

У віснику містяться матеріали Міжнародної науково-практичної конференції "Філософія та історія філософії" (м. Київ, 22-23 травня 2003 року), а також результати нових досліджень у галузі філософії та політології.

Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Gerald includes the papers of International scientific conference "Philosophy and history of philosophy" (Kyiv, May, 22-23, 2003), and 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.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	В.А.Бугров, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); Л.В.Губерський, д-р філос. наук, проф., академік НАН України; І.С.Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Кирилук Ф.М., д-р філос. наук, проф.; Л.Т.Левчук, 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.; П.П.Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І.Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239-3278
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 29 березня 2004 року (протокол № 6)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 9.06.02
Зареєстровано	Міністерством інформації України. Свідоцтво про державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97
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	01030, Київ-30, 6-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43 ☎ (38044) 239 3172, 239 3222; факс 234 2290

ЗМІСТ

ВИПУСК 66

ФІЛОСОФІЯ

Мотренко Т.В. Щодо гегелівських запозичень у Володимира Соловйова	6
---	---

ПОЛІТОЛОГІЯ

Шовкун І.В. Політична реклама та безпосередні форми комунікації з виборцями	9
---	---

МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ "ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ" (22-23 ТРАВНЯ 2003 РОКУ, КИЇВ)

Абизов В.Є., Савельєв В.П. Деякі питання щодо філософського аналізу міфу	13
Аверкіна Н.А. Гносеологічний дон-кіхотизм іспанської філософії (М.Унамуно – Х. Ортега-І-Гассет)	14
Азарова Ю.О. Деконструкція і вопрос историко-философской дискурсивности	15
Александрова О.В. Стратегія й тактика викладання історії філософії у вищій школі	16
Алексюк І.А. Кріпке vs Рассел: модальний аргумент	17
Альчук М.П. Діалогічність української філософії ХХ століття	17
Аляев Г.Є. Проблема термінологічного визначення російської філософії "срібного віку"	18
Андреус А.П. Историко-философский взгляд Артура Шопенгауера	19
Башкеева Е.Н. Ментальность и интенциональность (критерий ментального)	20
Білик О.М., Білик Я.М. Лудологічна проблематика в історії філософії	21
Бокал Г.В. Специфіка християнського світогляду в філософії середньовіччя	21
Бондар С.Вал. Категорія "іронія" у контексті історії філософських учень	22
Бондар С.Вол.Поняття нації в європейській та українській філософській традиції	23
Бугров В.А. Історія філософії в структурі фахової філософської освіти	23
Будз В.П. Історія філософії як "самосвідомість" філософії	24
Буйло Б.И. Н.Бердяев: философия истории	24
Валуийский А.А. Глобализация современного мира: сущность, плюсы и минусы (методологический аспект)	25
Варениця О.П. Історія філософії як геофілософія (за роботою Ж.Дельоза та Ф.Гваттарі "що таке філософія?")	26
Вдовиченко В.Г. Проблемний метод викладання історії філософії у контексті гуманітаризації вищої освіти	27
Вільчинський Ю.М. Історія філософії як школа філософського мислення	28
Гайдич Н.М. Логічні закони в концепціях Г. Фреге й Е.Гуссерля	28
Гальперіна В.О. Перспективи філософії освіти	29
Гапченко О.В. Аналітична філософія в системі сучасного філософського знання	29
Герасимова Е.М. Національно-культурний принцип вивчення історії філософії у вищих навчальних закладах України	30
Глазков П.В. Революционный панславизм М.А.Бакунина как поиск человеческой свободы	31
Горгота О.Б. До проблеми методології історико-філософського дослідження: філософія історії філософії К.Ясперса	31
Горський В.С. Історія філософії: монолог чи діалог?	32
Готинян В.В. Безеталонне вимірювання буття в Аристотеля	33
Дедяєва І.П. Про деякі аспекти структурного методу Клода Леві-Строса	34
Діденко Л.В. Розмірковування Георгія Кониського про пристрасті	34
Доброер Н.В. Находится ли постмодерн в конфликте с историей философии?	35
Драч Г.В. Аристотель и досократовская философия	35
Евтушенко Р.А. О способах реконструкции историко-философского знания	36
Ємельянова Н.М. Європейський нігілізм як історико-філософська проблема	37
Журавльова Т.В. Постмодерний філософський дискурс як "терапевтична" ініціатива (в контексті філософської антропології)	38
Загрійчук І.Д. Маргінальність в структурі історико-філософського процесу	39
Зайцева С.Л. Онтологічні засади мови у філософській герменевтиці Г.-Г.Гадамера	39
Залужна А.Є. Екзистенція як історико-філософська проблема	40
Ільїн В.В. Індивідуальний вимір "ейдосу" історико-філософського концепту	41
Іщенко Ю.А. Порівняльний дискурс-аналіз в історико-філософських дослідженнях	41
Кадикало А.М. Проблема свідомості в світлі постнекласичної науки кінця ХХ – початку ХХІ ст.	43
Калюжный В.Н. Математика в философском образовании	43
Караульня Н.В. Духовність як культурно-історичний феномен	44
Карівець І.В. Кому, коли і як викладати філософію?	45
Кириченко М.С. Деякі аспекти теоретичного осягнення проблеми людської природи від античності до Д.Юма	45
Козаков В.М., Шарапова А.А. Деякі питання викладання історії філософії в технічному вузі	46
Козлов Є.В. "Одкровення" як двоєдиний процес відкриття істини (за працею М.Бердяєва "Истина и одкровення. пролегомени до критики одкровення")	47
Комаров Р.В. Культура як предмет дослідження в історії філософії (на прикладі філософії символічних форм Ернста Кассіра)	48
Кононенко Т.П. До питання структурної відповідності базової теорії викладання освітньому середовищу (філософія та історія філософії)	49
Корецька А.І. Освіта як загальнолюдська цінність	49
Корсунський С.А. Суперечливість прагматичної відповідності та моральної гідності у соціально-філософській доктрині Н.Мак'явеллі	50
Корх О.М. Комунітаризм та індивідуалізм	51
Кострюкова Л.О. Философские жанры как эстетико-интеллектуальная реальность в истории философии	53
Краснокутський О.В. Погляди Г.Сковороди на владу та їх місце у кратологічній думці людства	53
Кремінський В.І. Спадщина Т.Г.Шевченка в історико-філософському контексті	54
Крикун В.Ю. Компаративістський метод в історико-філософському контексті	55
Кудря І.Г. Генезис постіндустріальної парадигми	56
Куліна О.С. Габермас і Фуко: консенсус чи конфлікт?	57
Кульченко В.П. Бачення проблеми прав людини в екзистенційній філософії ХХ століття	57
Куцупал С.В. Дельоз як історик філософії	58
Кушаков Ю.В. Историко-философские проекты ХХ сторіччя: підсумки, проблеми, перспективи	59
Лабутіна Н.В. Системний аналіз історії філософії	60
Легчилин А.А. Проблема обоснования в истории философии	61
Липський В.С. Час як тривалість за Бергсоном	62
Ляхвацька О.М. Онтологічний статус твору мистецтва в концепції Романа Інгардена	62
Макаренко Н.Г. Проблема діалектики війни і миру в історико-філософських дослідженнях	63
Маслак О.О. Актуальні проблеми історико-філософського дослідження джерел сучасних концепцій природного права	64
Мегрелишвили М.А. Эпоха Возрождения: взгляд на бытие человека как бытие возможностей	65
Медведок Т. "История" истории философии	66
Медеуова К.А. Проблеми інтерпретації утопічного феномена в історії філософії	66
Метельова Т.О. Історія філософії як шлях до власного світу	67

CONTENTS

ISSUE 66

PHILOSOPHY

Motrenko T.V. About Hegel' adoption by V.Solovyov

POLITOLOGY

Shovkun I.V. Political advertisement and immediate forms communication with electorate

SCIENTIFIC REPORTS

Abyzov V.Y., Savelyev V.L. Some questions about philosophical analysis of myth	
Averkina N.A. Gnoseological quixotism of Spanish philosophy (M.Unamuno – H.Ortega-i-Gasset)	
Azarova Y.A. Deconstruction and problem of historical-philosophical discoursevity	
Alexandrova O.V. The strategy and tactics of teaching of history of philosophy in universities	
Aleksyuk I.A. Kripke vs Russell: modality argument	
Alchuk M.P. Dialogic dimension of Ukrainian philosophy XX century	
Alyayev G.Y. The problem of terminological definition of "silver age" Russian philosophy	
Andreas A.P. Historical-philosophical view of Artur Schopenhauer	
Bashkeeva E.N. The mentality and intencionality (criteria of the mental)	
Bilyk O.M., Bilyk Y.M. The ludological problems in history of philosophy	
Bokal G.V. The specific traits of christianthought in the philosophy of Middle Ages	
Bondar S.Val. "Irony" in the context of philosophical doctrines' history	
Bondar S.Val. The concept of "nation" in European and Ukrainian philosophical tradition	
Budz V.P. The history of philosophy as "self-consciousness" of philosophy	
Buילו B.I. N.Berdyayev: the philosophy of history	
Valujski A.A. The globalization of contemporary world: essence, positive and negative aspects (methodological view)	
Varenitsa O.P. The history of philosophy as geophilosophy (by Deleuze G., Guattari F. "What is Philosophy?")	
Vdovychenko V.G. The problem method of history of philosophy teaching in context high education humanitarisation	
Vilchynsky Y.M. The history of philosophy of "school" of philosophical thinking	
Gaydych N.M. The logical laws in doctrines of G.Frege and E.Husserl	
Galperina V.O. The perspectives of philosophy of education	
Gapchenko O.V. Analytical philosophy in the system of contemporary philosophy	
Gerasymova E.M. The national-cultural principle of learning of history of philosophy in Ukrainian universities	
Glazkov P.V. The revolutionary pan-slavism of M.A.Bakunin as search of human liberty	
Gorgota O.B. About the problem of methodology og historical-philosophical investigation: K.Jaspers' philosophy of history of philosophy	
Gorsky V.S. The history of philosophy: monologue or dialogue?	
Gotynyan V.V. Non-ethalon measure of being by Aristotle	
Dyedyayeva I.P. About the some aspects of structural method of C.Levi-Strauss	
Didenko L.V. G.Konytsky reflections about affects	
Dobroyer N.V. Have the postmodern got conflict with history of philosophy?	
Drach G.V. Aristotle and pre-socratic philosophy	
Yevtushenko R.A. About methods of reconstruction of historical-philosophical knowledge	
Emelyanova N.M. European nihilism as historical-philosophical problem	
Zhuralyova T.V. Postmodern philosophy discourse as "therapeutic" initiative (within philosophical anthropology)	
Zagrijchuk I.D. The marginality in structure of historical-philosophical process	
Zaitseva S.L. Ontological fundamentals of the language in Gadamer's philosophical hermeneutics	
Zaluzna A.Y. The existention as historical-philosophical problem	
Ilyin V.V. The individual aspect of "eidos" of historical-philosophical concept	
Ishchenko Y.A. The comparative discourse-analysis in historical-philosophical investigations XXI cr.	
Kadykalo A.M. The problem of consciousness from the point of view post-non-classical science the end XX – start XXI century	
Kalyuzny V.N. The mathematics in the philosophical education	
Karaulna N.V. The spirituality as cultural-historical phenomenon	
Karivets I.V. For whom, when and how to teach philosophy?	
Kyrytchenko M.S. Some aspects of theoretical reflection of human nature problem from Ancient to D.Hume	
Kozakov V.M., Sharapova A.A. Some questions of teaching of history of philosophy in technical university	
Kozlov Y.V. "Outspoking" as binary process of truth discovery (by M.Berdyayev "The truth and outspoking. Prolegomena to critic of outspoking")	
Komarov R.V. The culture as subject of research in history of philosophy (on example of E.Cassirer's philosophy of symbolic forms)	
Kononenko T.P. About the question of structural corresponding basic theory of teaching to education surroundings (philosophy and history of philosophy)	
Koretska A.I. The education as all-human value	
Korsunsky S.A. The contradiction of pragmatic corresponding and moral worthity in social-philosophical doctrine of N.Machiavelli)	
Korh O.M. The communitarism and individualism	
Kostryukova L.O. The philosophical genres as aesthetics-intellectual reality in history of philosophy	
Krasnokutsky O.V. G.Skovoroda' views on power and its place in cratological thinks of mankind	
Kremihsky V.I. T.G.Shevchenko' legacy in historical-philosophical context	
Krykun V.Y. The comparative method in historical-philosophical context	
Kudrya I.G. The genesis of postindustrial paradigm	
Kulina O.S. Habermas and Foucault: consensus or conflict?	
Kultenko V.P. The vision of human right problem in XX century existential philosophy	
Kucepal S.V. Deleuze as historian of philosophy	
Kushakov Y.V. Historical-philosophical projects of XX th century: results, problems, perspectives	
Labutina N.V. The system analysis of history of philosophy	
Legchilin A.A. The problem of founding in history of philosophy	
Lipsky V.S. Time as duration by Bergson	
Lyahvacka O.M. The ontological status of art product in R.Ingarden' conception	
Makarenko N.G. The problem of dialectics of war and peace in historical-philosophical research	
Maslak O.O. Topical problems of historic-philosophic research of natural low modern concepts sources	
Megrelisvili M.A. The Renaissance: view on human being as being of potencies	
Medvedok T. The "History" of history of philosophy	
Medeuova K.A. The problems of interpretation of utopia phenomenon in history of philosophy	
Metelyova T.O. The history of philosophy as the way to own world	

ЗМІСТ

ВИПУСК 67

МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ "ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ" (22-23 ТРАВНЯ 2003 РОКУ, КИЇВ)

Мізіна Л.Б. Інтерпретація філософського тексту в контексті естетичного дослідження історії мистецтва	69
Мірошниченко П.М. В якому сенсі Г.Фреге був кантіанцем?	69
Михайлова Т.В. Закони прогресу та догми релігії як принципи розвитку суспільства	70
Михайлов К.А. История диалектики и кантовские антиномии чистого разума	71
Наконечна О.П. Трансформація змісту естетичного: історико-філософський контекст	73
Нерубасська А.О. До проблеми системної навантаженості історичного факту	73
Осетрова О.О. До питання про сутність раціонального самогубства	74
Осипов А.О. Тілесність як парадигма сучасної філософії	75
Павлов В.Л. Про специфіку вивчення історії філософії в технічному вищому навчальному закладі	76
Павлов Ю.В. Небезпека постмодернізму	76
Панченко Л.М. Цінність у соціокультурній трансформації	77
Патерило О.Н. Категории или мифологемы? (Опыт анализа основных понятий философии Ж.Деррида)	78
Пашков А.С. Ідея права у філософсько-правовому вченні Гегеля	79
Перова О.Є. Аксіологічна спрямованість людського пізнання в історико-філософських концепціях	79
Петрук Н.К. Раціональність та форми її інституалізації	80
Плюта Е.О. Ренессанс как попытка возрождения идей Аристотеля	81
Подкопаева Е.П. Проблема неформальной аргументации в историко-философском контексте	82
Поздняков В.М. Філософія космізму в творах М.Г.Холодного і В.І.Вернадського	82
Полегкий О.М. Від феноменології "натуральної настанови" до концепції "життєвого світу"	84
Приходько В.В. Філософія як соціальний інститут (соціологічний аспект історико-філософського аналізу філософії)	85
Прокопов Д.Є. Історико-філософський текст і проблема прагнення бути "більш-ніж-текстом"	85
Проляка О.О. Справжня історія філософії з погляду Р.ДЖ.Колінгвуда	87
Пронякін В.І. Індивідуально-особистісний вимір філософування у рецептивному полі історико-філософських реконструкцій	87
Прядко Н.А. Соціально-гуманістичний аспект філософії Інокентія Гізеля	88
Пятківський Р.О. Методологія історико-філософського дослідження суб'єкта історії	89
Решетник М.Д. Історико-філософська концепція В.Дільтея	90
Рижак Л.В. Авторський підручник з філософії в контексті гуманітаризації освіти	90
Рошкулєць Р.Г. Позаісторичність як ознака і принцип дослідження української "філософії серця"	91
Руденко О.В. "Допозитивістський" етап формування філософії науки: історико-філософське дослідження	92
Савельєва М.Ю. Статус суб'єкта історико-філософського дослідження в епоху постмодерну	94
Сайтарли І.А. Категорія матерії у філософській спадщині Олексія Лосева	95
Самойкина А.А. Развитие гуссерлевского понятия смысла в философии Г.Шпета	96
Сарна А.Я. Методологические аспекты изучения развития историко-философского знания	97
Свириденко О.П. Історико-філософські реалії духовного буття людини	98
Сележан Й.Ю. Філософські погляди М.Драгоманова та О.Потебні	99
Синяков С.В., Сластенко Е.Ф. Из истории общественной мысли 30-50-х гг. XIX в.	99
Сириченко Ю.В. Проблема изучения античной философии студентами	100
Скальська Д.М. Авторська модель філософської антропології Діордя Лукача	101
Сумченко І.В. Проблема періодизації російської філософії	101
Супрун А.Г. Філософська концепція М.В.Гоголя	102
Сухошин Д.В. Значение историко-философской реконструкции для философствования Л.Шестова	103
Трубенко А.І. Філософія суспільства як єдність філософії історії та соціальної філософії	103
Федулова В.В. Історико-філософська освіта як складова філософських учень теїстів в Україні	104
Хавроненко В.Д. Виникнення філософії як історико-філософська проблема	105
Ханчич М.Г. Філософсько-історичний процес (розвиток, дослідження та викладання)	106
Черненко Т.В. Розум в історико-гносеологічному вимірі філософії П.І.Ліницького	106
Чечель Н.П. До питання культурфілософської класифікації стилю	107
Черноморець Ю.П. Метод восточно-патристической теологии как науки	108
Чупахин Н.П. Смысл – нить Ариадны в лабиринте бытия и познания	109
Шабанова Ю.О. "Німецька містика" середньовіччя в контексті історико-філософської тотальності	110
Шакур Н.В. Особливості тлумачення історії філософії в контексті синергетичної парадигми	111
Шашкова Л.О. Історико-філософський простір вищої освіти	111
Шевцов С.В. Образование как философская проблема: фундаментальные антиномии	112
Шевцов С.П. Парадоксальность философии: современность как история или история как современность	113
Шевченко В.І. Філософська теорія та історія філософії	113
Ярошовець В.І. Філософія та історія філософії: методологічні підходи до історико-філософської науки	114

ФІЛОСОФІЯ

Комар О.В. Аргумент регресу до нескінченності у контексті визначення структури обґрунтування пропозиційних суджень	117
Мотренко Т.В. Філософська думка в російській імперії початку XIX століття: на шляху до Гегеля	121

ПОЛІТОЛОГІЯ

Шовкун І.В. Про специфіку політичної реклами	125
--	-----

CONTENTS

ISSUE 67

SCIENTIFIC REPORTS

Mizina L.B. The interpretation of philosophical text in context of aesthetics research of history of art	
Miroshnychenko P.M. Is G.Frege was Kant's epygon?	
Mykhaylova T.V. The laws of progress and dogmas of religion as the principles of society development	
Mykhaylov K.A. The history of dialectics and Kant' antinomies of pure reason	
Nakonechna O.P. The transformation of essence of esthetical: historical-philosophical context	
Nerubasska A.O. About the problem of systematic loading of historical fact	
Osetrova O.O. About the essence of rational suicide	
Osypov A.O. The body as paradigm of contemporary philosophy	
Pavlov V.L. The specificity in learning the history of philosophy at the technical institution of higher education	
Pavlov Yu.V. The danger of a postmodernism	
Panchenko L.M. The value in social-cultural transformation	
Paterilo O.N. The categories or mythologemas? (the experience of analysis the main concepts of philosophy J.Derrida)	
Pashkov A.S. The idea of justice in the Hegel' philosophy of law	
Perova O.Ye. The axiological direction of human knowledge in historical-philosophical doctrines	
Petruk N.K. The rationality and the forms of its institutionalization	
Plyuta E.O. Renaissance as attempt of Aristotle's idea revival	
Podkopyayeva E.P. The problem of non-formal argumentation in historical-philosophical context	
Pozdnyakov V.M. The philosophy of cosmism by M.G.Holodny and V.I.Vernadsky	
Polegky O.M. From phenomenology of "natural principle" to doctrines of "life world"	
Prykhodko V.V. The philosophy as social institute (sociological aspect of historical-philosophical analysis of philosophy)	
Prokopov D.Ye. Texts on the history of philosophy and the desire of being "more-then-a-text"	
Prolyaka O.O. The real history of philosophy from R.Collingwood point of view	
Pronyakin V.I. The individual-personal measuring of philosophy in receptive context of historical-philosophical reconstruction	
Pryadko N. A. The social-humanistic aspect of I.Gizel' philosophy	
Pyatkivsky R.O. The methodology of historical-philosophical research of subject of history	
Reshetnyk M.D. The historical-philosophical doctrine of W.Dilthey	
Ryzhak L.V. The author's manual on philosophy in context process of education humanitarisation	
Roshkulets R.G. The extra-historicity as sign and principle of research of Ukrainian "philosophy of heart"	
Rudenko O.V. "Prepositivistic" stage of philosophy of science formation: historical-philosophical research	
Savelyeva M.Yu. The status of subject of historical-philosophical research in Postmodern	
Sajtarly I.A. The category "matter" in A.Losyev philosophical heritage	
Samojkina A.A. The development of Husserl' concept sense in G.Shpet' philosophy	
Sarna A.J. The methodological aspects of investigation of historical-philosophical knowledge development	
Svyrydenko O.P. The historical-philosophical aspects of Man spiritual being	
Selezhan Y.U. The philosophical views of M.Dragomanov and O.Potebnya	
Sinyakov S.V., Slastenko E.F. From the history of social and philosophical thought 30-50 XIX century	
Sirichenko Yu.V. The problem of studying of Ancient philosophy by students	
Skalska D.M. The author's model of D.Lukacs philosophical anthropology	
Sumchenko I.V. The problem of periodisation of Russian philosophy	
Suprun A.G. Philosophical conception of M.V. Gogol	
Suhushin D.V. The meaning of historical-philosophical reconstruction for L.Shestov philosophy	
Trubenko A.I. The philosophy of society as unity of philosophy of history and social philosophy	
Fedulova V.V. The historico-philosophical education as a part of philosophical doctrines of theists on Ukraine	
Havronenko V.D. The appearance of philosophy as historical-philosophical problem	
Hanchych M.G. The philosophical-historical process (development, research and teaching)	
Chernenko T.V. Reason in historical-gnosiological measurement of philosophy of Petro Linitky	
Chechel N.P. About the culture-philosophical classification of style	
Chernomorets Yu.P. The method of East Patristic theology as a science	
Chupahin N.P. The sense as Ariadna thread in labyrinth of being and cognition	
Shabanova Y.O. The German mystics of Meddle Ages in context of historical-philosophical totality	
Shakun N.V. The peculiarities of history of philosophy interpretation in context of synergetic paradigm	
Shashkova L.O. The historical-philosophical space of high education	
Shevtsov S.V. The education of philosophical problem: fundamental antinomies	
Shevtsov S.P. The paradoxes of philosophy: modernity as history or history as modernity	
Shevchenko V.I. The philosophical theory and history of philosophy	
Yaroshovets V.I. Philosophy and history of philosophy: methodological approaches to the historical-philosophical science	

PHILOSOPHY

Komar O.V. Argument of infinite regress of reasons in the context of definition of the justification structure of propositional knowledge	
Motrenko T.V. Philosophy in Russian empire on XIX century beginning: in the steps to Hegel	

POLITOLOGY

Shovkun I.V. About the peculiarity political advertisement	
--	--

ЩОДО ГЕГЕЛІВСЬКИХ ЗАПОЗИЧЕНЬ У ВОЛОДИМИРА СОЛОВЙОВА

У статті розглядається інтерпретація В.Соловйовим філософських поглядів Г.Гегеля.

This article is about V.Solovyov's interpretation of G.Hegel's philosophy.

Зростання інтересу до філософії всеєдності Володимира Соловйова, яке спостерігається в останні роки, пояснюється не тільки її оригінальністю, самобутністю та системною стрункістю, а й, перш за все, тим, що вона, за висловом В. Зеньковського, є грандіозною спробою "уведення релігійних ідей в коло філософії"¹. Саме цей замисел у свій час, в кінці XIX – на початку XX ст., на теренах колишньої Російської імперії спричинив так званий філософсько-релігійний Ренесанс, серед діячів якого, до речі, було чимало українських мислителів. І нині, після розпаду Радянського Союзу, в умовах переходу від тоталітаризму до демократії, саме ця ідея – ідея органічного синтезу філософського і релігійного елементів в єдиному цілісному світогляді, знову привертає пильну увагу як дослідників, так і пересічних "любомудрів" і в Росії, і в Україні. До речі, для української громадськості ім'я творця філософії всеєдності становить інтерес ще й з огляду на його походження. За свідченням о. Петра Голинського, який досліджував родовід Ф.М.Достоевського і В.С.Соловйова, "з дна цих обох, Божим Провидінням таким багатством геніяльності обдарованих істот визирає наша українська душа, з усіма її добрими прикметами та поганими нахилами"². Як зазначає Н.Д.Полонська-Василенко, "не викликає сумніву походження його [В.С.Соловйова. – Т.М.] від роду Сковороди по матері, походив він з українського роду й по батьківській лінії"³.

Зрозуміло, що радянські часи залишили нам у спадок чимало невирішених питань та хибних стереотипів щодо філософських поглядів В.Соловйова. Зокрема, це стосується і його ставлення до гегелівської філософії. Адже остання вважалась вершиною домарксівської філософії, тобто від Гегеля, рухаючись "вверх", у прогресивному напрямку, можна було йти лише до марксизму; усякі інші трансформації гегелівських ідей вважались хибними збоченнями, "шляхом вниз", у догегелівську епоху.

Саме під таким кутом зору розглядалися і діалектичні ідеї в філософії всеєдності В.Соловйова. Їх зв'язок з гегелівськими або взагалі замовчували, або ж зображали В.Соловйова примітивним епігоном Гегеля, який некритично запозичив їх у великого німецького діалектика, заодно спростивши, викрививши їх. На жаль, сам В.Соловйов інколи давав привід для таких суджень. Йдеться про випадки прямих запозичень із гегелівських текстів. Є потреба розібратися в цьому питанні, тим більше, що навколо нього нагромадилось чимало інсинуацій.

Перш за все, тут слід відзначити характерну манеру цитування інших авторів у філософських текстах В.Соловйова. Коли йшлося про авторів менш відомих, він обов'язково вказував джерело. Коли ж справа стосувалася загальновідомих авторів, творів і думок, могло обійтися і без посилань. Більше того, в окремих випадках цілі фрагменти запозичених текстів інкорпоровалися у його власний текст без усякого виділення і посилання на цитованого автора. Зовні це виглядало так, нібито йдеться про його власні думки. Певною мірою це дійсно так, тому що в інших філософів В.Соловйов сприймає лише ті ідеї, які відповідають напрямку його

власних⁴. Інакше кажучи, усвідомивши конгеніальність чужих думок із власними ідеями, він ладен використувати їх як власні. Мова ні в якому разі не йде про плагіат або про щось схоже на безпам'ятність поета, який вставляє чужі рядки у свої вірші, – адже йдеться, повторюємо, про думки, відомі кожному фахівцеві. Це цілком свідоме інкорпорування чужих побудов або аргументів, чия істинність і обґрунтованість вважаються В.Соловйова очевидними.

До числа мислителів, ідеї яких активно використовувалися В.Соловйовим аж до вищезгаданого "запозичення", належить і Гегель. Мабуть, найяскравішим прикладом такого "запозичення" може служити XXVIII глава "Критики абстрактних начал". Це один з найважливіших філософських творів В.Соловйова, який був захищений ним як докторська дисертація в 1880 році. "Критика абстрактних начал" – зріла робота, у якій основні положення метафізики, теорії пізнання, етики і соціальної теорії викладені з граничною виразністю, підсумовуючи теоретичний досвід, накопичений В.Соловйовим у попередні часи.

Спосіб побудови "Критики абстрактних начал" продовжує традицію, яка сягає до найперших творів філософа: власне вчення викладається ним на основі критики різних філософських позицій, що відстоювалися представниками західної філософії. Характеризуючи задум своєї роботи, В.Соловйов писав: "Під абстрактними початками я розумію ті часткові ідеї (особливі сторони й елементи всеєдиної ідеї), що, будучи абстраговані від цілого й утверджені у своїй виключності, втрачають свій істинний характер і, вступаючи в протиріччя і боротьбу одна з одною, ввергають світ людський у той стан розумового розладу, у якому він досі знаходиться... Усуваючи домагання часткових принципів на значення цілого, ця критика ґрунтується на деякому позитивному понятті того, що є справжнє ціле або всеєдине, і, таким чином, це є критика позитивна"⁵. Розглянувши і піддавши критиці "абстрактні начала", які в історії філософії висувалися в області етики, В.Соловйов прийшов до висновку про необхідність підпорядкування морального життя релігійному началу, яке "є той абсолютний предмет, та нерухома мета, що повинна рухати природні сили людства, реалізуючись у них так, щоб воля Божа, тобто безумовна любов або всеєдність, здійснювалась на землі (у природному порядку) як вона є на небесах (у порядку абсолютному або містичному)"⁶. Однак, на думку філософа, для свідомої і вільної реалізації божественного начала необхідна впевненість у його істинності, що робить необхідним розгляд питання про природу самої істини й обумовлює необхідність переходу від етики до гносеології.

Першою ж гносеологічною позицією, розглянутою В.Соловйовим у зв'язку з дослідженням питання про природу істини, виявляється "абстрактний реалізм". Його критиці "із чисто-логічної точки зору"⁷ і присвячена XXVIII глава, яка практично відтворює зміст розділу "І. Чуттєва вірогідність або "це" і думка" "Феноменології духа" Гегеля⁸.

Варто відзначити, що В.Соловйов не схильний зловживати цитатами. Це повною мірою справедливо і стосовно "Критики абстрактних начал". Цитати тут досить рідкісні і, якщо не винесені в примітки, то, як правило, наводяться як ілюстрації критикованих філософських позицій. Так, досить докладно цитується Шопенгауер при розгляді його трактування основ моралі і природи волі, а також Кант при аналізі категоричного імператива. На двадцятьох сторінках, шістнадцять разів пославшись на "Критику практичного розуму", В.Соловйов переказує Канта, викладаючи вчення про відмінність емпіричного й умоносного характерів. Зауважимо, що вельми докладне відтворення кантівських міркувань у "Критиці абстрактних начал" аж ніяк не свідчить про їх безумовне прийняття В.Соловйовим.

У порівнянні з цими прикладами XXVIII глава являє собою щось безпрецедентне. По-перше, за винятком декількох абзаців, вона є досліди́м перекладом гегелівської "Феноменології духа". По-друге, аргументація Гегеля, використана для критики форм чуттєвого досвіду, ніякими коментарями з боку В.Соловйова не супроводжується. Це створює у читача враження повної солідарності російського філософа з гегелівськими аргументами. Цитувати тут міркування з цієї глави безглуздо: ми просто отримали б зведення загальновідомих гегелівських цитат. Викладена в ній позиція зводиться до наступного⁹.

Позиція "абстрактного реалізму" полягає в тому, що безпосередній чуттєвий досвід визнається єдиним джерелом і, водночас, критерієм істинності знання. У безпосередності чуттєвого сприйняття корениться запорука його об'єктивності. Чуттєве пізнання – найбільш багате за змістом, тому що у своїй безпосередності воно ще нічого не втратило. Подальші міркування покликані розвінчати ці ілюзії.

Так, чуттєва вірогідність на ділі виявляється безконечно бідною за своїм змістом і свідчить лише про чисте буття предмета. Ілюзією виявляється і безпосередність чуттєвої вірогідності: реально чуттєва вірогідність обумовлюється співвідношенням об'єкта та суб'єкта пізнання. Нарешті, все, що висловлюється про окремі факти чуттєвого досвіду, вказує не на їх індивідуальну одиничність, дану в безпосередньому сприйнятті, а на загальне в них. Намагаючись відповісти на запитання, чим є дана річ, ми з необхідністю визначаємо її через загальні властивості, позбавляючи унікальної, неповторної одиничності, якою вона володіє в суб'єктивній думці. Якщо ж запоруку істинності безпосередньої чуттєвої вірогідності вбачати у властивостях пізнаючого індивідуального "Я", то також виявиться, що роль такого "Я" може зіграти тільки загальний суб'єкт, а не одиничне емпіричне "Я". Отже, істина чуттєвого досвіду не міститься ні в безпосередньому бутті предмета, ні в безпосередньому бутті суб'єкта. Істинним у чуттєвому досвіді виявляється загальне, тобто те, чого в ньому безпосередньо немає: "безпосередня дійсність одиничного факту сама себе заперечує і переходить в істину загального"¹⁰. Так за допомогою "чисто діалектичного, і тому не для усіх ясного ходу думок"¹¹ виявляється неспроможність позиції "абстрактного реалізму".

Ім'я Гегеля в тексті цієї глави жодного разу не згадано. Тільки один раз його слова взяті в лапки. Якщо не звертати уваги на посилання на "Феноменологію", які даються у шести виносках, то весь текст глави можна прийняти за виклад думок самого В.Соловйова (якщо, звичайно, не бути знайомим із текстом гегелівської роботи). Читачі ж "Критики абстрактних начал" знали текст "Феноменології" чи не напам'ять: чи варто дивуватися, що подібна інкорпорація гегелівських міркувань у текст

соловйовської книги викликала в них деяке здивування. Основною причиною цього здивування було таке. Спосіб, яким гегелівські побудови були введені В.Соловйовим у тканину власних міркувань, свідчив про його повну солідарність з аргументами "Феноменології духа". Однак весь характер не тільки гносеології, але і усієї філософії В.Соловйова в цілому подібну беззастережну солідарність виключав. Присвятивши багато сторінок критиці гегелівського панлогізму, В.Соловйов немов би не помічає його в наведених ним аргументах з "Феноменології". Про це докладно писав Євг.Трубецькой, вважаючи, що тут позначився "основний недолік" як теоретичних, так і практичних побудов В.Соловйова – "недостатня обачність у засвоєнні чужих точок зору"¹².

"Включаючи гегелівську критику чуттєвої достовірності до складу власного свого вчення, він, мабуть, не помічає, що вона наскрізь раціоналістична, а тому звучить різким дисонансом у містичній системі.

Неважко переконатися, – пише Євг.Трубецькой далі, – що панлогізм складає приховане припущення всієї наведеної Соловйовим аргументації "Феноменології Духа". Через усю цю аргументацію червоною ниткою проходить те отождествлення логічного з реальним, яке уже давно відзначене критикою як основна помилка гегельянства. – "Ми можемо логічно мислити і логічно висловити тільки загальне, а не індивідуальне: отже, усе конкретне, індивідуальне – недостовірне": у цьому основному твердженні – уся гегелівська критика чуттєвої достовірності. Але звести її до такої простої і ясної формули – значить виявити її недостатність: позірний критицизм "Феноменології" насправді є прихований догматизм: визнавати достовірним тільки те, що знаходить собі вичерпне вираження у формі поняття, – значить припускати безумовність поняття і виняткову реальність логічного: у цьому і полягає догмат філософії Гегеля – її довільне, ні на чому не засноване припущення.

У наведених Соловйовим сторінках "Феноменології" кидається в вічі ця логічна помилка. – Про індивідуальні предмети ми дійсно можемо висловлювати тільки загальне... Що ж із цього випливає? Очевидно, тільки те, що наші поняття не адекватні дійсності, що наш логічний апарат, а тим більше наша мова недосконала, нездатна вичерпати те багатство змісту, який міститься в нашому конкретному уявленні... Гегель, однак, вивів звідси протилежний висновок: не поняття неадекватні дійсності, а, навпаки, – дійсність неадекватна поняттям: виходить, вона повинна бути відсічена, визнана недостовірною: тому що єдино достовірним є поняття.

У системі Гегеля все це природно і зрозуміло; але запитується, як міг Соловйов підписатися під цією панлогічною критикою чуттєвого сприйняття? Як міг він залишити без заперечення, а тим більше включити до складу свого викладу вчення, для якого поняття складає всю істину конкретного погляду? У підсумку те, що він запозичує в Гегеля, зовсім не в'яжеться з його власною теорією пізнання: для Гегеля поняття є вище, безумовне; навпаки, Соловйов визнає над знанням дискурсивним, що оперує поняттями, вищу область знання безпосереднього, інтуїтивного, яке охоплює індивідуальну сутність кожної істоти в єдності умоносного світу як цілого. Філософ, для якого сутність кожної істоти виражається його індивідуальним, невимовним словом, повинен був би більш критично поставитися до цієї раціоналістичної спроби укласти весь чуттєво сприйманий світ у прокрустове ложе поняття"¹³.

Ми привели вельми об'ємну цитату з твору Євг.Трубецького тому, що з його думкою важко не погодитися. Справа не в тому, наскільки справедлива його

оцінка гегелівської критики форм чуттєвого досвіду. Зауважимо, що чимало з наведених Гегелем аргументів аж ніяк не нові, з'явилися задовго до виникнення якого б то не було "панлогізму" і сягають своїми коренями ще в платонівський "Теетет". Справа в тому, наскільки сумісна ця гегелівська аргументація з усім розумовим складом В.Соловйова. І ось тут Євг.Трубецької виявляється абсолютно правий: те, що цілком доречно і виправдане в гегелівській системі, ніяк не повинно було механічно і без усяких застережень переноситися у вчення В.Соловйова.

Водночас із слів Євг.Трубецького явно чи неявно випливає, що від використання гегелівських аргументів В.Соловйову взагалі варто було б відмовитися. Однак з цим рішуче не можна погодитися. Усвідомлюючи переконливість гегелівських доказів, В.Соловйов мав усі підстави використовувати їх. Йому при цьому варто було б зробити лише дві речі. По-перше, більш чітко вказати на те, що він викладає саме гегелівські ідеї, тим самим де-що дистанціювавшись від них, а по-друге, поставитися до них як до чергових "абстрактних начал", тобто, вказавши на їх "часткове значення", усунути "домагання на значення цілого"¹⁴, іншими словами, вказати на їхню обмеженість. В.Соловйов цього не робить, тим самим підставляючи себе під вогонь критики. Це тим більш прикро, що сам В.Соловйов прекрасно усвідомлював обмеженість гегелівської аргументації. Про це свідчить виноска, зроблена в "Філософських началах цілісного знання" із посиланням на ті ж сторінки "Феноменології", які були відтворені в "Критиці абстрактних начал": "В своїй *"Phänomenologie des Geistes"* Гегель прекрасно доводить неможливість логічно визначити безпосередню дійсність або чуттєву вірогідність, *Sinnliche Gewissheit*. Але коли на цій підставі Гегель прямо заперечує безпосередню дійсність, то легко бачити, що таке заперечення випливає лише з його виняткової точки зору, для котрої логічний елемент є все й алогічне зовсім не існує. Для всякої ж іншої точки зору алогічний характер безпосередньої дійсності ніскільки не мішає її існуванню і з двох крайностей Гетевське *Gefühl ist Alles* все таки краще гегелівського *Gefühl ist Nichts*"¹⁵. Як бачимо, цей коментар В.Соловйова цілком погоджується з зауваженням Євг.Трубецького, що ще раз свідчить: "непорозуміння" можна було легко уникнути, відмовся В.Соловйов від механічного перенесення фрагмента гегелівського тексту у свою роботу. Одним словом, цей приклад "прямого запозичення" гегелівських ідей до числа творчих удач В.Соловйова віднести важко.

Декількома главами далі В.Соловйов, уже не посиляючись на Гегеля і не відтворюючи буквально його міркувань, знову звертається до його ідей. Мова йде про глави XXXII-XXXIV "Критики абстрактних начал", у яких розглядається атомістичне вчення про матерію. Ця частина міркувань В.Соловйова виявляє явну залежність від гегелівської "Філософії природи" (Розділ перший. Механіка) і "Науки логіки" (третя глава першого розділу вчення про буття).

Буквально відтворити тут гегелівські тексти не можна було, по-перше, із міркувань стилістичних, з огляду на прагнення В.Соловйова до "ясного ходу думок". По-друге, тому, що його міркування в цій частині з гегелівськими збігаються не в усьому, а лише до певного моменту. Можна сказати, що В.Соловйов використовує їх настільки, наскільки вони укладаються в його власну схему. При цьому збіги з Гегелем досить помітні.

Так, В.Соловйов пише: "Ми знаємо, що основна властивість, до якої зводиться поняття речовини, є непроникність, тільки цю загальну властивість можемо ми ствер-

джувати за речовиною на підставі зовнішнього досвіду. Непроникність є виявлення в собі буття. Річ має власне існування і тому не може бути скасована або заміщена другою річчю, вона чинить опір всьому іншому або є непроникною для всього іншого. Звідси ясно, що непроникність як виявлення буття речі для іншого є властивість відносна і передбачає буття двох співвідносних одна до другої речей"¹⁶. Порівняємо приведені слова з гегелівськими: "Матерія непроникна і чинить опір, вона є те, що може бути сприйняте дотиком, видиме і т.д. Ці предикати означають не що інше, як те, що матерія почасти існує для певного сприйняття, взагалі для чогось іншого, почасти ж існує таким же чином і для себе"¹⁷. Далі В.Соловйов продовжує: "Якщо атом виявляється непроникним, тобто не пускає іншого на своє місце, то цим, очевидно, припускається, що інший прагне зайняти місце першого атома"¹⁸ (у Гегеля: "Відносне відштовхування є взаємне недопущення наявних багатьох "одних", які, як припускають, застать один одного як безпосередні"¹⁹). "Оскільки сказано, – пише В.Соловйов, – очевидно стосується всіх атомів, то необхідно визнати, що всі атоми, крім негативної властивості непроникності або опору, володіють ще і позитивною властивістю, в силу якої кожний атом прагне до іншого, хоче зайняти його місце: ця остання властивість або здатність, притаманна атомам, звичайно називається притяганням"²⁰ (у Гегеля: "Всупереч своїй тотожності із собою матерія завдяки моменту своєї заперечності, своєї абстрактної від'єднаності утримує себе в роздільності своїх частин: це – відштовхування матерії. Але тому що ці різні частини суть одне і те ж, та негативна єдність цього зовні себе покладеного буття теж для неї істотна... Це є її притягання"²¹). "Тому що жодний атом, – міркує далі В.Соловйов, – не може бути скасований або замінений іншими..., то, отже, взаємна дія притягання й опору між атомами повинна знаходитися в деякій певній рівновазі, яка складає загальну межу або границю взаємодіючих, і така загальна границя між багатьма атомами утворить для кожного атома деяку власну сферу, в силу чого всі атоми є протяжними або просторовими... Простір або протяжність є лише результат взаємовідношення атомів, вираження їхньої рівноваги або ж їх загальної границі – межа їх внутрішнього буття, тобто їх буття один для одного"²² (у Гегеля: "Матерія є просторова відстань, вона чинить опір і при цьому відштовхується від самої себе; саме за допомогою відштовхування матерія покладає свою реальність і наповнює простір. Але всі роздільно існуючі частини, що відштовхуються одна від одної, теж суть тільки одиниці, багато одиниць; одна одиниця є те ж саме, що інша. Одиниця відштовхується лише від самої себе; це – зняття відстані між сущими для себе, притягання"²³, "матерія є виключаюче із себе відношення із собою, і вона, отже, являє собою першу реальну границю в просторі"²⁴. З'ясувавши, що довжина і непроникність, які лежать в основі уявлень про матерію, не є власними властивостями атомів, а суть лише результат їхньої взаємодії, В.Соловйов запитує: "Що ж таке самі атоми? Вони не можуть уже бути визначені як крайні елементи, останні складові частинки речовини... Атоми речовинні, тобто тверді і протяжні, лише у своєму відношенні один до одного... самі ж по собі, як безумовні одиниці, вони не можуть мати ніякої протяжності, тому що протяжність є властивість відносна... яка не має сенсу стосовно атома, узятим безвідносно або в собі самому"²⁵ (у "Філософській пропедевтиці" читаємо: "відповідно моменту зовні-себе-буття "матерія" була б безліччю виключаючих один одного атомів. Але тому що останні, виключаючи один одного, тим самим

відносяться один до одного, то атом не має дійсності, і атомістичність, так само як і абсолютна безперервність, або безконечна подільність, являють собою в матерії лише можливість²⁶). Потім В.Соловйов переходить від поняття атома до сили, яка проявляється в його дії, що дає підставу розглядати його як активне начало або монаду. З цього моменту ніяких збігів із Гегелем міркування В.Соловйова не виявляють.

