...

Ще одна нетрадиційна особливість свободи виявлена "філософією живого" Ганса Йонаса. Німецько-американський філософ витлумачує еволюційний процес як нарощування в природі потенціалу свободи. Зачатки свободи і суб'єктності можна вгледіти вже в обміні речовин найпростішої живої істоти: організм існує тільки тоді, коли він постійно вбирає в себе світ, перетворюючи його завдяки метаболізму, і знову віддає, – вже тут, на думку Йонаса, перетинаються необхідність і свобода.

Відтак, вже найпростіші форми життя (коли в обміні речовин зберігається ідентичність, започатковується свобода і доцільність) засвідчують, що життя є самоціллю, тобто активною метою, котра воліє й прагне саму себе. Якщо ж природа має самоціль, то їй притаманна і самоцінність, а отже, уся структура буття має властивість прагнути того, щоб перетворити належне – у буття, а тому має в собі об'єктивну, самодостатню цінність [15]. До речі, усім сказаним Йонас обґрунтовує нову, неантропоцентристську "етику відповідальності", яка визнає власне моральне право та самоцільність природи.

Мушу зізнатися, що схожу версію свободи (щоправда, не на натурфілософському матеріалі, а з міркувань загальнофілософських) обґрунтовано майже водночас із Г. Йонасом у руслі Київської світоглядно-антропологічної школи. Зроблено це учнем Ігоря Бичка, автором цих рядків. У лекції "Життєтворчість людського буття: проблема свободи" міститься спеціальний параграф, що має назву "Чи є буттєві передумови в людської свободи?"

Посилаючись на кантову ідею про "річ у собі" та на ототожнення гри й свободи Г.-Г. Гадамером, я висловив припущення, що вся природа володіє специфічною свобідно-грайливою властивістю й, можливо, саме завдячуючи їй і виникає розмаїття виявів буття. Відтак людина як суб'єкт свобідного самоствердження "має здолати світоглядну зарозумілість і розглядати не тільки себе, а й все довкіл себе як таке, що має право на свобідне самоствердження" [16]. Більше того – чи не є найвищим виявом людської свободи "саме здатність іти на самообмеження, співвідносячи себе зі світом. Справді, моє прагнення до життя стикається з іншим прагненням того ж. Якщо інші істоти позбавлені самосвідомості (принаймні з моєї, людської, точки зору), то що я маю чинити як істота, здатна усвідомити себе й "освідомити" увесь світ?! Чи не повинен я йти на розумні самообмеження?" [17].

Підсумовуючи сказане щодо багатоаспектності феномену свободи, хочу зазначити, що здійснений вітчизняною філософією, починаючи з шістдесятих років новітньої доби, рух від спінозівсько-гегелівського бачення свободи до лібертадно-особистісного розуміння людського світовідношення, далі від ідеї "свобідної причинності" в гуманістиці Канта й "засудженості людини до свободи" в Сартра – до постмодерністської відмови од ціleінструментальної версії свободи (Фуко) та неантропоцентристської етики відповідальності, котра визнає власне моральне право та самоцільність природи (Йонас) – весь цей рух засвідчує тяжіння нашої антропологічної рефлексії самовизначатися не всупереч, а посеред "філософії живого".

Гадаю, що така екофільна спрямованість сучасних вітчизняних філософських уявлень про людину, світ, буття є вельми перспективною і співзвучною нашій національній ментальності.

3. Між "індивідуалістською" та "комуналістською" версіями свободи

Продовжуючи розмову про те, якими "шляхами свободи" пішли нині у світ учні Ігоря Бичка, хочу акцентувати значущість дилеми, що її винесено в заголовок цього підрозділу.

Відомо, що традиційна марксистська концепція свободи була виразно комуналістською. "Молодомарксистські" її модифікації, хоча й містили істотні вкраплення лібералізму (індивідуалізму), залишалися в межах комуналізму. Дилема комуналізму та лібералізму надто довго тяжіла над вітчизняними уявленнями про свободу. Реалії суспільного життя, які виключали еволюційне "визрівання" певних лібертадних стратегій, "обвальні" перескоки від якоїсь із цих стратегій до альтернативної їй ще не раз живитимуть різного штибу "декоративну", "симулятивну" лібертадність.

Водночас західна думка щодалі відходила від подібного альтернативізму. Вона виявляла при цьому все нові шари мислення відомої Сартрової думки про те, що обираючи мою індивідуальну свободу, я змушений також обирати свободу інших, виявляла також і все нові культурні та соціальні опосередкування зазначеної "змушеності".

Відтак, формувалося уявлення про свободу як принцип "безпосередньо-комунікативної" й "етично раціональної" поведінки людей (Юрген Габермас, Карл Апель та інші).