Євг.Трубецькой, який чуйно і, мабуть, навіть болісно ставився до найменших проявів "гегельянської спокуси" у В.Соловйова, із приводу розглянутого фрагмента "Критики абстрактних начал" зауважує: "І тут зустрічаються діалектичні фокуси, дедукції довільні і натягнуті, які, мабуть, пояснюються відзначеним уже вище впливом Гегеля"²⁷. З подібною оцінкою погодитися важко. По-перше, міркування В.Соловйова в цих словах "Критики..." ніякого враження натягнутості і довільності не залишають. Чимало з того, що тут викладено у вигляді критики певних уявлень про матерію, входить органічною частиною в теорію світового процесу, викладеного в найважливішому творі філософа "Читання про Боголюдство". По-друге, незважаючи на відзначений нами "симфонізм" побудов В.Соловйова і Гегеля, у читача "Критики абстрактних начал" менше всього може скластися думка, нібито вчення про атоми російський філософ викладав, поперемінно заглядаючи у три гегелівські книги. На відміну від розділу про чуттєвість, у даному випадку ні про яке "списування" у Гегеля не може бути і мови. Легко припустити, що, працюючи над цією частиною своєї книги, В.Соловйов про Гегеля взагалі не згадував. Але саме цим даний приклад "запозичення" у Гегеля особливо цікавий. Він свідчить про те, наскільки глибоко, у настільки широкому обсязі і до якого ступеня докладно були засвоєні В.Соловйовим гегелівські ідеї. Перед нами – далеко не найбільш принциповий пункт соловйовського вчення, і запозичуються В.Соловйовим ідеї, які аж ніяк не асоціюються моментально з ім'ям Гегеля. Тим більш показовим є це запозичення. Ми бачимо, що Гегель був засвоєний В.Соловйовим не тільки на рівні загальних місць або у вигляді набору діалектичних прийомів, але у всьому обсязі свого вчення постійно був присутній у свідомості філософа.

Подальший пошук прямих запозичень у Гегеля в творах В.Соловйова приречений на невдачу. Нічого подібного переписаній главі з "Феноменології" виявити вже не вдасться. Взагалі ж говорити про "некритичні запозичення" В.Соловйовим ідей Гегеля навряд чи доводиться. Кількість таких прямих запозичень мінімальна: ми розглянули практично усі випадки.

Закінчуючи аналіз соловйовських запозичень у Гегеля, відзначимо, що вони свідчать про дуже високий ступінь асиміляції гегелівських ідей В.Соловйовим, про засвоєння, яке перетворює їх у природні елементи його розумового складу. Саме тому цих прямих "запозичень" російський мислитель цілком міг би уникнути, висловивши ті ж думки, не вдаючись до переказу Гегеля: його тексти від цього тільки виграли б і вже в усякому разі не давали б приводів для зайвої критики. При знайомстві ж із наведеними вище критичними оцінками ставлення В.Соловйова до Гегеля впадає в око безліч виразів типу "необачність", "некритичність", "потрапив у полон" тощо. Складається враження, нібито В.Соловйов перебував під владою гегелівської філософії, виступаючи стосовно неї якимсь пасивним об'єктом, слідує гегелівським ідеям і схемам, зовсім це усвідомлюючи цього. Подібне враження абсолютно помилкове. Ставлення В.Соловйова до Гегеля було найвищою мірою критичним, про що свідчать його численні судження як у цій, так і в інших його роботах. Однак це тема окремого дослідження.

¹Зеньковский В.В. История русской философии. – Т. 2. – Париж, 1989. – С.331; ²Цит. за: Полонська-Василенко Н.Д. История Украины. У 2-х т. – Т. 2. – К., 1995. – С.388; ³Там само. – С.389-390; ⁴Див.: Лопатин Л.М. Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой // Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьева. – Т. 2. – М., 1995. – С.411-412; ⁵Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. – Т.2. – СПб., Б.г. – С.V-VII; ⁶Там само. – С.174; ⁷Там само. – С.196; ⁸Див.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. – Т.IV. – М., 1959. – С.51-59; ⁹Там само. – С.196-206; ¹⁰Там само. – С.207; ¹¹Там само; ¹²Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. – Т.1. – М., 1995. – С.197; ¹³Там само. – С.197-199; ¹⁴Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. – С.VI; ¹⁵Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. – 2-е изд. – Т. 1. – СПб., – С.359; ¹⁶Там само. – С.228; ¹⁷Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.2. Философия природы. – М., 1975. – С.61; ¹⁸Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. – С. 229; ¹⁹Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – Т.1. – М., 1970. – С.245; ²⁰Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. – С.229; ²¹Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.2. Философия природы. – С.65; ²²Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. – С.229; ²³Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.2. Философия природы. – С.67; ²⁴Там само. – С.65; ²⁵Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. – С.230; ²⁶Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика. // Работы разных лет. – Т.2. – М., 1973. – С.176; ²⁷Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. – Т.1. – М., 1995. – С.205-206.

Надійшла до редколегії 11.11.2003

ПОЛІТОЛОГІЯ

І.В.Шовкун, пошукач

ПОЛІТИЧНА РЕКЛАМА ТА БЕЗПОСЕРЕДНІ ФОРМИ КОМУНІКАЦІЇ З ВИБОРЦЯМИ

У статті йдеться про політичну комунікацію та політичну рекламу з точки зору їх форм у сучасному політичному процесі.

This article is about political communication and political advertisement from the point of view of its forms in contemporary political process.

Дефініція масової комунікації передбачає взаємодію з певною спільнотою людей, деякою цілісністю, навіть якщо наявна деяка диференціація цієї взаємодії в залежності від типу аудиторії. Індивідуальні контакти, дія індивідуальних механізмів спілкування тут виключаються. "Масова комунікація слабка лише в одному – вона не

зовсім однозначна при впливі на конкретну людину. Але тоді вона виступає як тригер, що включає соціальні зв'язки, які й доводять спрямоване до людини повідомлення до кінця"¹. Будь-яка кампанія в засобах масової інформації повинна бути доповнена і підкріплена роботою з виборцями на рівні особистих контактів. "Побачи-

ти дано всім, але доторкнутись руками – небагатьом", – писав Н.Макиавеллі в трактаті "Державець". Але саме надання людям цієї можливості – "доторкнутись руками" – здатне дати остаточний поштовх до прийняття виборцями потрібного замовнику рішення.

У кампаніях початку 90-х рр. XX ст. при виборі каналів поширення політичної реклами більшість вітчизняних партій і рухів віддавали перевагу засобам масової інформації. Наслідком було те, що вплив політичної реклами належною мірою не поширився на регіони. Дана обставина й визначила в багатьох кампаніях успіх комуністичної партії, яка завжди активно використовувала такі традиційні форми комунікації з аудиторією, як передвиборчі мітинги, зустрічі з виборцями, кампанії "від дверей до дверей". На місцевому ж рівні подібні форми спілкування з електоратом були й залишаються головними. Існують декілька типів зустрічей з виборцями: (1) зустрічі на спеціально організованих заходах (мітинги, заздалегідь сплановані зустрічі з виборцями); (2) зустрічі за місцем роботи; це особливо популярний на пострадянському просторі спосіб передвиборчої комунікації (причина – вельми легкого вирішення питань явки і приміщення); підготовка подібних зустрічей значно спрощується, якщо кандидата та його команду пов'язують із керівником підприємства (організації) хороші особисті стосунки; (3) зустрічі за місцем проживання; як правило, їх організують одночасно з дворовими зборами мешканців; головними на подібних заходах стають місцеві теми – транспорт, вода, дороги, ремонт будинків, сміття, благоустрій тощо; (4) зустрічі за "місцем інтересів" – у клубах, спортивних секціях, гуртках; (5) "випадкові" зустрічі в несподіваних місцях; подібні зустрічі можна назвати "ходінням у народ"; така форма комунікації завойовує все більше популярність, наприклад, у Росії на попередніх президентських виборах "у народ" ходили практично всі претенденти – В.Жириновський регулярно проводив подібні акції в рамках своєї виборчої кампанії, його телевізійні ролики нерідко відбувалися на демонстрації вуличного спілкування лідера з електоратом; співали й танцювали в юрбі і Б.Єльцин, і Г.Зюганов; для зустрічей у "несподіваних" місцях, якими можуть виявитися місця спонтанного скупчення людей – ринки, вокзали, зупинки, – необхідні гарна підготовка, уміння тримати під контролем будь-які несподівані ситуації, деякі артистичні дані претендента і добре зіграна команда, частина якої може "прикинутися" простими громадянами; при вдало підбраному контексті і підготовлених виграшних ходах резонанс від такої зустрічі може бути дуже великим.

Мітинги, збори виборців, поїздки в округи на жаргоні фахівців з політичної реклами називають "хрещенням юрбою". Подібні акції визнаються² якщо й не найбільш ефективними за мірою ідеологічного впливу формами ведення передвиборчої боротьби, то, безумовно, найбільш емоційними, спрямованими на підтримку "політичного темпераменту" виборців, що збуджують у них почуття особистої симпатії до кандидата і ворожості до його супротивників. Гучні й заздалегідь відтреновані "імпрізовані" мітинги покликані збуджувати ентузіазм і "гальванізувати енергію" активістів і прихильників кандидата.

За кордоном організації мітингів приділяється практично така сама увага, як і підготовці професійних шоу програм. Мітинг, власне, і повинен являти собою яскраве, ретельно підготовлене дійство. Сценарії мітингів, як правило, готуються фахівцями з реклами й антрепренерами індустрії розваг. Продумується все аж до дрібниць, включаючи харчування учасників і роздачу сувенірів та іншої продукції політичної реклами. До участі в

мітингах для "розігріву" публіки залучаються популярні естрадні виконавці.

Мітинговій комунікації присвячено чимало досліджень – ймовірно тому, що ця захоплююча форма спілкування, управління натовпом має якусь свою, непізнану енергетику. Мітинг містить у собі цілий комплекс жанрів політичної реклами, сукупність різнобарвних засобів впливу на людей. Джерела мітингу – в ритуалі, обряді, масовому релігійному дійстві. Не випадково в низці досліджень згадуються певні "магічні" функції мітингу. Оцінюючи публічну мову за часів феодалізму, В.Гофман, наприклад, відзначає "Публічна мова феодалізму, цього "суспільства віри", могла до певної міри виступати в ролі заклиальної магічної мови... була тісно пов'язана з релігійним обрядом, була неначе продовженням латинської молитви, жрецькою мовою, яку зовсім не потрібно було розуміти логічно. Велику навіювальну роль відігравала форма ораторського діяння, ораторствування як обряд. Можна було з успіхом агітувати навіть мовою, незнайомою аудиторії"³.

Подібний вплив мітингового виступу пояснюється, напевне, тим, що на мітингу не стільки описується власне ситуація в тій чи іншій галузі, скільки транслюється бажання викликати деякі зміни в ній. П.Флоренський у свій час писав у статті "Магічність слова": "Знахарка, що нашіптує молитви чи заклання, точного змісту яких вона не розуміє, або священнослужитель, що промовляє молитви, в яких дещо й самому йому не ясне, зовсім не такі безглузді явища, як це здається спершу; раз заговорювання вимовляється, тим самим висловлюється, тим самим встановлюється і наявність відповідної інтенції – наміру висловити їх. А цим – контакт слова з особистістю встановлений, і головна справа зроблена: інше піде вже саме собою, з тієї причини, що слово вже є живим організмом, що має свою структуру і свої енергії"⁴.

Практики з політичної реклами виробили деякі рекомендації, як зробити мітинг дійсно ефективною акцією, що запам'ятовується в рекламній кампанії: (1) час проведення мітингу доцільно віднести ближче до кінця кампанії мітинг – це її завершальна домінанта, емоційний фінал; (2) вигідніше вибирати для мітингу невелике приміщення – переповнений зал виглядає набагато краще від напівпорожнього; (3) від участі в мітингах, на яких кандидат не буде головною діючою особою, краще відмовитися; (4) у програмі мітингу повинні бути передбачені ескізний сценарій, музичне і плакатне оформлення, список виступаючих, перед виходом кандидата публіку необхідно "розігріти" – для цього можна використовувати фільми, концертні виступи; (5) після закінчення мітингу кандидатів не варто поспішати зникати – обмін думками з людьми, які його тільки що слухали, відповіді на якінебудь питання, неформальне обговорення проблем вічна-віч можуть стати йому в нагоді надалі і закріплять виниклі до нього симпатії виборців; (6) про місце, час, програму мітингу необхідно заздалегідь сповістити засоби масової інформації, запросити відомих людей, лідерів маси; невелике повідомлення для преси, радіо, телебачення необхідно розіслати і після мітингу.

Деякі громадські організації і клуби виборців регулярно проводять зустрічі, збори, слухання з різних проблем. Кандидат може виступити на подібних зустрічах як оратор. На стадії розробки рекламної стратегії необхідно виявити місцеві громадські організації і довідатися, як часто і коли влаштовуються їхні збори. Домовившись про участь кандидата в подібному заході, варто домогтися того, щоб він був одним з основних доповідачів. У будь-якому випадку, перед зборами даної громадської структури варто якомога більше довідатися про організаторів,

лідерів і проблеми "господарів". При досить ретельній підготовці на базі цієї громадської структури можна навіть організувати дебати з опонентами.

Основний засіб впливу на виборців на мітингах і зборах – це, безумовно, сама політична мова. Р.Рівз, переносячи теорію "унікальної торгової пропозиції" (УТП) на політичну рекламу, писав: "Те, що ви запам'ятали про оратора – його одяг, зовнішність, його переконливість, – це образ марки, зміст його промови – це УТП. Кожен з цих елементів окремо може принести успіх, а їхнє сполучення може стати незламною силою"⁵. Оратор повинен переконати аудиторію в тому, що його і виборців хвилюють однакові проблеми, що він має унікальні якості для того, щоб домогтися бажаних змін.

Розробники технологій політичних кампаній рекомендують будувати політичний виступ за наступним планом⁶: (1) встановлення контакту з аудиторією за допомогою демонстрації спільності турбот; (2) постановка проблеми, демонстрація її зв'язку з аудиторією; (3) посилення заявленої позиції наведенням фактів (вони повинні бути викладені доступною мовою); (4) визначення суперника (звичайно це хтось із опонентів виступаючого), пов'язування його іміджу і позиції із зазначеною проблемою; (5) пропозиція свого вирішення проблеми і демонстрація переваг, які воно несе слухачам; (6) виклад того, як оратор бачить майбутнє; (7) пояснення перспектив, що відкриваються з вирішенням проблеми; (8) демонстрація аудиторії її місця в майбутньому.

Побудова промови за таким принципом допоможе переконати аудиторію прийняти позицію кандидата, надихне її до активних дій, викличе бажані зміни в настрої аудиторії. Вдала промова здатна нейтралізувати ворожу аудиторію, перетворити доброзичливо-нейтральних слухачів на прихильників і зробити прихильників готовими до дії добровольцями. Скелет політичної мови – конструкція, що пов'язує проблему та її вирішення. Однак, якщо обмежитися розмовою тільки про проблему, такий виступ не буде дієвим. Щоб завоювати довіру аудиторії, кандидат зобов'язаний вселити слухачам надію і малювати перспективу.

Встановлення контакту з аудиторією досягається шляхом демонстрації спільності турбот, цінностей, що хвилюють питань. Важливо, щоб між оратором і слухачами була емоційна взаємодія. Перш ніж почати говорити, необхідно витримати паузу і переконатися, що увага аудиторії прикута до виступаючого. Політик повинен дивитися людям прямо в очі, говорити так, начебто зважає кожне слово, використовувати прості слова. Докладне роз'яснення того, чому кандидатів близькі і зрозумілі турботи слухачів, демонстрація свого особливого ставлення до них, помірні лестощі на їх адресу, вибір теплих, довірчих інтонацій, погляду, переважна розмова про те, що тривожить людей, – ось далеко не повний перелік прийомів, необхідних для встановлення контакту. Тему спільності турбот доцільно розвивати на основі розмови про якусь одну з найголовніших людських цінностей, таких, як здоров'я, фінансове благополуччя, особиста безпека тощо.

Після встановлення зв'язку з аудиторією можна перейти до пояснення проблеми. На цій стадії головна задача політичної промови – показати, що обговорювана проблема безпосередньо стосується людей, які прийшли на зустріч з політиком. "Апелуйте до їхніх почуттів, зробіть проблему реальною і для них, чимось конкретним, до чого вони можуть "доторкнутись"... Прагніть показати невідкладність вирішення проблеми... Надайте аудиторії можливість бажати, щоб ця проблема була вирішена. Покажіть, як проблема загрожує цінностям, які ви поділяєте з аудиторією...", – такі рекомендації

дають автори посібника "Найкоротший шлях до влади". Щоб довести аудиторії свою кваліфікацію, переконати її в тому, що тільки він здатен справитися з проблемою, має для цього необхідні здібності, досвід, інструменти і методи, кандидат повинен наводити точні формулювання, факти, цифри, посилаючись на надійні джерела інформації. Не має сенсу вдаватися в деталі, – люди повинні сприйняти докази на рівні ідеї, зрозуміти, що особисто постраждають, якщо не стануть брати участі у вирішенні проблеми хоча б шляхом надання повноважень даному кандидату.

Наступний крок у передвиборчій промові – підсилення позиції фактами, викладеними простою мовою. Основний акцент тут варто робити на тому, що позиція кандидата вірна. Для цього потрібні порівняння, ілюстрації, пояснення, приклади з особистого досвіду, свідчення, документи, фактичний матеріал. Оратор може показати, як особисто він (його друзі, родичі, сусіди) страждають від невирішеності цієї проблеми. Аби підсилити враження від сказаного, він може вказати на кого-небудь із присутніх в аудиторії, кого він знає особисто, і продемонструвати, яким чином це стосується й цієї людини. Оперуючи цифрами, варто наголошувати на таких проблемах, які стосуються конкретної людини, а не ситуації загалом. Скажімо, стверджуючи, що податки дуже високі, краще навести як приклад податкові платежі середньої родини. Переконаливо будуть виглядати також результати досліджень, проведені попередньо в даному районі, області. Будь-які цифри і факти доцільно екстраполювати на дану аудиторію: як позначиться на окремій людині уведення додаткового акцизного збору на імпортовані продукти, як впливає на добробут окремої родини зниження місцевого виробництва тощо. Доречно вживання жарту, анекдоту, відомого вислову в новому контексті зроблять виступ більш цікавим і запам'ятовуваним. Щоб переконати людей, необхідно цілкомитово заволодіти їхньою увагою, зробити все, щоб вони сприймали промову із загостреним інтересом.

Щоб підвищити свої ставки в боротьбі з основними конкурентами, а також додати обговоренню динамізму, зацікавити людей, "розігравши" конфлікт, необхідно визначити суперника і зв'язати його з обговорюваною проблемою. Аудиторія повинна повірити, що опонент оратора є частиною проблеми, а сам виступаючий – частиною її вирішення. Існує багато способів досягнення цієї мети, зокрема, – описати передбачуваний хід думок суперника і показати, яким чином це стає частиною проблеми; продемонструвати помилки (навіть незначні) у діях і твердженнях суперника, проілюструвати, наскільки ці помилки збільшують проблему; показати, як постраждають присутні, якщо опонентові не протистояти. Важливо точно вибрати стиль розмови про суперника. У деяких випадках (залежно від обставин) можна навіть не називати його імені, а позначати абстрактно, наприклад, "бюрократи", "чиновники", "хапуги-комерсанти" чи "ці люди в уряді". На цій стадії основне в передвиборчій промові – її гострота. Вона слугує запорукою побудови мотивованого зв'язку з аудиторією, на основі якої можна спонукати слухачів відкинути опонента і солідаризуватися з кандидатом. Образ ворога має істотне значення, навіть якщо ворога як такого не існує. Важливо номінально його позначити. Якщо як ворога не вдається представити опонента, можна вибрати того, до кого аудиторія свідомо відноситься негативно.

Таким чином, у першій частині передвиборчої промови робиться все можливе для того, аби встановити зв'язок із аудиторією шляхом формулювання проблеми. Друга частина – формулювання рішення. Його також потрібно розвертати поступово, як і пояснення пробле-

ми. Рішення повинне заслуговувати на довіру слухачів, бути реалістичним і відповідати тому рівню влади, на який кандидат претендує. Рішення повинно бути викладене просто, виборці повинні побачити, що обрання цього кандидата – дійсно шлях до вирішення проблеми. Задача кандидата – посиляючись на свою кваліфікацію, демонструючи впевненість у тому, що саме це рішення спрацює, переконати аудиторію, що вона виграє від прийняття такого рішення.

Професіоналізм, компетентність кандидата можна продемонструвати в різний спосіб: він, наприклад, може нагадати, що вже тривалий час знаходиться серед людей, які складають його аудиторію, добре знає їх проблеми; виступаючий може також повідомити, що має необхідні освіту, досвід, аби ці проблеми вирішувати. На цьому етапі вже можливо заглиблюватися в деталі. Негативний характер апеляції до почуттів слухачів змінюється на позитивний. Так само важливі приклади, факти, свідчення – будь-які якісні й кількісні аргументи. Необхідно вселити в людей надію, домогтися того, щоб аудиторія на цьому етапі розірвала всі зв'язки із суперником і виявила максимальну лояльність до виступаючого. "Якщо люди вірять у рішення, вони на половині шляху до того, щоб повірити у Вас"⁷.

Апофеоз виступу – представлення картини майбутнього, яким його бачить кандидат. Це заключна частина передвиборчої промови. Композиційно висновок – це підведення підсумків, зведення до купи всіх аргументів, що стосуються як проблеми, так і її рішення, демонстрація того, яким чином підхід, запропонований оратором, забезпечить слухачам краще майбутнє, як в образ цього майбутнього на шляху його досягнення "вплітаються" людські цінності. Завершальний акорд – зверне до слухачів запрошення взяти участь у наближенні цього майбутнього, підтримавши кандидатуру оратора, заклик проголосувати за нього, добровільно взяти участь в якомусь проєкті, у виборчій кампанії. Врешті, аудиторія повинна знайти мотиви для дій. Цими мотивами її повинен забезпечити виступаючий. Промову повинна бути завершена на позитивній ноті.

Фахівці наводять деякі загальні рекомендації, що дозволяють домогтися максимального ефекту в комунікації за допомогою зустрічей з виборцями: (1) необхідно попередньо докладно познайомитися з аудиторією: корисно знати, хто збирається прийти на зустріч із кандидатом, які основні проблеми цих людей, чого вони чекають від кандидата; так само важливо бути підготовленим до переважного настрою майбутньої аудиторії – знати, прихильники це, супротивники чи нейтральний електорат; бути знайомим з місцевими проблемами, якщо це можливо, – познайомитися особисто з кимось із те з майбутніх слухачів і запам'ятати їхні імена; (2) варто орієнтуватися на людей, яких може й не бути на зустрічі, але які тим чи іншим чином довідаються про зміст промови – виступ буде висвітлюватися в пресі, резюме з нього може наводитися як цитати, інформація про виступ буде поширюватися неформальними каналами: серед цих людей будуть і опоненти, що стануть ретельно вивчати головні пункти виступів, наведену аргументацію, тому кожен виступ повинен відповідати загальному плану виборчої кампанії, не суперечити іншим виступам і концепції рекламної стратегії; (3) необхідно дотримуватись обраної теми виступу (заздалегідь названу тему не слід змінювати); доцільно обрати для виступу одне-два питання чи якусь одну тему, не розпорошуватися, не суперечити собі в ході промови і не допускати висловлювань, які неможливо буде обґрунтувати серйозними аргументами; (4) необхідно з усією серйозністю підійти до організації виступу; підго-

товка до нього включає не лише складення плану самої промови, але й психологічний настрій; необхідно з'ясувати, в якому залі – великому чи маленькому – відбудеться виступ, буде кандидат єдиним виступаючим чи не єдиним, формальна очікується обстановка чи не-офіційна, яка очікувана кількість присутніх, який час відведено на виступ; деякі психологічні аспекти варто обговорити заздалегідь – наприклад, запитати знайомих і доброзичливо налаштованих стосовно оратора людей сісти в залі так, щоб можна було бачити їх обличчя і відчувати їхню підтримку.

Крім мітингів, у програму спілкування з виборцями входить і так зване "ходіння в народ" – відвідування публічних місць, вулична комунікація. Ця форма спілкування активно використовується американськими й англійськими політиками ще з 30-х р. XX ст. Завдяки подібним акціям кандидат виглядає більш близьким до виборця, його образ набуває необхідної теплоти, людяності. Президент Франції Ж.Ширак, наприклад, протягом усієї своєї кар'єри охоче користувався цією формою спілкування з людьми. Ефект, вироблений його ходіннями в народ, так описувався в пресі: "Дивися, – Ширак!", – говорять один одному перехожі в місця, які він відвідує. Ніхто не попереджав їх про його приїзд. Його зустрічають з подивом і цікавістю, запитують себе, що він може робити тут, на базарі, у магазині, доторкуючись щічки дитини, повторюючи сотні разів "Вітаю!", "як поживає?". У нього нічого не просять, його не ображають. Просто констатують, що він такий же, як і на екрані телевізора. Йому потискують руку, тому що він її протягає"⁸.

Фахівці наводять безліч варіантів неформальних (але, проте, запланованих і потребуючих чималих організаційних зусиль) зустрічей кандидата з виборцями: (1) ділові візити в міські райони (кандидат може зайти в магазин або офіс, поговорити зі співробітниками, керівниками); (2) зустрічі на зупинках місцевого транспорту (доцільно планувати їх на ранкові години, оскільки увечері люди квапляться додому); (3) візити на заводи і фабрики (важливо обрати прийняттого супровідника – ним не повинен бути непопулярний серед працівників керівник; краще, якщо кандидата буде супроводжувати хтось із місцевої профспілки, ради трудового колективу, просто робітник, що користується реальним, а не "думом", авторитетом в людей; під час такого візиту варто поговорити як можна з якомога більшою кількістю людей, при цьому для бесід варто вибирати відкриті і не дуже шумні місця, щоб кандидата добре бачили й чули); (4) відвідування інститутів і шкіл (з візитами в студентські кафе, публікацією інтерв'ю в студентських газетах, виступами по студентському радію, відвідуванням занять; такі візити особливо необхідні, якщо в програмі кандидата містяться пропозиції з реформи освіти, якщо освіта – ударна тема кампанії); (5) візити в установи охорони здоров'я (вони гарні і як зустрічі з виборцями, і як свого роду інспекція, що буде гідно оцінена тими ж виборцями); (6) відвідування ярмарків і святкових гулянок; (7) відвідування зібрань етнічних груп (гарний спосіб підтримати певну групу виборців і зміцнити свої позиції в окрузі; важливо бути спеціально підготовленим до такого випадку, зокрема, одержати інформацію про господарів та орієнтуватися в мовних особливостях – щонайменше, правильно вимовляти імена); (8) відвідування спортивних заходів (доречно тільки в тому випадку, якщо існує можливість поговорити з людьми перед початком змагань і матчів; у даному випадку краще, аби агітаційний вплив виходив не від самого кандидата, а від його добровільних помічників).

Кампанія "від дверей до дверей" зазвичай широко пропагується закордонними авторами посібників з ор-

ганізації виборів. У нашій країні на її можливості до останнього часу не звертали великої уваги. У кращому випадку окремі партії чи команди проводили більш-менш системно організовані походи по квартирах і будинках. Однак, недооцінка цього способу комунікації може дорогого коштувати, оскільки, як ми вже говорили, самі по собі мас-медіа не завжди ефективні в сенсі впливу на окрему людину. Проте, будучи впровадженими в первинні групи сусідів, родини, друзів тощо за допомогою особистих бесід, вони остаточно впливають на їх думки й установки, змінюють їх. "Кампанія в пресі, на радіо чи телебаченні, що не ретранслювана через прямий вплив від дверей до дверей, з вуст у уста, має мало шансів вплинути..."⁹. Кампанія "від дверей до дверей" особливо ефективна в маленьких містах, на рівні місцевих виборів, де більшість людей знають один одного й люб'язніше приймають незваних гостей. Однак, і у великому місті відвідування квартир і будинків виборців може виявитися досить дієвим.

У посібниках з організації виборчих кампаній наводяться наступні правила ведення кампанії "від дверей до дверей": (1) агітатори повинні мати при собі рекламні матеріали з програмами кандидата, його біографією, портретом; можна приносити із собою пакети агітаційних матеріалів (бажано, однак, не надто об'ємні); (2) кращий час візиту – увечері, від 17 до 20 години чи в суботу в першій половині дня; (3) не потрібно намагатися переконати виборця, з яким розмовляють, за будь-яку ціну, вступати з ним у гостру полеміку, обливати брудом суперників – тон розмови повинен бути спокійним і доброзичливим; (4) слід дати співрозмовнику виговоритися, не завалювати його шквалом пунктів програми кандидата – достатньо навести два-три положення; (5) потрібно вручити виборцям тексти, запросити на зустріч із кандидатом, повідомити про його найближчий виступ на телебаченні; (6) не можна бути докучливим; (7) потрібно уважно вислухати і записати всі пропозиції й зауваження – увага до співрозмовника викликає відповідну симпатію; (8) головна задача кампанії "від дверей до дверей" не стільки інформативна, скільки комунікативна – увага, виявлена в особистому спілкуванні, цінується вище і не може не викликати відповідної реакції М.Тетчер у свій час стала лідером партії саме завдяки кампанії "від дверей до дверей", вона особисто відвідувала виборців свого округу, розпитувала про їхні проблеми, пам'ятала особливості їхнього життя – в кого хвора дитина, хто залишився без роботи тощо.

Підводячи підсумок, зазначимо, що за своїм визначенням масова комунікація передбачає взаємодію зі спільністю людей, деяким цілим, навіть якщо існує деяка диференціація цієї взаємодії в залежності від типу аудиторії. Індивідуальні контакти, дія індивідуальних механізмів спілкування тут виключаються. Цю задачу виконують такі традиційні форми комунікації з виборця-

ми, як передвиборчі мітинги, зустрічі з виборцями, кампанії "від дверей до дверей".

Мітинги, збори виборців, поїздки в округи спрямовані на підтримку "політичного темпераменту" виборців, покликані розпалювати ентузіазм і "гальванізувати енергію" активістів і прихильників кандидата. Мітинг містить у собі комплекс жанрів політичної реклами, сукупність розмаїтих засобів впливу на людей.

Основний засіб впливу на виборців на мітингах і зборах – політична промова. Оратор повинен переконати аудиторію в тому, що його і виборців хвилюють однакові проблеми, що він має унікальні якості для того, щоб домогтися бажаних змін.

Політичний виступ будується за наступним планом: встановлення контакту з аудиторією за допомогою демонстрації спільності турбот; постановка проблеми, демонстрація її зв'язку з аудиторією; посилення заявленої позиції наведенням фактів (вони повинні бути викладені доступною мовою); означення суперника (звичайно це хтось з опонентів виступаючого), пов'язування його іміджу і позиції з позначеною проблемою; пропозиція свого вирішення проблеми і демонстрація переваг, які воно несе слухачам; виклад того, як оратор бачить майбутнє; пояснення перспектив, що відкриваються з вирішенням проблеми; демонстрація аудиторії її місця в майбутньому.

Побудова промови за таким принципом допоможе переконати аудиторію прийняти позицію кандидата, спонукає її до активних дій, викличе бажані зміни в настрій аудиторії. Вдала промова здатна нейтралізувати ворожу аудиторію, перетворити доброзичливо нейтральних слухачів на прихильників і зробити прихильників готовими до дії добровольцями. Скелет політичної промови – конструкція, що пов'язує проблему та її вирішення. У процесі виступу аудиторія повинна одержати мотиви для дій. Цими мотивами її повинен забезпечити виступаючий.

Крім мітингів, у програму спілкування з виборцями входить і так зване "ходіння в народ" – відвідування публічних місць, вулична комунікація. Сюди відносяться: ділові візити в міські райони; зустрічі на зупинках міського транспорту; візити на заводи і фабрики; відвідування інститутів і шкіл; візити в установи охорони здоров'я; відвідування ярмарків і святкових гулянок, зібрань етнічних груп, спортивних заходів; кампанії "від дверей до дверей". Характерні риси цієї форми політичної комунікації – неформальність, короткочасність спілкування, більш індивідуальний характер впливу на виборців.

¹ Почепцов Г.Г. Имидж: от фараонов до президентов. – К., 1997. – С.128; ²Див.:Ковлер А.И. Основы политического маркетинга. – М., 1993; ³Гофман В. Слово оратора. – Л., 1932. – С.82; ⁴Флоренский П.А. Собр.соч. Т.2. – М., 1990. – С.237; ⁵Ривз Р.Реализм и реклама. – М., 1969. – С.57; ⁶Самый короткий путь к власти. – Таганрог, 1995. – С.139-145; ⁷Там само. – С.144; ⁸Цит. за: Ковлер А.И. Основы политического маркетинга. – М., 1993. – С.32; ⁹Московичи С. Век толп. – М., 1996. – С.283.

Надійшла до редколегії 11.11.2003

МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ "ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ" (22-23 ТРАВНЯ 2003 РОКУ, КИЇВ)

В.Є.Абизов, канд. політ. наук, В.Л.Савельєв, д-р істор. наук

ДЕЯКІ ПИТАННЯ ЩОДО ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ МІФУ

З кінця 80-х років минулого століття, за визначенням представників західної культурології та методології

науки, в світі повним ходом розгортається "архаїчна революція". Іде процес активного повернення в

повсякденний (і не тільки) обіг, здавалося б, назавжди похованих нераціональних форм знань, що в свій час були позначені терміном паранаука: астрологія, хіромантия, різновиди містицизму, телепатія та новачії типу екстрасенсорики та енергоінформаційного обміну.

"Архаїчну революцію" намагаються пояснити кількома причинами: а) нездатністю відповісти на питання людського буття, що призводить до зацікавленості людини в інших тлумаченнях свого життя; б) більш адекватними і людськими способами комунікації паранаукових знань із суспільством, ніж це має місце у відчужених і замкнутих наукових спільнотах; в) реакцією суспільства на політичну та економічну глобалізацію, що, раціоналізуючи всі боки життя, фактично десакралізує і оприлюднює найпотаємніші людські переживання та стосунки (психоаналіз, сексуальне виховання молоді, порноіндустрія тощо).

Згідно з М. Еліаде, міф, скоріше за все, єдино можливий спосіб конструювання соціальності й процесу пізнання, що впродовж історії людства знаходив нові модифікації та назви: наука, мистецтво, політика тощо. Звичайно, мова йде не про ототожнення міфу й науки, а про якісну історичну трансформацію міфу. Як зазначає Г.-Г. Гадамер, "міфологічним для наукового мислення виявляється все, що неможливо підтвердити методичним досвідом" [Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С.101].

Міф в його новому тлумаченні, погодимося тут з К. Юнгом, був "заново відкритий" у XX ст. Виникла необхідність обговорення певного кола питань стосовно проявів міфу, зокрема, з точки зору потреб соціального прогнозування тенденцій дії міфологічного мислення в раціоналізованій, здавалося б, реальності. Перш за все, наявна потреба відповіді на питання – які структурні рівні продукують такий тип мислення?

По-перше, це індивідуальний рівень. Велика кількість людей разом і поодиноці налаштовані вирватися із раціоналізованої реальності і перенестися в світ міфічного, інтуїтивного, ірраціонального, таємного. Онтологія пересічної морфологізованої психіки потребує нового філософського аналізу. Причому, індивідуальний рівень слід розглядати як сколок суспільної мас-культури, її елементарне репрезентування.

По-друге, процес пізнання і пояснення в гуманітарних науках постійно репрезентує себе як абсолютно раціональний, але, насправді, постійно готовий перескочити в іншу традицію, наприклад, у пошуку образів для інтерпретації думки (З.Фрейд, К.Юнг). Міфічна архетипічність первісних образів захоплює і веде ззовні раціональний розум в інший світ переживань і пояснень без традиційно раціонального причинно-наслідкового зв'язку. Існує небезпека, з раціональної точки зору, поживлення тих проявів містичного, що продукують нові містичні напрями та секти.

По-третє. Природничі науки, відкидаючи міф як чужорідну форму мислення, самі потенційно містять у собі міфологічне. Кожна гіпотеза, навіть наукова – це, насамперед, міф про перспективи науки, це підкріплена певним знанням фантазія, велике бажання ученого чи групи учених розробити пояснення тих чи інших світових явищ. Та й тоді, коли пояснення випереджає точні "методичні" дані, починає працювати міф. Проблема продукування міфу науковою раціональною свідомістю постає як важлива тема для методологів науки і, можливо психологів, що вивчають процес творчості в науці.

По-четверте. Міфічне мислення породжується наявними успіхами перспективних природничих наукових напрямів (наприклад, генна інженерія), що провокують появу нових соціально-наукових міфів: "нагодоване" людство, безстатеве розмноження, світ без вірусів, клоноване людство тощо. Міфотворчість, що виростає з перемог раціональної науки, і наука, що виводить міфічний світ з методичних експериментальних фактів – закономірність і парадокс міфологічності людської психіки.

По-п'яте. Окремо слід визначити політичну міфологію. Показовою тенденцією є заміна тоталітарних міфів глобалістськими. Глобалізація, випестувана раціонально-політичним євро-американським світом, подекуди сама перетворюється на всесвітній міф з претензійним гаслом "демократія потрібна всім народам і негайно". Межа між політичним раціоналізмом і політичним міфом стає умовною, вихідна теза перетворюється на свою протилежність.

По-шосте. Глобалістський міф по-іншому намагається розставити акценти в такому давньому явищі, як національний міф. В доглобалістичну добу національний міф, поряд із ірраціональною компонентою, містив і цілком раціональне розв'язання суто практичних завдань в межах зрозумілих реалій: національна держава, економіка, збройні сили, культура, мова, традиції, релігія тощо. Сьогодні ж національна міфологія такого типу зазнає нестримної стандартизації. Активізуються пошуки стародавніх структур: язичницькі культи, гіпертрофована рок-етно-музика тощо. Націоналізм із політичної течії трансформується в елітне сектантство інтелектуальних обмежених груп. Звичайно, що це не стосується національних міфів країн третього світу, де захист власної ідентичності набуває форм активного спротиву ідеології глобалізму.

Отже, міфологічна свідомість і міфологічне мислення можуть дійсно стати предметом філософського аналізу за умови, якщо філософія розраховується із своєю міфологічністю, що навряд чи можливо за межами чіткого філософського позитивізму.

Н.А.Аверкіна, асп.

ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ ДОН-КІХОТИЗМ ІСПАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ (М.УНАМУНО – Х. ОРТЕГА-І-ГАСSET)

Гносеологічна проблематика – одна з центральних проблем філософських доктрин та учень; це найпопулярніша тематика філософських дискусій та суперечок. Класична гносеологія – це критична гносеологія, найвтонченіший витвір уможгливлюючої культури. Якщо зануритись у життєву основу й життєвий сенс проблеми критичної гносеології, в її психологію, в приховане за нею світовідчуття, то необхідно визнати, що ця проблема є ре-

зультатом хворобливої рефлексії, роздвоєності, майже якоїсь помисливості. Постійна дихотомія суб'єкт-об'єктного відношення, гносеологічно різке розмежування суб'єкта й об'єкта пізнання є гамлетизмом у сфері філософії. Це нерішучість діяти в сфері пізнання внаслідок порушення життєвої цілості. Суб'єкт не стільки пізнає, скільки рефлектує над пізнаванням, проходить всі стадії роздвоєння, відчуває себе покинутим. Гносеологі-

чний гамлетизм з самого початку передбачає пізнання, відмежоване від цілісного життя духу, суб'єкт відірваний від об'єкта і йому протилежний, мислення виокремлене з буття і дець поза ним улаштоване. Але настає сучасна епоха, коли думка, стомлена хворобливим гамлетизмом, повертається до здорового дон-кіхотизму. Це повернення яскраво репрезентується іспанською філософією в творчості М.Унамуно і Х. Ортеги-і-Гассета.

Дон Кіхот Сервантеса – образ, який екстраполюється на культуру, релігію, філософію. Дон-кіхотизм у гносеології постулює думку про те, що мислення не може бути відокремленим від універсального буття і протилежним йому. Мислення є буття, воно в бутті перебуває, пізнання є життя, воно в житті здійснюється. Оперувати з суб'єктом, який поза буттям, над буттям і буттю протилежний, означає оперувати з чистою фікцією. "Я – це Я і мої обставини" – проголошує Ортегівський Дон Кіхот. Це вплетеність в буття. Суб'єкт і об'єкт – однакове буття. Що ж виражає собою Дон Кіхот? Не будемо вбачати в ньому лише фігуру для саркастичного осміяння давніх лицарських романів. Унамуно бачить в образі Дон Кіхота істинну реальність інтраісторії, екзистенціального буття. Це душа Іспанії, начало ірраціональне, містичне, абсолютно духовне. Безумство Лицаря Сумного Образу протистоїть практицизму світу, але сам

Лицар глибоко занурений у цей світ і з усією глибиною відчуває трагічність свого життя. Безумство–сон Дон Кіхота є життя екзистенційне, істинне.

Ортегівський Дон Кіхот – це радикальна реальність, континуум речей і сприймаючої їх людини, суб'єкта та об'єкта. Життя Дон Кіхота – це вибір між можливостями, те, чим він може стати. Це обставини і рішення. Пізнати життя можливо лише за допомогою вітального розуму, розуму, вплетеного в життя, завданням якого є витлумачення ситуації і одночасно її добудова, він шукає з неї вихід – конструює світ, тобто, нову систему світогляду.

Отже, виходить, що Унамуно окреслює образ Дон Кіхота як цілісної людини, якій тільки-но належить відчувати як розрив зв'язків з універсумом, так і втрату своїх метафізичних коренів. А Ортега йде далі: Дон Кіхот – герой, який прагне подолати ситуацію, змінити "варварську, жорстоку, безглузду реальність речей". Він в першу чергу – дія, вибір, проект.

Таким чином, гносеологічний дон-кіхотизм розрізняє суб'єкт і об'єкт всередині самого буття. Гносеологія не може претендувати на те, щоб зайняти місце поза буттям. Пізнаючий суб'єкт зі своїми категоріями, судженнями, емоціями і безумством, зі своїм об'єктивуванням, є частиною буття, частиною життя. Поза буттям не має місця ні для кого і ні для чого, хіба що для царини диявола.

Ю.О.Азарова, асп.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ И ВОПРОС ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ

Сегодня, когда цейтнотная ткань истории бесконечно изменяет свой облик и перекраивается на новый лад, для человечества особенно остро встает вопрос о том, действительно ли крепки и прочны её логические швы, верны ли теперешние ориентиры, соответствует ли наше интеллектуальное (про) зрение той исторической оболочке, в которую мы его облачаем.

Понимая серьезную необходимость ответить за последствия исторического прогресса, ощущая потребность продумать "забытые" прежде уроки истории, выражая намерение "начать все сначала" в ситуации "утраты смысла" ... не таким ли рациональным способом мы стремимся высказать или, по меньшей мере, показать свою озабоченность тем, что происходит сейчас, в "реальном времени", на наших глазах.

Учащенное сердцебиение исторических часов тревожно напоминает человечеству об утраченном навсегда. Не потому ли память, или смутное вопрошание истории, которое стало беспокойством эпохи из глубины её самой, ныне, на стыке тысячелетий, неким удивительным образом озвучивает слова Жака Деррида о том, что история, по непостижимому капризу, всегда избирает совсем иные пути, нежели те, что предписаны её собственными учениями? А если так, не обязывает ли нас столь печальный знак вопроса, наконец, признать для себя то, что категории "прогрессистского мышления" должны быть оспорены и пересмотрены вновь.

Полемический акцент на проблемах историко-философской дискурсивности даёт основание Ж.Деррида заговорить об отрицательном влиянии аксиоматики научного знания на современную цивилизацию, начав подобную дискурсию с тем, чтобы каждый интеллектуал смог задать себе пусть и молчаливые, но упорные в своем присутствии, вопросы о мире, о судьбе культуры и человека, лучше понять, что наше "сегодня" есть не только настоящее, но проекция будущего.

Обнажая метафизические пласты европейской культуры, высвечивая в ней новейшие и, одновременно старейшие, процессы создания и разрушения сциентистской идеологии, деконструкция Ж.Деррида выступает как своего рода "оптика фокусного мышления", интроспективное исследование различных типов категориальных отношений сквозь призму тех явлений и процессов, которые при "нормальном", т.е. научно-дискурсивном восприятии, вообще не прослеживаются, а следовательно, остаются непроницаемыми для исторического сознания. Отсюда, деконструкция подвергает сомнению само поле зрения научного опыта именно для того, чтобы мы имели возможность радикально задуматься о верности следования прежним априори.

Сосредоточив внимание на кризисе научной дискурсивности, Жак Деррида преследует цель не перевернуть одну истину на другую или же заменить одно откровение иным; напротив, он ограничивается лишь тем, что постоянно вопрошает о происхождении любых аксиом и, убедившись в их идеологическом характере, отдаёт предпочтение философии без истин.

Исследуя пределы научного видения, фиксируя то, что принципиально выделяет историю из замкнутой системы аксиом, заостряя способность теоретика видеть эту несистемность, деконструкция препятствует превращению исторического знания в набор конечных определений, его слиянию с горизонтом абсолютной тотальности, вырождению в квазиметафору внутриметафизического характера.

Выдвигая тезис о том, что критическое мышление должно не столько опровергать или отрицать существующие аксиомы, сколько вникать в тайную противоречивость аксиоматических систем, Жак Деррида видит будущее науки в поисках свободного компромисса, где, с одной стороны, она могла бы максимально сохранить те прозрачно тонкие нити чистой рациональности, которые связывают подлинную научность с "энергичными

истоками" западної цивілізації, і, з другої сторони, столь же полно, объёмно и чётко отделить свой теоретический дискурс от структур логоцентризма в целом, диктующих науке собственную схему прочтения (интерпретации) исторических феноменов.

Рассматривая деконструкцию как попытку переосмыслить внутренний опыт мира, Деррида подчеркивает, что всякая точка зрения, проблема или реальная ситуация должна быть воспринята и продумана не только в себе-и-для-себя, но и как нечто существующее вне себя, на границе с тем, что уже не фигурирует как отмеченная позиция, ситуация или перспектива. В свя-

зи с этим он не просто мыслит историю как деконструкцию метафизических формаций истины, но мыслит её в совершенно различных дискурсивных плоскостях, различными путями и в различных взаимоотношениях.

Облекая в плоть язык комплиментарности, Деррида, следуя принципам декларируемых им установок, фактически деконструировать даже собственную теорию деконструкции, ту, которая возникла как бы одновременно с самой деконструктивистской парадигмой истории, представляющей сегодня новую спираль развития экспериментирующей мысли.

О.В.Александрова, проф.

СТРАТЕГІЯ Й ТАКТИКА ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ У ВИЩІЙ ШКОЛІ

Остання глибина філософії постає у здатності метафізичного запитування, коли своїми запитаннями ми намагаємось, за М. Гайдеггером, ухопити сукупне ціле сущого, і запитуємо про нього таким чином, що самі опиняємось поставленими під запитання. Метафізика здійснює філософування у глибинних підвалинах людського буття, під час якого в того, хто запитує, відкривається досвід поєднання з Повнотою, або Понадсущим. Філософія не тільки зводить людину до Повноти, але й обґрунтовує здатність сприйняття останньої. Вона може відкритись лише адекватному стану людомудра. Тоді Повнота (Самосуще, Бог), для якої як для нескінченності втрачають сенс будь-які опозиції, сама перестає бути об'єктною протилежністю суб'єктові (що гідно заглибився у стан запитання), перетворює його з собою на одне, на єдність, одкровенням надаючи йому стан "істинно сущого". Слід зауважити, що кожне наступне індивідуальне заглиблення (= самозаглиблення) шляхом запитування має бути більш потужним, ніж попереднє, бо цей шлях не має проміжних зупинок. Потім цей стан перетвориться на індивідуальний внутрішній досвід, з якого мислитель зможе здобувати енергію мудрості "істинно сущого" для перекладу на мову пізнання й розуміння. Тому історія філософії не тільки ретельно зберігає такий досвід, але й уможливує його застосування з метою формування у сучасного філософа самостійної індивідуальної причетності до Повноти.

Історія філософії як навчальний предмет має своїм завданням за допомогою плідних методик вивчення першоджерел здійснити своєрідне "підключення" до Повноти. Для цього недостатньо простого залучення студентів до ознайомлення з духовними спадщинами Платона, Августина, Гайдеггера тощо. Вони повинні слугувати не тільки розвиткові в майбутніх дослідників здібності мисленнєвих зусиль, щоб утримувати напруження думки корифеїв, але й спробам самостійного відкриття "повноти самосущого", що знаходиться не поряд, не де, а визріває у глибині власного духу. Цей стан коректно описує М. Гайдеггер: ми "безпосередньо утримуємо у внутрішньому баченні буття як... володарювання, що сходить", яке свідчить в нас про себе як "відверта присутність" [Мартин Хайдеггер. Введение в метафизику. – СПб., 1997. – С.204]. В інтимному передчутті Повноти зникають чіткість можливого і неможливого, складається цілісність світосприйняття, світобуття, де відсутня межа реальності поцейбічного і трансцендентного. Не дивно, що такому духовному стану мають відповідати зміни душі, які підводять до розуміння, але й зусиллям вгамовують думку. (Гадаю, тут може стати у нагоді досвід перетворення індивідуальної свідомості на цілісність духу у практиці так званого онтологічного доказу буття Бога Ансельмом Кентерберійським). Таким чином,

стратегічно історія філософії повинна сприяти відкриттю у студентів стану Повноти, який потім буде вербалізуватись у самостійних спробах певних теоретичних конструкцій, адекватних сучасним філософським формам. Але як досягти стану цілісності духу? Для цього школа історії філософії постає як філософія шкіл. Історія філософії містить у собі різний, але завжди гідний досвід. Тактика викладання історії філософії спрямована на тренування і розвиток мислення (і душі) шляхом оволодіння плідним досвідом будь-якої філософської системи. Проте, повнота останнього у межах навчального предмету не повинна перетворюватись на "дурну нескінченність", а критерій оцінки знання студента має складатись (даруйте за банальність) не за кількістю прочитаного, а за якістю змін в його свідомості. Тому обурений вигук екзаменатора: "Як, Ви не використали працю Кассіра?" (автор і назва роботи можуть бути довільні), – що не виправданий ні рівнем розкриття теми, ні контекстом розглянутих питань, ні колом обраних джерел, ані взагалі глибиною мислення студента, є проявом філософського снобізму фахівця, від якого треба захищати студентів. Ніхто не буде заперечувати, що філософам, як майбутнім, так і фаховим, читати потрібно, проте не слід перетворювати свою пам'ять на музей або кунсткамеру. Важливим для студента є не тільки факт читання, не тільки вміння підключатись до способу мислення і духовного сходження конкретних авторів, але й здобутий рівень власного мислення, усвідомлення "необхідності себе", а також того, що філософія не відбудеться без саме його досвіду, і саме від нього чекає духовних зусиль. Відоме аристотелівське поняття, яке українською перекладається як "смысловое буття речи", свідчить про певну міру тотожності (і відмінності) смислу і факту у визначенні одиничної скінченності. Якщо проінтерпретувати поняття на прикладі "щойності філософа", то можна сказати, що "смысл философа" відкривається шляхом переведення суб'єкта, що запитує, у надсуб'єктний стан Повноти, або абсолютної тотожності, чим набувається бажаний досвід, необхідне підґрунтя для майбутньої самореалізації засобом філософії, але вже у поцейбічності. "Той, хто знає, потрапляє в сам центр ладу, викидає "кидком" буття у суще, й ніколи неспроможний оволодіти надвладним... творець, той, хто відправляється в не-сказане, вривається в не-мислиме, хто здобуває незвершене і дає явитись невидимому, цей владодіяльний завжди стоїть в положенні дерзання" [Там само. – С.236]. Отже, якщо інші теоретичні дисципліни вищої школи, виконуючи своє пряме завдання, лише побічно формують цілісність духу, сам предмет історії філософії найближчим чином сприяє досягненню перших сутнісних глибин, чим надає шанс творчої самореалізації особистості.

КРІПКЕ VS РАССЕЛ: МОДАЛЬНИЙ АРГУМЕНТ

Поруч із критикою Стросоном теорії визначених дескрипцій Рассела, чільне місце в історії аналітичної філософії мови (з огляду на рівень аргументації і спровоковані теоретичні наслідки) належить критичній програмі Кріпке [Kripke S. Naming and Necessity. – Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1980], яка спирається, зокрема, на модальний аргумент [різноманітні формулювання модального аргументу, оцінку їх адекватності, а також філософських імплікацій див., зокрема, у: Shieh S. Meaning, Rigidity, and Modality // Future Pasts. An Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy / Eds. J.Floyd, S.Shieh. – Oxford: University Press, 2001. – Pp.369-392; Salmon N. Names and Descriptions // Handbook of Philosophical Logic, vol IV (Topics in the Philosophy of Language). – Dordrecht/Boston/London: D.Reidel Publishing Company, 1989. – Pp.409-461; Stanley J. Names and Rigid Designators // A Companion to the Philosophy of Language / Eds. B.Hale, C.Wright. – Blackwell Publishers, 1997. – Pp.555-585; Stalnaker R. Reference and Necessity // ibid., pp.534-554].

Рассел розглядає власні імена (ВІ) як "переодягнені", "замасковані", "скорочені" визначені дескрипції (ВД). Тому він тлумачить ВІ (так само, як і ВД) квантифікаційно. Кріпке заперечує синонімічність кореферентних ВІ і ВД (асоційованих із першими в якості смислів) з огляду на їх різну "поведінку" у модальних контекстах. Порівняємо речення із модальним оператором можливості '◇': (1) ◇ Сковорода не є автором "Саду божественних пісень"; (2) Сковорода ◇ не є автором "Саду божественних пісень". Залучення поняття можливого світу надасть прочитання: (1*) Існує можливий світ, в якому Сковорода не є автором "Саду божественних пісень". Зміна широкої області дії оператора модальності у випадку (1) на вузьку у випадку (2) не спричинить появи феномену неясності (scope ambiguity): (2*) Сковорода є таким, що існує можливий світ, в якому він не є автором "Саду божественних пісень". Семантичне значення власного імені Сковорода не зміниться разом із зміною можливого світу; семантичне значення речень (1) і (2)

не залежатиме від входження/не входження власного імені до області дії модального оператора.

ВД найвидатніший філософ України XVIII ст., хоча і виокремлює у дійсному світі саме Сковороду, але (на відміну від випадків (1)-(2)) це залишається випадковим фактом, що може не зберігатись у інших можливих світах. Прочитанням (3) ◇ найвидатніший філософ України XVIII ст. не є автором "Саду божественних пісень" буде: (3*) Існує можливий світ, в якому найвидатніший філософ України XVIII ст. не є автором "Саду божественних пісень", що може не мати відношення саме до Сковороди, бо (3) може бути істинним у світі, де Сковорода не існує. Позаяк кореферентні ВІ і ВД "поводяться" по-різному (зокрема, у випадках їх "убудованості" у модальні контексти), вони не можуть бути синонімічними. ВІ, на відміну від ВД, є строгими десигнаторами (rigid designators), що не змінюють референцію у різних можливих світах. Саме тому ВІ є недескриптивними, їх не можна тлумачити як скорочені визначені дескрипцій.

Звичайно, наявний спосіб модалізації ВД, коли остання має ширшу, аніж модальний оператор, область дії: (4) Найвидатніший філософ України XVIII ст. ◇ не є автором "Саду божественних пісень" із прочитанням: (4*) Найвидатніший філософ України XVIII ст. є таким, що існує можливий світ, в якому він не є автором "Саду божественних пісень". Саме на таке прочитання покладаються деякі критики модального аргументу, стверджуючи, що? позаяк широка область дії ВД у (4) забезпечує той самий результат, що і d (1)-(2), то тим, що насправді демонструє модальний аргумент, є: ВД, що складає смисл ВІ, повинна бути дескрипцією із широкою областю дії. Сумнівність зазначеного контраргументу пов'язана із нехтуванням найголовнішого: область дії ВД стосовно модального оператора спричинює неясність, яка впливає на значення істинності речення, тоді як випадки ВІ не демонструють цього.

М.П.Альчук, доц.

ДІАЛОГІЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ

2001 рік – перший рік ХХІ століття, оголошений ЮНЕСКО роком діалогу культур. Міжкультурний діалог має виробити порозуміння, злагоду та солідарність різних культурних регіонів людства задля розв'язання найнагальніших глобальних проблем. Дослідники виділяють найрізноманітніші шляхи для вироблення культурних моделей.

Філософія культури ХХ ст. характеризується двома тенденціями. Перша – пошук сенсу "духовності" у людині. Друга – пошук "об'єктивного сенсу" цієї духовності. При цьому зміст культури міняється в залежності від розуміння сутності людини. Та спільним залишається те, що культура розглядається як спосіб самореалізації особистості. Існує два напрями у сучасній культурології: 1) "культурний адаптаціонізм" – розуміння культури як специфічного людського пристосування до навколишнього середовища; 2) "культурний ідеаціонізм" – розуміння культури як сукупності проявів духовності у людському житті. Для сучасного наукового визначення

культури не характерне традиційне описове (етнографічне) тлумачення. Культуру намагаються визначити, виходячи із розуміння сутності людини. Кожна культура має свою модель людини, і ця модель відображає суть даної культури. З точки зору філософії, культура є весь світ, в якому людина знаходить себе. Жодна країна не в змозі сьогодні закритися від чужих впливів.

Розвиток національної культури тісно пов'язаний із філософією. Філософія виражає дух нації, що втілюється в культурі. Для сучасної філософії характерним є діалог, що розкриває сутність людини. Як підкреслює В.Горський, діалог і гуманність – це "вирішальні принципи, на яких має ґрунтуватись перехід до бачення історії філософії на рівні культури, що замість однолінійного монологічного погляду стверджує справді плюралістичне, діалогічне розуміння історії філософії" [Горський В. Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1997. – С.15].

Перед українським народом сьогодні стоїть проблема вибору культурних орієнтацій, виявлення його куль-

турної приналежності. Із часів українського романтизму сформувалася ідея України як особливої слов'янської цивілізації. Так, М.Костомаров підкреслював: "І встане Україна з своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина... Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським" [Костомаров М.І. "Закон Божий" (Книга буття українського народу). – К., 1991. – С.30]. Українські романтики, члени Кирило-Мефодіївського товариства культивували також ідею української самобутності в рамках християнського світу. Її підтримують й у ХХ ст. представники української релігійної філософії.

Виділяють ідею візантизму України, що має зберегти самобутність східного християнства перед загрозою латинізації. Вона сягає часів Київської Русі та досягає апогею свого розвитку у кінці ХVІ ст.

Серед дослідників поширена також ідея України як рубежу між Сходом і Заходом, між ірраціональним, емоційним, романтичним степом і раціональним, врівноваженим Заходом, тобто Європою. Цю думку особливо розкриває в 50-тих роках Микола Шлемкевич у праці "Галичанство", аналізуючи історію України від найдавніших часів до середини ХХ ст. Співставлення українського політичного ідеаліста зі Сходу з українцем – політичним реалістом Заходу приводить автора "Галичанства" до висновку про неминучість формування нового психологічного типу справжнього українця-

соборника. Ідею України – рубежу між Сходом і Заходом – переконливо пропагує відомий історик Ярослав Дашкевич. У працях Ярослава Дашкевича ідея України як рубежу між Сходом і Заходом особливо виразна.

Микола Шлемкевич може бути зарахований одночасно до прихильників ідеї української специфіки, що виражена в поєднанні східних і західних характеристик, або у коливанні між Сходом і Заходом. Така ідея особливо обговорювалась в літературі з нагоди святкування 400-літнього ювілею Берестейської унії. Окремі дослідники підносять її до ідеї месіанства України в поєднанні Сходу і Заходу, очевидно, не лише щодо християнських церков, хоча насамперед у такому розумінні. Подібну ідею української специфіки, вираженої в поєднанні східних і західних характеристик, розкривав і Михайло Грушевський. Він підкреслював, що дві частини України у своєму житті йшли різними шляхами під натиском чужих політичних систем, економічних ситуацій, під впливами сусідніх культур. Проте, у національному становленні завжди співпрацювали два українські крила – східне і західне. Залежно від обставин, писав Михайло Грушевський, "то одне крило працювало сильніше, то друге, і відповідно змінювався курс то на Захід, то на Схід... Так було і так буде, бо мусить бути – бо того вимагає повнота і доцільність нашого національного життя" [Грушевський М. Наша політика. – Львів, 1911. – С.15-16].

Г.Є.Аляєв, докторант

ПРОБЛЕМА ТЕРМІНОЛОГІЧНОГО ВИЗНАЧЕННЯ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ "СРІБНОГО ВІКУ"

Починаючи з Володимира Соловйова, російська філософія вступає в новий етап, який має всі ознаки розвитку. Він продовжується з кінця ХІХ до середини ХХ століття і пов'язаний з низкою імен, які за радянських часів були практично забуті або піддавались образливій критиці. Сьогодні цей період називають "срібним віком" ("добом") російської філософії (наприклад, одна з останніх книг П.П.Гайденко так і називається – "Владимир Соловьев и философия Серебряного века"). З іншого боку, цей період (точніше, його ключовий етап – межа століть і перші два десятиліття ХХ ст.) характеризується як "російське релігійно-філософське відродження". Обидва означення натякають на певну вторинність цього явища, на існування в минулому висхідного зразка високої класики. Проте, про такий зразок переважній більшості істориків російської філософії нічого не відомо. Одне з двох – або він (цей первісний період високої класики) все ж існував, хоча й досі залишається не ідентифікованим, а в наведених означеннях виявилось підсвідоме, містичне знання про його існування; або ми маємо приклад термінологічної аберації. Облишмо поки що перше припущення як очевидну містифікацію, і уважніше придивимось до другого.

Взагалі, поняття "російська релігійна філософія" (з хронологічним віднесенням до початку або першої половини ХХ ст.), "російська філософія срібного віку" та "російське релігійно-філософське відродження" зазвичай використовуються майже як синоніми. Таке смислове отождіння має певні підстави в тому, що йдеться, щонайменше, про поняття, які перехресжуються, тобто всі вони з більшою або меншою мірою наближення можуть бути віднесені до одного явища (об'єкта) – означеного етапу піднесення російської філософії. Разом з тим, жодне з них не співпадає з іншим і, власне,

не охоплює той об'єкт, який намагається схопити, – адже вже перший погляд на їх структуру вказує на те, що ми маємо справу з різними за характером поняттями, які відносяться до різних характеристик означуваного об'єкта. Перше – "російська релігійна філософія" – орієнтує на визначення його змісту, характеризує його сутнісні ознаки, тоді як два інших акцентують увагу на темпоральному зрізі буття цього об'єкта, при цьому не стільки в механічному (прямолінійному) бігові часу, тобто визначаючи певний хронологічний період, скільки в аксіологічному вимірі, оцінюючи вектор зрушень у певний проміжок часу.

Саме цей, аксіологічний характер цих означень – "срібний вік" та "релігійно-філософський ренесанс" – наводить на думку про те, що ми маємо справу з образно-метафоричними висловами, а не з чіткими історичними формулами. Більше того – ми маємо тут справу з дифузією понять, з їх "перетіканням" з однієї культурно-історичної сфери в іншу, хоча й дуже близьку. Адже дійсно, "срібним віком" називається етап розвитку російської літератури та культури, що припадає саме на початок ХХ ст., – і за аналогією хронологічно відповідний етап розвитку філософії отримав ту ж саму назву, дарма що філософія в Росії завжди відзначалась схильністю до літературно-публіцистичних форм, а література, відповідно, – філософічністю. Але, все ж, аналогія тут неточна – адже російська література мала свій "золотий вік" – добу Пушкіна, Толстого і Достоевського, – філософія ж саме в цей час набуває довершених і класичних форм. Щоправда, на Заході часто відносять того ж таки Достоевського до найглибших російських філософів – між іншим, небезпідставно, – проте, якщо під філософією все ж мати на увазі бодай до певної міри систематично-раціоналізоване знання, то до розряду

російської філософської класики попадуть саме Соловйов, Лопатін, С.Трубецької, Лосський, Франк, Флоренський, Шпет – цей перелік не повний, але він дозволяє чітко визначити хронологію.

З іншого боку, коли говориться про "російське релігійно-філософське відродження", мається на увазі не тільки і не стільки внутрішньо-філософський рух, а скоріше рух суспільно-духовний. Це явище пов'язане з пошуками так званої "нової релігійної свідомості", з "богошукацтвом", церковним оновленням та іншими імпульсами початку ХХ ст., які загалом були спричинені невдоволенням секуляризацією культури та деморалізацією церкви, розчаруванням в революційно-демократичних та нігілістично-позитивістських ідеях. Те, що цей рух мав своїм інваріантом відповідне філософське (ідеалістично-метафізичне) піднесення, слід пов'язати скоріше із загальним тяжінням російських філософів до релігійних форм мислення. Проте, знов таки, якщо розмова про "ренесанс" відносно церковного життя та оцерковлення суспільства мала історичний сенс (не йдеться про доцільність чи можливість такого ренесансу – йдеться про існування в минулому відповідних зразків, які могли б братися за приклад борцями проти секуляризму, бодай в ідеалізованому вигляді), то відносно філософії вона виглядала натяжкою. Хіба що до класики залучити слов'янофілів – дійсно, між ними та добою Соловйова, і особливо – творцями "нового ідеалізму" (Струве, Новгородцевим, Булгаковим, Бердяєвим, Франком), випадає період матеріалістично-позитивістського занепаду. Втім, тут скоріше мало б йтися не про ренесанс національної філософії, а про ренесанс метафізики як такої, тобто про явище космополітично-філософське, яке мало лише національну локалізацію (не тільки в Росії), а не національну змістовність. Тому, коли ми беремо книгу емігрантського історика російської культури М.Зернова "Русское религиозное возрождение XX века" і бачимо на обкладинці портрети саме філософів – тих же Струве, Булгакова, Бердяєва і Франка, – але при цьому сама книга присвячена як раз *релігійному* відродженню в Росії, і філософські процеси зачіпаються лише в зв'язку з ним, – стає зрозумілим, що й тут ми натрапляємо на історико-філософську аберацію, на зміщення кута зору. Відносно ж філософії цього періоду як такої доречно говорити

не про ренесанс (тобто, знову ж таки, відродження якогось "золотого віку", що вже існував), а про рішучий перехід від періоду учнівства до періоду змужнілості, в якому, проте, як писав С. Булгаков, зовсім не втрачало актуальності завдання для "молодої російської філософії вчитись у більш зрілої західної, і взагалі залучатись до руху світової філософської думки" [Булгаков С. Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн.ІІІ (103). – С.409].

Отже, йдеться навіть не зовсім про метафору. Термін "ренесанс", як і означення "срібний вік", видаються нам просто не зовсім коректними відносно російської *філософії* початку ХХ ст. Так само, як друге означення запозичене зі сфери культури, де воно цілком логічне, перше характеризує скоріше релігійно-духовну ситуацію загалом, тобто намагання відновити в російському суспільстві певну висоту духовного напруження й актуальність релігійного життя. Що ж стосується філософії, то доречно було б, з урахуванням її подальшого розвитку, тобто з позицій початку ХХІ ст., визначати цей період як період російської філософської класики. Щоправда, при цьому потрібно уточнити, яка саме російська філософія підпадає під це означення – адже ми маємо справу в цей період не з одним, а з багатьма напрямками та школами. Найцікавішим, однак, є те, що скоріше йдеться саме про *період* класики, а не про класичну *школу*.

З одного боку, дійсно, класичні для російської думки філософії всеєдності, соборності, софійності, боголюдства розвиваються перш за все в межах соловйовської традиції – філософії всеєдності. Проте, в цей же час цікаво були представлені й інші напрями філософування – екзистенційний, феноменологічний, неокантіанський, позитивістський, марксистський, так званий "космізм" – кожен з яких, певною мірою ґрунтуючись на світовій традиції, забарвлював її характерними релігійно-ментальними рисами, а головне – відносно подальшого розвитку цих напрямів у російській філософії виступає як класичний етап. Загалом російська філософія (в тому числі емігрантська) кінця ХІХ та першої половини ХХ ст. – періоду російської філософської класики – відрізняється суттєвим проривом у багатьох напрямках систематичного філософського знання, і відповідні здобутки російських мислителів все частіше повертаються із забуття і знаходять визнання не тільки в Росії, але й у світі.

А.П.Андреус, доц.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОГЛЯД АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

У наш час, коли філософія занепокоєна власною долею, має песимістичний настрій, а "конкретний" оптимізм все ще знаходиться у пошуках своєї реальної можливості, є сенс зазірнути в історію філософії і конкретно переглянути всі форми песимістичного філософування, їх позитивний та негативний бік, обмеженість та природу.

Артур Шопенгауер увійшов в історію філософії як філософ "героїчного песимізму". Суть учення, викладена автором в головній праці "Світ як воля та уявлення", добре відома. Лише декілька слів треба сказати про її зовнішню форму, яка не менш суттєва, ніж розвиток змісту. Вона постає перед нами у чотирьох книгах. У віці втрапляє повтор: перша книга – "Про світ як уяву", друга – "Про світ як волю", третя – "Про світ як уяву", четверта – "Про світ як волю". Конкретизуємо за допомогою автора ці назви: перша книга – "Про світ як уяву. Перший роздум: уява, *підпорядкована* закону підстави: об'єкт досвіду та науки", книга третя – "Про світ як уяву.

Другий роздум: уява, *незалежна від* закону підстави: платонівська ідея та об'єкт мистецтва". Далі: книга друга – "Про світ як волю. Перший роздум: *об'єктивація волі*", книга четверта – "Про світ як волю. Другий роздум: ствердження та *заперечення волі* до життя при досягнутому самопізнанні" [Див.: Артур Шопенгауер. Мир как воля и представление. – М., 1992].

Така форма роботи невинна. Перед нами стиль, який відбиває образ Всесвіту, причому такого Всесвіту, який є певним ритмом і схожий на дихання або океан, що набігає хвилями і поглинає їх. Саме так уявляли собі Всесвіт стародавні індійські мудреці, автори Упанішад.

Читання тексту також повинно відбивати певний *ритм*: читати принаймні три рази, тому що тільки такий процес дасть змогу схопити цілісність твору. Поступово у читача буде проявлятися свідомість. Звичайні потреби, які він раніше вважав важливими для свого життя, врешті решт згаснуть, і він відкриє для себе образ нового заворожуючого світу.

© А.П.Андреус, 2004

Як сформувався у Шопенгауера такий образ філософії, що був зовсім новим для тогочасного західного світу? Відповідь на це питання можна отримати лише тоді, коли відкриється історико-філософський горизонт автора.

Філософія не була для Шопенгауера самоціллю. Автора хвилює не лише пошук нової філософської форми, хоча і це також. Головним була людина з її проблемами та стражданнями. Філософія ж повинна була знайти своє місце в душі людини, стати засобом звільнення від страждань, тобто стати самим процесом звільнення. Свободу він шукає у глибинах людської психіки.

Дух окремої людини має схильність йти у своєму розвитку тим самим шляхом, яким йшов розвиток усього людського роду.

Історію філософії він розглядає як вступ до *вивчення* філософії. Філософію й історію філософії, на його думку, не можна ототожнювати: "Но как ни настойчиво рекомендую я вам изучение истории философии, однако я не желаю, чтобы, как это часто случается, история философии стала для вас самою философией. Ибо это было бы равносильно желанию не мыслить и не исследовать, а лишь знать, что мыслили другие" [А.Шопенгауэр. Введение в философию. – Мн., 2000. – С.17]. Історико-філософський вступ до філософії потрібен людині, тому, що з одного боку, кожна людина – природжений філософ (метафізик), з іншого – людина отримує "філософську їжу" ззовні.

Те, що природжене людині, не є якась філософська догма, це швидше лише потяг до філософії. Людина як розумна істота, завдяки своїй свідомості, цілком приречена до випадковостей. Вона важко усвідомлює те, що її особистість – невеличка істота в безмежному просторі й існує серед великої кількості інших істот. Філософія робить для людини світ цілісним, а отже – і найбільш зрозумілим. Будь-яка людина філософує, незважаючи на рівень своєї освіченості. Філософує не тільки окрема людина, філософують цілі народи: "всякий дикий народ имеет свою метафизику в мифах" [Там само. – С.11]. Головним мотивом філософствування є егоїзм.

Те, що вона засвоює ззовні, – чужі готові учення. Спосіб засвоєння буває різним. Іноді засвоюються тільки окремі філософські учення, які чомусь мають більший вплив і з часом перетворюються на символ віри.

Вони роблять недоступними інші учення. Серед недоступних філософських учень Шопенгауер має на увазі, перш за все, свою філософію. Тому історико-філософський вступ до філософії має бути продуманий і повинен розгортати свідомість людини в напрямку цілісності, а не роздробленого розмаїття.

Історія філософії – прогресивне знання. Прогрес досягається завдяки критиці. Критика не повинна бути нігілістичною. Її мета – *відшукати коріння* істинної філософії. На його думку, не можна стверджувати, як Кант (якого він вважав своїм учителем), що у філософії ще не було нічого зроблено, що вона була лише заблудженням. Він дуже поважав, як філософів, Піфагора, Платона, Аристотеля, Бруно, Спінозу, Канта. Спочатку філософія розвивалася як догматизм (коли думка починається з висловлювання про об'єкт), потім як скептицизм (коли виникає заперечення мисленням того, що було стверджено догмою), зрештою – кантівський критицизм, який виступає ніби посередником між догматизмом та скептицизмом, досліджуючи головну мету – здатність пізнання взагалі і пізнання "речі в собі" та його межі.

Проте, історичний шлях філософії мав можливість бути скороченим, коли б істина була б досягнута на початку, а те, що саме так і було, для Шопенгауера – факт. Щоправда, розум тих стародавніх мудреців ще не мав спокуси і був захищений.

Коріння істинної філософії він знаходить у "східній" філософії, у Ведах та Упанішадах. "Конечные выводы того учения, которое я намерен изложить, – писав він, – согласуются с древнейшим из всех мирозосерцаний" [Там само. – С.22]. При цьому відзначав, що там йдеться не лише про справжню втіху та заспокоєння, але й про людську гідність, бо вчення Упанішад, на його думку, показує, як зв'язок з людьми досягається не завдяки зіткненням та ворожнечі, а завдяки любові та співпраці.

Таким чином, історія філософії для Шопенгауера – це прогресивний процес мислення, що відбувається завдяки критиці і вияву фундуального підґрунтя філософії. Не час (епоха) визначає філософію, а філософія визначає дух часу й епоху. На філософа впливає лише історія філософії, тоді як філософ сам безпосередньо впливає на час.

Е.Н.Башкеева, преп.

МЕНТАЛЬНОСТЬ И ИНТЕНЦИОНЦИОНАЛЬНОСТЬ (КРИТЕРИЙ МЕНТАЛЬНОГО)

Понятие "ментальность" активно используется в современном общественном дискурсе. Это понятие используется неокантианцами, феноменологами, психоаналитиками; с предельной плодотворностью разрабатывается французской новой исторической наукой XX века.

Основателем применения термина "ментальность" считается Л.Леви-Брюль (1910 г., 1922 г.). В "Первобытном мышлении" у него речь идет именно об особом типе мышления, отличающемся от современного. Отличие, прежде всего, состоит в том, что мысль не отчленена от эмоций, чувств. Эта особенность первобытного мышления присуща дописьменным традиционным обществам, а также свойственна народам Индии и Китая. Они находятся на стадии дологического мышления.

Ещё в древнегреческую эпоху Гомера мысли и чувства не поддаются разделению; эти гомеровские особенности хорошо согласуются с предложенным Леви-Брюлем анализом первобытного мышления. Так, у Гомера значение глагола "мыслить" включает в себя не-

дифференцированную душевную активность, в том числе "эмоции" и "волю". Восприятие и знание включают в себя устойчивое расположение, чувство, активную эмоциональную направленность.

На более позднем этапе "мышление" получает чисто интеллектуальное значение; греки, подобные Аристотелю, приспособились к большей абстракции, к хладнокровному мышлению, не вызывающему физических проявлений.

Мы отделяем зрение или мысль от чувства, считая чувство неким следствием и забывая о том, что причина его может продолжать действовать, а также о том, что и эмоция в свою очередь может предшествовать "идее", может смутно ощущаться прежде, чем примет определённые очертания в сознании и подвергнется "осмыслению".

В восточной философии (в частности, в буддизме) мы находим сходное описание подобного типа мышления: в каждый момент чистое сознание без содержания, познающее нечувственные или абстрактные объекты, непосредственно сочетается с ментальными элементами (их 46): ощущение, идея, волевой акт,

внимание, понимание, стремление, намерение и т.д. Сознание и ментальные элементы возникают и исчезают вместе, они – его спутники; ментальные элементы не включены в сознание, но сопутствуют с ним.

Р.Порти, продолжая дискуссии о философии разума, предлагает своё разделение мира на ментальное и физическое. Так, обычно разделение происходит на основе интуиции: боль, настроения, воображение, "озарения в уме", сны, галлюцинации, веры, установки, желания и намерения считаются "ментальными". И есть возможность определения "ментального" в терминах понятия "интенциональное". Отношение между различными кандидатами на ментальность могут быть систематизированы: интенциональное: а) с феноменальными свойствами – случайные мысли, ментальные образы; б) без феноменальных свойств – веры, желания, интенции. Неинтенциональное: а) сырые чувства, боль; б) "просто физическое". Интенциональность внутренне присуща только феноменальным вещам – вещам, которые представлены уму прямо. Один из признаков ментального – интенциональность, наряду со способностью к непоправимому познанию себя, непротяженностью к постижению

универсального; существовать отдельно от тела, быть частью социальной группы и т.д.

Согласно Р.Порти, именно Декарт использовал термин "мысль", чтобы включить в него сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, отказ, воображение и чувствование. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить.

Джон Р.Серль в "Природе интенциональных состояний" указывает, что ментальные состояния некоторых типов являются интенциональными, а иногда – неинтенциональными. Например, существуют формы восторга, уныния и тревоги, которые могут быть интенциональными в зависимости от обстоятельств. Вот примеры интенциональных ментальных состояний: вера, страх, надежда, любовь, сомнение, стремление, наслаждение и т.д.

Таким образом, как нам кажется, понятие ментальности, активно используемое ныне, призвано выразить упрощенную модель сознания, в которой господствующим центром выступает рациональность. Это понятие охватывает не только знание, мировоззрение, идеологию, но и эмоционально-образные, духовно-ценностные, волевые акты сознания.

О.М.Білик, доц., Я.М.Білик, проф.

ЛУДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Лудологічна (ігрова) проблематика, яка є предметом нашого дослідження, постійно перебувала в центрі уваги філософів. Адже поняття гри належить до тих понять, які потрапивши до поняттєвого інструментарію філософії ще в часи її виникнення в Стародавній Греції, постійно використовувались в ній на всіх етапах її існування. Так, в історії філософії від самих часів появи власне філософії постійно зустрічається поняття гри, а також різноманітні похідні від нього поняття, що відображають різні структури реальності. Дійсно, від Геракліта і Платона аж до Канта, сучасної герменевтики і постмодернізму – такі основні етапи цієї традиції.

Проблема сутності гри в філософії культури завжди пов'язувалася зі світосприйняттям людини, станом її душі, мотивацією вчинків та самосвідомістю. Невипадково проблема інтерпретації ігрового феномену завжди займала одне з чільних місць також і в історії світової художньої літератури. Зокрема, гра показана в якості певних моделей світогляду в літературі бароко та романтизму. Тільки в ХХ ст. ігрова проблематика була нерозривно пов'язана з творчістю представників зовсім різних літературних напрямків: Германа Гессе, Семюела Беккета, Едуардо де Філіппо, Італо Кальвіно, Макса Фріша, Олександра Гріна, Кобо Абе, Хорхе Луїса Борхеса, Хуліо Кортасара, Габріеля Гарсія Маркеса, Клайва Льюїса, Ежена Іонеско і багатьох інших.

Актуалізація ігрової тематики в сучасній філософії пов'язана також, на нашу думку, з процесами розвитку багатьох напрямів і дисциплін сучасної культурології. З іншого боку, актуалізація лудологічних досліджень була також зумовлена необхідністю осмислення деяких важливих проблем в сучасній філософії історії, які були

поставлені представниками "школи Анналів", а також певних труднощів в інтерпретації деяких проблем з історії культури.

На лудологічну тематику обов'язково виходять також філософські дослідження сутності людської діяльності, свободи, суб'єктивності. До такого типу робіт належать, зокрема, відомі дослідження Х. Ортеги-і-Гассета, а також Г. Маркузе. З проблемами вивчення ігрового феномену в культурі органічно пов'язані також дослідження природи творчості і буття прекрасного. Ця традиція в новітній філософії прослідковується принаймні від робіт Ф. Шіллера і аж до досліджень Х.-Г. Гадамера. Вихід на деякі проблеми лудології має сучасна філософія науки, а також епістемологія в цілому — про це, насамперед, свідчать дослідження Дж. Холтона, М.Малкея, Ю. Хабермаса.

Однак, на нашу думку, поява тематики гри в будь-якій філософській системі завжди пов'язана з рівнем та глибиною притаманних їй епістемологічних досліджень. Іншими словами, саме ґрунтовність і глибина таких досліджень зумовлює необхідність апелювати до поняттєвого апарату гри; саме тому вона присутня і займає помітне місце в філософії Платона, гностиків, Плотіна, Канта, Гадамера тощо.

Аналіз концептуальної еволюції лудологічних понять, а також ігрового елементу в різних культурних епохах, свідчить, що основні сторони ігрового феномену – епістемологічний і екзистенційний. Гра завжди постає маніфестацією сутності людини та основним і універсальним засобом культуротворення.

Г.В.Бокал, асп.

СПЕЦИФІКА ХРИСТІЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ В ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Філософський спадок доби Середньовіччя є складним і вельми цікавим матеріалом історико-філософського аналізу. Актуальність його дослідження обумовлена не лише тим, що Середньовіччя відіграло

визначну роль у становленні філософського знання, але й тим, що середньовічна філософія традиційно залишалась поза увагою дослідників, що посилались на її принципову теологічність і невідповідність одній з

головних вимог філософської науковості, а саме неупередженості. Вважалося, що філософи цього періоду знаходилися в межах християнської догматики, а тому їх діяльність була спрямована виключно на обґрунтування і доведення істинності положень віри. Без сумніву, західноєвропейську середньовічну філософію неможливо адекватно зрозуміти без урахування того першочергового значення, яке мала для її представників християнська віра, що була невід'ємною природною засадою їх світогляду. Постає питання, наскільки правомірною є негативна оцінка впливу такої обставини в контексті дослідження філософії Середньовіччя.

Середньовічні філософи неодноразово ставили перед собою за мету обґрунтування положень своєї віри, але досягнення цієї мети вони не розглядали як щось необхідне. Здійснюючи дослідження сфери раціонального, віруючий філософ лише прагне дізнатися про те, що він може знати та якою є природа його знання. Адже, згідно з логікою віруючого, знання людини ніколи не може претендувати на абсолютну довершеність. Бог вищий за розуміння і будь-яке знання взагалі – це істина, якої не можна спростувати, яку не обов'язково знати, але в яку необхідно вірити. Сам акт філософського осмислення дійсності є проявом істини, у ньому віруюча людина реалізує закладену божественним провидінням здатність, і те, наскільки високо оцінюється нею рівень власної можливості наблизитись до істини, не змінює її засадничої переконаності в істинності положень віри. Віра звільняє філософа від необхідності раціонально обґрунтовувати цілісну метафізику, надає йому свободу неупередженого ставлення до процесу пізнання.

Якщо в добу античності істина розглядалася як мета пізнавального процесу, досягнення та зміст якої безпосередньо залежали від його здійснення, то в Середньовіччі істина набула первинного щодо пізнання значення переконаності самого суб'єкта пізнання в її самоочевидній неспростовності. Адже, як зазначалося, істинне знання розглядалося як результат досвіду божественного одкровення, опосередкованого тими чи іншими джерелами його набуття. В Середньовіччі під впливом засад християнського віровчення пізнання істини розумілося як досвід живої і відкритої актуальності смислу в дійсності божественного одкровення. Норма й традиції встановлювались і визнавались не стільки через визнання необхідності їх авторитету, скільки через те, що свідомості середньовічного мислителя була притаманна орієнтованість на пошук сталих і завершених форм знання, що за рахунок своєї незмінності й універсальності наближались до божественної істини – довершеної та вічної.

Можемо сказати, що саме прагнення максимально ясно і відверто викласти досвід трансцендуючого акту особистості, яка, звертаючись до Бога – Істини, знаходиться у стані максимальної відкритості, є однією з головних умов творчості мислителів-християн. Середньовічні філософи намагалися максимально точно висловити те, що вони хочуть і можуть сказати, і така позиція є досить актуальною для сучасної філософії. Те, що істина виявляє себе не в доказі, а в розумінні її як повноти невичерпного смислу, є однією з головних тез середньовічного християнства, і саме це споріднює її з філософією сучасності.

С.Вал.Бондар, асп.

КАТЕГОРІЯ "ІРОНІЯ" У КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ

Різні історичні епохи вкладають різне значення у категорію "іронія". Незважаючи на це, вона має й відносно постійний зміст. В іронії буквально сказане протилежне висловленому, вона свідчить про наявність критичної дистанції між індивідом і соціумом, що усвідомлюється індивідом, і яку він прагне подолати чи перевершити.

Згідно з характеристикою Платона, сократівська іронія спрямована на те, щоб змінити життя й людину на краще. В античному значенні іронія – це категорія, яка має на меті виразити певну "високу ідею" за допомогою виражальних прийомів, протилежних ідеї, що виражається. Вона містить у собі естетичне начало, елемент грайливості.

Післяантичне уявлення про іронію трохи спростилося: її порівнюють з неправдою, похваланням, підкреслюється скритність і показна підслесливість іронізуючого. В середні віки категорія "іронія" у філософській і богословській літературі згадується рідко, переважно у негативному сенсі, а комічне та його різновиди, у т.ч. іронія, засуджуються. В епоху Відродження вона так само не знаходить поширення.

Філософські концепції і художні системи Нового часу виникають у процесі переосмислення гуманістичних ідеалів Ренесансу. У цей час з'являється ціла низка трактатів, присвячених проблемі дотепності, яка розуміється в широкому значенні слова як вільна гра образами й ідеями, що має метою висловити свою думку найбільш ясно і повно.

Центральне значення ця категорія набуває лише в естетиці романтизму. Ф. Шлегель розуміє іронію як спосіб художнього вираження трансценденталізму, виявлення нескінченної вищості творця над власним тво-

ром, усвідомлення невідповідності задуму та його реалізації. Заглиблення в себе, відсторонення особистості від світу становить тут спосіб звільнення особистості, піднесення її над світом. У К.В. Зольгера іронія – це момент діалектичного розвитку об'єктивної ідеї, що переходить у буття.

На відміну від романтиків, Г.В.Ф. Гегель ясно відчуває руйнівну силу іронії. Її засади він бачить у лицемірстві, помилковій сваволі суб'єкта. Однак, вона потрібна, коли на певному етапі розвитку абсолютної ідеї необхідно зняти застарілу форму моральності і замінити її новою, більш високою.

Для С. К'єркегора суть іронії – у вільному визначенні індивідом свого місця і значення у світі, в розкритті справжнього сенсу існування, осягненні протилежності добра і зла.

У контексті марксистського філософського вчення "іронія" розглядається, насамперед, як "іронія історії", що характеризує об'єктивний сенс історичних подій. Інший її аспект полягає в тому, що в процесі "історичної творчості" результати діяльності людей практично ніколи цілком не збігаються з їх первинними цілями. Іронія супроводжує будь-яку цілеспрямовану діяльність людини.

У трактуванні Ф. Ніцше іронія виявляється виявленням безсилля і страху сучасної цивілізованої людини перед майбутнім, синонімом розпачу, а не переваги індивіда.

Іронія і самоіронія стають у XX ст. одним з домінуючих видів комічного в літературі і мистецтві. Т. Манн протиставляє іронію радикалізму, вважає її характеристикою консервативного мислення. Іронія дає волю вибору, але не санкціонує сам вибір, оскільки розкриває суперечливість будь-якого позитивного принципу. М.

Хайдеггер говорить, що суть іронії – в розкритті нових можливостей і перспектив. Х. Ортега-і-Гассет бачить у ній симптом розпаду гуманістичних засад. Іронія стає формою існування мистецтва, в якій за допомогою глузування над собою знімається весь гуманістичний, "людський" зміст.

У сучасній філософській літературі іронія представляється моментом зміни, перспективою розвитку ідей,

засобом осягнення істини в області філософії і мистецтва. В її основі лежить конфлікт, викликаний оманами людини, суперечністю видимості й реальності, прийняття світу як різноманітного, випадкового, навіть абсурдного. У той же час, вона розглядається як спосіб подолання абсурдності, безглуздості існування, шлях досягнення гармонії людини із самою собою та навколишнім світом.

С.Вол.Бондар, асп.

ПОНЯТТЯ НАЦІЇ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Історія теоретичних досліджень поняття "нація" налічує не один десяток років. В XIX – на початку XX ст. спостерігаються перші спроби теоретичного осмислення відповідних явищ у житті суспільства, здебільшого пов'язані з ідеологічною та політичною кон'юктурою того часу. В період між двома світовими війнами цими проблемами серед науковців цікавилися переважно історики, іноді соціологи та політичні аналітики. Після Другої світової війни до них приєдналися соціологи, дослідники історії ідей, філософи. А вже з 70-х років XX ст. дана проблема стає об'єктом зацікавлення представників багатьох наук, які розглядають різні аспекти даного питання. Так, історики розглядають націю як історико-культурний чи історико-політичний феномен, намагаючись в його дослідженні дотримуватись принципу єдності об'єктивних та суб'єктивних характеристик. Політологи цікавляться проблемами буття нації у таких аспектах, як політика, державне управління. Для них нація – форма організації певного народу, певної політичної спільноти. Філософи ж прагнуть розглянути націю здебільшого як культурну спільноту, в єдності історії, мови, літератури, традицій, міфів тощо.

Філософські дослідження нації проходять переважно у двох напрямках: (1) розгляд етимології поняття "нація" (походження, семантична еволюція і трансформація, терміни "двійники", формальні визначення); (2) феноменологічне дослідження нації: версії змістовних інтерпретацій даного поняття (внутрішня структура, система логічних і генетичних зв'язків між його складовими, спосіб його функціонування тощо).

Актуальність даних проблем для філософії викликав ряд суспільно-політичних та культурних явищ, а саме те, що за радянських часів теоретичні дослідження даних проблем не виходили за рамки певних ідеологічних настанов, хоча ми й не можемо говорити, що в цей період спостерігається повний застій у розробці даної проблематики. Однак, вітчизняна традиція дещо відстає порівняно із західними розробками. З іншого боку, "інсталяція"

історичного досвіду становлення української нації в аналітичні рамки теорій, що створювалися на основі аналізу світового історичного досвіду, призводить до верифікації сучасних теорій нації та констатує його унікальність, адже тривалий час Україна залишалась на периферії інтересів європейських дослідників. Однак, інтерес до проблем нації в українській інтелектуальній спадщині має досить поважну історію як у сфері ідеологічних розробок (Д.Донцов, В.Липинський, М.Сціборський, Ю.Васянян, Ю.Бойко та ін.), так і в наукових дослідженнях (О.Бочковський, В.Старосольський, І.Лисяк-Рудницький, М.Прокоп та ін.). Саме тому використання світових досягнень з даної проблематики та можливість самостійного неідеологізованого трактування нації можуть бути застосовані для створення якісно нових підходів до проблем становлення української нації.

Незважаючи на те, що процес утворення "нових" націй, що розпочався в кінці XIX – на початку XX ст., інтенсивно продовжується, велике зацікавлення викликають теорії, які стверджують, що нація – це лише одна із історичних форм організації суспільства. Обґрунтовується це тим, що в кінці XX ст. національні культури під натиском засобів масової інформації, що інтернаціоналізувалися, все більше відступають на регіональний рівень. Тому яким би сильним емоційним натиском не володів націоналізм, без створення держав він – ніщо, а світ таких держав (національна держава з національною культурою) вже не виступає здійснюваним проектом. Це дає підстави стверджувати, що національні держави і нації поступово відступають і надають місце новим наднаціональним формам організації суспільства та культури.

Теоретичні засади для будь-яких світоглядних змін завжди дає філософія, саме тому дослідження проблем нації та можливих її альтернатив потребує глибокого філософського вивчення та аналізу.

В.А.Бугров, доц.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ В СТРУКТУРІ ФАХОВОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ

Побудова фахової філософської освіти в сучасному освітньому просторі України (врешті, не лише України) з необхідністю ставить низку питань як теоретико-методологічного, так і методичного характеру. Не претендуючи на повноту та вичерпність, спробуємо охарактеризувати ці питання.

По-перше, одним із найскладніших питань є проблема співвідношення філософії та історії філософії. Залишаючи осторонь теоретичні аспекти цієї проблеми, наголосимо насамперед на методичній складовій цієї проблеми: що викладати студентам фахових факульте-

тів раніше – історію філософії чи фундаментальні філософські дисципліни (онтологію, гносеологію, антропологію тощо)? Відповідь, здавалося б, очевидна, однак аналіз навчальних планів та програм як вітчизняних, так і зарубіжних університетів змушує з обережністю поставитись до такої очевидної позірності. На нашу думку, тут слід вдатись до комплементарності історико-філософських та власне філософських дисциплін, хоча ми розуміємо, що варіацій такої комплементарності може бути багато, що не в останню чергу обумовлено національними традиціями.

© С.Вол.Бондар, 2004

© В.А.Бугров, 2004

По-друге, викладання історії філософії для майбутніх фахівців у галузі філософії потребує вирішення методологічного питання про вибір системи хронологічної періодизації для такого викладання. Справді, вже навіть побіжне зіставлення, наприклад, вітчизняних та німецьких підходів до творчості І.Канта, Й.Фіхте, Ф.Шеллінга, Г.Гегеля, Л.Фейєрбаха, К.Маркса засвідчує їх принципову відмінність. Ще більші проблеми виникають при спробі застосування європоцентристської лінійної хрономатриці до філософії Сходу, та й навіть вітчизняної філософської думки. Перелік таких проблем можна продовжувати доволі довго. Отже, питання полягає у виборі самої методології історико-філософського дослідження та її наступної екстраполяції на методологію викладання історії філософії.

По-третє, викладання історії філософії в ситуації постмодерну, глобалізації та формування Всесвітньої інформаційної інфраструктури (насамперед на основі

Світової мережі Інтернет) ставить питання про зміст дисциплін історико-філософського циклу, про добір кола персоналій та джерельно-текстуальної бази для вивчення студентами. Масив інформації зростає невинно, а тому годі тішити себе ілюзіями стосовно можливостей студентів засвоїти весь запропонований обсяг матеріалу. Отже, слід виважено поставитись до визначення оптимальної кількості необхідного матеріалу.

По-четверте, попередня проблема пов'язана зі зміною самих підвалин філософії освіти: ми не можемо більше розглядати студента як "вмістилище", яке потрібно наповнювати матеріалом по вінця. Сьогоднішній студент – повноправний учасник освітньо-наукового процесу, і в процесі викладання він повинен розглядатись як партнер, суб'єкт, а не як об'єкт педагогічних та наукових новацій.

Вирішення цих питань, звісно, не розв'яже всієї проблемної ситуації з вивченням історії філософії, але, принаймні, зніме найпекучіші утруднення.

В.П.Будз, канд. філос. наук

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК "САМОСВІДОМІСТЬ" ФІЛОСОФІЇ

Філософія – це постійна дискусія поглядів, ідей та напрямків, яка ґрунтується на свободі мислення та творчості людини, які породжують плюралізм філософських напрямків. Проте, для виникнення плідних дискусій та оригінальних ідей у сфері теоретичної філософії потрібне методологічне та ідеологічне (світоглядне) підґрунтя, яке є джерелом формування нових думок та полем досліджень *історії філософії*.

Філософія (як теоретична дискусія у галузі онтології, гносеології, аксіології, феноменології, праксеології) неможлива без вивчення її історії. *Історія філософії* як галузь філософії є своєрідною "пам'яттю" філософії про саму себе та про свій розвиток. *Історія філософії*, таким чином, є джерелом "самосвідомості" всіх інших галузей філософського знання.

Існування людини неможливе без усвідомлення нею самої себе. Самоусвідомлення ґрунтується на можливості пам'ятати себе та свої попередні стани існування, відношення та розвитку. Так само без вивчення *історії філософії* (яка є шляхом самоусвідомлення філософії) неможлива будь-яка спроба філософської рефлексії. *Історія філософії* – це джерело пам'яті філософії про саму себе, це підґрунтя "усвідомлення" філософією самої себе як окремої галузі знання.

Філософські роздуми в академічному вимірі повинні починатися із вивчення *історії філософії*. Вивчення *історії філософії*, особливо на філософських факультетах вищих закладів освіти України, повинно ґрунтуватися на вивченні *історії філософії* як системи ідей, поглядів, парадигм щодо проблем людини, суспільства, природи, які перебувають у логічному та історичному зв'язку. Без вивчення *історії філософії* будь-які філософські роздуми в академічному сенсі будуть дилетантськими спробами, вартість яких буде малоцінною, бо будуть неможливими плідні дискусії із загальноновизнаними ав-

торитетами світової філософської думки, а звідси – спроби створення нового знання будуть сумнівними.

Предметом дослідження *історії філософії* виступає, на наш погляд, вивчення причин виникнення філософії, її генезису, закономірностей розвитку та формування філософських ідей, внутрішнього логічного зв'язку між ідеями в просторі та часі. Такий комплекс окреслених проблем є актуальним полем досліджень *історії філософії*, яке властиве тільки цій галузі філософського знання. Власне, критичні історико-філософські дослідження є до певної міри джерелом розвитку самої філософії як світоглядного соціального явища.

Філософія в її західноєвропейському варіанті розвивається як боротьба філософських традицій та шкіл, яка була б неможливою без вивчення думок супротивників, а вивчення та аналіз філософських ідей несе історико-філософський вимір. *Історія філософії*, таким чином, перебуває біля джерел виникнення потужних філософських напрямків, шкіл та традицій філософування. Вона створює підстави для формулювання пріоритетних напрямків досліджень цілої наукової школи, традиції, епохи. Власне у такому сенсі філософія – це її історія, історія як реальний процес взаємодії та взаємовпливу ідей, поглядів, парадигм, які, долаючи простір та час, перетинаються у свідомості філософів та стають причиною формування нових ідей.

Виникнення нового філософського знання, філософських систем та ідей неможливе без наявності попереднього знання, яке є "досвідом" філософії, а сама можливість досвіду (як пам'яті про знання) у контексті філософії неможлива без *історії філософії*. *Історія філософії* дає критерії новизни та оригінальності філософських ідей. Звідси *історія філософії* – джерело "досвіду" та "самосвідомості" філософії як науки, тому філософія без своєї історії не може бути реалізована у всій повноті.

Б.И.Буйло, доц.

Н.БЕРДЯЕВ: ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Условно можно выделить два периода в творчестве Н.Бердяева. Первый (по 1918 год), который он сам определил в плане философской позиции как "космическое мироощущение". Дальнейшая эволюция взглядов

Н.Бердяева шла в направлении его экзистенциального персонализма, когда историческая реальность рассматривалась как результат объективации субъективного духа. Отсюда характер и направленность истори-

ческого процесса непосредственно связывались со спецификой нашего духовного состояния.

Сама история начинает восприниматься им как событие в индивидуальной и неповторимой судьбе человека. Вследствие этого, постигая историю своего народа, человек погружается в глубины собственной духовности. И если ломаются, изменяются судьбы людей, то меняется и их восприятие истории, она как бы раскрывается перед ними в совсем ином измерении.

Рассматривая природу истории и исторического, Н.Бердяев писал, что история, взятая в ее эмпирической данности, есть результат объективации нашего субъективного духа. Как объективная реальность история, по мнению Бердяева, существует, но степень ее реальности определяется нашим собственным духовным состоянием.

Объективация реальности, то есть ее материализация и детерминация, отчуждение и разделение мира на субъект и объект, есть результат первородного греха человека. Христос, отмечал Н.Бердяев, уже искупил этот грех. Поэтому сегодня от самого человека зависит, будет ли он творить и жить духовно свободным или подчинится миру необходимости, станет его рабом.

Анализируя тот путь, которым идет современная историческая наука, Бердяев подчеркивал, что он исключает возможность адекватного познания исторических событий. Современная наука, в качестве условия получения объективного знания о прошлом развитии различных народов, требует отделения ученого, его чувств, эмоций и настроений от изучаемых им явлений и фактов. Тем самым история превращается в голый фактический материал; в бездушную, объективированную эмпирию, с которой и должен работать исследователь.

Но такой истории никогда не существовало. Любое историческое событие опосредовано поступками, целью и эмоциями конкретных людей. Современная историческая наука превращает историю в науку о мертвых, описывающую события с объективированными, неживыми и искусственными людьми.

Познание истории осуществляется посредством исторической памяти, которая, реализуя определенную духовную активность ученого в отношении изучаемых им событий, внутренне их преобразует и одухотворя-

ет. Историческая память здесь выступает своеобразным способом идентификации исторического, в котором судьба народа преломляется через призму судьбы изучающего его исследователя.

Адекватное постижение истории становится возможным только посредством философии, позволяющей понять смысл ее существования. Анализируя конкретные формы исторического бытия, философия раскрывает их метафизический смысл как духовных субстанций, в котором вечность побеждает, тлен и смерть.

История является результатом единого процесса развития человека и окружающего его мира. Поэтому задача ученого, стремящегося к адекватному пониманию истории, состоит, по мнению Бердяева, в выявлении и постижении связи между ее развертыванием в макрокосме и в нем самом, то есть микрокосме. Ближайшая, развертывающаяся в настоящем измерении жизнь, накладывается на прошлое человека, погружая последнее в глубины его личной духовности.

Используя философскую интуицию и память, человек переживает историю своего народа как свою судьбу, постигая смысл существования настоящего в развитии его прошлого. Отсюда то огромное значение, которое имеют для человека исторические мифы и предания. В виде сохранившихся в народной памяти рассказов они помогают раскрыть пласты внутренней духовности, погруженные в глубину времени.

Наличие истории, отмечал Бердяев, говорит о несовершенстве нашего земного мира, о его движении к более совершенным, развитым и, следовательно, законченным формам. Движение к идеальному миру и составляет смысл истории, но достижение идеала знаменует собой ее конец. Вследствие этого, история, не имеющая конца, является бессмысленной.

Поэтому адекватное постижение истории вне эсхатологии невозможно. Весь парадокс восприятия человеком истории состоит в том, что он пытается мыслить ее конец в историческом времени. Однако в будущем не может быть конца истории, он вообще не может быть событием во времени, конец истории есть конец самого времени. Он есть явление на границе сразу двух миров, состояние моей экзистенциальной субъективности.

А.А.Валуйский, проф.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА: СУЩНОСТЬ, ПЛЮСЫ И МИНУСЫ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

1. Внимание многих философов, социологов, политологов, представителей других гуманитарных наук ныне приковано к процессам глобализации общественной жизни. В научной сфере развернулся творческий поиск сущности глобализации, ее движущих сил, конкретных форм и социальных последствий для дальнейшего развития всех людей нашей планеты, каждого государства, всего мирового сообщества. В ходе активной дискуссии обнаружились разноречивые, нередко диаметрально противоположные трактовки обсуждаемых вопросов. Дискуссия вышла за пределы теоретических суждений и породила в практической жизни как активных сторонников глобализации, так и яростных ее противников, выступающих в рядах антиглобалистского движения. Эти и другие слагаемые придают несомненную **актуальность** теме настоящего доклада, которая может стать объектом творческой дискуссии участников конференции.

2. Одной из дискуссионных проблем выступает проблема начала глобализации. Ответ на этот вопрос помогает определить сущность, содержание данного понятия. В научной литературе, насколько нам известно, существуют следующие точки зрения. Одни авторы характеризуют начало глобализации сквозь призму такой продуктивно-творческой деятельности человека, которая выходила за пределы конкретного территориального пространства. Использование огня, внедрение земледелия и другие достижения стали в тех исторических условиях конкретными атрибутами глобального характера. Другие авторы считают, что глобализация началась в XVI в., во времена великих географических открытий, когда развернулся бурный рост торговых связей Европы с Америкой и Азией, когда стали возникать колонии. Третий вариант сводится к тому, что о начале глобализации целесообразно говорить после окончания II мировой войны, когда началось глобальное противостояние социалистической и капиталисти-

ческой систем, сконцентрированных вокруг двух сверхдержав – СССР и США. Наконец, существует мнение, что начало процесса глобализации – вторая половина XX века, время информационной (компьютерной) революции, которая проложила дорогу к возникновению глобальной системы Интернет, других информационных коммуникаций.

У каждой из приведенных точек зрения имеются свои достоинства, заслуживающие уважения. Если же говорить о нашей позиции, то она сводится к следующим узловым аспектам столь сложной проблемы.

Возможность глобализации заложена уже в **единстве человека** как вида, в его творчестве, результаты которого выходят за пределы не только конкретных стран, но и целых регионов. Однако, при этом следует различать предшествующие **количественные накопления** атрибутов глобализации от начала современного этапа, который выступает как **качественно новая ступень** интернационализации экономических, социально-политических и других процессов. Основные направления данной ступени связаны с развертыванием научно-технической революции второй половины XX века.

3. О сущности глобализации. Ей присущ **противоречивый характер**, ибо в систему глобализации включены государства с различным уровнем социально-экономического и политического развития, со своими специфическими потребностями и интересами. В итоге глобализация не только свершающийся факт, объективная потребность развития человечества, но и многообразные, далеко неоднозначные ее социальные последствия.

С одной стороны, в мире активно идут процессы самоорганизации человечества в некую устойчивую структуру из множества национальных государств. С другой стороны, нарастает сопротивление данным процессам, конкретными формами которого выступают регионализация, локализация, фундаментализм и национализм. Сошлемся лишь на два примера.

В экономической сфере углубляется мировое разделение труда, усиливается внутриотраслевая и межотраслевая кооперация, развивается мировой рынок товаров и капиталов. Возникают мощные транснациональные производственно-экономические объединения со своими наднациональными органами координации, регулирования и управления. Появились новые центры экономики: Всемирный банк, Международный валютный фонд, Всемирная торговая организация. В итоге человечество переживает период интенсивного нарастания своей **экономической целостности**, что можно только

приветствовать. Однако в рамках этой глобальной экономической пирамиды расположены лидеры в лице "золотого миллиарда", середняки и аутсайдеры. Деятельность США и их союзников привела к высокому уровню безработицы населения многих стран, финансовым кризисам, ухудшению жизненных условий большинства развивающихся государств и другим тяжелым последствиям. В этих условиях народы выступают против такой "глобализации", идут по пути укрепления региональных экономических организаций, развития независимого национального хозяйства.

Формирование глобальной системы Интернет привело к расширению культурного обмена между народами, к тому отрадному явлению, когда каждый пользователь всемирной сети получает доступ к необъятным информационным ресурсам, накопленным и создаваемым ныне человечеством. Однако, параллельно с этим рождается "новая" глобальная культура, так называемая культура реальной виртуальности с ее насыщением сценами жестокого насилия, порнографии и другими пороками. В ответ народы стремятся сохранить и обогатить свою национальную культуру, ее вековые духовные традиции и обычаи, соединить их с достижениями общечеловеческих ценностей.

4. Еще одной дискуссионной проблемой выступает **проблема соотношения объективной и субъективной сторон** современного этапа глобализации мира. Еще раз повторим: глобализация – необходимый и неизбежный процесс в развитии человечества XXI века. Однако реализация ее позитивных сторон зависит от деятельности индивида, социальных групп, наций, государств, их политических лидеров. В настоящее время, к сожалению, господствует в процессе глобализации направление, возглавляемое США. Реализация их геополитической доктрины сопровождается применением не только политического, экономического давления на другие государства, но и использованием открытой вооруженной силы (Сербия, Ирак, Афганистан). Как и следовало ожидать, это вызвало растущее антиглобалистское движение. Большинство его участников выступают не против самой глобализации, а против тех принципов и методов, которые стремятся навязать всему человечеству авторы концепции "однополюсного мира" во главе с США. Поэтому следует поддерживать стремление тех социально-политических сил, которые ведут борьбу за выдвижение на первый план позитивных сторон глобализации, отвечающих интересам большинства человечества.

О.П.Варениця, канд. філос. наук

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ГЕОФІЛОСОФІЯ (ЗА РОБОТОЮ Ж.ДЕЛЬОЗА ТА Ф.ГВАТТАРІ "ЩО ТАКЕ ФІЛОСОФІЯ?")

Важливою методологічною проблемою історико-філософської науки, яка водночас виступає однією з наріжних тем у філософії, є проблема співвідношення філософії та історії філософії. Відповідно, від її розв'язання залежить тлумачення усього спектру методологічних питань. Історія філософії є невіддільним елементом самої філософії, позаяк остання у своїх дослідженнях не може абстрагуватись від багатовікової традиції, тобто від власної історії. Вона виступає як сфера, в якій реалізується потреба саморефлексії філософського знання.

Сучасне історико-філософське дослідження постає перед необхідністю осмислення, визначення специфіки й, врешті, уведення в контекст історико-філософської

науки нових підходів щодо інтерпретації розвитку філософії. Зокрема, вагоме місце посідають історико-філософські розробки американського філософа-постмодерніста Р. Рорті й представника практичної філософії, німецького філософа В. Гюсле.

У межах постмодерного дискурсу розробляються некласичні підходи до історії філософії, які уможливають нове прочитання філософської спадщини. По-перше, вони формуються на підставі виокремлення змін та фіксації новітніх тенденцій у філософській думці. По-друге, спираються на властиве для постмодерністського мислення розуміння філософії та її ролі у сучасній культурі.

Спроба виходу за межі традиційного уявлення про філософію та її історію репрезентована у книзі французьких дослідників Жилья Дельоза та Фелікса Гваттарі "Що таке філософія?". Важливо зазначити, що у даній концепції репрезентована одна з особливостей постмодерної загальнокультурної ситуації, а саме, намагання філософії мислити себе через та в термінах архітектури.

Використання просторових метафор (земля, територія, міст та ін.) дозволяє Дельозу та Гваттарі розглядати історію філософії не як лінію розвитку, а як площину, що постає як "префілософський план", на якому існують "концептуальні персонажі" та "філософські концепти", зрозумілі як смислові єдності. При цьому концепти мають особистісне забарвлення, наприклад: аристотелівська субстанція, декартівське *cogito*, кантівське *апріорі* та ін.

З погляду французьких дослідників, філософія виступає як становлення, а не історія, як співіснування планів, а не послідовність систем. Вона працює в "плані іманентності" та філософського часу, що не залежить від трансцендентних реальностей, та часу як такого. Саме філософське мислення розгортається як мислення просторове, відтак його основні жести – "детериторіалізація" та "ретериторіалізація".

Домінування просторового принципу знаходить відображення у запропонованому авторами понятті "геофі-

лософія", що охоплює позаісторичну суть філософії. Саме під його впливом формується відповідний погляд на європейську історію філософії й акцентується увага на тих моментах, які раніше (у традиційному філософському дискурсі) не були предметом спеціального розгляду.

Філософія, на думку Дельоза та Гваттарі, не є ні рефлексією, ні спогляданням, ані комунікацією, вона постає як мистецтво формування і винайдення концептів, тобто поняття. Завдяки цьому, по-новому ставиться питання про застосування або користь філософії. Творенням нових понять займається філософ, майстерність якого надає існування розумовим сутностям. Концепти як власне філософські утворення репрезентують одиничне, позаяк сама творчість завжди унікальна і пов'язана з філософом як із людиною, що не довіряє чужим концептам, а продукує власні. Хоча і мистецтво, і наука, і філософія мають творчий характер, лише філософія здатна створювати концепти у строгому розумінні.

Особливість позиції Дельоза та Гваттарі виявляється у тому, що вони акцентують увагу на філософії як креативній діяльності, що розгортається у просторі, а не у часі (як це бачимо у традиційних історико-філософських побудовах). Замінюючи уявлення про "вічну" філософію ідеєю філософського становлення, вони тим самим реалізують неklasичний підхід до історії філософії.

В.Г.Вдовиченко, доц.

ПРОБЛЕМНИЙ МЕТОД ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ У КОНТЕКСТІ ГУМАНІТАРИЗАЦІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Проблема гуманітаризації вищої освіти повинна розглядатися у контексті загальної гуманізації свідомості, світогляду сучасної людини, розуміння її сутності.

Гуманітаризація вищої освіти є засобом ефективного впливу на формування гуманістичного світогляду сучасного студентства.

Центральне місце в процесі гуманітаризації освіти належить філософії. Філософія – це творення індивідуального Всесвіту, й тільки історія філософії дозволяє одержати уявлення про зміст філософії як теоретичного світогляду. Історія філософії являє собою безупинний, логічно осмислений процес діалогу, це вічна дискусія, з якої неможливо вирвати якийсь епізод, не спотворивши змісту обговорюваної проблеми.

Сучасна програма з філософії для технічних вузів з її поділом на дві частини й викладом історії філософії до ознайомлення студента з основними теоретичними положеннями досліджуваної дисципліни ставить викладача в скрутне становище, що обтяжується значною обмеженістю навчального часу.

Принциповою методологічною основою викладання та вивчення курсу філософії у технічних вузах може стати **не хронологічний, а проблемний виклад історії та теорії філософії**, що дозволяє їх змістовно поєднати. Такий принцип можна назвати **проблемно-хронологічним**, тому що аналіз основних проблем філософії ґрунтується на їх історико-філософському генезисі: дослідженню сучасного стану вирішення тієї чи іншої проблеми передусь огляд її історико-філософської еволюції.

Спроба побудови та викладу такого курсу на основі спеціально розробленого навчального посібника здійснена автором в 1990-2002 навчальних роках в НАВУ.

Системоутворюючим принципом вказаного курсу є основна провідна ідея – ідея людини як вільної творчої особистості, сенсом буття якої є свобода-творчість.

Весь курс будується як послідовне дослідження життєдіяльності людини з реалізації сенсу її життя – свободи-творчості – в єдності індивідуальних та соціальних чинників.

Осягнення сенсу буття людини можливе лише у середовищі культури як "застиглої" думки в історії. Ціннісне відношення до життя, в основі якого завжди є особистісно-індивідуальний вибір, робить філософію, світогляд, культуру взаємопов'язаними сторонами одвічного прагнення людини до свободи-творчості як сенсу свого буття.

Гуманізація світогляду студентської молоді засобами гуманітаризації освіти в вузах сутнісно пов'язана з викладанням циклу соціально-економічних дисциплін, методологічною основою яких є філософія.

Принцип людиновимірності дозволяє побудувати єдиний системний курс із філософії, теорії економіки, соціології та історії. Всі ці дисципліни мають об'єктом свого дослідження відношення людини до світу – природного, суспільного, особистісного, а предметом – дослідження діяльності людини з творення своєї свободи в різних її аспектах: **Філософія** – у формах самоусвідомлення своєї сутності та сенсу свого буття; **Теорія економіки** – у формах відносин власності; **Соціологія** – у формах соціальної взаємодії, соціальної структури суспільства та його інститутів; **Історія** – у формах становлення своєї етнічної, соціальної, політичної, культурної, духовної сутності, ідентичності.

Ю.М.Вільчинський, проф.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ШКОЛА ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ

На запитання, чому необхідно вивчати історію філософії, найкоротшою відповіддю буде – щоб навчитися філософувати. А чи можливо навчитися філософувати? – запитував Іммануїл Кант. Адже будь-який мислитель будує власну будівлю, так би мовити, на руїнах минулого, але й ця будівля (його власна філософська система) не досягне такого стану, щоб стати міцною у всіх своїх частинах [Див.: Кант І. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. – М., 1980. – С.333].

Звідси випливає:

1. Той, хто хоче навчитися філософувати, а це єдина максима, яку може висувати вища школа перед студентами, – той всі системи філософії змушений розглядати лише як історію застосування (прикладання) розуму та як об'єкт для вправ свого таланту.

2. Історія філософії була й залишається найкращою школою філософської думки в системі сучасного філософського знання і як навчальна дисципліна у вищих закладах освіти України.

3. За допомогою історії філософії студенти можуть збагнути, як вироблялися форми й категорії теоретичного мислення, методи освоєння думкою дійсності, методологічна культура тощо.

4. Ми повинні виходити з того, що до вищої школи приходять вже цілком сформовані особистості з певними здібностями до теоретичного мислення. Ця здібність повинна бути розвинута, вдосконалена, тому від найдавніших часів і дотепер не існувало жодного іншого забору, крім вивчення всієї попередньої філософії.

5. Історія філософії як навчальна дисципліна завжди була найкращим способом для молодих і допитливих умів навчатися самостійно і вільно застосовувати власний розум.

6. Саме вона розкриває перед ними галерею шляхетних і мудрих мужів, які силою цього розуму проникали у сутність речей, у сутність природи й духу, у сутність Бога, і добували для нас найвеличніші скарби розумового пізнання [Див.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб., 1993. – С.69].

7. Актуальним залишається й запитання про співвідношення історії філософії та філософії як такої; по суті, вони тотожні, більше того, сама історія філософії перетворюється на "головну науку філософії" [Див.: Там само. – С.73].

9. Проте, сьогодні стає очевидним, що історію філософії як останню серйозну тему філософії ХХ ст. (О.Шпенглер) необхідно писати і вивчати вже поіменними главами, а не шляхом анонімного зведення до так званих шкіл, течій і напрямків.

10. Філософії як такої взагалі не існує: кожна культура має свою філософію і кожна думка живе в історичному світі. Кожна філософія є виявом свого часу, і тільки свого часу, і немає двох таких епох, які мали б однакові філософські інтенції.

11. Тому найглибша підстава й сенс будь-якого філософування перебувають у межах певної культури. Як би ми мали одну-єдину, на віки вічні вірну філософію, історія філософії була б абсурдним уявленням.

Висновок: вивчення історії філософії і буде вивченням самої філософії, інакше бути не може.

Н.М.Гайдич, асп.

ЛОГІЧНІ ЗАКОНИ В КОНЦЕПЦІЯХ Г.ФРЕГЕ Й Е.ГУССЕРЛЯ

Аргументація Е.Гуссерля проти психологізму багато в чому співпадає з аргументацією німецького логіка і математика Г.Фреге, що й дає підставу для співвідношення певних логіко-філософських аспектів обох класиків. Однак, необхідно зазначити відмінність у меті й завданнях, які ставлять перед собою ці дослідники при побудові власних логіко-філософських концепцій, що передбачає і відмінність в одержаних результатах. Це стосується також критичних зауважень на адресу психологізму.

Після побудови власних теорій кожен з філософів переходить до їх реалізації. Однак, якщо Г.Фреге спрямовує свої зусилля на побудову формальної логіки, то Е.Гуссерль звертається до "чистої логіки" як теорії пізнання. Е.Гуссерль у своїх роботах не використовував формального апарату в сучасному його розумінні. Його дослідження являють собою аналіз з метою виявлення інтуїтивних основ і понять для розробки формальної онтології.

Антипсихологічна детермінанта в творчості Г.Фреге й Е.Гуссерля, найбільш повно проявляється в трактуванні ними природи логічних законів. Виділимо такі принципи їх підходів до вирішення даного питання, а також проаналізуємо взаємовідповідність поглядів обох філософів.

1. *Обґрунтування точок зору щодо природи логічних законів через негативне відношення до психологізму.* Е.Гуссерль будує свою логіку на демонструванні помилок психологізму. Існування даного принципу в логіці Г.Фреге не є однозначним. Щодо питання, чи будує Г.Фреге свою логіку на запереченні психологізму,

різні дослідники його творчої діяльності висловлюють прямо протилежні точки зору.

2. *Очевидність логічних законів.* Виходячи з логіко-філософських позицій Г.Фреге й Е.Гуссерля, необхідно прийняти на віру певні вихідні аксіоми з метою уникнення замкнутого кола чи нескінченного регресу. Однак, "очевидність" Е.Гуссерля не тотожна "очевидності" Г.Фреге. Позиція Г.Фреге співпадає з позицією Е.Гуссерля лише в питанні беззаперечності логічного знання. Е.Гуссерль в подальшому в процесі формування філософської системи шлях до досягнення абсолютного знання обирає за допомогою методу феноменології.

3. *Нормативний характер законів логіки.* На відміну від Е.Гуссерля, Г.Фреге в нормативності логічного знання не вбачає протилежності антипсихологічної позиції. Навпаки, він вважає нормативність одним з аргументів критики психологізму. Е.Гуссерль доводить, що за умови підходу до ідеальності логіки з точки зору її нормативності, логіки, з необхідністю потрапляють в тенета психологізму.

4. *Ідеальний характер логічних законів.* Як і Г.Фреге, Е.Гуссерль проводить чітку межу між "ідеальними" і "реальними" законами. Логіка як науковчення в обох науковців – наука ідеальна, і її закони носять об'єктивно-ідеальний характер. Вони є істинами а priori.

В.О.Гальперіна, асп.

ПЕРСПЕКТИВИ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Освіта належить до тих явищ та процесів суспільно-го життя, що привертають увагу представників як соціальних, так і гуманітарних наук. Це, безперечно, вплинуло на процес формування нових галузей знання, що мають сьогодні досить чітко окреслений науковий статус: філософія освіти, економіка освіти, соціологія освіти, аналіз освітньої політики тощо.

Ця обставина, певною мірою, пояснює велику кількість підходів, що використовуються при вивченні освіти, серед яких найбільш поширеними є педагогічний та філософський. Головним чином це пов'язано з різним розумінням змісту філософії освіти. Наявні точки зору на цю проблему можна згрупувати за двома основними напрямками. В контексті першого філософія освіти інтерпретується як прикладна наука. Загальні принципи та положення філософії використовуються для аналізу освіти, яку розглядають як процес, діяльність, цінність та соціальний інститут. Другий підхід акцентує увагу на спільності змісту філософії освіти та теоретико-методологічної проблематики педагогічної науки. Якщо прибічниками прикладного характеру філософії освіти є представники філософської науки, то другого підходу дотримуються вчені, що займаються методологією педагогіки.

Нова освітня епоха, яка має своїм пріоритетом формування вільної та відповідальної особистості, здатної працювати в умовах, що швидко змінюються, сполучати професійну компетентність та громадянську відповідальність, мати відповідний світогляд та моральну свідомість, спонукає до необхідності фундаментального осмислення освітньої доктрини, стратегії подальшого розвитку. Важлива роль в цьому процесі належить філософії освіти. Питання напрямів її розвитку у соціальній науці досі залишаються дискусійними.

Так, з точки зору Ф.Михайлова, існують підстави, з одного боку, розглядати філософію освіти в якості фундаментальної теорії освіти, а, з іншого, – заперечувати цей факт. Загалом він схильний до скептичного сприймання факту існування філософії освіти як окремої науки. В свою чергу, Б.Гершунський трактує філософію освіти як самостійну галузь знання, що має своїм предметом закономірності функціонування та розвитку системи освіти в будь-яких її аспектах – ціннісно-цільовому, системному, процесуальному та результативному.

Саме другий підхід, з нашої точки зору, є перспективним у дослідженні складних та багатоаспектних філософських проблем освіти. У вітчизняній літературі (В.Андрущенко, С.Клепко, В.Лутай, Н.Сухова, Ю.Терещенко, М.Михальченко та інші) зараз все активніше досліджуються такі проблеми: місце освіти в контексті національної культури; смислові, ідейні орієнтири розвитку освіти; фундаменталізація, універсальність і спеціалізація освіти; сучасні освітні моделі, технології; стратегічні пріоритети державної освітньої політики тощо.

Специфіка філософського підходу до вихідних норм, установок і принципів виховання та освіти в порівнянні з іншими формами їх концептуально-теоретичного розуміння в психології, педагогіці, культурології, соціології виховання та освіти полягає в тому, що філософія має відповідати на питання, пов'язані з принциповою проблемою ставлення людини до світу, її способу життя в універсумі. В зв'язку з цим не можна не погодитись із Ю.Терещенком, який зазначає, що вихідними контурами філософії освіти є "передусім сучасні уявлення про буття людини в світі, вихідні цінності та принципи культури нашого часу, вимоги епохи до людини" [Ю.Терещенко. Філософія освіти та пошуки морально-етичного виховання // Шлях освіти. – 2002. – № 4. – С.11-15].

Отже, центральну проблематику філософії освіти мають складати принципові проблеми, що пов'язані з усвідомленням базових світоглядних орієнтирів та визначальних цінностей культури. Філософія має відповідати на кардинальні питання, що стосуються відношення людини до світу, її здатності адаптуватися в універсумі, визначати напрями та зміст цього процесу.

Вирішуючи зазначені завдання, філософія має займати чітко окреслену критично-рефлексивну позицію по відношенню до існуючих культурних парадигм освіти, виховання, визначати характер нових тенденцій у цій важливій сфері людського буття. В їх основі лежить неklasичне розуміння раціональності, предметом якої є раціональність людської діяльності, реальність становлення та формування дійсності через діяльність як саморозвиток її суб'єктів.

О.В.Гапченко, асп.

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ В СИСТЕМІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Незаперечним феноменом сучасності є аналітична філософія. Це філософія, яка досить вчасно і вдало з'явилась, можливо, як реакція, як відбиток дійсності, а, можливо, і як необхідність.

Аналітична філософія не є цілісним напрямком з єдиним уявленням про предмет, завдання і методи філософії. Тут поєдналися альтернативні течії, кожна з яких може претендувати на виключне право існувати у цій парадигмі філософії.

Виходячи із складної процедури становлення та розвитку аналітичної філософії, можна говорити і про складність, а в деяких випадках – і про неоднозначність, ставлення аналітиків до тієї чи іншої філософської проблеми.

Однією з таких проблем є відношення до філософії минулого і загалом до традиційної філософії. Власне,

деякі дослідники аналітичної філософії, вивчаючи ті чи інші моменти цього досить складного явища, зробили певні висновки: попри очевидні досягнення аналітиків, розуміння історико-філософського процесу не відноситься до числа їх здобутків.

Можливо, таке своєрідне відношення до історії філософії обумовлюється неоднозначним ставленням до традиційної філософії. Відомо, що актуальним в свій час був заклик до тверезого аналізу філософських понять, який був покликаний звільнити мислення від метафізичного туману і поклав початок аналітичній філософії. Але час минув, і основною характеристикою сучасної аналітичної філософії є відродження метафізичної проблематики. В результаті цього процесу змінюється уявлення і про історію філософії.

© В.О.Гальперіна, 2004

© О.В.Гапченко, 2004

Відомі дослідники аналітичної філософії вже довели, що аналітичне філософування має глибокі історичні корені. Вони стверджують, що саме аналітична філософія в XX ст. більш ніж будь-яка інша філософська традиція наслідує ідеї та принципи класичної філософії (О.Ф.Грязнов). Загалом, для аналітичної філософії характерним є специфічне ставлення до видатних філософів минулого, так само як і до власних класиків; воно проявляється у використанні їх ідей для вирішення особистих завдань. (Справа в тому, що відношення та ставлення до історії філософії обумовлюється в першу чергу тим, яку філософію той чи інший філософ вважає дійсною, реальною, істинною, єдино вірною).

Відношення аналітиків до історії філософії є своєрідним. Це пояснюється тим, що самі аналітики, як правило, не схильні підкреслювати генетичний зв'язок з тими чи іншими традиціями минулого, не дивлячись на явний взаємозв'язок із класичною філософією.

Ще одним суттєвим чинником є те, що вони розділяють і розрізняють історію філософії та історію ідей. Історія ідей вважається ними нефілософською дисципліною, яка має справу з конкретно-історичними умовами формування деякої системи ідей. Історія філософії ж, на їх думку, є не стільки історичною, скільки загально-теоретичною філософською дисципліною.

Класики аналітичної філософії вважають, що історія філософії повинна бути звільнена від розгляду конкретних деталей та культурно-історичного тла, на якому зароджувалась певна філософська концепція. Найбільш важливою визнається логічна основа тієї чи іншої концепції і спосіб її обґрунтування. Саме з цим пов'язаний вибірковий підхід до учень минулого, які обговорювалися лише у тому випадку, якщо та чи інша концепція вписувалась у сучасні філософські дискусії. Власне, аналітики так зіставляють погляди філософів минулого із поглядами філософів наших днів, ніби мова йде про сучасників.

Проте, шлях розвитку та еволюції аналітичної філософії довів, що неможливо займатися власне філософією без урахування широких культурних, соціальних та світоглядних контекстів. Відомий вислів класика, що філософія є душою культури, актуальний і досі.

Отже, еволюція аналітичної філософії свідчить про те, що не існує абсолютно незалежного від часу того чи іншого вирішення філософських проблем. Будучи вічними, вони разом з тим є й історичними; постановка важливих для аналітичної філософії тем не виключає необхідності повернення до них у нових умовах, під новим кутом зору. Їх неможливо позбутися, як це в один час намагалися зробити філософи-аналітики.

Е.М.Герасимова

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ПРИНЦИП ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ У ВИЩИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ УКРАЇНИ

Абсолютна більшість книг, програм і навчальних посібників з філософії, як правило, починається розглядом філософських ідей часів античності. Вона мислиться багатьма істориками філософії лоном зародження західноєвропейської традиції філософування. Спеціальної уваги удостоюється, хоча й меншою мірою, східна філософія (як правило, у системі протиставлення "мудрості Заходу" і "мудрості Сходу"). Ще рідше в контексті вузівських курсів згадуються шумери, Вавилон та Давній Єгипет, який був колись для багатьох "грецьких" поглядів. Разом з тим, відсутність згадок про це цілком укладається в межі хронологічного принципу навчання. Причому, хронологічний підхід включає два способи викладу історії філософії. Виклад в одному випадку буде носити описовий характер, констатувати вплив ідей того або іншого філософа на теоретичні положення інших філософів, а в другому – розгляд може відбуватися з часткою критичного відношення до описуваного, показувати, як філософська дискусія розвивалася.

Проте, з другої половини XIX ст. гігантський стрибок у розвитку науки і накопичення фактичних даних дали можливість вийти за межі суто описово-хронологічного підходу до історії філософії. Так, робота над текстами, їхнім виданням, перекладами і коментуванням полегшили доступ до філософських праць і розвинули в сучасних філософів смак до філології та риторики першоджерел. Філологічне вивчення джерел і взаємних впливів сприяло формуванню більш адекватної точки зору на зміну філософських шкіл та їх наступність. Крім того, вплив історичного матеріалізму К. Маркса привів до того, що дослідники навчилися пов'язувати філософію з економічними і соціальними умовами її породження. Як би хто на це не дивився, але не можна заперечувати це досягнення, котра зв'язало історію філософії з філологією і загальною історією. Тут потрібно враховувати, що філолог істина "як така" не цікавить, а з'ясування відношення ідей до соціально-історичного

контексту залишає ідеї пов'язаними із минулим, що робить їх мертвими. Але тоді й історія філософії виглядає як боротьба між різними теоріями, що були у минулому, де кожна претендувала на абсолютну істину. Причому, спростовуючи своїх попередників, будь-яка орієнтована на минуле теорія сама не може уникнути подібної долі.

Складається, таким чином, парадокс: неможливо вивести будь-яку філософію з історії філософії, яка базується на хронологічному принципі, тому що вона являє собою скупчення різноманітних філософських позицій, які під час викладу можна міняти як цеглини. Однак, при цьому необхідно враховувати, що будь-яка філософія виступає як предмет викладання. Тоді виявляється, що не можна шукати філософію поза історично відомими філософіями. Тобто, жодна окрема філософія не може представляти філософію взагалі, бо вона не змогла б засвідчити свою оригінальність. Через це навчання, виходить, слід починати з будь-якого вчення, бо вся історія філософії "як ціле" мислиться віртуально існуючою.

Але тут виникає питання: яким принципом керуватися, коли вивчення історії філософії починається із викладання конкретної філософії? Адже хронологічний підхід однаково прийнятний для принципу космополітизму і для принципу національно-культурної зумовленості. Ставлячи це питання, ми привертаємо увагу до того, що українська філософія посідає ще далеко не чільне місце в курсах філософії. Проте, педагогічно буде правильно, якщо саме з української філософії розпочинатиметься викладання філософії у вузах. Так буде реалізовуватися педагогічний принцип національно-культурної відповідності навчання. А вже на основі національної філософії, яка має по-новому визначитись серед визнаних світових філософських "центрів", студент здобуватиме можливість зрозуміти особливості філософії інших народів та з'ясувати свої пріоритети в системі філософського знання загалом.

П.В.Глазков, асп.

РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПАНСЛАВИЗМ М.А.БАКУНИНА КАК ПОИСК ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

В центре внимания исследователей в последние десятилетия оказались концепции мыслителей, чьи идеи объективно не рассматривались в прошлом – как до 1917 года, так и после, в советское время. Естественно, что такой интерес к общеполитическим, социально-политическим и историко-философским проблемам обусловлен переоценкой взглядов, теорий, воззрений. Формирование новой философской картины мира взамен марксистской в странах бывшего СССР, в конечном счете, зависит от выбранных традиций и приоритетов в науке.

Прежде всего, попытки современных ученых направлены на переосмысление систем, отвергнутых и искаженных марксизмом. В числе таких и философия М.А. Бакунина – идеолога анархизма, федерализма, народничества. Этот мыслитель известен также как теоретик и практик панславизма – идеи, получившей развитие в славянских странах с конца XVIII в. Однако трудно причислить Бакунина к какому-либо общественно-политическому течению России того времени, будь-то славянофильство или западничество. Нельзя также назвать Бакунина националистом или патриотом. Панславизм (как идея единства славянских народов) Бакунина был неразрывно связан с антигерманизмом мыслителя. Именно засилью Германской империи противопоставлял русский революционер идею освобождения всех славян и образования Славянского Союза. Бакунин принял активное участие в национально-освободительном движении славянских народов в 40-70 гг. XIX века. Славянский вопрос – один из главных в творчестве философа. Некоторые исследователи (Кенсо Ямамото) за это причисляют Бакунина к националистам. Нам думается, панславизм мыслителя есть не что иное, как часть глобальной идеи осуществления социальной революции и анархизма с устройством на принципах федерализма. Освобождение всех славян – это проявление, реализация свободы, которая, несмотря на свою ограниченность, видимо, не смущала Бакунина. Для достижения своего замысла философ готов был вступить в контакт с российским государем, т. е. с Николаем I, которому отводил роль вождя-инициатора в осуществлении объединения славян. "...Я ...и теперь еще убежден, – писал в 1851 году Бакунин, – что если бы Вы, Государь, захотели тогда поднять славянское знамя, то они (славяне. – П. Г.) без условий, без переговоров, но, слепо предавая себя Вашей воле, они и все, кто только говорит по-славянски в Австрийских и в Пруссских владениях, с радостью, с фана-

тизмом бросились бы под широкие крылья Российского Орла..." [Бакунин М. А. Исповедь и письмо Александру II / Под ред. В. Полонского. – М., 1921. – С. 98-99].

Нельзя сказать, что Бакунин стремился расширить границы России за счет славянских территорий. Революционер был против такой политики страны и не считал нужным удерживать насильственно захваченные территории, в том числе Польшу. Бакунин обосновывал свою точку зрения тем, что России приходится тратить огромные средства на содержание военной силы, чтобы владеть этими областями. Естественным следствием военно-экспансионистского курса было усиление гнета и разорение русского народа. Анархисту Бакунину было чуждо понятие государственного интереса, не выступал он и за целостность России. Бакунин делал предположение, что распад империи не приведет к разобщению и разъединению русского народа. "Отнимите у России – Польшу, Литву, Белоруссию и Малороссию, отделите от нее Финляндские, Остзейские губернии, Грузию и весь Кавказ: останется огромное Великорусское племя в 40 млн., племя бодрое, умное, широкоспособное, еле-еле тронутое, а потому и не истощенное историей, и которое, можно сказать, до сих пор только готовилось к своей исторической жизни" [Бакунин М.А. Русским, польским и всем славянским землям. – Берлин, 1903. – С.11]. Что не стало реальностью в XIX веке, по пророчеству "апостола разрушения" осуществилось в XXI.

Не был Бакунин и патриотом. Отношение к России выражалось у мыслителя в решительном протесте против государственной системы страны. "...Русская империя, – писал Бакунин, – представляет собою и осуществляет варварскую антигуманную, постыдную, ненавистную, подлую систему. Снабдите ее какими угодно эпитетами – я не буду в претензии. Я – сторонник русского народа, а не патриот государства или Всероссийской империи, и не думаю, чтобы нашелся кто-нибудь, ненавидящий ее более чем я" [Бакунин М. А. Кнута-Германская империя или социальная революция // Бакунин М. А. Анархия и порядок. – М., 2000. – С.492.].

Попытки объединения славян были для Бакунина возможностью осуществить свободу в ее гуманистическом понимании. Идея панславизма мыслителя была ответом на военно-экспансионистский курс Германской империи с ее государственностью, которую яростно критиковал Михаил Александрович.

О.Б.Горгота, студ.

ДО ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ: ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ К.ЯСПЕРСА

Історія філософії розглядається як філософія, не як наука або історичне дослідження. В свою чергу, К.Ясперс представляє екзистенційну філософію історії філософії.

В основі – принцип історизму, що бере свій початок від визначення історико-філософської науки Гегелем. Ясперсом засвідчується факт знаходження людини всередині історії і неможливість перебування над нею. Історія – свідоме конструювання, знання, планування, пам'ять. Цей процес є діалектичним подоланням духовних криз, що здійснюється у перетворенні людських станів, у прагненні до вічного. Філософія рефлектує,

осягаючи себе саме через історію, створюючи таким чином історію філософії.

Засновком філософського осягнення історії філософії повинна стати філософська реконструкція універсальної історії людства.

Подолання "історичного об'єктивізму": історична дійсність існує лише разом з її тлумаченням. Звідси, історія постає як "переживання". Історичне минуле – відкритий для інтерпретацій світ смислових відношень.

Ясперс займає позицію принципового плюралізму можливих способів розуміння цілісності та смислів історії. Єдність, що стає метою пошуку в історичному і, зок-

© П.В.Глазков, 2004

© О.Б.Горгота, 2004

рема, історико-філософському дослідженні, не є фактичною даністю. Єдність історії – це єдність смислу. Етос поведінки в конкретній ситуації повинен бути заснований саме на смисловості загальнолюдського існування. Ціле виступає в даному разі як символ. В основі ідеї цілісності лежить сутнісна незворотність історичного процесу, унікальність та неповторність його станів, вкоріненість цих станів у змістовному історичному часі.

Історія філософії, за Ясперсом, постає як "історико-філософська комунікація", як завжди відкрита філософська система. Історія визначається як вирішення проблеми екзистенційної комунікації. В історії філософії, як у філософії і в житті, не повинно мати місце панування абстрактного загального, необхідного та загальнозначущого.

Філософія – спосіб, яким людина усвідомлює буття світу і себе саму, і яким вона в цілому живе, виходячи з цього усвідомлення. Людське мислення – це історія ідей, історія філософії. Кожна людина володіє філософією в своєму історичному вигляді. Кожна філософія завершена в певний момент, але всі філософії складають цілісність. Філософія є проявом у часі того, що існує поза часом. Філософія є становлення думки, що постійно змінює свій вигляд.

Таким чином, історія філософії – це розгортання буття, що існує поза часом, у часі і виявляється у вигляді істин, через історичне мислення, через безумовну діяльність конкретної людини. У кожній конкретній людині міститься істинна, завершена, наповнена присутність буття, становлення, набування, пошук і проєкція.

Історія філософії не має мети, в якій вона знайде своє завершення. Мета – вічна присутність у кожен момент часу. Філософія першопочатково і в будь-який час володіє всією істиною і в будь-який момент залишається чимось історичним, тим, чого ще нема, чимось прихованим.

Можна сказати, що філософія все ще "в дорозі".

Цілісність становлення філософії проявляється у поєднанні двох моментів людського буття: реальної історії, в основі якої лежать дійсні події, а також історії філософії, що прагне до вічної істини.

Історія філософії не може бути лише "голою раціональністю", або лише "побутово обумовленим мисленням". Це виявлення буття в людині, людського буття. *По-перше*, це становлення людини в світі, її знання. *По-друге*, це здійснення відношення людини до трансцендентного (до Бога). *По-третє*, це становлення розумності, розгортання змісту екзистенції. *По-четверте*, це звільнення людини через певний спосіб досягнення думкою буття. *По-п'яте*, це виявлення абсолютної зв'язності в "прориві" крізь усі кінцеві зв'язки. Отже, філософія (людська думка) пізнається фактично лише у зв'язку з історією. Мислення є історичним.

Те, що зображається, слід розглядати в історії цього зображення. Те, що розуміється в історико-філософському пізнанні, необхідно одночасно усвідомлювати в історії цього розуміння. Образ дій у розумінні історії сам усвідомлюється історично.

Самоусвідомлення історії філософії відбувається на певних рівнях, які виділяє К.Ясперс:

Коли філософія виступає як минуле, як історична дійсність, як фактичний матеріал для дослідження, ми маємо знання, але не розуміння.

Коли філософія є філософуванням, перебуваючи в думці минулого, про те, що стосується теперішнього, ми отримуємо розуміння у взаємозв'язку з традицією. Це поєднання власного філософування та історичного погляду.

Пошук єдиної філософії – в універсальній історії філософії. Це бачення, що виходить з універсального історичного бачення та виявляє єдине в нескінченних змінах його історичного вигляду.

В.С.Горський, проф.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: МОНОЛОГ ЧИ ДІАЛОГ?

1. Докорінні зміни, що відбулися в житті нашої філософської спільноти впродовж останніх 10-15 років, суттєво позначилися активізацією дослідницької діяльності в сфері історико-філософської науки. Нові імена і теми, нові підходи до інтерпретації традиційних проблем, помітне збагачення української культури цілим корпусом перекладів класиків світової філософської думки переконливо засвідчують інтенсифікацію життя в сфері історико-філософської науки.

І це – цілком зрозуміло. Адже виразною особливістю, що спостерігається впродовж історії культури, є зростання інтересу до переосмислення минулого саме в переломні, кризові періоди, коли особливо гостро відчувається незадовільний стан сучасності й невизначеніми вимальовуються обрії майбуття. Власне, такий стан переживає українська (й не лише українська) культура взагалі, філософська в тому числі.

2. Співставлення реального здобутку сучасних представників історико-філософської науки з об'єктивною потребою, що зумовлена нинішнім станом нашої культури, на жаль, змушує констатувати переважно екстенсивний характер зрушень, що вже відбулись. Помітно розширилось і збагатилось поле актуального історико-філософського дослідження. Але глибина осмислення матеріалу лишається вкрай недостатньою в силу невідповідності вихідних методологічних засад рівневі об'єктивних потреб культури. Чи не головною перешкодою лишається далеко не подоланий **моноло-**

гізм історико-філософського мислення. Досі переважаючим лишається лінійне уявлення розгортання історико-філософського процесу на ґрунті онтологізації ідеального типу розвитку, зразком якого вважається західноєвропейська філософська традиція.

Образ всесвітньої історії філософії вимальовується у вигляді книги, кожну главу якої писав один філософ, дбаючи при цьому про передачу естафети своєму наступникові: від Платона до Аристотеля, від нього до Порфирія, від Порфирія до схоластів, від них до Декарта, від Декарта до Канта, від Канта – до Гегеля... Таким вимальовувався образ історії філософії 200, 100, 50 років тому. Таким він лишається й нині. Зміна хіба що в акцентах. 50 років тому ми більше уваги приділяли вченню Аристотеля про матерію, менше – теорії ідей Платона. На схоластів дивилися як на ганебне явище в історії філософії. Про Юркевича якщо й згадували, то як про негідну особу, що зважилася критикувати самого Чернишевського. Нині "плюси" й "мінуси" міняються місцями. Нас більше приваблює ідеалізм Платона, ми майже всі цікавимось середньовічною філософією. В німецькій класиці нам ближче вже не Гегель, а Кант... А про Чернишевського згадуємо хіба що під час детального опрацювання спадщини П. Юркевича.

Дискусійним є не місце, де слід ставити "+" чи "-" в однілінійній схемі історії філософії, а сама ця схема. Історико-філософська наука не може плідно розвивати-

ся на засадах монологу, незалежно від характеру схеми, на ґрунті якої він розгортається.

3. За природою своєю і способом осмислення наука історія філософії – **діалогічна**. Вона водночас є історією філософів та історією **філософії**.

Як **історія** філософії вона описує факти минулого, вона має справу з філософією як фактом, виступаючи завжди як історія філософа і створеної ним за певних конкретних історичних умов системи поглядів, що відображають власне йому притаманне осмислення комплексу сенсбуттєвих проблем, які утворюють граничні підстави людського буття.

Але історик філософії мусить бути й **філософом**, і, як такий, не може обмежитись творенням **історії філософів**. Бо ж цікавить минуле не лише як зібрання фактів, а і як вияв певної філософської традиції. В цій іпостасі історія філософії виступає як **філософська пам'ять**.

Якщо історик філософів намагається відтворити картину реального буття філософії, то філософська пам'ять спрямована до минулого тією мірою, якою воно присутнє в актуальній філософії, що й звертається до минулого в пошуках власного родоvodu. Історик оповідає про філософію Платона, творець пам'яті філософу в Платоні. Повна реалізація завдань, що стоять перед історико-філософською наукою, можлива лише на ґрунті діалогу **історії філософів** і **філософської пам'яті**. Абсолютизація історичного начала загрожує втратою єдності, що сполучає філософське багатоманіття. Абсолютизація філософського начала загрожує втратою багатоманіття в підсумковому результаті.

4. Принцип діалогізму дозволяє уникнути небезпеки абсолютизації будь-якої схеми, що забезпечує єдність

історико-філософського багатоманіття в межах філософської пам'яті. Ракурс бачення, скажімо, філософії Гегеля, коли дивитися на неї як виплід філософа, що належав до кола Вюртемберзьких інтелектуалів, яких від інших німецьких філософів відрізняв стиль мислення "швабських отців", буде відмінним від погляду на неї як витвір "похмурого германського генія", що суттєво відрізняється від "гострого галльського смислу" французьких філософів. Але ця відмінність знову-таки зникає, коли на Гегеля дивитись як представника західно-європейської філософії.

Лише **діалог** (а вірніше – полілог) різноманітних класифікаційних схем, які вибудовує філософська пам'ять, дозволяє вирішувати завдання історико-філософського пізнання у всій повноті їхньої багатоманітності.

5. Зрештою, потреба діалогу є нагальною й під час спілкування історика філософії зі своїми колегами, що реалізують відмінні дослідницькі програми. Для історії філософії однаково важливі й зусилля, спрямовані на осягнення внутрішньої логіки розвитку професійного філософського знання й спроби відтворити процес визрівання й подальшого функціонування певних філософських ідей в тілі культури окремого народу, регіону, епохи.

Йдеться не про співіснування різних дослідницьких програм, а про потребу власне діалогу, який збагачує тиме кожного з його учасників.

Здатність почути "іншого", побачити в "чужому" "своє" й "своє" в "чужому", ствердження принципу толерантності замість ще не зжитого "хто не з нами, той проти нас", – в цьому запорука успішної реалізації завдань історико-філософського дослідження на рівні, адекватному потребам нашого часу.

В.В.Готинян, асп.

БЕЗЕТАЛОННЕ ВИМІРЮВАННЯ БУТТЯ В АРИСТОТЕЛЯ

В еталонному вимірюванні ще з античних часів, починаючи з Піфагора, залишилося "марновірство": результат вимірювання повинний бути виражений числом [Андреев Э.П. Измерение как средство познания // Вопросы философии. -1982.- № 9. – С.87-94]. Перефразуючи відому фразу про те, що в науці рівно стільки науки, скільки в ній математики, можна сказати: в еталонному вимірюванні рівно стільки вимірювання, скільки в ньому числа. Але давайте відійдемо від традиції і звернемося не до чисел, а до логіки – класичної логіки Аристотеля. На наш погляд, для диференціації понять еталонного та безеталонного вимірювань можна скористатися поняттями логіки. У логіці існують дві операції, пов'язані з аналізом понять: операції поділу і членування понять.

Гадаємо, логічною підставою еталонного вимірювання є операція членування цілого на частини. У результаті операції членування ми одержуємо число розчленованих однорідних частин і, за угодою, одну з них приймаємо за еталон. Еталоном стає частина деякого вимірюваного цілого, наприклад, 1 метр. Членування понять на частини проводиться за однією підставою, причому сукупність частин повинна бути рівною цілому; членування так само повинне бути безперервним – ці правила були виділені А. Уйомовим. [Уёмов А.И. Основы практической логики с задачами и упражнениями. – Одесса, 1997].

На наш погляд, для дослідження безеталонного вимірювання можна скористатися логічною операцією поділу понять, тобто виділення в рамках даного поняття його видів – членів поділу – відповідно до правил поділу. Поділ визначається як розкриття об'єму даного поняття

через перерахування його видів на тій чи іншій підставі. Тобто, в результаті операції поділу ми одержуємо нові види, а іноді й утворимо нові види за деякою ознакою з дотриманням усіх правил поділу. Те саме варто очікувати від безеталонного вимірювання; на наш погляд, ці процеси аналогічні. У результаті операції безеталонного вимірювання отримуються нові одиниці вимірювання, нові "еталони", аналогічні видам, отриманим в результаті операції розподілу понять. "Родом" в операції безеталонного вимірювання буде вимірювана подія. Особливе місце займає дихотомія – розподіл на два суперечних один одному поняття. У дихотомічному розподілі немає підстави поділу за зміною ознаки, а є підстава для поділу за наявністю чи відсутністю будь-якої ознаки. При дихотомічному поділі автоматично дотримуються всіх правил поділу (можливий виняток становить правило, що стосується безперервності поділу).

Нам здається, що поділ буття, який провів Аристотель, може бути взірцем безеталонного вимірювання, тому що тут присутня операція виділення видів буття, тобто операція поділу родового поняття. Аристотель використовує складну основу логічного поділу – два параметри, за допомогою яких він поділяє буття на класи: знаходиться у підметі; виявляється у підметі [Аристотель. Метафизика. 1028а 8 14]. Знаходиться у підметі означає, що, не будучи частиною чогось, не може існувати без цього – це різні якості предметів. Виявляється у підметі все те, що може бути приписане йому в якості властивості. Аристотель дихотомічно поділяє кожную ознаку на два види за наявністю або відсутністю ознак: знаходиться у підметі, не знаходиться у підметі; вияв-

ляється у підметі, не виявляється у підметі. Ці дві ознаки (а після дихотомічного поділу чотири) – знаходиться у підметі, виявляється у підметі – Аристотель комбінує одну з одною. В результаті операції дихотомічного поділу і комбінації ознак Аристотель отримав чотири категорії буття: 1-а сутність, 2-а сутність, 3-є суще, 4-є суще. 1-а сутність має таку комбінацію: "не знаходиться в жодному підметі" і "не виявляється в жодному підметі". До першої сутності Аристотель відносить: "... сутність належить тілам, тому ми називаємо сутностями тварин, рослин та їх частини, а також природні тіла, такі як вогонь, вода і земля, і кожне тіло цього роду, а також все те, що є частиною їх або складається з них – або із їх частин, Місяць і Сонце" [Аристотель. Метафизика. 1028a 8 14]. Єдине, що не було враховане Аристотелем, це можливість 1-ї сутності виявлятися в самій собі. 2-ї сутності існують по одинці, тобто не знаходяться в жодному підметі, але можуть виявлятися в підметі. До других сутностей не відносяться окремі предмети, які можна вказати за допомогою знаків або імен; це сутності, які по відношенню до підметів будуть їх родами або

видами. Третя комбінація: "знаходиться у підметі", "не виявляється в жодному підметі". Оскільки знаходиться в підметі, то назвати сутність неможливо (сутність – все те, що має самостійне існування). Аристотель назвав третю комбінацію 3-м сущим. Це здатність читати й писати, яка знаходиться в душі людини; дана конкретна блакість, яка належить тільки серпневному небу. Відокремлює ознаку 3-го сущого, наприклад, від душі (якщо вона знаходиться у душі). Четверта комбінація: "знаходиться у підметі", "виявляється в підметі" і має назву 4-те суще. Жодна з цих властивостей ні існує від природи сама по собі і не може відокремлюватися від підмету. Це властивості, які виявляються не в окремому об'єкті, а в цілій низці або класі об'єктів.

Цей приклад показує, що за допомогою комбінації двох ознак ("знаходиться в підметі", "виявляється в підметі") Аристотель вимірює буття. І це не еталонне вимірювання, воно, за вказаними вище логічними ознаками, схоже на безеталонне. Крім того, цей приклад показує, що безеталонне вимірювання "анітрошки не молодше за еталонне".

І.П.Дедяєва, асп.

ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ СТРУКТУРНОГО МЕТОДУ КЛОДА ЛЕВІ-СТРОСА

Поряд із колосальною ерудицією та літературним талантом Леві-Строса світову популярність йому приніс, на думку багатьох дослідників його творчості, структурний метод. Більш того, існує точка зору, що з його методу випливає особливий світогляд, особлива філософська система, що отримала назву структуралізму. З цим можна погодитися: дійсно, якщо наявна філософська система, що сформувалася на основі певного методу, то й метод слід визнати філософським. Однак, подібні оцінки здаються нам перебільшенням.

Творчість Леві-Строса припадає на ХХ ст., відносно якого давно вже склалося стійке переконання, що філософських систем у ньому очікувати не доводиться. Більш того, вони, здається, тепер вже неможливі й належать тільки минулому. Після праць Гегеля будь-які спроби створення нових систем здаються зайвими. Не може бути двох істин або двох істинних методів мислення.

Звертає на себе увагу трактування Леві-Стросом застосованого ним структурного методу. На відміну від інших представників його напрямку, які також застосовували цей метод, у загальному вигляді під структурним методом Леві-Строс розуміє пошук інваріантних форм у різноманітних змістах. Такий метод застосовувався в етнографії і до Леві-Строса. Але Леві-Строс розуміє структуру як структуру розуму, що складається з бінарних опозицій, про які людина нічого не знає, адже структура несвідома. Цей несвідомий шар у людині і є істинне буття, пізнання якого є ключем до пізнання й усіх інших структур фізичного світу, оскільки, за Леві-Стросом, структура людської свідомості і структура фізичної реальності – ідентичні. Іншими словами, істинне пізнання можливе не шляхом руху від свідомості до зовнішньої природи (між ними прірва, оскільки структуралізм дотримується тези: існувати – значить бути

сприйнятим), а від свідомості до внутрішньої природи людини, до її внутрішнього "я", що складається з бінарних опозицій. Як бачимо, у цьому питанні непомітно особливих надбань Леві-Строса. Він, що правда, обіцяє в перспективі вирішити проблему "суб'єкт-об'єкт", оскільки обрав, на його думку, вірний напрямок. Те, що ця проблема давно вже знайшла своє вирішення у Новий час у досконалій логічній формі у працях Гегеля, традиційно ігнорується представниками даного напрямку.

Якщо Леві-Строс шукає структуру у самій людині, вбачає її у несвідомій структурі розуму, що є зрозумілим із його загальної філософської орієнтації, то багато інших учених спорідненої йому професії, які також застосовують структурний метод, навпаки, відшукують структури в емпіричній реальності. Через це склалося навіть протистояння англійської та французької етнографічної науки. Про англійців та американців кажуть, що вони віддають пальму першості емпіричним деталям, а французи – логічному порядку. У цьому зв'язку Леві-Строс характеризує спроби англійської школи шукати структуру ззовні людини в емпіричній реальності як "натуралістичну помилку".

Розглянуте протистояння підходів невинуватене. Не можна говорити, коли мова йде про принципи, що вірно тільки так, а не інакше. У філософії протиставлення "або-або" себе не виправдовує. Принцип тотожності мислення і буття зобов'язує до поєднання, примирення різноманітних, протилежних за своєю спрямованістю підходів або принципів.

В кінці хочеться відзначити те, що приваблює у творчості Леві-Строса, робить його помітною фігурою на суспільному просторі та здобуло йому повагу всього наукового світу – це гуманістична спрямованість його творів.

Л.В.Діденко, асп.

РОЗМІРКОВУВАННЯ ГЕОРГІЯ КОНИСЬКОГО ПРО ПРИСТРАСТІ

Людина – природне тіло, що має душу. Але не лише наявність душі відрізняє людину від інших створін. Усе її життя керується емоційними станами, або ж пристрастями. Б.Спіноза називав їх афектами, Г.Кониський –

пристрастями, а К.Ясперс – межовими ситуаціями, але сутність їх не змінюється від назви: вони допомагають людині реагувати на добро чи зло, вчинки іншого суб'єкта або просто зміни подій.

© І.П.Дедяєва, 2004

© Л.В.Діденко, 2004

Г.Кониський визначає пристрасть як хвилювання свідомості (тобто розумної) душі, яка очікує доброго або злого. Пристрасть не є постійною статикою, радше це зміна, що подібна до хвилі: коли наявне чи майбутнє добро/зло впливає на душу, вона теж має реагувати. І такою реакцією є або окрема пристрасть, або їх поєднання.

Причинами пристрастей можуть бути чуттєве бажання, яке виступає можливістю для почуттів, або очікування/уява, що є справжнім чи задуманим для бажання.

Г.Кониський виокремлює 11 пристрастей: любов, туга, радість, ненависть, відрив, сум, надія, відчай, страх, відвага і гнів. Одні слугують для показу добра та зла пристрастей, а інші – для демонстрації недоступного добра та зла. Перші належать до пристрастного чуттєвого бажання, другі – до гнівного. Але й у межах пристрастного та гнівного чуттєвого бажання існує градація на пристрасті відносно добра та пристрасті відносно зла.

Гнівні чуттєві бажання слід опановувати, адже вони завжди приєднуються до пристрастей пристрастного чуттєвого бажання та мають деструктивне спрямування.

Пристрасті допомагають нам розкрити прихований світ нашої підсвідомості – наша реакція на дії суб'єктів та навіть самих суб'єктів іноді може виявити нашу "нормальність" або "ненормальність" щодо загальноприйнятих норм спільноти. Від пристрастей не слід відмовлятися, адже тоді людина перетвориться на певний механізм, що може лише виконувати будь-яку роботу.

Розумна людина завжди є господарем своїх емоційних реакцій, але тільки мудра знає, чого потрібно досягти у житті. Мудра людина не придушує свої пристрасті, щоб назавжди від них позбавитись, вона вчиться ними керувати та стримувати, щоб відокремлювати істину від життєвості, а хибу – від омани.

Н.В.Доброер, асп.

НАХОДИТСЯ ЛИ ПОСТМОДЕРН В КОНФЛИКТЕ С ИСТОРИЕЙ ФИЛОСОФИИ?

Если иметь в виду классическую философию нового и новейшего времени, то на этот вопрос следует ответить утвердительно. Если же принимать во внимание историю философии в целом, то можно утверждать, что стадии, аналогичные постмодерну, философия переживала неоднократно. И все-таки, современная переоценка результатов и ценностей историко-философского процесса, называемая постмодернизмом, имеет ряд отличительных особенностей. Покажем это на примере современных дискуссий по проблеме истины.

Анализ современной философской литературы, посвященной истине, приводит не только к выводу о чрезвычайном разнообразии взглядов (что само по себе совершенно естественно), но и к тому неутешительному заключению, что связи между концепциями практически не исследуются, а потому единого образа истины – даже единого смыслового поля как основы такового образа – пока не существует. И это, на наш взгляд, не только подпитывает нигилизм, всегдашний спутник философских учений об истине, но и порождает взрывную реакцию тотального отвержения. Современный радикальный нигилизм, часто выступающий под флагом постмодерна, заявляет о себе довольно громко. Это и выводы о том, что теория истины вообще невозможна (Р. Рорти), что истина как таковая недоступна человеку, а то, что принимают за истину – некий мираж (симулякр), созданный воображением и языковой игрой (Деррида, Делез), что истина перестала быть ценностью, а потому "ученых, техников и аппаратуру покупают не для того, чтобы познать истину, но чтобы увеличить производительность" [Пиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998. – С.112]. Особенно резко критикуется при этом классическая концепция истины (ее называют также реалистической, корреспондентской).

Нападки на само понятие истины в философии были всегда, но это не мешало человечеству ценить истину. Различные позиции не исключали, а предполагали если не сотрудничество, то конкуренцию, состязательный спор. Сейчас же внутрифилософская комму-

никация нередко нарушается, что позволяет говорить о ситуации конфликта.

Если принять трактовку конфликта как болезни общения, то, пользуясь терминологией А.Т.Ишмуратова, следует признать, что современный конфликт в философии находится в латентно-агрессивной фазе, для которой характерно исчезновение непосредственного общения, открытого диалога; в то же время на уровне "внутреннего общения" вынашивается "образ врага", назревает отказ противнику в легитимности его позиции [Ишмуратов А.Т. Конфликт и згода. Основы когнитивной теории конфликтов. – К., 1996. – С.6–11]. Постмодернизм отказывается в легитимности классическим философским представлениям об истине; многие философы, в свою очередь, отказывают в легитимности постмодерну, отождествляя его с примитивным разрушением всего.

Анализ существующей ситуации конфликта приводит нас к следующим выводам:

Конфликтность внутрифилософского общения весьма небезопасна, если учесть контекст глобального кризиса, переживаемого человечеством, обесценивания общепринятых эталонов и матриц, самого понятия общечеловеческих ценностей [Щербина В.В. Одиннадцатое сентября как знаковое историческое событие // Личность. Культура. Общество. – Том 4, вып. 1–2. – 2002. – С.123].

Конфликт взглядов, позиций в отношении понимания истины не следует ни замалчивать, ни переводить в стадию "уничтожения противника". Лучший способ разрешения конфликта – налаживание нормального дискурса.

Философия в исследовании истины должна быть тем метаязыком, который сделает возможным нормальный дискурс, и синтезировать результаты человеческого постижения мира, где бы они ни добывались: в науке, в искусстве, в религии, в социальной и индивидуальной практике. Поскольку ни одно из существующих направлений в философии (за исключением, быть может, коммуникативной философии) не может предложить такого метаязыка, то реально претендовать на эту функцию может только история философии – философский дискурс в самом широком его понимании.

Г.В.Драч, проф.

АРИСТОТЕЛЬ И ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Аристотель, выдающийся мыслитель древнего мира, оставил многочисленные историко-философские свидетельства: изложение философских доктрин, коммен-

тарии к ним, отдельные возражения их авторам, а иногда и развернутую полемику с ними. Встречающиеся при этом подлинные отрывки давно утраченных произ-

© Н.В.Доброер, 2004

© Г.В.Драч, 2004

ведений раннегреческих мыслителей (досократиков) делают свидетельства Аристотеля уникальными. Но в связи с этим возникает и серьезная проблема. Дело в том, что Аристотель зачастую приводит историко-философский материал лишь в качестве примера, в ходе позитивного рассмотрения интересующего его вопроса и с целью выявления возможных подходов к его решению. Более того, Аристотель, характеризуя приводимые им учения, использует собственную терминологию, в достаточной степени чуждую этим учениям, облекая их в несвойственную им оболочку.

Безоговорочно принял свидетельство Аристотеля Э. Целлер. Ему принадлежит достаточно полная характеристика первых философов как натурфилософов. Он же дает, опираясь на Аристотеля, характеристику учения досократиков как учения об архе-первоосновании, из которого все возникает и в которое все возвращается. Но уже Бернет делает существенные поправки: более точно передает содержание досократовской философии другой термин – "фюсис". Однако, наиболее полное и специальное исследование вопроса принадлежит Г. Чернислу, поставившему под сомнение всю аристотелевскую терминологию, используемую им при обращении к философским предшественникам. Дейармид полагал, что Аристотель не интересовался историческими фактами вообще, он, не колеблясь, видоизменял не только отдельные положения, но так же основные идеи. Этим открывается путь к поправкам Аристотеля, но он не всегда удачен. Поправки Аристотеля, терминологические выходящие за пределы его произведений, могут не только не приблизить нас к истине, но и отдалить нас от нее барьером модернизации. Аристотель как философ и как исторический свидетель неразделимы. Нельзя не принимать во внимание интеллектуальное величие Аристотеля, его способность к классификации и обобщению громадного материала. Другое дело, что Аристотель пытается разобраться в учениях древних, дать им оценку. Контекстом такой оценки, как и всего предшествующего ей анализа историко-философского материала, выступает собственное учение Аристотеля о природе.

Прежде всего обратим внимание на то, что древнегреческий термин "фюсис" означает "природу" не как нечто отделенное от человека и бездушное. Природа включает человека, означает рост и развитие, в основе которого находятся простейшие виды движения. Природа и движение – это два понятия, раскрывающие друг друга. Аристотель, хотя и признает самопроизвольность причиной вселенной, но считает, что прежде

необходимо, чтобы разум и природа были причинами мира. Здесь характерно не только соединение природы и разума, но и присоединение к ним необходимости как разумного основания мира, как разумной необходимости. Разумная необходимость позволяет существовать миру, поскольку она обеспечивает переход из одного состояния в другое, лучшее. В этой своей функции необходимость, разумность и благо совпадают. Если они действуют "изнутри" – речь идет о природном, а если "извне" – об искусственном.

Что нового в концепции фюсис-концепции Аристотеля? На первый план выдвигается проблема движения. Движение в мире объясняется наличием перводвигателя. Бог как перводвигатель и целевая причина сообщает миру движение, он же делает разумно необходимым и однозначным переход из возможности в действительность. Несомненно, эта концепция связана с новым проектом онтологии, разработанным Аристотелем в связи с логикой и гносеологией, и подразумевающим коренную ломку ключевых для всей древнегреческой философии понятий – "теос", "нус", "фюсис" и т.д. Возражения Аристотеля своим предшественникам могут быть поняты в контексте произведенной им семиотической революции, созданного им нового типа онтологической реальности. Бог (перводвигатель) замыкает в себе отношение всеобщности и целостности. Бог оказывается и чистой деятельностью и чистой предметностью, законы этой деятельности – логические. Значения и смыслы, придаваемые досократиками основным мировоззренческим понятиям, пресекаются "аристотелевским переворотом": мир разумно, логически постигаем; существовать же "по природе" и означает "иметь разумную сущность".

Такой контекст, если попытаться его реконструировать, уводит нас от узкоспециальных проблем исторических свидетельств Аристотеля, рассмотрение которых только с позиций его учения о причинах оказывается излишне узким. Обращаясь к досократикам, он думал о более широких проблемах бытия как такового. И неожиданно обнаруживается, что Аристотель гораздо ближе к своим предшественникам, чем этого можно было ожидать. Ведь он имеет дело с тем же мировоззренческим материалом, который осмысливали и досократики. Речь должна идти, таким образом, не о том, чтобы отделить Аристотеля от его предшественников, а о том, чтобы найти общие мировоззренческие установки, объединяющие их. Из общего поля проблем и мировоззренческих понятий вытекают и общие концептуальные допущения Аристотеля и досократиков, и их различия.

Р.А.Евтушенко, доц.

О СПОСОБАХ РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Западная философская мысль XX века пополнилась целым рядом фундаментальных исследований в области истории философии. Возобновление интереса к истории философской мысли – следствие как внутрифилософского процесса, так и общекультурных изменений в жизни европейского человечества. Небывалое разнообразие философских учений, течений, школ, происходящая их дифференциация и взаимодействие вызвали к жизни критическую работу мысли над самой собой, фундировали метарефлексию. Метарефлексия в философии означала ее обращенность на самое себя, свои истоки, уяснение структуры и способов организации знания в исторически изменчивых и пространственно различных формаобразованиях культуры, определение ее истории. Иными словами, разветвлен-

ность философского дерева словно зывала к пристальному рассмотрению его ствола, выявлению крепости его корней. Метафизика истории философии вызревала изнутри самой философии.

Существенное влияние на переосмысление истории философии и методологии ее исследования оказали работы известных историков философской и культурологической мысли XIX – нач. XX вв. В их числе: Л.Фейербах, К.Фишер, В.Виндельбанд, Эд.Целлер, О.Шпенглер и др. В этот период в европейской культуре уже не только оспаривается, но и доказательно опровергается идея прогресса в истории, представление об отсутствии развития в философии в смысле ее совершенствования завладевает умами многих исследователей. История философии как наука, исследовав-

шая последовательность возникновения философских учений, школ, течений, их внутреннюю связь и логику развития, утрачивает смысл. Как заявил К.Ясперс, занятие историей философии последняя серьезная задача, доставшаяся современности. Аналогичного мнения придерживались М.Хайдеггер, Х.-Г.Гадамер, др.

Примечательно, что на XX век европейской культуры приходится написание не одной истории философии. Ее авторами становятся К.Ясперс, Б.Рассел, Н.Аббаньо, др. Появляется ряд интересных историко-философских эссе; исследования М.Шелера, Э.Гуссерля, М.Хайдеггера привлекают внимание неординарностью постановки историко-философских проблем, яркостью выражения собственных взглядов. Вполне очевидным становится то, что история философии описывается с разных позиций, что содержание философских учений, их преемственная связь воспроизводятся разными способами.

Можно выделить следующие исторически сложившиеся способы реконструкции историко-философского знания: доксографическое описание, восстанавливающее содержание учений и их историческую последовательность, устанавливает принадлежность к истории философской мысли и возникает в античности (Аристотель, Диоген Лаэртский); схоластическая амплификация, избирательно и целенаправленно использующая философское наследие прошлого, применяемая в христиан-

ском средневековье (Фома Аквинский); спекулятивный анализ, нацеленный на установление всеобщего и закономерного в истории философской мысли; разработан в русле классической философии (И.Кант, Г.Гегель); универсалистский, восстанавливающий в правах индивидуальную специфику философских учений, находит широкое применение в европейской философии, начиная с немецкого романтизма (Ф.Шлейермахер, С.Кьеркегор, А.Шопенгауэр, Ф.Ницше, К.Фишер, Л.Фейербах, В.Виндельбанд и др.); его назначение состояло в преодолении ограниченности чисто спекулятивного анализа; в XX веке утверждается главным образом (но не исчерпывает и не исключает существование других) континуальный способ рассмотрения истории философской мысли, ориентированный на выявление ее многомерности, вмещения в нее безграничного многообразия возможных смыслообразований, интерпретаций, возникающих вследствие непрерывно происходящей коммуникации, диалога современности и прошлого. Во всеохватывающем континууме мысли различные философские учения со-бытийствуют как равноправные, их связь не определяется установлением единого тотального смысла; здесь важна сопричастность, ибо она не дает угасать Духу, постоянно взывая его к самообновлению. Континуальный способ рассмотрения философских учений широко применялся К.Ясперсом, М.Хайдеггером, Х.-Г.Гадамером.

Н.М.Смельянова, докторант

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ НІГІЛІЗМ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Історію філософії можна визначити як історію безупинного становлення критичної думки освіченого людства. Якщо правильним є те, що початком філософії був не тільки подив, але й відчай, то людська рефлексія здійснює постійне ковзання на межах раціонального та ірраціонального.

У цьому зв'язку надзвичайно актуально стає історико-філософська постановка проблем, що пов'язані з різними типами світовідношення кризових часів. Проблеми смислу буття і людських цінностей, що складають каркас європейської нігілістичної філософії, найбільш адекватно можуть бути досліджені в історико-філософському аспекті.

Нігілістична проблематика сама по собі надзвичайно різноманітна й насичена різними змістовними інтенціями. Сюди входять проблеми скепсису й декадансу, екзистенції та рефлексії, істини й помилки, сили й насильства, свободи та підпорядкування, життя й смерті, індивідуального та колективного, еліти і маси, добра і зла тощо. Тому нігілізм може бути представлений як соціальна, етична, антропологічна, культурологічна проблема, а також – політико-правова, естетична тощо.

Безумовно, всі ці аспекти дослідження мають право на існування, тому що висвітлюють найважливіші сторони нігілістичного світосприймання. Перевага історико-філософського аналізу бачиться в тому, що він дозволяє охопити всі перераховані вище проблеми й аспекти дослідження, створивши об'ємну картину нігілізму в цілому. Історико-філософський підхід дозволяє простежити процес становлення нігілістичного світовідношення, розкрити його коріння, виявити його амбівалентну сутність і визначити перспективи.

Історико-філософське дослідження даного феномену дає можливість здійснити компаративний аналіз західної й східної форм нігілізму, простежити його метаморфози,

виявити загальне і різне в його різноманітних ментальних утіленнях, прояснити особливості вітчизняного нігілізму.

Загалом, історико-філософський аналіз походження, сутності й перспектив європейського нігілізму є продуктивним способом виявлення позитиву в негачії і конструктивного в деструктивності в контексті дослідження кризової свідомості сучасного суспільства.

Трагічне осмислення відчуження індивіда в абсурдному світі лежить в основі нігілістичних концепцій, що черпали світоглядний негативізм у вченнях античних "антираціоналістів". У процесі світо- і самопізнання змінювалося уявлення про людське знання, що саме трансформувалося в "незнання". Невипадково апофатична традиція освячення Бога зробила сумнівною позитивну постановку питання і затвердила негативну як єдино можливу.

Відчуття того, що історія є драмою, в якій немає місця механізмам гармонії та захисту, було властиве й філософам Відродження, і мислителям Нового часу. Онтологічний характер трагічного "серединного" становища людини у світі підкреслювали Паскаль, К'єркегор та інші філософи екзистенціалістського напрямку.

Як фундаментальна основа існування, трагічність буття укорінена в людській екзистенції. Визріваючи в історії, ця трагічність переживається індивідом безпосередньо в джерелах його існування. Усвідомлення трагічності буття переломлюється крізь призму міжсуб'єктних відносин; реальність з'являється як утілення спустошення й тотальної деструкції.

Битва між людиною і світом стала можливою внаслідок руйнування переживання онтологічності трансцендентного. Паростки цього процесу пробивалися в античні часи, але зміцніли та проявилися повною мірою в Новий час. "Бездомність" людини, яку на ноті високого екзистенційного розпалення описують філософи-нігілісти, стала феноменом сучасності. Іntenція на усвідомлення Буття в

цілому стає критерієм рефлексивності і, водночас, критерієм історичності людського існування.

Руйнування стабільності самосвідомості суб'єкта приводить до ефекту тотального неприйняття та актуалізації інкорпорованого мислення. У результаті втрачається вихідний зв'язок з екзистенцією; відбувається те, що Гайдеггер назвав забуттям буття, яке означає тотальне відчуження.

Неприступність вищого смислу приводить філософів до поняття абсурду, онтологічно укоріненого в буття. Абсурд символізує розрив між індивідом і дійсним світом. Якщо в Ніцше абсурдна свідомість діє як всемогутній інстинкт, то в Камю вона вбирає не тільки "вино абсурду", але й "хліб байдужності". Визнання абсурду стає основою рефлексії суб'єкта, своєрідним *cogito* розколотого світу.

Сартрівська "приреченість" на свободу корінням сягає в неоплатонічне розуміння свободи як результату приречення. Екзистенційне розуміння свободи апелює до рефлексії людини, що занурена в несправжнє існу-

вання. Міркування про свободу і несвободу індивіда червоною ниткою проходять через концепції античних скептиків, середньовічних містиків, нігілістів сучасності й мислителів постмодерну. Як правило, у цих міркуваннях свобода співвідноситься з такими екзистенціалами, як страждання, провина, воля.

Екзистенційна домінанта неоплатонізму, а потім – і нігілістичної філософії XIX-XX століть, перетворює біль негативного порядку в духовний досвід, який наповнюється позитивним змістом.

Європейський нігілізм розкриває кризу самоідентичності, що означає деструкцію й спробу штучного синтезування розірваної свідомості особистості. У пошуках власної ідентичності найбільш продуктивною є орієнтація на самоздійснення, яка виявляє себе в активній формі нігілістичного світовідношення. Представники європейського нігілізму від К'єркегора до Гайдеггера стверджують творчу активність, що перетворює світ у поле людських можливостей.

Т.В.Журавльова, асп.

ПОСТМОДЕРНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ЯК "ТЕРАПЕВТИЧНА" ІНІЦІАТИВА (В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ)

За останні десятиліття філософська думка пережила безпрецедентний процес переосмислення та трансформації, пов'язаний з усвідомленням завершення епохи Модерну та зростанням темпів глобалізації, за якої людство переживає кризу базових цінностей. Постмодерн пропонує нову концепцію філософування, котра протиставляє метафізичній традиції Модерну альтернативні культури, здійснюючи перехід від теоретичного мислення до нових альтернативних форм "практики". "Практика" виступає тут у креативно-критичному значенні, тобто творчому ставленні людини до своєї дії, уяви, мислення. Це "фундаментальна онтологія" Гайдеггера, "деконструктивізм" Дерріда, "філософська герменевтика" Гадамера та Рікера, "теорія комунікативної поведінки" Габермаса.

Філософський Постмодерн виникає на фоні зневіри в "мета-нарації" Модерну, котрі були знаряддям тотально-го насильства над філософсько-світоглядною свідомістю інтелектуалів і, певною мірою, стали причиною сучасних криз цивілізації, оскільки антропологічна криза передусє будь-яким кризам та катаклізмам сучасності. Сучасний же філософський дискурс, навпаки, відкриває простір для творчої рефлексії особистості, її власного вибору та конституювання множини особистих цінностей, які конче необхідні в ситуації сучасної "кризи ідентичності", пов'язаної з проблемою самовизначення у часі та історії як нації у цілому, так і, зокрема, кожної особистості.

Ж.Бодрійяр, говорячи про те, що порятунком для людства стане негатив – катастрофи, тероризм, наркоманія, які знищують "стерильне" оточення, в якому воно перебуває, все-таки наголошує, що сучасна стадія "дифузії" цінностей знищує сам "закон цінності", і тоді кожна нова цінність "сяє лише мить, зникаючи в пустоті" [Бодрійяр Ж. Прозрачність зла. – М., 2000. – С. 11].

Сьогодні Україна перебуває у досить складній ситуації, котра склалася у процесі розпаду тоталітарної системи та необхідності навчитися жити в "єдності багатоманіття" постмодерної епохи, як інтелектуального, так і соціального рівня. "Криза ідентичності" в Україні поглибилася через руйнування індустріального суспільства у

цілому та перехід в епоху інформації – сьогодні "мільйони відчайдушно ганяються за своїми власними тінями, поглинаючи фільми, романи й посібники", котрі обіцяють віднайти свою втрачену ідентичність, скласти її з "фрагментів уявної реальності" [Тоффлер Е. Третя хвиля. – К., 2000]. Проте, в ситуації все зростаючої "швидкості світу" це дуже складно.

Сучасні проблеми, пов'язані з відмиранням минулих традицій, норм та цінностей, вимагають обережності у підході до питання збереження культурної ідентичності, закарбування того, що наші цінності визначають нашу дійсність.

Постмодерн пропонує нам розмаїття реальностей, зміст яких полягає не в отриманні певного результату, а в самому процесі життєдіяльності – це гра, суперництво. І серед множини деривативних культур, що пропонують свої креативні надбання, необхідно створити щось нове, своє, у той же час, визнаючи загальнозначу цінність усіх культур.

Сучасний світ перебуває в стані "антропологічної неготовності" дати відповідь на виклик часу, на необхідність вирішення проблеми довіри, взаєморозуміння та згоди. І прикладом цього є американська експансія в Іраку. Світ потребує нового мислення, нової духовної єдності. Отже, Постмодерн виконує свою "терапевтичну" функцію – створивши множину підходів у розумінні сутності людини, її творчих потенцій. Та сучасна "криза відповідальності", за якої світ перетворився у "знакову віртуальну реальність", говорить про те, що він уже потребує певного синтезу, життєвої структури, відсутність якої приводить до занепаду особистості. Людина перебуває у стані "буття-на-межі", у процесі трансформації "високих" цінностей та "високої" культури (Моцарт та Достоевський) до "низьких" візрів: сучасна "бульварна" література та музичний і театральний поп-арт.

Такий синтез має здійснити філософська думка, ставлячи глобальні питання сучасності, називаючи речі своїми іменами, тобто діючи, коли дія тотожна мисленню, визнаючи власну позицію стосовно актуальних проблем сьогодення.

І.Д.Загрічук, доц.

МАРГІНАЛЬНІСТЬ В СТРУКТУРІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЦЕСУ

Термін "маргінальність" з'явився не так уже й давно, і тим не менш, сьогодні він є дуже вживаним. Ця обставина доволі важлива, коли ми хочемо з'ясувати як сам термін, так і ті явища, що за ним ховаються. Але спочатку необхідно хоча б у найзагальніший спосіб розібратись із змістом даного терміну, який претендує на поняттєвий статус.

Аналіз вживання терміну "маргінальність" в науковій літературі дає підстави вважати, що ним позначають явища, які не є центральними, головними; натомість вони ніби "винесені" на периферію, знаходяться на узбіччі, а в текстах їхнє місце – на полях, тобто вони не в тексті, а поза ним, на межі з іншим.

Здавалося б, що у світі скінчених речей, де останні розділені в своєму існуванні границями, існування "на грані", "на межі" є так само буденним, як і будь-що інше. Але чому ж тоді про маргінальність активно заговорили тільки в кінці ХХ століття, в постнекласичну добу інтелектуального розвитку?

Справа в тому, що в цей час, на відміну від класичної доби філософування, коли головною метою інтелектуальних зусиль був абсолют, прагнення до знання викінченого, остаточного, вірного на всі часи, в центр уваги попадають явища побічні, периферійні, маргінальні. І таке зміщення філософського інтересу обумовлене низкою причин. Одна з найголовніших полягає у зрості динаміки існування сучасної людини, яка вимагає часті зміни ідентичності. А ідентичність є певна сталість. Коли ж її людина змушена змінювати, та ще й не раз протягом свого життя, тоді приходить відчуття існування "на грані", "на межі" різних цілісних світів, відчуття "нескінченого переходу", постійної, "сталості" незавершеності. Це так званий екзистенційний бік проблеми, який "провокує" також зміни у формах самоусвідомлення, наслідком чого є інше звучання "вічних проблем", поява нових "обертонів" у філософській свідомості.

Практично з появою перших наївних уявлень про рух, проблема переходу, а, отже, й місця і ролі буття "на межі" вже існувала. Давнім відголосом цієї проблеми можна вважати й історичну опозицію Парменіда з його "єдиним" та "атомістичну теорію" Демокрита. Що означає в цьому контексті, наприклад, твердження Зенона з Елеї, що руху немає, як не "відмову" чи краще невміння теоретично зафіксувати момент переходу або існування "на грані"? Та попри все, проблема була схоплена в сучасних тій добі термінах. Історичні інваріанти її вирішення можна знайти в більшості філософських учень минулого, але належне місце проблема руху, отже, й переходу від "одного" до "іншого", посіла в концепції Гегеля, який її теоретично виразив. Момент переходу, і, відповідно, й буття "на межі", був вписаний в

цілісну структуру світу. Однак, маргінальність як така не виділялась, не виокремлювалась.

Виокремлення маргіналії стало можливим лише в умовах зазначених вище екзистенційних причин, коли динаміка життя породила постмодерн з його культивуванням і вивищенням окремого, унікального, випадкового і навіть чудернацького. В новій постмодерністській свідомості виокремлення маргінального досягло такого рівня, коли справедливим є твердження про відрив одиничного від загального й необхідного. Мислення цілісного світу як розірваного не дає можливості в цій парадигмі філософування повною мірою усвідомити ні одиничне, ані загальне. І те й інше трактується абстрактно, якщо взагалі на загальне звертають увагу. "Забавляються", як правило, одиничним, маргіналіями, нехтуючи при цьому їхню пов'язаність з цілим. Пізнати ж одиничне поза контекстом загального, маргінальне як перехід від одного цілого до іншого, чи як перебування "на межі", виявляється неможливим.

Виходячи зі сказаного, можна стверджувати, що маргінальність, як вона усвідомлюється в ситуації постмодерну, не є теоретичним розумінням "межовості". Постмодерн демонструє тут суб'єктивізм, оскільки абсолютизує роль одиничного, а вкупі з ним і маргінального, перебільшуючи їхню роль та місце в структурі реального існування.

Маргінальність як периферійність, як межовість завжди присутня в світі скінчених речей, і в цьому розумінні вона "вічна", нездоланна. Разом з тим, висувати її як головну характеристику буття сучасника несправедливо в силу того, що конкретна маргінальність як стан невизначеності містить у собі тенденцію до визначення. Отож, в процесі розвитку маргінальність прагне до розв'язання внутрішніх суперечностей, результатом чого є її зуживання.

В історико-філософському процесі маргінальність заявляє про себе в недомінантному звучанні тих чи інших проблем, які хоч і обговорюються, однак головними не є. Певним прикладом такої ситуації може бути доля праці А.Шопенгауера "Світ як воля та уявлення", яка протягом майже всього життя автора не привертала до себе уваги наукової громадськості, однак, врешті-решт, започаткувала собою нову модель філософування, а саме некласичну філософію.

Загалом, сучасне "прочитання" маргінальності хвибує нечітким розмежуванням границь між різними етапами і структурними елементами розвитку. Тим часом, сьогодні, як і в класичну добу філософії, покладання границь в знаому є основою істинного наукового знання, в тому числі й філософського з його специфікою. Отож, маргінальність повинна бути вписана в концепцію розвитку історико-філософського процесу як стан і, одночасно, спосіб переходу від однієї парадигми мислення до іншої.

С.Л.Зайцева, асп.

ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ МОВИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ Г.-Г.ГАДАМЕРА

Філософія Гадамера не є лише спробою відмежування методу філософування від методології природничих наук, – в ній йдеться про розширення проблематики філософської герменевтики до загальнофілософських засад. Його дослідження спрямовані на розкриття досвіду осягнення істини, який є значно більшим від області, що контролюється науковою методикою. Гада-

мер ставить питання про власне обґрунтування цього герменевтичного досвіду, в якому мова постає як його посередник. Він розвиває погляди Гайдеггера, в центрі герменевтичної філософії якого теж була мова як основа його герменевтичної онтології, як "домівка буття", але, в той же час, робить спробу знайти свою власну, відмінну від гайдеггерівської, теоретичну позицію.

© І.Д.Загрічук, 2004

© С.Л.Зайцева, 2004

На думку Гадамера, розуміння питання, відповіддю на яке є історичний текст чи інший документ, має означати "сплавлення горизонтів" тексту та його інтерпретатора, що постає як їх взаєморозуміння та знаходження спільної мови як необхідної умови будь-якого діалогу.

Універсалізуючи поняття тексту та проблему його інтерпретації, Гадамер ставить вимогу осмислення тексту, який ми створюємо своїм життям, та "тексту світу", в якому відбувається наше життя-текст. Підкреслюючи виняткову роль мови, Гадамер відмічає, що пошук смислу, який знаходить себе у зовнішньому вираженні, завжди стає словом, осповлюється. І смисл слова не є абстрагованим від самої події його вимови, більш того, смисл відображає характер цієї події.

Маючи на меті знаходження правильного горизонту для розуміння мовної природи герменевтичного досвіду, необхідно розкрити зв'язок, який існує між світом і мовою, і який полягає в діалогічній структурі відкритості. Слово історичного переказу звертається до нас із запитанням, що вимагає здійснення історичного самовизначення сучасності цим переказом. Зміст цього переказу (тексту, твору чи історичного свідчення) сам задає нам питання, виводячи цим наші думки та передсудки в сферу відкритого, що означає невстановленість істини, принципову відсутність напередвизначеності. Мистецтво запитання є мистецтвом запитання-далі, власне діалек-

тикою як мистецтвом ведення справжньої розмови, що є ризиком без гарантії позитивної відповіді, спрямованістю у відкритість запитання. Запитуючи, розуміння розкриває смислові можливості тексту, і те, що вже є осмисленим, перетворюється при цьому у наше власне розуміння. Діалог відкриває і суспільний аспект філософської герменевтики: він є способом розв'язання конфліктів і прагнення до більшій громадськості.

Мова у Гадамера не лише осповлює світ і стосунки в ньому, але й сама є світом, в якому має можливість відбутися герменевтичний досвід як досвід осягнення взагалі. Відкритість діалогу між людиною і світом, текстом та його дослідником, принципова відсутність напередзаданості смислу визначає філософію Гадамера як "філософію перманентного становлення" (Т.Гаврилів). Рухливість і відкритість меж смислового пошуку роблять її дещо вразливою щодо претензій на статус універсального філософського "методу без методу", але й не дають перетворитися на догму.

Філософська герменевтика Гадамера є однією з впливових течій європейської філософії ХХ століття. Поставлені ним питання поки що є більшими й складнішими за відповіді, запропоновані сучасними філософськими теоріями. І надзвичайно актуальною є його настанова постійного здійснення накидів смислу, постійного переписування наново тексту філософської істини.

А.Є.Залужна, канд. філос. наук

ЕКЗИСТЕНЦІЯ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Екзистенціалізм, репрезентуючись не лише у філософському ракурсі як напрям ("філософія існування" або так звана "філософія кризи"), але і як сукупність найрізноманітніших літературних і мистецьких позицій, є однією з найбільш впливових течій сучасної суспільної думки й життя загалом, привертаючи значну увагу до найбільш негативних та несприятливих перипетій людського буття. В екзистенціалізмі світ для людини представлений у непереможній відчуженості, зумовлюючи загрозливість, зовнішню відстороненість та абсурдність, в безсенсовні тенета якого вона закинута. Ніхто з попередніх мислителів не розглядав з такою гостротою ворожість світу, його вплив на обмеження свободи людської екзистенції й нівеляції індивідуальної унікальності з наступною трансформацією її в об'єкт. Саме екзистенціалізм ініціював відхід від традиційної в класичній філософії об'єктивації у процесі пізнання з різким протиставленням суб'єкта та об'єкта, повертаючись безпосередньо до людини, самого суб'єкта, зануреного в таїну існування.

Ще античні філософи Сократ, Платон, Аристотель, звівши знання до рівня понять, констатували той факт, що пізнання не обмежується мінливими почуттями, а складається з понять загального. Будь-яка спроба дефініції спонукає до потреби об'єктивації, трансформації в стан предметного існування, приводячи до значних ускладнень, якщо предметом дослідження стає людина. Саме це було однією з найголовніших проблем, поставлених пізніше екзистенціалістською філософією. Адже будь-які поняття неможливі без жорсткого раціоналістичного обмеження, а тому й унеможлиблюють загальнонауковий підхід до вивчення екзистенційної площини логічно-теоретичним інструментарієм. Результати наукового пізнання завжди спрямовані на загальне, залишаючись осторонь конкретної особи та її духовного буття. Невипадково провідною думкою екзистенціалістів було те, що найглибша дійсність вислизує від поняттєвої дефініції. Вона може переживатись, але

не може бути предметом інтерсуб'єктивного знання. Однак, поряд з тим, екзистенціалістські філософи використовують дуже складний поняттєво-категоріальний апарат, виражаючи відношення "людина-світ" такими екзистенційними категоріями, як "страх", "відчай", "турбота", "нудота", "абсурд", "закинутість", "відчуження" тощо. Така категорійна визначеність переживань індивіда випливає з розуміння самої екзистенції, яке унеможлиблює зведення їх до простого рівня почуттів, що відтворюють відповідний психологічний стан, оскільки, на думку екзистенціалістів, ці почуття набувають онтологічної форми буття – у світі.

Екзистенція як предмет дослідження екзистенціалізму становить внутрішнє ядро людини, найглибинніший і найпотаємніший центр, який неможливо звести лише до зовнішнього існування чи емпіричних особливостей індивіда. Екзистенція не витримує наукових критеріїв і тому її досить важко зрозуміти за допомогою раціоналістично-змістовних сутностей, майже неможливо охопити розумом, а будь-які спроби поняттєвих визначень розглядаються як непомірні. Екзистенція простежується в переживаннях особистісного "Я" при ставленні до смерті, у стані смерті та у пограничних ситуаціях.

Коли людина екзистує, то формується не стільки буття, скільки певне ставлення до буття, процес дійсного існування розуміється як процес віднайдення й формування особистісного "Я" й створення підного життя. Саме тому зрозуміти екзистенцію передусім означає її дійсно реалізувати. Лише при усвідомленні людиною себе як проблеми, вона може реалізуватися, і це стає вагомим імпульсом до реорганізації своїх поведінкових установок, вибору власної позиції у житті й готовності до відповідальності за неї.

Закинута в абсурдну дійсність людина саме як екзистенція намагається до пошуку наповненого смислом буття, який здійснюється в екзистенціалістських мислителів найрізноманітнішими шляхами і не завжди завершується успіхом, досить часто продукуючи стан безвихідності та стражденості.

В.В.Ільїн, проф.

ІНДИВІДНИЙ ВИМІР "ЕЙДОСУ" ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО КОНЦЕПТУ

Розмаїття уявлень про буття – закономірність "історії духу" Гегеля, "можливий світ" Біблера, "хаос" Дельоза, "буття" Гайдеггера – стихії, котрі роблять філософське мислення дійсністю, визначаються діяльністю філософа. Тільки він робить можливим виникнення нових ідей, визначає їх характер. Породження філософських концепцій з хаосу думок, уявлень, міркувань пов'язане з іменем їх творця, історичної особистості мислителя. Виділення "концептуального змісту" з потоку Буття – головна ланка створення філософії. Вона "вимальовується" тим чіткіше, чим рішуче з нього (Буття) виокремлюється все тимчасове, випадкове, даючи можливість залишатися "вічним" проблемам проблемами, але в новому прочитанні і новому смислотворчому значенні. Тим самим філософія знову і знову стає сферою становлення нових концептуальних вимірів буття особистості.

Плюралізм філософських учень, позбавлений догматичної схеми поділу на матеріалізм та ідеалізм, репрезентує складну взаємодію, з одного боку, земного іманентного світу, куди "включена" вся історія людства, духовна й матеріальна, в тому числі автор філософської системи як людина фізична й історична; з другого боку, трансцендентний світ становлення, смислу, парадоксу, де "концептуальний персонаж" (Ж. Дельоз) творить нові типи мислення і буття, нову філософію. Історико-філософська рефлексія, здійснена крізь "призму" особистості (творця системи), найбільшою мірою дозволяє "антропологізувати" духовно-інтелектуальні дослідження в екзистенціальних та персоналістичних вимірах, в контексті раціонального та ірраціонального.

"Думки Паскаля пробуджують в мене і моїх друзів думки", – ця заява Х.Л. Боргеса найкраще характеризує інтелектуальний потенціал історико-філософського знання, котре активізує мислення, в якому "вся гідність" (Б. Паскаль) людини, робить його продуктивним, дієвим. Проте мислення – це не всезагальна здатність до відображення, яким володіє свідомість, а прерогатива тих представників духовної культури, які вже більше двох з половиною тисячоліть несуть гордість для себе, шановані для багатьох і ненависні для "люмпенів від науки" ім'я "філософ". В кожному конкретному випадку визначення характеру й сутності взаємовідносин суб'єкта з дійсністю, як показує історія розвитку соціокультурної реальності й духовності, вирішальне слово належить мислителю – суб'єкту філософського концепту.

В часи злету і "кризи" філософського знання його трансформація обумовлена творчою діяльністю мислителя. Розуміння активної, "концептуальної" ролі суб'єкта філософського дискурсу завжди сприяло подоланню

"органічних уявлень" (М. Шелер), які догматизували та роз'єднували історико-філософське знання, перетворюючи його лише в теоретичне обґрунтування абстрактно-утопічних світоглядних ідеалів. Включення історії філософії в духовний світ особистості індивідуалізує проблематику мисленнєвих концепцій, дозволяє предметно, концептуально вирішувати поставлені епохою проблеми. Видатні персоналії, через творчу діяльність яких відбувається освоєння дійсності, досвідом своєї інтелектуальної діяльності допомагають не просто набути знань, але й "пережити" розвиток філософської думки пізнаючому суб'єкту через свою сутність, своє "серце" до пізнання самого себе. Філософська думка, котра "працює" немовби незалежно від мислителя, разом з тим не може обійтися без його "тілесної оболонки", вона необхідна для нього, щоб "предметно" втілитися в історії, в соціумі (Ф. Гваттарі). Філософ, творець концепції, в своєму "фізичному та історичному" обличчі видається чимось "нефілософським", тим, хто існує поза філософією. Але він передбачається нею і, як показує розвиток філософії, є для неї необхідним. Проблема людини найбільш продуктивно може бути розкрита при вивченні творчих самоздійснень репрезентативів (творців) історико-філософського процесу.

У філософії промовляє "поклик Буття" (М.Гайдеггер), котре важливо почути і вияснити його смисл. А це залежить від мислителя, який повинен через філософію відтворити почутий "голос" сущого. Відповідність думки мислителя "голосу" Буття означає, що він прагне зробити існуюче знання адекватним тому, що є – дійсності. Отже, філософ налаштовує свою думку на "голос" Буття – сущого. Саме воно визначає епоху, виявляє свою справжню сутність, таїну смислу. Завдання філософа як творця системи – почути те, що "говорить" буття, передати його на розсуд і міркування всіх. Що виявляється не стільки через загальні філософські концепти, а в першу чергу через вивчення творчості історичного "персонажу" філософії, його духовного світу.

Кожна філософська система значуща насамперед тим, що в ній приймається за інтуїтивно зрозуміле начало. Завдання мислителя – логічно розшифрувати це начало, інтерпретуючи його як філософський концепт, що є одночасно головною умовою виявлення інтересу до філософії. Історія завжди наближає творчу людину до предмету вивчення, оскільки доля творця і його творіння нероздільні. Особистість філософа-творця "пронизує" всю "інфраструктуру" його вчення. Він був і надалі залишається образом, "ейдосом" філософського знання, тожним змісту і сутності репрезентованого ним концепту.

Ю.А.Іщенко, проф.

ПОРІВНЯЛЬНИЙ ДИСКУРС-АНАЛІЗ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Запропоноване нижче обґрунтування дискурс-аналізу має на меті по-новому описати організацію філософського тексту, можливість обговорити ті смислотворючі структури, які раніше були недосяжні для дослідників. Воно є певним узагальненням феноменологічно-герменевтичного тлумачення деяких дискурсивних практик П.Рікером та дискурсних штудій у структуралістській і постструктуралістській філософії, які поєднуються тут з відповідними доробками у комунікативно-герменевтичній філософії.

Передовсім обстоюється думка, що історико-філософський процес продуктивніше розглядати не як єдиний текст, що нехай і складається із багатоманітних текстів, але все таки прочитується як екстенсивний розвиток прихованого смислу, а як інтерсуб'єктивну сферу подієвої зустрічі різних текстів, що репрезентують "ірадіацію смислу" (П.Рікер) з численних вогнищ філософської свідомості. Таке розуміння історико-філософського процесу має своєю передумовою, з одного боку, тлумачення історії водночас як віртуально безперервної і реа-

© В.В.Ільїн, 2004

© Ю.А.Іщенко, 2004

льно перервної – безперервної як унікального смислу у процесі свого розвитку і перервної як констеляції історичних осіб. З іншого боку, це розуміння виходить з того, що поняття смислу не вичерпується поняттям розвитку: так звані "вузли історії" є подіями, вони – своєрідні "організаційні центри" ("упорядники") значень, котрі не існують поза цими подіями. Це зрештою знімає антиномію подієвого й структурного в історії і формує її розуміння як філософської історії суб'єктивності.

З цього погляду у дискурс-аналізі філософ, або взагалі будь-який мислитель, розглядається насамперед як суб'єкт мовних (знаково-символічних) дій і практик, котрі конститууються у формі різного типу лінгвістичних утворень – від слів і словосполучень до речень, їх систем, наративів, концепцій та ін. Дискурс-аналіз виходить з того, що, звертаючись до текстів як певних дискурсивних практик, ми маємо мислити самі дискурси (що зазвичай робиться) не просто як *топоси*, тобто місце зустрічі різних мовленнєвих філософських практик, а вирізняти певні *хронотопи* їхньої організації. Це означає, що дискурси-тексти, по-перше, дійсно постають як топоси, тобто місце-простір зустрічі й впливу один на одного учасників філософського і відповідного мовного співтовариства. Але, по-друге, за хронотопічного підходу вони виявляються такими текстами, котрі генеруються реальним історичним часом, в якому суб'єкти "філософської практики" спілкуються з приводу реальних історичних подій і проблем, спонтанно продукуючи при цьому почуття, уявлення, бажання, що накладаються на вірування, гадки, переконання, а надалі систематизуються і концептуалізуються у відповідній до цієї практики формі. Тому дискурс-аналіз в розгляді філософських текстів й дає змогу не лише розкривати епістемологічне поле і аксіологічний культурний "каркас", але й живу інтенціональність (досвід, життєвий світ суб'єктів) їхньої організації. Це переводить проблему співвідношення "життя" філософа і філософського твору із традиційного поля соціологічного і біографічного аналізу в поле феноменологічно-герменевтичної інтерпретації філософських текстів, за якими стоїть генеруючий їх суб'єкт філософської рефлексії (дискурсії). При цьому існування суб'єкта ставиться у залежність від проблемного значення події, що онтологічно постає для нього як чиста можливість буття у множині його альтернатив, а проблемність ситуації, у формі якої він мислить, відкриває нові можливості для структурування (концептуалізації) як своєї ідентичності, так і філософських текстів. Філософ у своїй самосвідомості весь час запитує про себе і ситуацію, в якій знаходиться, тобто запитує про себе в ситуації, дискурсно структуруючи себе й ситуацію, відтак утворюючи власне подію у певному реальному історичному хронотопі онтологічно (вже лише своєю присутністю) проблематизованого ним життя.

Однією з евристичних можливостей, що утворює дискурс-аналіз в дослідженні історико-філософських текстів, є виявлення запитань, котрі приховані у контексті тексту. Текст має при цьому братися разом із контекстом, що не є просто парافразою традиційних для історико-філософського аналізу опозицій "вчення – історичні умови", "філософська система – соціальне середовище" чи-то "філософ(ія) – історичний час (епоха)". Така настанова істотно поглиблює дані опозиції,

позаяк не просто переносить їх у мовне середовище (лінгвістичний план аналізу), а націлює на розкриття за допомогою опису дискурсів сукупності екстралінгвістичних установок, на ґрунті яких "організовується" філософський текст. Власне розуміння дискурсу як сукупності установок, що визначають, які висловлювання можуть, а які не можуть бути задані у певному контексті, й уможлиблює дискурс-аналіз таких текстів.

Дискурс-аналіз виходить з презумпції *розумності* філософської комунікації. Наукова раціональність як її системоутворююча складова є в ній лише моментом. Сама комунікація тут розуміється як генерування, сприйняття, розуміння і засвоєння текстів. Відтак порівняльний дискурс-аналіз історико-філософських текстів апелює не лише до раціонально-дискурсивного виміру розгорнення філософської рефлексії, але й до всіх тих шарів культури, де відбувається смислотворення. Тексти за такого підходу сприймаються не тільки як логічна і граматична послідовність пропозицій, котрі описують, пояснюють та аргументують сенс і зміст проблем, але й як своєрідні когнітивні й нормативно-ціннісні легітимації однієї з можливих відповідей на певно презумпований пізнавальний, моральний чи естетичний сенс. Тому поряд з *логіко-дискурсивним*, концептно-поняттєвим розглядом *аргументації* значна увага в дискурс-аналізі має приділятися символічно-образному ряду розгорнення філософського дискурсу, передовсім таким *тропам*, як *метафора*, *метонімія*, *синекдоха*, *іронія*, які, відіграючи велику роль в смислотворенні, доповнюють логічну аргументацію текстів робом надання їм функції *переконання* – дійсного чи можливого, але завжди потенційно мислимого розумного співрозмовника.

Це передбачає в історико-філософських дослідженнях текстів звернення до незаслужено призабутих риторик і поетики, котрі, як вперше експліцитно показав Аристотель, поряд з логікою є необхідними моментами топіки висловлювань (суджень), взятих в єдності їх аргументуючої і переконуючої функцій, а відповідно до сучасного розуміння текстів – необхідними моментами аналізу їх фактологічного й ціннісного змісту, локутивної, іллокутивної, перлокутивної та перформативної сили. З іншого боку, введення до дискурс-аналізу поетики й риторики дає змогу уникнути певних аберацій традиційних установок соціології пізнання, котра апелює до понять "парадигми" та "ідеальних типів".

В історико-філософських дослідженнях тексти мають передовсім розумітись не як результати ("продукти") взаємодії різного роду чинників, а як процес їх безперервного породження й оновлення в контексті *історичного часу культури*. Якщо виходити з розуміння культури як певної семіотичної і комунікативної системи, ми маємо, по-перше, поширювати на аналіз культури такі категорії загальної семіотики, як код і повідомлення, текст і структура, мова і мовлення, парадигматика і синтагматика опису та ін., а, по-друге, сам культурний артефакт сприймати як певний текст на перетині трьох елементів – презумпції творця, аудиторії та структури самого тексту. Сприйняття тексту як певної знакової системи доповнюється у такий спосіб історичним виміром, що задає контекст його розуміння і пояснення у *часі*, котрі поєднані з культурно-значущим (й ціннісно означеним) *простором* його інтерпретації та епістемним простором аргументації.

А.М.Кадикало, асп.

ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ В СВІТЛІ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ НАУКИ КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТ.

У процесі історичного розвитку перед філософією поставали так звані одвічні проблеми, які вирішувались мислителями по-різному. Серед них особливе місце посідала проблема свідомості, яка й сьогодні, на початку XXI ст., є не менш актуальною, ніж тисячу років тому. І причина цього – в особливості самої природи свідомості, її зв'язку з тілом і мозком людини, зокрема. У залежності від розуміння інтерпретації цього зв'язку по-різному трактувалась і сама свідомість. При цьому концепції філософів усіх часів від античності до сьогодення постають не лише рівноправними, але й актуальними. Більше того, вони здебільшого виконують інтегративну функцію щодо наукового і релігійного підходу до природи свідомості. Наука не здатна описати свідомість. До того ж, вона не володіє необхідними інструментами, аби описати те, за межі чого вона не може вийти. Свідомість завжди притаманна тому, хто її досліджує. Постає проблема неможливості виходу за межі першої особи однини. Наука ж здатна досліджувати свідомість лише як об'єкт, тобто зі сторони третьої особи, що несе у собі вже певну похибку. Будь-яка наука – чи то фізика, чи хімія, чи інші природничі дисципліни – розглядають будь-що лише тією мірою, якою воно є об'єктом або має певне відношення до об'єкта. Свідомість, звичайно, має відношення до нашого тіла, а його однозначно можна визначити як фізичне тіло, однак, "...було б спрощенням і неадекватністю ідентифікувати себе зі своїми тілами" [Прист С. Теории сознания. – М., 2000. – С.7].

Свідомість потребує значно "ніжнішого" інструменту, ніж той, за допомогою якого вивчається тіло. Втручання в її процеси може зумовлювати порушення роботи свідомості й, відповідно, отримання хибних результатів. Така ситуація є подібною до ситуації в квантовому світі з точки зору сучасної фізики. У квантовій теорії неможливо встановити детермінізм. Визначення значення імпульсу буде приводити до втрати значення координат. Прилад у квантових дослідках є "грубішим", ніж досліджуваний ним об'єкт. Нільс Бор був упевнений, що визначити закони, за якими відбувається процес мислення, засобами науки неможливо. Свідомість неможливо визначити законами класичної науки і неможливо прорахувати її "рух". Вона потребує особливого підходу, коли можна дослідити її, не виходячи за її межі. Звичайно, за таких умов це потребує суб'єктивного підходу. Дослідник ніби змушений пояснити самого себе, що значно ускладнює розуміння об'єкту вивчення – тобто свідомості. Тому не дивно, що філософія протягом століть шукала відповідь на це питання. При цьому лю-

дина інтерпретувалась двояко: або лише як складний фізичний об'єкт, або як безсмертна душа. Вибір природи свідомості з однієї з них не є вірним. Мислителі ніколи однозначно не підтримували ні першу, ані другу. В світлі сучасних постнекласичних наукових концепцій свідомість розглядається через її інформаційну природу, що розкриває зв'язок фізичного і ментального і не суперечить сучасному філософському постмодерну.

Особливо вирішальна роль у цьому належить теорії фізичного вакууму російського фізика, академіка Г.І.Шипова, яка ґрунтується на теорії відносності, квантовій теорії і неевклідовій геометрії (геометрія Рімана). Згідно з цією теорією, універсальним полем для Всесвіту є торсійне (від англ. torsion – крутитися, обертатися). Воно володіє рядом властивостей, які й визначають його універсальність: (а) вони не переносять енергії, але переносять інформацію; (б) інтенсивність торсійного сигналу однакова на будь-якій відстані від джерела; (в) швидкість торсійного сигналу перевищує швидкість світла; (г) торсійний сигнал володіє високою проникною здатністю [Акимов А.Е., Шипов Г.И. Торсионные поля и их экспериментальное проявление. – М., 1995. – С.7].

Саме торсійні поля лежать в основі природи свідомості і є зв'язком із "Полем Свідомості". Поле Свідомості – це так зване (за визначенням Г.І.Шипова) інформаційне поле. Пізнавати в Полі Свідомості людина може за допомогою медитації, зважаючи на особливість цього рівня реальності. "В результаті спеціальної методики людина, яка займається медитацією, може ціленаправлено розширити сферу взаємодії своєї свідомості з Інформаційним Полем (Полем Свідомості), носіями якого є первинне торсійне поле" [Шипов Г.И. Теория физического вакуума. – М., 1993]. Інформація є основою свідомості не лише в тому розумінні, що вона отримує її з навколишнього середовища, а в тому сенсі, що самодіяльність свідомості має також інформаційну природу. Свідомість в теорії фізичного вакууму визначається як самодіюча система, а для такої системи характерним є утворення стійких польових утворів – солітонів [Там же. – С.213].

Інформаційна природа свідомості підтверджується тим, як різниться жива і нежива матерія. На відміну від неживої матерії, "Для живих систем характерна висока інформативність і низька енергія" [Там же]. Окрім вторинних торсійних полів, існують первинні торсійні поля, для яких солітони наділені сутностями надсвідомості, що в релігії відповідає поняттю Бога. Таким чином, стає очевидним ґрунт, який може стати спільним для науки й релігії.

В.Н.Калюжный, доц.

МАТЕМАТИКА В ФИЛОСОФСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Математика, похуже, все меньше интересует философов, сохраняясь в то же время в учебных планах по специальности "философия". Построение курса математики для философов представляет непростую задачу. Небольшой по объему, он, помимо изложения фактического материала (как очертить его круг?), обязан включить историю развития математической мысли и увязку его с философской проблематикой. Мы попытаемся наметить некоторые позиции, которые стоит отразить в подобном курсе, используя, в частности, собст-

венный опыт преподавания математики на философском факультете Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

Философию и математику многое роднит. Прежде всего, они имеют общие корни. Многие проблемы находились в общем поле их интересов: число, бесконечность, множественность, непрерывность (континуум)... Как философия, так и математика не имеют непосредственного контакта с внешним миром, оперируя абстракциями.

© А.М.Кадикало, 2004

© В.Н.Калюжный, 2004

Но куда больше философию и математику разделяет. Математика суха, педантична; философия ярка, образна. Первая правополушарна, вторая – левополушарна.

История философии неотделима от ее современно-го состояния. Для математики диахрония второстепенна; она вся представляет собой логизированную синхронию. Философия, как и культура в целом, ценит традицию. Результат, полученный предшественниками, никогда не будет оспорен потомками. Переплетению времен способствует то, что многие старые теоремы получают новое доказательство. Озабоченности философии вечными темами (проблемам) противостоит интерес математики к текущим задачам. Философы любят обсуждать проблемы, математики задачи решают.

Математика и философия представляют различные стили мышления. Математика сосредоточена на собственных проблемах; философия стремится охватить весь мир. Философские проблемы не находят отклика у математиков. Проект философии как точной науки не пользуется популярностью. Строгость для философии – недосягаемый идеал, для математики – повседневность.

Чистое математическое мышление может вызвать подозрения в бессодержательности. Действительно, математика имеет дело с чистыми формами. Именно это и позволяет математическим формам отражать любое содержание. В частности, математика не занимается изучением природы, но может предложить инструменты для подобного исследования.

Математика – предельная ступень мышления. Имеется в виду, что любая попытка ответственного мышления приводит к той или иной математической системе. Например, распространенное в современной философии и культурологии оперирование концептами структуры, пространства, границы, центра, периферии (особо почитается лента Мёбиуса) страдает расплывчатостью. Стремление же к их четкому использованию неизбежно приведет к математической трактовке этих понятий.

На первый взгляд, математика изучает чрезвычайно разнородные объекты: числа, фигуры, уравнения, функции. Соответственно, в ней выделяются разделы: арифметика, геометрия, алгебра, математический анализ... Современный же взгляд на математику состоит в том, что она изучает математические структуры, т.е. множества, с заданными на них дополнительными кон-

струкциями (той же теоретико-множественной природы). Единство предмета обеспечивает монолитность математики. В ней практически невозможны споры и дискуссии, математики борются не между собой, а с научной проблемой.

Объекты, изучаемые математикой идеальны. Но "идеальность" не означает "нереальность". Для математика то, что он постигает, не менее реально, чем окружающие его вещи. Реальность обеспечивается каждодневной (на протяжении столетий) работой с математическими объектами. Некоторая их неуловимость, эфемерность заостряет вопрос об их статусе, форме существования. Проблема бытия в современной математике решается радикально: существовать – значит быть непротиворечивым.

Но крайний либерализм в вопросе существования компенсируется повышенной жесткостью по проблеме истинности. Истинно лишь то, что доказуемо. Это чем-то напоминает тезис: "Практика – критерий истинности", тем более что математику можно рассматривать как деятельность по доказательству теорем.

Образец теоретичности – математика – в известном плане эмпирична. Изучение любой проблемы представляет собой эксперимент, который может закончиться ничем. Метод проб и ошибок не чужд математикам. Математика весьма операциональна. Манипуляции с объектами зачастую предшествуют их осмыслению. Так, использование мнимых чисел на века опередило их обоснование. Однако, переоценка конструктивизма в математике ведет к ее обеднению.

Будучи частью науки, математика – плоть от плоти культуры, духовной деятельности. Но здесь никоим образом нельзя сказать, что "дух веет, где хочет". Математика не только прагматична, но и эстетична. Она дарит удовольствие от формы, как и изящные искусства. Как и литература, математика имеет дело с воображаемым. Тем самым ее можно отнести к гуманитарным наукам. Дополнительным аргументом в пользу этого является взгляд на математику как на язык, позволяющий описывать разнообразные феномены. Математика многим напоминает игру (головоломку). Но это игра с четкими и строгими правилами, не сдерживающими творческую свободу.

Н.В.Караульна, канд. філос. наук

ДУХОВНІСТЬ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ФЕНОМЕН

Проблема "духовності" належить до фундаментальних, найдавніших і найскладніших проблем філософії. Вона пронизує весь філософський контекст більш пізніх учень й, що цікаво, "доходить" до наших днів у такому суперечливому вигляді, який потребує нового філософського осмислення поверненням до першоджерел і, одночасно, через урахування тих філософських, наукових і культурних надбань, які обумовлені практикою, досвідом історії й сьогодення. Нині ми знаходимося в ситуації, коли відповідь на питання про те, "а що ж таке духовність?", однозначно скласти так само важко, як і тисячу років тому. Саме через те, незважаючи на глибокий філософський контекст, проблема "духовності" залишається актуальною.

Поняття духовності має давні витоки. Починаючи від означення реальної сили природи, залежність від якої людина відображала в понятті злих та добрих духів, еволюція продовжувалась до визначення духовності як атрибутивної характеристики саме людини, і тільки її.

В епоху Античності перед людиною постає проблема співвідношення поточних подій із сутнісними змістами культури. Людина (громадянин полісу) причетна до космічного початку (Логос), що відкриває широкий спектр можливостей. Проте, водночас, найважливіші події виявляються всебічно зумовленими від самого початку, й індивідуі не залишається нічого іншого, як лише гідно зустріти сили долі. Власне, й феномен духовного, і проблема самовизначення починають чітко окреслюватися лише тоді, коли розкладається міф як образ соціального життя.

У добу Середньовіччя сфера самовизначення людини значно розширюється. Особливу роль відіграє в цей час християнство. Духовні пошуки надають сенсу не тільки суспільному та індивідуальному буттю, розвитку людської цивілізації, а ведуть до своєрідного поєднання образу світу з моральними законами особистості. Базисний характер для розуміння духовності несе в собі християнська триєдність "Біра – Надія – Любов".

Гуманізм, антропоцентризм – риси, властиві значною мірою саме духовності доби Відродження. На відміну від Середньовіччя, яке визнавало суто людською тільки царину духу, Відродження ставить у фокусі уваги тілесно-духовного індивіда з його свободою устремління і проєктів. Ці установки Відродження у дещо трансформованому вигляді спостерігаються і в епоху Просвітництва. На перший план виходить прагнення раціонально вибудувати "ідеальний" світ згідно з вимогами пізнаних розумом закономірностей буття. У тогочасній європейській культурі, коли дедалі більшого значення набуває раціоналізм, а Абсолютний Дух постає як процес саморозгортання логіки, самовизначення людини здійснюється через піднесення до всезагальної духовної субстанції, в якій сконцентровано необхідні варіанти розвитку індивіда та людства.

Визначення матеріальності буття з необхідністю тягне за собою таке розуміння самовизначення людини як життєдіяльності, здатності репрезентувати у формах

суб'єктивної діяльності всезагальні властивості та зв'язки об'єктивної реальності. В предметному світі самовизначення людини здійснюється у вигляді діяльнісних актів, котрі дозволяють суб'єкту вийти за межі природної визначеності. Діяльнісне відношення до світу сформувало здібність вибудувати власне існування на ґрунті законів природи, а значить, і "можливість" як досягнення поставлених цілей, так і осягнення об'єктивного змісту оточуючої дійсності.

Отже, за певних умов, за певної організації світу людини, духовне неминуче набуває або форми свідомості, або духовного виробництва, або духовних цінностей, або ж іншого можливого виду. Характер людського самовизначення зумовлений значною мірою конкретно-історичними рисами духовності, залежить від історично визначеного відношення людини до світу. Духовність набуває різного вигляду залежно від домінуючої модальності людського буття.

І.В.Карівець, ст.викладач

КОМУ, КОЛИ І ЯК ВИКЛАДАТИ ФІЛОСОФІЮ?

Необхідність реформування викладання філософії та філософської освіти взагалі пов'язана з гуманізацією освіти, з гуманізацією технократично-економічного та бюрократичного мислення, яке керується "здоровим глуздом", розсудом, а не розумом. Таке мислення спрощує дійсність; воно одномірне, догматичне. Одномірне та догматичне мислення розглядає людину не як мету в собі, а як засіб для досягнення технічних, фінансових та інших цілей.

У зв'язку з падінням моралі та загальнокультурного рівня в суспільстві відношення до філософії зневажливе, у кращому випадку, байдуже. Це спадщина минулого, адже філософією займалися, і продовжують займатися, в академічних колах, які, за своєю суттю, залишаються герметичними. Дискусії академічних філософів відлякують пересічних громадян своєю незрозумілою мовою. Темі дискусій відірвані від реального життя. Дуже часто дискусії імітують філософію. Згадаймо Сократа та Сковороду, котрі спілкувалися з людьми на філософські теми і не уникали їх; вони знаходили в буденному житті теми, які підносили до рівня філософського осмислення. Академічна філософія не повинна мати монополію на визначення того, що вважати філософією, а що – ні.

З огляду на те, що марксизм-ленінізм, як пануючий світогляд, відійшов у минуле (будемо вважати так із певними застереженнями), з'явилася інформація про інші філософські школи, тому викладання історії філософії виглядає сьогодні досить хаотичним та поверховим. Необхідно зняти історико-філософський блок з курсу "Філософія" для технічних вищих навчальних закладів і зосередити увагу лише на розгляді фундаментальних філософських проблемах (так чи інакше історико-філософське знання використовуватиметься, коли мова буде йти про проблему буття чи свідомості). Доцільним є укладання філософських спецкурсів, які б розкривали світоглядні засади спеціальності, яку здобува-

ють студенти, наприклад, для комп'ютерних спеціальностей доречним був би спецкурс "Філософія штучного інтелекту" чи "Філософія інформації", для економічних спеціальностей – "Теологія економіки" чи "Етичні виміри економічної діяльності".

Під час викладання філософії у вищих навчальних закладах треба мати на увазі, що молоді люди нічого не знають про філософію як таку. Якщо про інші науки вони мають уявлення, то про філософію, у кращому випадку, жодного або спотворене. Це помилка середньої освіти. В старших класах середньої школи необхідний курс "Основи філософії", в якому б розглядалися основні поняття та проблеми філософії. Цей курс не повинен підмінятися академічним курсом філософії. Шкільний курс філософії повинен розвивати абстрактне мислення та уяву молодих людей і не бути догматичним. Шкільний курс "Основи філософії" підтримуватиме природню пізнавальну зацікавленість учнів на основі прагнення зрозуміти себе і світ. Тільки тоді, коли в середніх школах молоді люди пройдуть філософську ініціацію неформально, вони з розумінням будуть ставитися до філософії, яка викладається у вищих навчальних закладах. Тільки при неформальному навчанні та викладанні філософії у середній старшій школі та вищій школі філософія не буде порожнім словом, яке нічого не означає. Навпаки, "душа, котра стала вмістилищем філософії, безперечно наповнить тіло здоров'ям... Ознака мудрості – це незмінне радісне сприйняття життя; вона ніколи не втрачає ясності" (Монтень).

Отже, заняття філософією повинно сприяти зростанню людяності молодих людей. Людяність полягає у дружелюбності, прямоті душі (пряма душа мислить ясно та чітко), знанні власного місця у світі, здатності вести розмови та спільно приймати рішення. Філософія виховує складові людяності, якщо вчителі та викладачі філософії розуміють її призначення.

М.С.Кириченко, викл.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ТЕОРЕТИЧНОГО ОСЯГНЕННЯ ПРОБЛЕМИ ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ ВІД АНТИЧНОСТІ ДО Д.ЮМА

Проблема людської природи, що найбільш актуалізується в філософії Д.Юма, своїм початком зобов'язана ще

глибокій давнині. Ідея людської природи проходить наскрізним ланцюгом через філософські епохи Античності,

© І.В.Карівець, 2004

© М.С.Кириченко, 2004

Середньовіччя, Відродження та має своїм логічним завершенням найбільш плідну та поглиблену розробку цієї проблеми в філософії Нового Часу, зокрема, в філософських поглядах Д.Юма. Також, відповідно, проблема людської природи еволюціонувала й надалі, аж до сучасних філософських парадигм, залишаючись дотепер актуальною проблемою як для історико-філософських розвідок, так і для теоретичних філософських пошуків.

Згадку щодо людської природи зустрічаємо вже у філософії Геракліта, коли йдеться про твердження, що слід дослухатися до власної природи, і цей пункт стає центральним у сфері можливої реконструкції теорії пізнання, морального вчення тощо давньогрецького філософа.

Причетною до проблеми людської природи в юмівому її розумінні є тема віщувального, внутрішнього голосу Сократа, про який йдеться в діалогах Платона. Тлумачення Платоном внутрішнього голосу має паралелі з інтерпретацією Д.Юмом феномену внутрішнього чуття, і обидва з цих понять вказують на специфічну властивість людської природи, на одну з її багатьох здатностей – чуттєвим шляхом розрізнявати істину й хибу.

Спроби гностицизму наблизити людину до істинного езотеричного знання не обмежувались метафізичними побудовами, заснованими на містичному досвіді, але й поєднували в собі розумове споглядання на основі чуттєвої реальності із здоровим глуздом практичного життя заради досягнення вкорінення людини у процес справжнього пізнання та буття. Василід, один з гностиків, вказує на необхідність заради такої мети жити у відповідності до власної природи та не робити того, що було б несумісним з натурою; що співзвучне з теорією людської природи Д.Юма, зокрема, наприклад, з тлумаченням ним свободи волі як необхідності скеровувати власні дії згідно зі внутрішнім рішенням волі, і розумінням несвободи як заперечення в діях того, до чого підштовхує людська природа.

Від Античності через гностицизм здійснюється становлення специфічно-релігійної філософської думки Середньовіччя, але філософія Середньовіччя не залишає поза увагою проблеми, що постали у попередньому, зокрема, й проблему людської природи, все ж ставлячи та вирішуючи їх по-новому, згідно зі спрямованістю даної доби в історико-філософському процесі. Один з видатних представників філософії Середньовіччя Августин Аврелій продовжує тему несумісного з людською природою, стверджуючи про людину як про створіння Боже, яка має дослухатися до створеної Богом людської природи та не чинити проти її волі, "супроти себе самих". Великою мірою для Августина важлива в розгляді оцінки Богом людини людська внутрішня мотивація, міра присутності внутрішньої виправданості вчинку як критерію всезагального морального сприйняття. По-

гляди Д.Юма щодо ставлення до хибних людських вчинків по відношенню до людської природи як тої, що зашкоджує сама собі, цілком відповідні до августинівського сприйняття "кожного не доведеного до ладу духу як кари для самого себе".

Зупиняючись на генеральних постатях філософії Середньовіччя, виокремлюється із загального потоку ідей сприйняття проблеми методу пізнання Томою Аквінським, як такого методу пізнання, що має брати своїм початком відчуттєву сферу, оскільки Бог створив природу, і через пізнання природи людина може долучитися до пізнання Бога.

Звичайно, з іншого боку, досить умовним є порівняння умовиводів філософів, що були долучені до різних культурно-історичних епох, але все ж не можна не відзначити спорідненість, що і виявляє генезу певної проблеми.

Крім того, що Ф.Бекон вважають тим, хто започаткував експериментальний та індуктивний методи та ін., що сприяли розвитку як науки, так і емпіричної філософії, він також наполягав на тому, що, скоріш за все, кінцеві причини "мають своїм джерелом скоріше природу людини, ніж природу Всесвіту", крім того, вважаючи, як і Д.Юм, що від успішності пізнання людської природи залежить щастя людини. Б.Спіноза також наполягає на тому, що основа філософської теорії має базуватись саме на знанні людської природи, з якої виводиться все похідне. Т.Гоббс, раціонально визначаючи людину як розумну тварину, виокремлює здатності, характерні для людської природи, такі як розум, чуттєвість та ін., про які буде йти мова і в філософії Д.Юма. Дж.Локк, подібно до Т.Гоббса, виокремлює здатності людини, що виявляються у практиці людського життя. Вчення Дж. Берклі є завершальним підготовчим етапом для виникнення вчення про людську природу Д.Юма. Вбачаючи реальну наявність субстанції лише божественної і заперечуючи існування матеріальної субстанції, Дж.Берклі все ж встановлює за основу свого вчення чуттєву сторону здатностей людини, чим створює всі умови для виникнення філософського вчення про людську природу Д.Юма.

Досить часто постають невстановленими джерела походження філософських проблем, що виявляються специфічними саме для філософії Д.Юма. Таке джерело в основному вбачають саме у філософсько-наукових пошуках Ньютона та попередніх вченнях філософів Нового Часу, але не можна й не надавати належної уваги можливості припущення еволюційного походження тих чи інших проблем в історії філософії (в даному разі особливо одного з джерел формування філософії Нового Часу – філософії Середньовіччя). Особливо важливим для історіографії філософії як науки є пошук всіх можливих достовірних джерел появи певної проблеми в тому чи іншому філософському вченні.

В.М.Козаков, доц., А.А.Шарапова, доц.

ДЕЯКІ ПИТАННЯ ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ В ТЕХНІЧНОМУ ВУЗІ

Історія філософії – це величезний пласт духовної культури людства. Зрозуміло, викладання історії філософії у вузах, особливо технічних, наштовхується на деякі труднощі.

По-перше, кількість філософських шкіл минулого і мислителів настільки велика, що дуже часто неможливо охопити в невеликому за обсягом курсі; по-друге, більшість навчальних посібників містять в собі якийсь традиційний набір філософів і засобів викладення історико-філософських проблем, що приводить до уривчастості знань студентів; по-третє, самі знання більшості студентів технічних вузів з історії, літератури, гуманітарна підго-

товка не завжди відповідає вимогам вищої школи. Всі ці проблеми приводять до того, що викладачі в своїй більшості стараються скоротити ті невеличкі години, які заплановані на викладання курсу історії філософії.

Історія філософії – це систематизоване викладання філософських поглядів мислителів за хронологічним, логічним, змістовним принципами, і мета викладання історії філософії повинна базуватись на розумінні сенсу відношення людини до світу. Тому викладання історії філософії передбачає змістовно-логічну основу.

Деякі навчальні посібники намагаються викладати історико-філософський курс під кутом якогось суспільного

феномену, наприклад проблема людини в історії філософії, інші розглядають проблеми історії філософії в контексті викладання безпосередньо навчального курсу "Філософія". Зрозуміло, що кожен автор має право на свою точку зору щодо методики викладання матеріалу.

В той же час, хотілось би зауважити, що історико-філософський курс в технічному вузі повинен ґрунтуватися перш за все на прилученні студентів до загальнолюдських гуманістичних ідеалів, ознайомленні особи з скарбницею людської цивілізації. Це по-перше. Друге. Будь-яке обговорення попередніх філософів, їх філософських теорій має носити "сучасний" характер. І завдання викладача не нав'язувати свою точку зору, яка, до речі, часто носить оцінюючий характер, а підштовхнути студента до формування у нього своєї власної позиції. Тому викладання історії філософії повинно нести в собі сліди часу, тобто початку третього тисячоліття.

У філософії не існує "остаточних" відповідей. Для філософії виключне значення має розуміння того, в якій мірі історико-філософські ідеї є загальнозначущими для людства. Знайомство студента з цим загальнолюдськими доробками приведе до формування в нього своєї світоглядної позиції, примусить замислитися над своїм буттям, сенсом свого життя.

Для цього, як на нашу думку, слід відмовитися від викладання філософії з поділом її на історію і теорію

філософії. На практиці цей розподіл означає викладання філософії з позицій тієї чи іншої філософської школи, що приводить якоюсь мірою до політизації викладання філософії.

І ще на одному аспекті викладання історії філософії в технічному вузі хотілось би зупинитися. Важливого значення у наш час набуває самостійна робота студента. Це, можливо, найбільш продуктивний етап не тільки придбання знань, але й формування навичок роботи студента з книгою, навчальним посібником. Добре налагоджена самостійна робота має велике значення для глибокого та творчого засвоєння курсу філософії. Але більшість студентів, як ми бачимо, не вміють організувати самостійну роботу. Головна причина – це відсутність навичок роботи з матеріалом. В цьому зв'язку самостійна робота повинна передбачати: по-перше, ціленаправленість і свідому активність в пошуках найбільш раціональних і ефективних засобів і форм навчання; по-друге, систематичність і послідовність у вивченні матеріалу (відсутність останнього може призвести до порушення логічної спадковості філософського знання, внаслідок чого знання носять уривчастий, поверхневий характер); по-третє – забезпечення раціональної організації умов для самостійної роботи студента. Не таємниця, що в багатьох вузах немає необхідної наукової літератури, фонди бібліотек з філософської тематики застарілі.

Є.В.Козлов, асп.

"ОДКРОВЕННЯ" ЯК ДВОЄДИНИЙ ПРОЦЕС ВІДКРИТТЯ ІСТИНИ (ЗА ПРАЦЕЮ М.БЕРДЯЄВА "ІСТИНА Й ОДКРОВЕННЯ. ПРОЛЕГОМЕНИ ДО КРИТИКИ ОДКРОВЕННЯ")

Персоналізм М. Бердяєва за характером своєї релігійної метафізики є продовженням традиції християнського екзистенціалізму Б. Паскаля та С. К'єркегора, стрижневою темою якого постає визнання первинності існування духовного досвіду "внутрішньої" людини. Якісна своєрідність такого існування полягає в тому, що глибинне відчуття всеохопної реальності духу передусе сприйняття зовнішнього, оприявленого світу об'єктів та явищ. За Бердяєвим, лише у царині духовного досвіду людині відкривається таїна Бога, світу, її самої; лише в екзистенційній глибині духу має можливість виявитися онтологічна свобода людини.

Бердяєв заперечує існування об'єктивної реальності як такої і наголошує на існуванні "об'єктивності реальної", що спричинена певною "спрямованістю духу". "Об'єктивована" дійсність є результатом розмежування свідомістю людини цілісного буття на суб'єкт-об'єкту опозицію, внаслідок чого людина втрачає живе відчуття єдності світу й починає сприймати останній кризь "каламутне скло" причинно-наслідкових зв'язків, поринаючи у царину обтяжливої необхідності. Однак, через шкаралу "гріховності" поцейбічного світу врешті-решт "просвічує" богоподібна сутність людської істоти.

Потратовуючи християнську концепцію боголюдяності як таїну подвійного народження, – народження Бога в людині та народження людини в Богові, а також виходячи із засадничої ідеї германської містики щодо необхідності Бога для людини, так само як і людини для Бога, Бердяєв обстоює тезу про "вкоріненість людини в Богові та Бога в людині", про "співмірність між людиною та Богом". Без такої співмірності, без присутності "божественного елементу" в людині, на думку Бердяєва, не можна зрозуміти самої можливості одкровення.

У передмові до "Істини й одкровення" мислитель задається питанням щодо можливості філософської критики одкровення, тим самим порушуючи проблему співвідношення істини й одкровення. Критика одкровення можлива, зазначає філософ, але лише в кантівському розумінні, тобто коли вона відбувається "в світлі самого одкровення", в дусі, що споріднений одкровенню (а не "в розумі", що "ворожий" одкровенню). Чи може одкровення, як "слово Боже", бути сприйнятим та переданим у "чистому" вигляді? Ні, стверджує Бердяєв, тому що воно завжди "проходило" через свідомість людини ("промовляв Мойсей і пророки, промовляла боголюдина Ісус Христос, промовляли апостоли, ...святі..."), і тому воно не може вважатися позбавленим опосередкованого впливу з боку людини. Свідомість останньої завжди визначається певним станом, вона не може не бути активною навіть щодо того, про що "промовляє Бог". До того ж, вона завжди обумовлена культурно-історичними чинниками й обмежена антропоморфними та соціоморфними уявленнями, що виникають на тлі певних соціально-побутових відносин. Слід зазначити, що Бердяєв в жодному разі не піддає сумніву богонатхненність Святого Письма та істинність відкритого в одкровенні, у нього "человек судит не откровение, а своё человеческое восприятие и понимание откровения". Через об'єктивізацію у церковному віроученні одкровення потраковується як історичне, але воно, як вважає філософ, не обмежується і не закінчується текстами Святого Писання та Святого Переказу, і треба розуміти його як одкровення в дусі, котре продовжується постійно і буде тривати "до кінця світу": "...возможно новое откровение в христианстве, новое излияние Духа Святого". Істина не може бути повністю висловленою в одкровенні, про що свідчать, наприклад, звернені до апо-

столів слова Христа: "Ще маю багато сказати вам, та ви тепер не можете вмістити" (Іван, 16,12).

Наголошуючи на "співмірності між людиною та Богом", Бердяєв уводить поняття "трансцендентальної людини", яке він застосовує для позначення того "божественного елементу" "внутрішньої" людини, що прихований за людиною "природною" та "соціальною", який визначає глибинну духовну сутність останньої і є "образом Божества". "Трансцендентальна людина" існує до розмежування на суб'єкт і об'єкт, отже, поза об'єктивацією; вона апіорно визначається категоріями священного та божественного; належить до царини свободи і сама є творчий дух та свобода; як духовна та "небесна", вона не еволюціонує, але творить; існування її є умовою можливості релігійного та духовного досвіду. Відтак, за Бердяєвим, критика одкровення полягає у "виявленні трансцендентальної людини", саме одкровення відкривається лише "трансцендентальній людині", і без припущення існування останньої взагалі "неможливі будь-які намагання пізнати істину". Отже, істина як цілісність постає як одкровення вищого, необ'єктивованого світу, і вона як така може бути сприйнята тільки "трансцендентальною людиною", тобто пізнання істини відбувається як богочеловеческий процес, що визнається філософом "найпотаємнішим фактом існування людини".

Зрештою, Бердяєв розуміє найвище покликання людини не тільки у відкритті істини через інтуїтивно-містичне сприйняття "одкровення Духу", яке відбувається шляхом "зустрічі й злиття двох рухів" – "знизу" і "зверху", але й у теургічній співтворчості людини й Бога. Філософ переконаний, що Бог впливає на світ, відтворює та перетворює його саме через людину та завдяки людині, і тому "Бог ждет от человека ...свободных творческих актов, ...творчества ...как обогащения самой божественной жизни". Така ідея творчості, за словами Бердяєва, є "езотеричною" у тому сенсі, що вона "...есть не откровение Бога, а сокровение Бога, есть то, что Бог не открывает прямо человеку, ждет, что он сам совершит это откровение". Нова епоха – "епоха Духу" – вимагає від людини "революції свідомості, революції духу" для остаточного звільнення її від "влади об'єктивности" та глибинного духовного переображення, яке постає необхідною умовою для творчо-активного сприйняття людиною "нового одкровення", оскільки "откровение нового зона может быть лишь бого-человеческим откровением". Отже, за Бердяєвим, "подлинное, завершающееся откровение ...есть откровение в Духе и Истине, в нем реализуется связь человеческого и божественного, т. е. явлено будет Богочеловечество".

Р.В.Комаров, студ.

КУЛЬТУРА ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ (НА ПРИКЛАДІ ФІЛОСОФІЇ СИМВОЛІЧНИХ ФОРМ ЕРНСТА КАССИРERA)

Культура – специфічний продукт діяльності людини. Він характеризує її як істоту, що володіє свідомістю, мисленням і здатністю до створення нових, штучних форм буття та до перебудов існуючих. Культура – це сфера існування людини як такої, де міститься і висловлюється повною мірою її духовне наповнення та визначається матеріальне підґрунтя. Буття культури – умова повноцінного здійснення людського буття. Цей безсумнівний факт надає будь-якому більш-менш ґрунтовному дослідженню даного феномену актуальність і важливість.

Актуальність ця полягає в тому, що культура характеризує сутність людини як істоти, яка принципово відрізняється від усіх інших живих істот, має свідомість та здатна до творчості. Культура – сфера оригінально людського. Крім того, вона є сферою реалізації усіх можливостей, якими наділена людина. Всі ми знаходимося у світі культури, тому для ефективного здійснення власного життя необхідним є розуміння її сутності.

Із всієї сукупності визначень терміну "культура" для використання в роботі обране те, яке наводить відомий філософ В. Стьопін: "Культура – це система надбіологічних програм людської життєдіяльності (діяльності, поведінки та спілкування), що розвиваються історично й забезпечують відтворення й зміни соціального життя в усіх головних його виявленнях, а також, система інформаційних кодів, в яких закріплений історично накопичений соціальний досвід" [Степин В.С. Культура // Вопросы философии. – 1999. – № 8. – С.61-63]. Тут якнайкраще висловлена сутність даного феномену.

Питання культури як особливої області буття людини постало у світовій (особливо європейській) філософії досить рано. Вже софісти відзначали існування особливо людської галузі буття, відокремленої від природи. Далі погляди на культуру розвивалися в різноманітних контекстах (загальнофілософському, релігійному, науковому тощо). Але спеціальні дослідження цього питання розпочалися в XIX-XX ст. Один з найвизначніших філософів, що

намагалися пізнати культуру – Ернст Кассієр, висвітлення поглядів якого відбудуватиметься далі.

Ернст Кассієр – представник неокантианства. Він застосував його досягнення для глибокого вивчення людської культури. Базовим в його концепції є поняття символу.

За Кассієром, людська культура – це єдність різних видів діяльності, що розвиваються різними шляхами та переслідують різні цілі [Кассієр Е. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998. – С.522]. Символічне як особливе духовне сприйняття та виявлення духовного через чуттєві знаки й образи [Кассієр Е. Избранное. Индивид и космос. – М.-СПб., 2000. – С.393] надає їй цілісності й містить в собі головну її сутність (треба відзначити, що філософсько-культурологічне осмислення символу як культурно-значущого висловлення буття [Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. – Ереван, 1980. – С.89] має глибокі традиції в історії філософії). Головні галузі культури (міф, релігія, мова, пізнання, наука тощо) – це символічні форми, що й наділяють її явища сенсом. Символ, за Кассієром, є системним компонентом, що встановлює зв'язок між різними сферами культури [Соболева М.Е. Система и метод в философии символических форм Э.Кассирера // Вопросы философии. – 2000. – № 2. – С.89], специфічною "культурною матрицею" [Там само. – С.91], чинником формування інтелекту, уяви і поведінки людини [Там само. – С. 96], засобом комунікації, соціалізації та етичної мотивації [Там само. – С.98]. Символ – головний феномен у культурі, що характеризується функціональністю (кожна символічна форма має власну сферу застосування) та універсальністю (як формотворчий та системний компонент культурної системи).

Кассієр розділяє культуру на низку галузей – символічних форм. До них він відносить:

1. Міф – особливий спосіб пізнання світу, результат несвідомої творчості, суміш теоретичних і художніх елементів, спосіб сприйняття світу в образах, уявлен-

нях і діях [Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998. – С.528].

2. Релігію – теоретично-практичну форму культури, що містить космологію, антропологію, а також відповідь на питання про походження світу і людського суспільства, уявлення про мораль та обов'язки людини [Там само. – С.549].

3. Мову – структурну основу спілкування людей, яка виконує міфологічну (вираження міфів), метафізичну (висловлення загальних істин) і прагматичну (застосування в практичному житті) функції [Там само. – С.574].

4. Мистецтво – форму відкриття та інтерпретації реальності в чуттєвих формах [Там само. – С.613].

5. Історію – порядок речей та подій, що виступають як органон нашого самопізнання і знаходять вираз у

сферах герменевтики (тлумачення) і семантики, семіотики (символіки) [Там само. – С.670].

6. Науку – найвище досягнення розумового розвитку людини, яке спрямоване на досягнення рівноваги, постійності й стабільності сприйняття світу і мислення [Там само. – С.686].

Таким чином, Ернст Кассирер відзначає необхідність пізнання людської культури – "дива, яке потребує тлумачення" [Там само. – С.9] в якості специфічної органічної системи. Для цього він створює філософію символічних форм – специфічну філософію культури. Можна зробити висновок про те, що культура – важливий предмет дослідження в історії філософії, більш того, одна із головних її тем. Доки існує людство, культура потребуватиме уваги. Філософія Кассирера – приклад цього.

Т.П.Кононенко, доц.

ДО ПИТАННЯ СТРУКТУРНОЇ ВІДПОВІДНОСТІ БАЗОВОЇ ТЕОРІЇ ВИКЛАДАННЯ ОСВІТНЬОМУ СЕРЕДОВИЩУ (ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ)

У підставах організації навчального процесу з тієї чи іншої дисципліни безперечно закладається певна теорія, яку ми можемо визначити як базову. Предметом тезового осмислення є організація навчального процесу з філософії загалом та історії філософії, зокрема.

Головним твердженням тез є визнання того, що й на сьогодні тип викладання філософських дисциплін в Україні не подолав недоліків не лише радянської системи підготовки кадрів з філософії, але й тих системних проблем, які спонукали до становлення саме радянської системи гуманітарної освіти.

Відповідність базової теорії освітньому середовищу може обоюдно визначатися відповідністю чи то структури теорії курсам (представленим як філософські дисципліни), які викладаються, чи, навпаки, визначити базову теорію, можливо, за тими структурними підрозділами освітнього середовища, які формують системний філософський світогляд. Яку ж базову теорію ми отримуємо в наслідку встановлення відповідності структури навчального процесу філософській теорії?

Відповідь – очевидна. Ми на сьогодні в Україні маємо класичний варіант "освітнього гегелізму", теоретично та практично подоланий в Європі, починаючи з кінця XIX ст. Якщо зважити на досить жорстку вимогу підпорядкування пропонуванням для освітян філософських дисциплін переліку затверджених на державному рівні предметів, дисциплін та спеціальностей, то таке становище можна визначити як панівне щодо всього суспільства.

Розглянемо структуру організації найвищого втілення філософської теорії – факультету. Теоретичними підрозділами в ньому стають кафедри та структури кафедр. Назви кафедр та предметне наповнення мають втілюва-

ти певну теорію, яка розгортається як навчальний процес. До основоположних підрозділів факультету належать кафедри теоретичної філософії, логіки, історії філософії, етики та естетики, релігієзнавства, політичних наук, філософії природничих наук та філософії гуманітарних наук. Щоб підтвердити основне твердження тез, дамо лише посилання на передмову до 3 тому творів Г.В.Ф. Гегеля: "...Гегель, как философ, всего более работал в той области, которую он называл "Философией духа"...Вопросы, разбираемые Гегелем в "Философии духа", более подробно и обстоятельно рассматриваются им в сочинениях: "Феноменология духа", "Философия истории", "Философия права", "Эстетика", "Философия религии", "Лекции по истории философии"; "Принципы своей логики Гегель развил в первом томе "Энциклопедии философских наук", а также в "Науке логики". Принципы философии природы, свою натурфилософию, Гегель изложил во втором томе "Энциклопедии"; "...в "Философии духа" значительная часть произведения ...посвящена изложению "Антропологии" и "Психологии" (Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч.3. Философия духа. – М.,1956. – С.11). Перелік структурних підрозділів гегелівської теорії практично вичерпаний.

Згідно з цією системою філософських наук визначається й зміст викладання в підрозділах, зокрема – історії філософії, яка цілком відбиває методологічні принципи загальної теорії як її структурний підрозділ. Відтак, шляхи вдосконалення викладання філософії в Україні слід шукати у філософських дослідженнях подолання системного гегелізму як теорії, так і системи філософської освіти. На сьогодні ж, ми, попри наші бажання, продовжуємо розвивати зразки "гегелівської філософії українського духу".

А.І.Корецька, наук. співроб.

ОСВІТА ЯК ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКА ЦІННІСТЬ

Існує прямий зв'язок між ставленням суспільства до освіти і майбутнім. Саме на такі засади має бути зорієнтована підготовка людини до життя в майбутньому відкритому суспільстві. У своєму широкому значенні освіта виступає наповненням індивіда інформацією і практичним досвідом. Саме освіта є гарантом індивідуального розвитку і, водночас, плекає інтелектуальний та духовний потенціал нації, а сьогодні ще й формує громадян відкритого демократичного суспільства, яке є ідеалом для значної частини людства.

В.С. Журавський визначає освіту як модернізаційне ядро сучасного суспільства чи основний чинник його мобільності та пластичності [Журавський В.С. Вища освіта як фактор державотворення і культури в Україні. – К., 2003. – С.13]. Освіта виступає невід'ємною частиною суспільного розвитку у сучасному соціумі, якому властиві глобалізація та інформатизація усіх сфер життя, тому роль і вплив освіти та суміжних з нею інститутів духовної культури безперервно зростає.

За теорією соціальних систем Толкотта Парсонса, освіта як соціальна система визначається як сукупність

© А.І.Корецька, 2004

функція: відтворення відповідних зразків суспільної поведінки, адаптація до нових соціальних умов, досягнення цілей, інтеграція системи [Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1997. – С.18]. Особливістю сучасної освіти є те, що "цінується не формальний рівень освіти, або інформованість, а саме знання, або здатність до створення нового, до самостійної творчої діяльності" [Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация. – М., 1999. – С.482]. Здійснюючи різноманітне формування особистості, освіта забезпечує системність, цілеспрямованість, наукову обумовленість та обґрунтованість у формуванні історичної свідомості, відповідальності, культури почуттів. "Освіта – це виховання особистості, становлення її внутрішнього духовного світу, людського ставлення до дійсності, це утвердження пріоритету особистості, демократичних свобод, прогресивних орієнтацій" [Культура. Идеология. Особистість: Методолого-світогляд. аналіз / В. Андрущенко, Л. Губерський, М. Михальченко. – К., 2002. – С.556].

На думку К. Ясперса, "прогрес існує тільки в розумовому знанні, він є лише можливим рухом як щодо поглиблення, так і щодо вдосконалення людської природи, та й сам цей рух є тільки моментом безперервного руху в часі, але не символом руху як такого" [Ясперс К. Про сенс історії // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. – К., 1996. – С.199].

Освіта також формує світоглядні принципи, котрі переходять у моральні норми, а згодом проявляються у поведінці. На Всеукраїнському з'їзді працівників освіти у 2001 р. проголошена головна мета української системи освіти – створення умов для розвитку й самореалізації кожної особи як громадянина України. При цьому важливим є урахування кращих традицій освіти, християнської моралі, суспільства, сім'ї, притаманних саме українському народу. Трансформація сучасного українського суспільства веде за собою й зміни в освіті, політиці, духовних цінностях. Саме духовність, її інтровертне спрямування до особи має своєю метою удосконалити

психологію індивіда, на якому лежить відповідальність за творення позитивного соціуму.

Тільки осмислене навчання підводить до розуміння теоретичних і практичних проблем буття. Життєво необхідні соціокультурні цінності роблять освіту суспільно-історичним явищем.

Освіта постає як діяльність самотворення людини в культурі. Уявлення ж про освіту у вигляді зовнішніх наслідків, у вигляді номенклатури знань є вторинним, випадковим, навіть необов'язковим. Освіта як соціокультурний феномен змінює власну парадигму (систему принципів, ідей, підходів), не зважаючи на інваріантні й державні компоненти, а завдяки оволодінню педагогами філософією освіти як проектом зміни парадигм освіти попри все [Психолого-педагогічна наука і суспільна ідеологія: матеріали метод. семінару АПН України. 12 листопада 1998. – К., 1998. – С.242-243].

Філософія освіти звертається до проблем теоретичного обґрунтування самої здатності системи освіти бути обґрунтованою, усвідомленою як сфера буття й формування людини.

М.С. Конох визначає філософію освіти як відповідь на кризу освіти, кризу традиційних наукових форм її осмислення та інтелектуального забезпечення, вичерпаність основної педагогічної парадигми. На думку ученого, філософія освіти обмірковує граничні основи освіти та педагогіки; місце й сенс освіти в культурному універсумі життя, розуміння людини та ідеалу освіченості, сенс та особливості педагогічної діяльності тощо. Методологічна і, зокрема, проектна орієнтація філософії освіти обумовлює обміркування шляхів і способів вирішення кризи освіти, що виникла, і образ нової школи. Філософія освіти утверджує необхідність стабільності соціальної системи.

Цінності добра та їх заперечення – це різноманітні ідеологічні, політичні, етичні підходи до самої системи освіти. Чинником перевірки системи освіти на стійкість завжди залишатиметься і процес виникнення нових видів діяльності, нових професій.

С.А.Корсунський, асп.

СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ ПРАГМАТИЧНОЇ ВІДПОВІДНОСТІ ТА МОРАЛЬНОЇ ГІДНОСТІ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДОКТРИНІ Н.МАК'ЯВЕЛЛІ

Здатність оцінювати конкретні події крізь досвід інших народів та держав дали змогу Н.Мак'явеллі написати свої відомі твори, які вже протягом кількох століть хвилюють численних дослідників соціально-політичної сфери буття. Хоча до відомих праць філософа належать "Флорентійські хроніки" та "Роздуми про першу декаду Тита Лівія", все ж таки особливої слави Н.Мак'явеллі здобув знаменитим твором "Державець", в якому першим у свій час проголосив ідею "stato" – ідею Батьківщини.

"Державець" мав прислужитися новим володарям Флоренції, а Н.Мак'явеллі хотів дати своєрідну програму управління державою, щоб вони могли "... в найкоротший час дізнатися того, чого я дорозумівся за стільки літ і такими втратами і небезпеками" [Мак'явеллі Нікколо. Державець // Флорентійські хроніки. – К., 1998. – С.395].

Стрижневою ідеєю праці є проголошення могутності та сили людини, її розуму, знань, утвердження власної волі, але на засадах раціонального усвідомлення законів соціального буття та адекватного їх відтворення в діяльності, що робить її здатною змінювати світ відповідно до власних потреб та планів. Н.Мак'явеллі намагався пояснити світ з нього самого, відшукати причинно-наслідкові

зв'язки; він досліджує динаміку політичних відносин, рух державних форм, політичні перевороти, а також взаємозв'язок закономірного та випадкового в історії.

Саме це дало можливість філософу поставити нерозв'язану за його часів проблему – поєднання норм високої особистої моралі та успіху в політиці.

На відміну від Аристотеля, що розглядав політику як частину етики, поєднуючи її з мораллю, Н.Мак'явеллі принципово проти такого поєднання. Мораль залишається виразником волі Божої, як це було в античності та середньовіччі, політика ж – проявом людської волі. Політична діяльність, за думкою Н.Мак'явеллі, повинна бути спрямована на утримання влади будь-якою ціною. Він упевнений, що необхідна лише одна політика – реалістична й рішуча, що потребує об'єднатися навколо такого Державця, який знає ціль і не зупиняється перед необхідними засобами. Але, з іншого боку, мислитель не заперечував мораль саму по собі. Її він розглядає як певну сукупність інтересів, виховуваних у співжитті громадян у державі. Саме мораль покликана навчити останніх вважати загальнодержавне благо за вище мірило своїх вчинків. А держава виступає гарантом справедливості, основних благ, та самого життя своїх гро-

мадян. Вона ж є вищою цінністю у Н.Мак'явеллі, так само як і у Т.Гоббса.

Ця суперечливість, що складає саму конструкцію тексту, немов виправдовує автора, але, все ж таки, не дає можливості повністю поділяти його погляди: "...Державцеві, щоб утриматися, необхідно навчитися вміння бути недоброчесним і користуватися чи не користуватися цим, виходячи з потреби"[Там само. – С.434]. Мислитель наголошує, що "...моє завдання – це написати щось корисне для того, хто це зрозуміє, тому мені і здавалося за краще шукати справжньої, а не уявної сутності речей" [Там само].

Суперечливість моральних оцінок, яку наводить Н.Мак'явеллі у своїй праці, призвела до того, що мислитель ще за життя здобув репутацію людини жорстокої та аморальної, а наступ критиків та "клерикалів" породив відоме поняття "мак'явеллізм". Однак, сам Н.Мак'явеллі скоріше засуджував аморальність політичної діяльності. Проблему співвідношення політичних цілей та засобів філософ розробляє з урахуванням історичних обставин своєї доби. Саме конкретно-історичного підходу потребують його праці.

Повертаючись до суперечливості "Державця", можна сказати, що деякою мірою ця праця – ірраціоналістична утопія, тому що автор показує не конкретного державного діяча, а скоріше символ ідеальної людини. З іншого боку, сам твір просякнутий духом раціоналістичної думки, що запанує у наступні періоди Нового часу, та стає натхненням для наступних мислителів на дослідження проблеми прагматизму владних дій через аспект моральної гідності їх результатів.

Ця проблема – міра співвідношення раціонального та ціннісного, політики, права й моралі, – вічна, вона й тепер є надзвичайно актуальною, особливо для нашого державного буття. Адже сам Н.Мак'явеллі, поставивши проблему поєднання моралі й політичного успіху, зміг уперше сформулювати ідею національної державності, показати механізм управління нею; і все це завдяки тому, що філософ знав лише одну пристрасть – політику, задля якої, як він сам стверджував, і був народжений. Саме ця пристрасть і допомогла йому створити відому працю життя, яку він назве "De principibus" ("Про принципи"). Нащадки ж ознайомляться з нею під назвою "Il Principe" – "Князь", "Володар" чи "Державець".

О.М.Корх, доц.

КОМУНІТАРИЗМ ТА ІНДИВІДУАЛІЗМ

Характерною рисою модернізації сучасного світу є поступове поширення ідей лібералізму, у тому числі його наріжного принципу – індивідуалізму. На рівні суспільної свідомості зазначене поширення знаходить своє відображення в поступовому зближенні ліберальної, консервативної та соціал-демократичної ідеологій. Своєрідним і досить суперечливим варіантом ліберально-консервативного консенсусу можна вважати комунітаризм А.Етціоні, Дж.Кембела, А.Макінтайра, Ч.Тейлора, М.Сендела та інших дослідників, аналіз якого дає можливість зробити певні висновки щодо перспектив індивідуалізму в сучасному, у тому числі пострадянському, світі.

На думку багатьох із зазначених дослідників, сучасність характеризується двома суперечливими тенденціями. З одного боку, надзвичайним підйомом значення окремої особистості та її творчого потенціалу, що сприяє подальшому ствердженню її права на незалежне самовизначення та індивідуальну неповторність. А з іншого, – виникненням тенденції до гіпертрофії особистої автономії і втрати соціальної відповідальності, що створює виразну загрозу для соціальної стабільності і цілісності. Це призводить до того, що розвиток сучасного західного суспільства відбувається, за словами А.Макінтайра, під знаком конфлікту індивідуалізму і колективізму у різних доктринальних формах. "На одному боці – самопроголошені протагоністи індивідуальної свободи, на іншому боці – самопроголошені протагоністи планування і регулювання благ, що доступні через бюрократичну організацію... Наслідки перемоги однієї із сторін часто мають величезне значення, але обидва способи життя протягом довгого часу нетерпимі..." [Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.- Екатеринбург, 2000. – С.51]. Адже ні індивідуалізм, що базується на ідеї прав особистості, ні колективізм, що виходить із уявлень про суспільне благо, не можуть претендувати на роль теорії добродетності, оскільки установки на захист чийось прав або, навпаки, загальної користі однаково, на думку Ма-

кінтайра, неефективні і не можуть слугувати основою для суспільної згоди.

Виходячи з цього, комунітаристи пропонують відмовитися від дихотомії "індивідуалізм – колективізм" і замінити її поняттям "комунітаризму", яке, на їх погляд, не тільки знімає антинорму індивідуального і колективного, але й більше відповідає реальному співіснуванню останніх. Адже культура, наприклад, США, вважає Ф.Фукуяму, що займає позиції, близькі до комунітаризму, реально поєднує індивідуалістичну і колективістську традиції, а її ефективний розвиток здійснюється саме завдяки взаємодії цих суперечливих традицій. При цьому, "якщо індивідуалістична традиція, – пише він, – відігравала у багатьох відношеннях домінуючу роль, то комунітарна традиція виступала в якості фактора, що пом'якшує і стримує, перешкоджає досягненню індивідуалістичними імпульсами свого логічного завершення" [Цит. за: Новинская М. Коммунитарная парадигма: модификация левой идеи в западной политической культуре // МЭМО. – 2000. – № 4. – С.40].

У практичному плані реалізація комунітаристського проекту пов'язується з розвитком і поширенням так званих "комюніті", тобто неформальних малих спільнот, що спонтанно виникають (частіше всього за місцем проживання) на ґрунті нагальних екологічних, релігійних, побутових тощо проблем і опосередковують зв'язок між макросоціумом і особистістю. Саме "комюніті", на думку комунітаристів, мають забезпечити захист прав і свобод індивіда від зазіхань і сваволі з боку різного роду державних і недержавних інституцій або приватних осіб і, водночас, шляхом організованої співучасті індивіда у спільній справі покласти край шкідливому егоцентризму. В ідеалі "комюніті" повинні стати добровільними асоціаціями незалежних індивідуальностей, в яких колектив не знеособлює, а захищає особистість, більше того, створює умови для її самореалізації. І саме на основі таких "комюніті" має вирости здорове і стабільне суспільство, де "процвітають як суспільні чесноти, так і права особистості. Я стверджую, – заявляє А.Етціоні, – що хороше суспільство потребує ретельної підтримки рівноваги між порядком та індивідуальною

автономією, а не переважного виділення однієї з цих двох цінностей" [Цит. за: Новинская М. Коммунитарная парадигма: модификация левой идеи в западной политической культуре // МЭИМО. – 2000. – № 4. – С.37].

У такій рівновазі цінностей індивідуалізму і колективізму комунітаристи вбачають основну відмінність власної позиції від тих течій, що віддають перевагу якійсь одній із зазначених систем цінностей. Суттєвим недоліком лібералізму комунітаристи вважають надмірну увагу до особистих прав і свобод, особливо до права людини вільно обирати цінності і сенс власного життя, врешті-решт, – надмірний індивідуалізм і соціальний атомізм, які, нібито, зробили суспільство біднішим, а життя його членів – беззмисловим, позбавленим почуття ідентифікації зі спільнотою. Гострій критиці піддаються і сучасні консерватори, також втягнуті, за словами Макінтайра, в збереження ліберального індивідуалізму, внаслідок чого їх власна доктрина стала як ліберальною, так і індивідуалістичною [Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.- Екатеринбург, 2000. – С.300]. Отже, незважаючи на проголошений принцип рівноваги між індивідуалістичними і колективістськими цінностями, комунітаристи прямо чи опосередковано порушують цей принцип на користь останніх. Хоча б під тим приводом, що якщо раніше, на їх думку, пріоритетним завданням був захист особистості від надмірного тиску з боку суспільства, то зараз, коли сучасне суспільство в усе більших масштабах переживає вторгнення цінностей індивідуалізму і потерпає від загрози дезінтеграції, настав час зміцнення загальних, тобто таких, що поділяються усіма, цінностей і встановлення нових меж особистій автономії. Найбільш критично налаштований по відношенню до індивідуалізму, Макінтайр основним аргументом на користь такої переакцентації вважає те, що суспільство, попри усі зусилля, ще не має скільки-небудь послідовного раціонального захисту точки зору ліберального індивідуалізму; а, з іншого боку, – соціальна справедливість і справжня добродетель можливі, нібито, лише у зв'язку з поняттям заслуг, яке, у свою чергу, доречно лише у контексті комуні і блага комуні [Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.- Екатеринбург, 2000. – С.337-340].

Комунітаризм, таким чином, виступає як певний різновид колективістського етосу. Окремі дослідники, наприклад Р.Мюнх, навіть розцінюють комунітарну стратегію як спробу повернутися до общинної ідеології, як "наївне прагнення до хорошого минулого", яке навряд чи коли здійсниться у скільки-небудь значущих масштабах [Мюнх Р. Социологический анализ новой диалектики и динамики развития глобального информационного общества // Социология на пороге XXI века. – М., 1999. – С.63]. Важливо, однак, що й тут і "комюніті", і колективність як така розглядаються уже не як самоціль, а як опосередковуюча ланка між індивідом і макросоціумом, покликана в кінцевому підсумку захистити автономію особистості, її колективні та індивідуальні права. Оцінюючи роль "комюніті" у такому контексті, англійський дослідник Р.Саква приходить до висновку, за яким "традиційні колективні цінності поступилися місцем цінностям, згідно з якими люди об'єднуються одне з одним для відстоювання своїх власних інтересів. Традиційна суспільна солідарність поступилася дорогою новим формам етичного індивідуалізму" [Цит. за: Мысливченко А.Г. Западная социал-демократия: тенденция обновления и модернизации // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С.9].

Усвідомлення необхідності поєднання особистої автономії і колективної солідарності знайшло своє відо-

браження у ліберальному комунітаризмі А.Етціоні, Х.Маркуса та інших дослідників, які намагаються синтезувати індивідуалізм і солідарність через заохочення одних особистих свобод, насамперед особистої ініціативи, і в той же час обмеження інших, які можуть, на їхню думку, нанести шкоду суспільному благу. Близький до ліберального комунітаризму американський соціолог Г.Ганс у своїй концепції "народного індивідуалізму" так пояснює сутність цього синтезу – це "прагнення індивіда до особистої свободи і особистого контролю над своїм соціальним і природним оточенням", яке, однак, має на меті "не відокремлення від інших, а взаємодію і співробітництво на рівні неформальних груп" [Цит. за: Новинская М. Коммунитарная парадигма: модификация левой идеи в западной политической культуре // МЭИМО. – 2000. – № 4. – С.40].

Щодо лібералів, то більшість звинувачень з боку комунітаристів вони вважають необґрунтованими, оскільки лише незначна кількість лібералів визнає себе противниками ідеалу спільноти. Разом з тим, критика з боку комунітаристів посилює еволюцію філософського лібералізму в напрямку більш глибокої інтеграції індивідуальних прав і свобод з цінностями спільноти. Так, наприклад, Дж.Роулз у статті "Ідея блага і пріоритет права", написаній у відповідь на критику комунітаристів, однозначно визнає, що "у будь-якому випадку людина потрібна одна одній, оскільки таланти кожної з них можуть бути реалізовані лише через активну кооперацію з іншими й істотною мірою завдяки колективним зусиллям" [Роулз Дж. Політичний лібералізм // Сучасна політична філософія: Антологія. – К., 1998. – С.221]. Тобто, і тут очевидна, власне, постмодерна тенденція, за якою лібералізм і комунітаризм не виключають один одного, а взаємодоповнюють на базі визнання індивідуальних і колективних прав людини. Основним результатом незавершеної дискусії між лібералами і комунітаристами стало визнання того, що індивіди (як особистості) і спільноти взаємно конструюються, їх взаємодії підтримують і доповнюють одна одну; а отже, за словами Ч.Тейлора, треба знайти таку форму суспільного устрою, яка примирить свободу і спільність і створить умови для самоуправління через співучасть [Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами і комунітаристами // Сучасна політична філософія: Антологія. – К., 1998. – С.566]. В якості такої форми Тейлор пропонує "мультикультуризм" – визнання рівної цінності всіх культур, за якої особистість отримує право вільно ідентифікувати себе з кожною з них. Тобто, право особистості на самовизначення визнається за пріоритетне.

Отже, під впливом зазначеної дискусії філософська рефлексія все більш зосереджується на пошуках такої "моделі розвитку, – услід за Ч.Тейлором зазначає Ж.-Б.Фуко, – яка б поєднувала автономію особистості, що **безумовна** (виділено мною. – О.К.), і колективну солідарність" [Foucault J.-B. Face aux risques d'exclusion // CFDT aujourd'hui. – Paris, 1989. – № 93. – P.65]. Причому, щодо останньої, то мова йде не про "механічну", а виключно "органічну солідарність" (Е.Дюркгейм), тобто солідарність, що базується не на особистій невідокремленості та безсиллі, а на високій диференціації суспільства, особистій автономії індивідів як основного принципу внутрігрупового взаємозв'язку, на їхній здатності до самоврядування і особистої відповідальності. І лише на цій основі, тобто лише на ґрунті особистої свободи та відповідальності, стають можливі справжній універсалізм і солідарність. Усвідомлення цього особливо важливе для суспільств, що намагаються подолати свою тоталітарну спадщину.

Л.О.Кострюкова, доц.

ФИЛОСОФСКИЕ ЖАНРЫ КАК ЭСТЕТИКО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Общепризнанно среди специалистов в области философских, историко-философских исследований, что одной из самых спорных, дискуссионных проблем в философии является понимание сущности и специфики самой философии. Эта проблема поднималась и обсуждалась в литературе неоднократно, приобретая особую остроту и актуальность в периоды смены или модификации историко-культурных парадигм. Но, как заметил М.Хайдеггер, приступая к обсуждению вопроса "что такое – философия?", "так как тема широкая, она остается неопределенной. Так как она неопределенна, мы можем подходить к ней с самых разных точек зрения. При этом мы постоянно будем наталкиваться на что-то правильное" [Хайдеггер М. Что такое – философия? // Вопросы философии. – 1993. – №8. – С.113].

Представляется, что проблема в некоторой степени будет прояснена, если обратиться к рассмотрению философии через анализ жанрового разнообразия и своеобразия этой "квинтэссенции культуры". Тем самым в значительной степени будет прояснен и вопрос специфичности философской рефлексии в различных национальных культурах.

Определенная переориентация историко-философского анализа является вполне оправданной не только с точки зрения дальнейшего совершенствования исследований в области истории философии как научной дисциплины, но и с точки зрения реализации потенциала современных духовных и духовно-практических способов познания и освоения действительности в рамках философской рефлексии. Представляется не только важным, но и необходимым проследить истоки формирования жанрового плюрализма в истории философии, выявить генезис и социокультурную детерминированность жанровых форм в философском творчестве.

Философское произведение всегда обладает качествами концептуальной нагруженности и ценностно ориентируемой информации независимо от его объема. В силу всеобщности его предметно-содержательной специфики оно являет собой интеллектуальное резюме определенной культуры, проявленное в заранее заданной системности или относительно спонтанной, осознанно-иррациональной "текучести", что оказывает прямое воздействие на характер изложения мыслителем философских идей и их разработку. И в этом не последнюю роль играет жанр, как некая, по словам Л.М.Баткина, "эстетико-интеллектуальная реальность", способствующая созданию содержания и формированию смысла" [Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. – М., 1978. – С.134]. Сложно сравнить в рамках однозначной жанровой гомогенности такие равновеликие для человечества философские произведения, как диалоги Платона и трактаты Аристотеля, эпическую поэму "Махабхарата" и философские романы Ф.Достоевского, "Этику"

Б.Спинозы и "Миф о Сизифе. Эссе об абсурде" А.Камю, "Так говорил Заратустра" Ф.Ницше и "Оправдание добра" В.Соловьева, "Опыты" М.Монтеня и "Науку логики" Г.Гегеля, "Исповедь" Августина и "Философические письма" П.Чаадаева, "Апофтегмы царей и вождей" Плутарха и философские поэмы Дж.Бруно "О монаде, числе и фигуре", "О тройном, наименьшем и мере", другие философские произведения.

Философские жанры отражают закономерности развития философского мышления, обеспечивающие в большей или меньшей мере эстетическую целостность философского произведения как смыслового целого. В исторически складывающихся проявлениях духовной деятельности философские жанры предстают в виде таких сложившихся и нормативно закреплённых, классически выраженных и опознаваемых форм, как философский диалог, философский афоризм, философский трактат, философский дискурс, философский роман, эпистолярный философский жанр, философский памфлет, а также такой все более завоевывающий в последнее время просторы философского мышления жанр, как философское эссе.

При этом следует заметить, что на каждом этапе развития философии возникали новые взаимосвязи и взаимозависимости между жанрами, формировались и продолжают формироваться новые их разновидности в результате ассимиляции или модификации традиционных философских жанров. В периоды становления новых мировоззренческих парадигм обозначенные выше процессы усиливаются по сравнению с периодами сложившихся культурно-исторических эпох и мировоззрений.

Философские произведения, будучи особой разновидностью духовной деятельности, имеют широкий спектр установок на круг лиц, кому текст предназначен. Это могут быть представители узкопрофессиональной сферы деятельности (представители "академической философии"), широкая научная общественность, Бог как высшее универсальное начало или массовый читатель, идейные оппоненты или, напротив, друзья-единомышленники, представители будущих или ушедших поколений и даже "Я-другой" как источник метафизических откровений, поисков и прозрений. От этой установки зависит авторская концепция адресата, явно или неявно присутствующая в философском тексте. А от нее, в свою очередь, – жанр философского произведения, порождающий композиционно-стилистические средства выражения.

Типология философских жанров позволяет выстраивать систематизацию жанров, освоенных и осваиваемых мыслителями прошлого и настоящего, учитывающую их типологические качества и отражающую эволюционные процессы в сфере жанрово обусловленной философской рефлексии. Анализ основных закономерностей их эволюции позволяет прогнозировать основные тенденции развития философии в XXI веке.

О.В.Краснокутський, асп.

ПОГЛЯДИ Г. СКОВОРОДИ НА ВЛАДУ ТА ЇХ МІСЦЕ У КРАТОЛОГІЧНІЙ ДУМЦІ ЛЮДСТВА

Видатний український філософ Г. Сковорода, розмірковуючи у своїх творах над загальними проблемами суспільного буття, приділяв певну увагу осмисленню

феномену влади. На відміну від західноєвропейської традиції (Н. Макіавеллі та ін.), класичної кратологічної парадигми, згідно з якою влада – це могутність, спро-

можність суб'єкта примушувати людей до покори, реалізуючи цим свої особисті інтереси, Г. Сковорода підтримує інші кратологічні погляди, започатковані ще у сиву давнину Лао-цзи, Платоном та іншими стародавніми мислителями, згідно з якими влада – це засіб забезпечення суспільного блага. У зв'язку з цим Сковорода не приділяє значної уваги визначенню поняття влади, її форм, засобів її отримання та збереження. Для нього влада – це, насамперед, тяжкий хрест, тягар, який несе на собі людство, перекладаючи його час від часу на окремих своїх представників. Такими представниками, на думку філософа, повинні бути лише розумні, духовно розвинуті люди. У іншому разі – не минути людських бід і страждань. В цілому проблему влади у творчості Г. Сковороди треба розглядати у контексті його загального вчення про дві натури і людське щастя.

Згідно з ученням Сковороди, увесь Всесвіт складається з двох натур: одна невидима – Бог, друга видима – сотворіння. Невидима натура або Бог "...усю твар прозирає й утримує; скрізь завжди був, є і буде" [Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – К., 1994. – Т.1. – С.141-142]. У різні часи невидиму природу називали і розуміли по-різному, але завжди вірили в те, що існує певна таємна сила, яка "...по всьому розливається і що всім володіє" [Там само. – С.142]. Ця сила й обумовлює існування у земному житті феномену влади, який забезпечує процес управління і керівництва суспільною життєдіяльністю. Як і в кожне соціальне явище, у феномен влади невидима натура вкладає духовну основу, свою "премудрість", що виступає як "...душа, користь і краса наша..." [История политических и правовых учений: Хрестоматия для юридических вузов и факультетов / Сост. и общ. ред. проф. Г.Г. Демиденко. – Х., 1999. – С.356]. Така основа "...по всіх членах політичного тіла, яке із людей, а не з каміння складається, таємно розлившись, робить його твердим, мирним і добробутним" [Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – К., 1994. – Т.1. – С.143]. Владні відносини у людському суспільстві, на думку Сковороди, ґрунтуючись на духовній основі, утворюють "премудру" модель влади. "Коли, наприклад, якийсь рід, чи місто, чи держава за цією моделлю засновані і встановлені, в той час бувають вони раєм, небом, домом Божим тощо" [Там само]. У такій моделі суб'єкти влади повинні піклуватися про добробут свого народу, а "народ повинен своїм володарям служити й годувати їх" [Там само. – С.106]. Постає питання: як практично реалізувати "премудру" модель влади? Сковорода відпові-

дає: треба відкрити "Царство Боже" в середині нас і прагнути знайти своє щастя, а це означає "...пізнати себе чи то свою природу, взятися за свою долю і робити своє діло" [История политических и правовых учений: Хрестоматия для юридических вузов и факультетов / Сост. и общ. ред. проф. Г.Г. Демиденко. – Х., 1999. – С.359]. Отже, кожна людина повинна займатися своєю працею, посідати своє місце у суспільній ієрархії відповідно до свого покликання і своїх здібностей – це і є, за Сковородою, запорука реалізації "премудрої" моделі влади. Якщо людина має природний хист до соціального управління, вдало виконує керівну роботу, вона може й повинна мати владу, а якщо ні – вона повинна займатися іншою суспільно-корисною діяльністю, яка "сродна" її натурі.

Сковорода різко критикує тих, хто має жадобу до влади, для кого влада та багатство є головними цінностями в житті. Таких людей, вважає філософ, не слід допускати до виконання владних повноважень. Розпізнати цих людей дуже легко, бо в усі часи вони мають однакову пісню: "Жери все, що перед очима, то щастя буде за плечима" [Там само. – С.362]. Маючи великий життєвий досвід, філософ відзначає, що таких людей при владі на всіх рівнях соціальної системи дуже багато. Розмірковуючи над їх долею, народний мислитель пише: "По що ж тільки ти, о маловірна душе, отягчаєш себе, ідучи в друге званіє, коли Отець твій небесний родив тебе хліборобом чи гончарем, чи бандуристом?... Бо не розумієш, що в тисячу раз щасливіше в малім можна жити, але з Богом своїм, ніж без Нього знаходитися серед воєначальників чи первосвящеників... Зостанься ж краще в природнім твоїм званію, яке б воно не було мале" [Там само. – С.360].

Таким чином, погляди Г. Сковороди на владу належать до некласичної кратологічної парадигми, сучасними представниками якої є Т. Парсонс, Х. Арентс, М. Фуко, С. Рябов та ін., займаючи, тим самим, визначне місце у кратологічній думці людства. Згідно з теоретичними поглядами Г. Сковороди, модель влади, яка ґрунтується на духовній основі і "сродній" праці, є запорукою добробуту народу та його духовного розвитку, гарантією забезпечення суспільного блага. Думається, що ці міркування славетного українського філософа стануть до нагоди тим, хто, розбудовуючи сьогоденні українську державність, прагне створити в Україні порядну владу та відродити духовність нашого народу.

В.І.Кремінський, асп.

СПАДЩИНА Т.Г.ШЕВЧЕНКА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

З самого початку здобуття незалежності в Україні, як і в більшості інших колишніх республік СРСР, виникла гостра необхідність та органічна потреба визначення більш точної та рельєфної національної ідентифікації, ніж це було раніше. Проблема пошуків національної своєрідності тягне за собою визначення мовної, історичної, культурної, політичної та інших видів ідентичності, їх узгодження, інтеграції. З нашої точки зору, одним із найважливіших складників національної ідентичності українського народу є естетичний вимір. Через історичні обставини український народ довгий час не міг розвивати свою культуру незалежним чином, без обмежень його мовних, правових та соціальних способів самовираження.

Очевидно, що багата історія української культури дає найрізноманітніший матеріал для пошуку "коріння",

культурного "фундаменту" у самовизначенні. Поетична, літературна творчість українських письменників та поетів XIX і XX ст. дають багатий матеріал для знаходження першооснов, моделей та початкових форм естетичної самоідентифікації. Важливе місце в аналізі української культури та визначенні її місця у всесвітній історії дає дослідження своєрідності та неповторності поетичного мислення українського народу.

Одним із засобів виявлення метафізичних основ української філософії є історико-філософський підхід. Історія філософії не повинна обмежуватися лише академічними авторами, спеціальними творами, що містять такі галузі філософського знання, як онтологія, епістемологія, аксіологія тощо.

Так само, як Гьоте в німецькій історії, Федір Достоєвський та Лев Толстой в історії російській, Тарас Шевченко в історії української культури посідає особливе місце, яке характеризується, крім усього іншого, унікальною філософською позицією. Текстам Кобзаря притаманні такі фундаментальні риси філософського осмислення світу, як універсальність, цілісність, символізація, герменевтичність, екзистенційність, парадоксальність. Але, внаслідок того, що художні тексти великого українського поета символічні та метафоричні, ці філософські характеристики виражені за допомогою поетичних образів. Тому формально-логічний дискурс, притаманний класичній філософії, неспроможний охопити справжню глибину думки Кобзаря.

Єдиний можливий шлях історико-філософського аналізу його творчості лежить у площині герменевтики, символічної інтерпретації, заснованої на принципах переживання (емпатії) та взаєморозуміння. Для більш адекватного читання поетичних текстів Т.Г.Шевченка необхідно виділити базисні символи, використані ним у власних творах, спробувати реконструювати їх систему та конфігурацію для того, щоб відновити поетичну, естетичну та метафізичну картини світу, створені великим українським поетом, які дійсно формують сучасну національну самосвідомість. Завдяки цьому методологічному підходу, можливо буде охарактеризувати філософську проблематику та направленість творів Т.Г.Шевченка, яка, на нашу думку, переважно співпадає з філософським дискурсом європейського романтизму. Як і більшість романтиків, український поет намагається продемонструвати естетично перетворений світ та людину, спрямовану до нескінченної повноти космосу. І сам поет, і світ, ним зображений, знаходяться у нескінченному потоці становлення, творчого перетворення.

Історико-філософська традиція дає нам багато прикладів, коли важко осмислюваний потік становлення та світ трансцендентного філософа намагалися відобразити за допомогою символів, а не понять. Геракліт, Емпедокл, Плотін, Діонісій Ареопагіт, Бонавентура, Екхарт, Бьоме, Григорій Сковорода, німецькі романтики, Ніцше, та інші мислителі пізнавали та описували світ і буття людини в ньому (причому, дуже вдало), використовуючи не тільки спеціальні терміни зі словника академічної філософії, але більшою мірою спираючись на метафоричну, символічну мову, що дозволило їм більш адекватно виразити їх сприймання універсуму. Ернст Кассіер у своїй фундаментальній тритомній праці "Філософія символічних форм" показав та довів, що символ, поряд із міфом, є базисною епістемологічною структурою, завдяки якій успішно проходить процес пізнання. О.Ф.Лосєв у багатьох своїх роботах також показав необхідність символу в ролі повноцінного пізнавального інструменту для опису буття, природи, суспільства, культури, людини.

Таким чином, треба визнати, що творчість Т. Г. Шевченка, пронизана символічними структурами, дає найбагатший матеріал для історико-філософських досліджень. Шляхом порівняльного аналізу, завдяки герменевтичному підходу, в текстах поета можна відшукати глибокі філософські проблеми. Шляхом систематизації їх може бути вибудована своєрідна картина світу, що містить в собі онтологічний, епістемологічний, антропологічний, естетичний, аксіологічний аспекти. Для академічного історико-філософського дослідження тут постає множина методологічних проблем, які можна подолати. Історія філософії повинна зробити свій вагомий внесок у дослідження становлення національної самосвідомості, чому буде допомагати нове читання творів Кобзаря.

В.Ю.Крикун, асп.

КОМПАРАТИВІСТСЬКИЙ МЕТОД В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

"Слово компаративний походить від латинського *comparatus*, що можна перекласти як – порівняльний; порівняльно-історичний метод у філософії" [Огурцов А.П. Сравнительно-исторический метод // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 623].

Порівняльно-історичний метод – це сукупність пізнавальних засобів, процедур, які дозволяють установити схожість та відмінність між явищами, що складають предмет вивчення, виявити їхню генетичну спорідненість (зв'язок за походженням); це різновид історичного методу. Як систематично розроблений, цей метод сформувався у XIX ст. у порівняльному мовознавстві (Гумбольдт, Грім, Востоков) та етнографії (Морган, Тайлор). Пізніше його почали широко використовувати в різних сферах природничого та суспільного знання: анатомії, антропології, геології, історії, соціології та інших науках.

Логічною основою порівняльно-історичного методу є зіставлення та порівняння об'єктів дослідження та встановлення ознак схожості та відмінності між ними. За характером схожості порівняння поділяють на історико-генетичні, історико-типологічні, де схожість є результатом взаємовпливу явищ. На цій основі виділяють два типи порівняльно-історичного методу: порівняльно-типологічний, що виявляє схожість генетично непов'язаних об'єктів, і власне порівняльно-історичний метод, що фіксує схожість між явищами як виявлення спільності їх походження, а розходження між ними – як показник їх різного походження.

Звертаючи увагу на сутність та основні засади компаративістського методу, необхідно зазначити, що при його реалізації застосовується нове ставлення до пізнання. Ця новітність полягає в тому, що з'являється можливість одночасно утримувати при розгляді тотожне й відмінне в явищах, подіях, поглядах. Це дозволяє більш систематично та ґрунтовно розглянути проблему, яка є предметом дослідження. При застосуванні компаративістського методу при дослідженні історико-філософської проблематики з'являється одна цікава можливість, яка полягає в тому, що дослідники, здійснюючи власне дослідження, пропонують на розгляд читачеві подібні та відмінні положення концепцій декількох філософів, мислителів у межах певної проблематики, а також власну точку зору на зазначені положення.

Здійснення аналізу історико-філософської проблематики шляхом застосування компаративістського методу включає такі кроки: (1) Формування проблематики дослідження й виокремлення кола філософів, мислителів які займалися її розробкою; (2) Остаточне визначення декількох філософів, які мають подібні або протилежні точки зору на проблему, що розглядається; (3) Викладення основних положень, які входять до проблематики дослідження, у вченнях відповідних філософів (у незмінному вигляді); (4) Дослідник, який здійснює співставлення, пропонує для розгляду власну точку зору.

Компаративістський підхід до аналізу світового історико-філософського процесу в його становленні і роз-

витку може бути належним чином оцінений та усвідомлений лише за умови прийняття до уваги таких двох моментів: (1) Компаративістський підхід в контексті історико-філософського пізнання є частиною (аспектом) загальнонаукового порівняльно-історичного методу, який знаходить своє специфічне відображення в галузі філософії; (2) Компаративістський підхід у структурі методології історико-філософського пізнання не ототожнюється із компаративістською філософією як самостійним розділом (видом) історико-філософської науки.

Компаративістика, як і будь-який інший методологічний підхід, має своєю основною метою розуміння реалій передусім людської життєдіяльності. В цьому розумінні вона є лише одним з методів осягнення, розуміння певних явищ або подій, які становлять предмет дослідження і які мали місце в нашому минулому.

Перспективи розвитку компаративістського аналізу в філософії можна окреслити, лише відштовхуючись від

загального поняття про зазначений метод аналізу та від історії компаративістики. Філософська компаративістика піднімає момент порівняння до сфери "всезагального". Порівняння того чи іншого феномену культури, науки, людського буття в цілому виявляє тотожне та відмінне в цих феноменах. У свою чергу, виявлення тотожного та відмінного виявляє діалектичну єдність в тих феноменах, які підлягають співставленню. Але не тільки в їх зв'язку. Завдяки порівнянню, яке завжди відбувається в межах певної проблематики, виявляється діалектичність в кожному явищі, що дозволяє відкрити діалектичність та діалогічність в межах проблеми, що становить предмет розгляду. Явище, що розглядається, отримує можливість не лише бути обмеженим/визначеним, відштовхуючись від зовнішнього Іншого, але й використовуючи внутрішні суперечності, які компаративістський аналіз може виявити більш ефективно.

І.Г.Кудря, асп.

ГЕНЕЗИС ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ

Метою роботи є аналіз, по-перше, стану сучасних концепцій постіндустріального суспільства; по-друге, основних напрямків і нових тенденцій розвитку постіндустріальної парадигми; по-третє, історії її формування з моменту виникнення до нинішнього часу.

Аналіз праць зарубіжних та вітчизняних теоретиків доводить, що існують доволі різноманітні й неоднозначні підходи до тлумачення постіндустріальної парадигми, до її структури, провідних напрямків і новітніх тенденцій, основних ідей і концепцій. Аналіз сучасних наукових досліджень дозволяє виокремити декілька підходів.

По-перше, це концепції, які досліджують суспільство як таке, що має відношення суто (або переважно) до промислового виробництва. Це відбулося в різних назвах концепцій (теорії індустріального або постіндустріального суспільства, менеджменту).

По-друге, існують технократичні теорії. Суспільство в них розглядається на підставі технологічного чинника виробництва (засобів, предметів і знарядь праці). Такі концепції відображають методологічний принцип технологічного детермінізму.

По-третє, в низці досліджень стверджується ідея неможливості вирішення нагальних соціальних проблем в рамках одного суспільства, однієї культури – для цього потрібні глобальні зусилля.

По-четверте, ще один напрямок досліджень, що розуміє обмеженість попередніх підходів, прагне інтерпретувати сучасну постіндустріальну парадигму кризь призму культурно-цивілізаційних процесів, в залежності від змісту, характеру і розвитку культури. Таке тлумачення можна визнати як загальну раціональну спрямованість, що відображає новітні тенденції в постіндустріалізмі.

Таким чином, нині існують різні інтерпретації сутності, змісту й структури постіндустріальної парадигми, що відбивають різні підходи. Звідси випливає актуальність аналізу генези постіндустріальної парадигми.

Основи постіндустріалізму були закладені в 40-х рр. XX ст. американським соціальним теоретиком П.Дракером, який в своїх працях "Майбутнє індустріальної людини" (1942) і "Нове суспільство. Анатомія індустріального ладу" (1949) сформулював теорію індустріального суспільства. Концепція нового суспільства П.Дракера, була продовженням його попередніх, ідей викладених в роботах "Майбутнє індустріальної люди-

ни" і "Концепція корпорації". Це був системний аналіз індустріального суспільства, яке з'явилося в результаті Другої світової війни. Суспільство XIX ст. П.Дракер визначає як меркантильне, доіндустріальне. Виникнення індустріального суспільства у XX ст. він пов'язує з другою індустріальною революцією. Головним принципом революції П.Дракер вважав масове поточне виробництво, теоретичні основи якого були розроблені американським інженером Ф.Тейлором, а практичне втілення їх було реалізоване Генрі Фордом I. Змістом революції був принципово новий методологічний підхід – пошук ресурсів ефективності виробництва в самій людині. До цього відкриття – шукати ресурси ефективності праці в самій людині – підійшла не тільки соціальна теорія, але й практика суспільного виробництва. В 50-х рр. XX ст. теорія індустріального суспільства знаходить свій завершений вираз в концепціях таких відомих соціальних теоретиків, як В.Ростоу, Дж.Гелбрайт і Р.Арон. Американський теоретик В.Ростоу в 1960 р. в роботі "Стадії економічного зростання. Некомуністичний маніфест" зробив спробу сформулювати альтернативну щодо марксистської формаційної теорії концепцію. Згідно з теорією В.Ростоу, цивілізація проходить п'ять послідовних стадій економічного зростання. Французький теоретик Р.Арон в працях „18 лекцій про індустріальне суспільство” (1962) і „Три есе про індустріальну епоху” (1966) сформулював концепцію єдиного індустріального суспільства, змістом якої був перехід від традиційного, архаїчного суспільства до індустріального. Остаточний варіант теорії індустріального суспільства був розроблений американським економістом Дж.Гелбрайтом в його роботі „Нове індустріальне суспільство” (1967). Загальним для цих концепцій є принцип технологічного детермінізму, згідно з яким зміни в суспільстві відбуваються на підставі досягнень науки і техніки. Еволюцією теорії індустріального суспільства стала концепція постіндустріального суспільства, яка оформилась у 70-х рр. XX ст. Фундаторами її були Д.Белл і О.Тоффлер. Центральна ідея цієї концепції: якісні зміни продуктивних сил – пріоритет сфери послуг та інформації. Термін "постіндустріальне суспільство" належить Д.Беллу і дозволяє накреслити перспективи кардинальних змін цивілізації [Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К.,

1996. – С.223-225]. Найбільш детально теорія постіндустріального суспільства була розроблена О.Тоффлером в його роботі "Третя хвиля", написаній на початку 80-х рр. XX ст. За О.Тоффлером, розвиток цивілізації відбувається хвилями. З середини 50-х рр. XX ст. спостерігається наступ третьої хвилі, інформаційного суспільства.

Наприкінці XX ст. в постіндустріальній парадигмі виявились нові тенденції, що наголошували на тому, що головним ресурсом суспільства є знання, які забезпечують інновації і ефективність виробництва в цілому. Найповніше вони були втілені в концепції посткапіталістичного суспільства П.Дракера, викладеній в його праці "Посткапіталістичне суспільство" (1993) [Дракер П. По-

сткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999. – С.67-70]. П.Дракер визначає нове суспільство як суспільство знань, і саме знання, а не традиційні чинники виробництва, створюють продуктивність праці. Змістом посткапіталістичного суспільства, за П.Дракером, є інформаційна революція. Це революція не у техніці чи технології. Це революція у концепції, тобто у змісті й призначенні інформації. Головна мета нового типу суспільства – системне застосування знання щодо самого знання, що й робить його продуктивним. У концепції посткапіталістичного суспільства П.Дракера на зміну капіталу приходять знання.

О.С.Куліна, асп.

ГАБЕРМАС І ФУКО: КОНСЕНСУС ЧИ КОНФЛІКТ?

У розумінні сучасної демократії та громадянського суспільства важливу роль грає розуміння суттєвої у сучасному світі напруженості між нормативним і реальним, між намірами та їхнім здійсненням. У комунікативній теорії Ю.Габермаса центральним став принцип універсалізації: "Кожна значуща норма має відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть із її всезагального застосування при задоволенні інтересів кожного індивіда, можуть бути без примусу прийняті усіма учасниками" [Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.220].

Цінність цього підходу – у розумінні демократичного процесу і тих передумов, які йому сприяють: складання конституцій, розвиток інститутів, процедурне планування і застосування до законодавства. Головний недолік, який зазначається майже усіма критиками консенсуально-дискурсивної теорії (серед яких А.Хеллер, Г.Люббе, Б.Флівберг, Н.Луман, В.Гюсле), – це неможливість її реалізації, невідповідність реальності, утопічність. Серед причин: проблема інституціоналізації самого дискурсу за умов зростання складності суспільства й прискорення його динаміки, коли прийняття рішення не тільки потребує професійного опрацювання, а й обмеження в часі; проблема врахування думок усіх можливих учасників дискурсу; ідеалістичність протиставлення "успішного" та "перекрученого" висловлювання, оскільки успіх у риториці якраз асоціюється з перекрученням; статус релігії у мисленні.

Але найважливіша причина нездійсненності теорії Габермаса, як вважає Б.Флівберг, полягає в "ігноруванні проблеми влади (сили)" [Флівберг Б. Хабермас и Фуко, мыслители для гражданского общества // Вопросы философии. – 2002. – №2. – С.145], тому що у реальному громадянському суспільстві – на відміну від

ідеального суспільства Габермаса – повинні бути якісні процедури для вирішення конфліктів, які не можуть бути вирішені за допомогою аргументів, навіть якщо всі сторони приймають принцип раціональної аргументації [Там само. – С.144]. Тому деякі дослідники громадянського суспільства, зокрема Б.Флівберг, вважають, що глибоке розуміння громадянського суспільства повинне засновуватися на мисленні, що ставить у центр конфлікт і силу, як це робить Фуко, який ґрунтує свою концепцію на соціально-історичній основі, заперечуючи універсальні, фундаментальні норми.

І Габермас, і Фуко вважають ключовим моментом регулювання фактично наявних відносин панування – підкорення, але Габермас підходить до регулювання від теорії дискурсу ("Обмеження досвідного світу передбачають ідеалізацію, крім сили. У дискурсі ми вимагаємо, а саме контрфактично, що умови необмеженої і безпримусової комунікації виконані" [Habermas J., Luhman N. Theorie des Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? – Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1990. – S.214]), а Фуко – від фактичних владних відносин у конкретних контекстах.

Незважаючи на слушність критичних зауважень щодо комунікативної теорії, на відміну від "силового" аналізу Фуко, консенсуально-дискурсивне розв'язання політичних конфліктів збігається з етикою ненасильства, яка є необхідною умовою формування громадянського суспільства, що є сутнісно важливою ознакою сучасного цивілізованого суспільства. Тому пріоритетним вважається розвиток і вдосконалення ідей комунікативної практичної філософії. Це також обумовлено необхідністю змін у моральній сфері українського суспільства, в якому недостатньо розвинута громадянська свідомість, активність і комунікативна компетентність громадян.

В.П.Кульченко, асп.

БАЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ ПРАВ ЛЮДИНИ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ

Специфіка ХХ століття полягає у послабленні традиційних зв'язків між людьми – релігійних, національних, сімейних, духовно-естетичних. Це зумовлює втрату взаєморозуміння та зростання всеохоплюючого почуття самотності серед людей у все більш раціоналізованому суспільстві. Типовими характеристиками успішної людини ХХ ст. є раціональність, самодостатність, життєва активність. В той же час, в умовах розбожествління світу, втрати зв'язку з попередньою історією перед

людською екзистенцією постають складні задачі її гармонійного існування в складно структурованому світі з досить непевними перспективами майбутнього, змінити які подекуди людина безсила. Тож у людини виникає відчуття небезпеки і пустоти життя, що виражається іноді в пригнічених песимістично-занепадницьких настроях: мовляв, кожне нове покоління гірше за попереднє і небезпечно мчить до своєї загибелі, "фатально рухається у своєму розвитку у бік демократії" [Ясперс К.

© О.С.Куліна, 2004

© В.П.Кульченко, 2004

Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.295]; іноді – в неконтрольованому та непереборному відчутті страху, коли хід історії сприймається як явище природи. Людина прагне звільнити себе від відповідальності за майбутнє, руйнуючи відчуття власної вільної особистості, інколи навіть доходючи до психічних розладів.

У суспільстві розгорнулася кампанія "типізації", уніфікації, коли індивід прагне не виділятися, але бути "як всі". В професійній сфері відбувається процес крайньої спеціалізації, "індивід розпадається на функції" [Там само. – С.309], його буття зводиться до всезагального, до "життєздатності як професійної одиниці", позбавляючи його власної історичної особливості, неповторної індивідуальності. Людина створила апарат забезпечення свого існування, який поглинає її в собі, перетворюючи на бездуховну аморфну маніпульовану "масу", що "не хоче бути вільною, але хоче такою вважатися" [Там само. – С. 314]. На противагу народу, атмосфера якого відрізняється структурованістю, усталеністю життєвих принципів, усвідомленням мислення та традицій, уніфіковане поняття "людської маси" постає "вирішальним чинником" життя, але досить небезпечним чинником, здатним поглинути в своєму "ми" волю окремої особистості з її неповторністю та самобутністю. Адже маса – це "об'єкт пропаганди та вселяння, що не усвідомлює відповідальності та живе на самому низькому рівні... на якому люди стають керованими та взаємозамінними" [Там само. – С.143], такими собі "піщинками", що можуть бути використані на будь-який лад.

Подолати породжене людиною зло може лише вона сама, її добра воля, прагнення до свободи та світового правового порядку, пошук нових засобів та рівнів самовираження, збереження власних цінностей, свободи духу та досвіду минулих тисячоліть, віднайдення джерел нової віри, що надихала б на майбутнє. "Лише від-

повідальність за теперішнє дозволяє нам відчуті відповідальність за майбутнє" [Там само. – С.165]. К'єркегор і Ніцше були першими передвісниками ситуації страху та пустоти в людському середовищі. Від них почалося повернення філософії до природних витоків буття.

Надію на відродження з надр масового буття Людини екзистенціалісти, зокрема К.Ясперс, Е.Фромм, А.Камю, пов'язують з дієвістю її індивідуально-інтимних імпульсів, які не дозволяють їй нівелюватися до повного розчинення в загальній масі та спонукають ставлення до кожної людини як до мети, а не до засобу. За цим має відбутися усунення несправедливостей на всіх рівнях та створення більшої соціальної справедливості, яка приведе до подолання напруги і росту свободи. Екзистенціалізм сприймає громадянське існування крізь призму людського Я, через історичну унікальність кожної людської долі, її радощів та переживань, горя й страхів. Саме вони утворюють те, що складає зміст "епохи", "часу". Філософи-екзистенціалісти наполягають не стільки на первинності природно-закономірних процесів людського життя, як на змістовно-історичній діяльності конкретних людей у кожний часовий відрізок. Історичний досвід людини, однократність та неповторюваність історичних ситуацій розглядаються ними як суспільно-творчі чинники життя, на яких повинні базуватися як державна законотворчість, так і норми життя громадянського суспільства.

Загалом, екзистенційна філософія не є філософією закінчених правил і готових рецептів, вона не містить остаточних у своїй істинності висновків. Це філософія людини, що пізнає себе, тому й будь-яке знання – лише шлях до людської сутності. Завершення процесу пізнання постало б кінцем, смертю екзистенціалізму. Людина не в змозі пізнати себе остаточно, але підтримувана вірою, надією і любов'ю, завжди прагне до нових висот.

С.В.Куцепал, докторант

ДЕЛЬОЗ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

Перш ніж аналізувати історико-філософські побудови видатного французького філософа Ж.Дельоза, котрий неодноразово епатував суспільну думку своїми примхливо химерними умоглядними побудовами, доречно пригадати, що він характеризував сучасне суспільство як "світ, у якому індивідуалізації позбавлені персоніфікації, а особливості – доіндивідуальні" [Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С.11], і його книги створюють картину саме такого світу, котрий позбавлений суб'єкт-об'єктного відношення. Потрібно пам'ятати, що для Дельоза мислення, свідомість, пізнання представляють собою проєкції віртуальної реальності, дають можливість світу культури, що являє собою рухливу множину "текстів", в яких губиться та розчиняється свідомість окремого індивіда та його діяльність, функціонувати в часі та просторі, бути "тут" та "зараз".

Історик філософії традиційного ґатунку завжди намагається максимально об'єктивно передати зміст філософських концепцій минулого, зробити адекватну реконструкцію саме тих сенсів та тлумачень, котрі були закладені у текстах філософів саме в епоху їх створення, та прослідкувати, як вони змінилися з плином часу. Для Дельоза, навпаки, при зверненні до історико-філософського матеріалу головною є установка на *інтерпретацію*, на здійснення мисленнєвого освоєння наявного матеріалу. Тому не дивно, що у досліджуваних ним постатях вбачаються не самі Платон, Спіноза, Кант, Ніцше та інші, а, перш за все, сам Дельоз, який

або погоджується з героями своїх досліджень, або, значно частіше, подає власні роздуми, лише звертаючись до текстів та образів інших філософів, доречних у певних ситуаціях. На його думку, філософська книга має бути, з одного боку, особливим видом детективного роману, а з іншого – родом наукової фантастики.

Для Дельоза історія філософії має велике значення, оскільки "історія філософії завжди виступала агентом влади у філософії та в мисленні. Вона відіграє репресивну роль: адже, яким чином можна мислити, не прочитавши Платона, Декарта, Канта та Ґайдеґера, а також безліч інших книг?" [Deleuze G., Parnet C. Dialogues. – Paris, Flammarion, 1977. – P.21]. Тому Дельоз виробляє свій власний стиль опрацювання історико-філософської спадщини, що зовсім не пов'язаний з тиражуванням цитат та маніфестуванням "ключових положень" визнаних попередників. Сутність його методу – проникнення в глибину філософського тексту, виявлення метафізичного каркасу в побудовах того або іншого автора, внаслідок чого виникає конструктивний діалог між мислителями, відбувається становлення-перехід (або в термінології Дельоза – "складка") між внутрішнім та зовнішнім, від чого прямий шлях до абсолютно зовнішнього, оскільки саме у зовнішньому філософія починає розрізнятися сама у собі. "Філософії потрібна не-філософія, котра розуміє її, їй потрібно не-філософське розуміння, на зразок того, як мистецтву потрібно не-мистецтво, а науці – не-наука" [Делёз

Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998. – С.279]. Тому надзвичайна увага надається Дельозом тим відхиленням від очевидних зв'язків між термінами, котрі наявні у кожного автора. Аналізуючи їх, французький філософ створює нову рефлексію, внаслідок чого відбувається перекомпонування наявного матеріалу "тут та зараз", потрактування сталих термінів та понять під новим кутом зору.

Методологічним принципом для Дельоза постає емпіризм, але цей емпіризм жодною мірою не протидіє поняттям, не відсилає просто до пережитого досвіду, навпаки, він постає як "містицизм понять та їх математизм", трактує поняття саме як момент зустрічі, "тут та зараз". Саме цим пояснюється відоме висловлювання Дельоза, розтиражоване його дослідниками та інтерпретаторами: "Історія філософії, як нам уявляється, повинна відігравати роль, що багато в чому є аналогічною ролі колажу в живопису. Історія філософії є відтворенням самої філософії. Тому варто, щоб викладення історії філософії діяло як справжній двійник і включало властиве двійникові максимальне змінення. (Можна уявити філософськи бородатого Гегеля, філософськи безволосого Маркса на тій самій підставі, що й Джоконду, в якій вирости вуса)" [Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С.12]. Саме тому праці, що присвячені викладенню історії філософії, повинні являти собою певне уповільнення, застигання та зупинку тексту, але не лише того тексту, з яким вони співвідносяться, а й тексту, до якого вони включаються. Таким чином, викладення історії філософії має

подвійне існування, чисте повторення старого та сучасного текстів одне в одному.

Ще одним важливим методологічним моментом у розумінні відношення Дельоза до аналізу історико-філософських текстів має бути врахування поняття "ризому" (rhizome). Цей термін означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального (головного) відростку, в результаті чого сітка переплетеного коріння є субстанціонально рівнозначною і знаходиться у постійному обміні з оточуючим середовищем. Тому в праці "Ризом" Дельоз стверджує, що потрібно виробити "іншу манеру читання", оскільки в тексті не існує нічого, що потрібно було б розуміти, а, натомість, є багато такого, з чим потрібно експериментувати. Книга, текст завжди звернені до того, що існує назовні, звісно, завдяки цьому їх і не можна порівнювати з деревом, котре має один центральний корінь, бо це "частина ризому", певна експериментальна площина, де читач може здійснювати свої дослідження. Використання "книги-ризому" завжди залежить від зв'язку з оточенням. Текст повинен сприйматися як втілення нецентрованої та асоціальної ризому, яка ніколи не починається і не закінчується, а завжди знаходиться посередині, поміж речей, являє собою поміж-буття.

Дослідник, заглиблюючись у текст, створює власний віртуальний світ, де можливі будь-які експерименти у просторі та часі, що здійснюються в чуттєво-наочній формі. Ризоматичний вимір цього віртуального світу дозволяє обрати точкою відліку будь-який момент часового простору події, здійснити будь-які інтерпретації, навіть надати інтерпретаторові або читачеві інтерактивних здібностей, зробивши їх учасниками подій.

Ю.В.Кушаков, проф.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОЕКТИ ХХ СТОРІЧЧЯ: ПІДСУМКИ, ПРОБЛЕМИ, ПЕРСПЕКТИВИ

1. Проблема співвідношення філософії та історії філософії – це ключова проблема будь-якої філософії історії філософії. Те чи інше її вирішення визначає все розмаїття будь-коли запропонованих історико-філософських проектів.

2. Це відношення усвідомлюється як теоретична проблема лише у філософії Нового часу. Саме Новий час вперше протиставив себе попереднім періодам розвитку людства (відповідно, попереднім періодам філософської думки) та усвідомив себе Новим часом, сучасністю. Адже ні античність, ні середньовіччя, ані навіть Відродження не протиставляли себе як сучасність минулому і не дистанціювали себе від нього. Відтоді можна виокремити три основні парадигми в осмисленні співвідношення філософії та історії філософії: *негативістську, класичну* (гегелівську) та *посткласичну*.

3. Майже всі піонери Нової філософії (винятком був хіба що Ляйбніц), попри всю їх історико-філософську ерудицію, ставляться до філософської спадщини зневажливо-негативно. Вони були упевнені в тому, що учення минулого хибні та ні на що не придатні. Навіть ще Кант в часи написання "Критики чистого розуму" вважав, що історія філософії – це "будівля, котра лежить в руїнах" (лише потім це відношення в нього радикально зміниться).

4. Наприкінці XVIII–початку XIX ст. виникає принципово нове ставлення філософії до історичного минулого. Минуле починає осмислюватись як своє минуле, як необхідна передумова, передісторія сучасної філософії, а остання – як його закономірний результат. Ідея історії філософії як не історіографії, а як науки ("філософської історії філософії"), яка мала б слугувати "фі-

лософською археологією", вперше була висунута пізнім Кантом. За реалізацію ідеї відразу узялися кантіанці, але найбільших успіхів досягнув Гегель. Він будує свою філософську систему як свідоме узагальнення всього попереднього історико-філософського досвіду, бо вважає, що тільки та філософія може домагатися звання "сучасної", котра є "дзеркалом усієї історії". Такою, як відомо, Гегель і вважав свою власну філософську систему. В ній, з його точки зору, у "знятому" вигляді містяться всі досягнення попередньої філософської думки. Ґрунтуючись на такому розумінні співвідношення філософії та історії філософії, Гегель і запропонував свій історико-філософський проект та реалізував його в своєму грандіозному, спрямованому до абсолюту, неначе готичний собор, компендіумі історії філософії. Марксиста мало що змогли поліпшити або погіршити в цій, вражаючій своєю довершеністю та органічністю, споруді. Гегелівський історико-філософський проект, попри всі його вади, й сьогодні залишається в чомусь неподоланим і неперевершеним.

5. В ХХ ст. знову відбувається радикальна зміна в ставленні до філософії (та культури в цілому) минулого, а, відповідно, й у розумінні перспектив історико-філософської науки. Суть нової парадигми можна стиснути до такої формули: минуле не є лише передісторією, передумовою сучасності, а має бути її невід'ємною складовою частиною. Минуле – самоцінне та нескінченне, воно ніколи не знімається повністю нинішнім. Його концептуально-семантичні ресурси невичерпні. Минуле цінне не тільки тим, що увійшло в сьогодення, але й тим, що цим сьогоденням втрачене, загублене.

© Ю.В.Кушаков, 2004

Сучасність починає позбавлятися від ілюзії своєї винятковості та йде за досвідом до минулого.

6. Починаючи з В.Дільтея, всі нові історико-філософські проекти (В.Віндельбанда, Л.Шестова, К.Ясперса, П.Рікера, М.Геру та ін.) споріднює їх критичне ставлення до гегелівської історії філософії. Хоча спектр критики досить строкатий (від намірів