Відповідно, критично переосмислюються утопічні намагання відшукати якісь "остаточні" проекти свободи. У зв'язку з цим моделі свободи в сучаснім світі стають діалектичнішими. На думку Альбрехта Веллмера, "діалектична напруга" є найхарактернішою особливістю "універсалістської ідеї свободи". Сьомий розділ праці згаданого філософа ("Моделі свободи у сучаснім світі", 1989–1990) акцентує на тій обставині, що подібна діалектична напруга сягає ще тих спроб з'ясувати взаємодоповняльність між "негативною" та "позитивною" свободою, до яких вдавалися Гегель та Токвіль; вони осмислювали, перший – досвід прусської монархії, другий – американської демократії, де негативна свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетворюється на позитивну свободу узгоджено діючих громадян. Саме через це напругою між індивідуалізмом та колективізмом (комуналізмом) просякнута сучасна ідея демократії, котрій властиве чітке усвідомлення того, що без реалізації "раціональної колективної свободи" лібералізм набуває карикатурних або й кошмарних форм. *Відтак же обстоюють і "відкритий" лібертадний проект сучасності*.

Свого роду смисловим осереддям зазначеної відкритості став поворот від традиційної філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності. Комунікативна взаємодія реальних суб'єктів життєдіяльності набуває ознак, я б сказав, *"консесуальної лібертадності"*.

Не випадково, аналізуючи комунікативний поворот у сучасній західній філософії, Анатолій Єрмоленко чи не найприкметнішу його особливість убачає в усвідомленні того, що підвалиною суспільних і моральних проектів "є вже не загальне благо (щастя), оскільки неможливо

сформулювати достатні умови його досягнення, отже його істинних визначень, а свобода всіх" [18]. А на думку іншої вітчизняної дослідниці Людмили Ситниченко глибинною суттю комунікативної філософії є уможливити розуміння справжнього смислу таких фундаментальних понять людського способу буття, як свобода, відповідальність, справедливість.

На завершення наших розмірковувань про шляхи свободи в сучасній вітчизняній антропологічній рефлексії зазначу, що остання дедалі переймається уявленням, сформульованим німецьким представником практичної філософії Манфредом Ріделем: "Людина не є "засудженою, приреченою на свободу", як це вважав післявоєнний екзистенціалізм, радше – на те, щоб брати на себе відповідальність. Без відповідальності свобода не є можливою" [19]. Справді, свобода – то не "пароль" і поготів не "панацея", свобода – вельми складна антропологічна проблема, котра залишатиметься відкритою допоки існує людство.

І кожен, кажучи словами Гегеля, крок у процесі її щобільшого усвідомлення, означає, водночас, знайдення ще якогось із невідомих нами досі "лабіринтів свободи", що його доводиться долати.

1. Искусство кино. – 1996. – № 6. – С. 164–165. 2. *Бычко И. В.* Познание и свобода. – М., 1969. – С. 125. 3. Див.: там само. 4. Там само. – С. 126. 5. Там само. – С. 129–130. 6. Там само. – С. 130. 7. Там само. – С. 125. 8. *Бычко И. В.* В лабиринтах свободі. – М.: Политиздат, 1976. – С. 131. 9. Там само. – С. 136–137. 10. Там само. – С. 138. 11. Див., зокрема: *Циппеліус Р.* Філософія права. – К., 2000. – С. 83. 12. Див.: *Соболь О. М.* Постмодерністський дискурс: проблема свободи // Постмодерн: переоцінка цінностей. – Вінниця, 2001. 13. Див.: *Соболь О. М.* Проблема свободи у постметафізичному дискурсі // Практична філософія. – 2001. – № 1. 14. Там само. – С. 20. 15. Див.: *Єрмоленко В.* Післямова // *Ионас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001. – С. 367–368. 16. Філософія. Курс лекцій. – К., 1993. – С. 383. 17. Там само. – С. 380. 18. *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. – К.,1999. – С. 40. 19. *Рідель М.* Свобода і відповідальність // *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С. 82–83.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Вісник" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію українською, російською та англійською мовами;
- формат – RTF,
- шрифт – Arial;
- кегль: тексту статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ.,общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

E-mail: rudenko-@univ. kiev. ua; rudenko-@ukr. net

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Вісник" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс. знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- статья должна содержать аннотацию на украинском, русском и английском языке;
- формат – RTF;
- шрифт – Arial;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратних скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указаним страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом или присылается на электронную почту.

E-mail: rudenko-@univ. kiev. ua; rudenko-@ukr. net.

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 105

За авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець *Д. Ананьївський*

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г. Л. Новікова. Адреса ВПЦ: 01601, Київ, б-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

2011

Підписано до друку 24.05.11. Формат 60x84$^{1/8}$. Вид. № Фл5. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 15,46. Обл.-вид. арк. 22,17. Зам. № 211-5702.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; факс (38044) 239 31 28.
WWW: http://vpc.univ.kiev.ua
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua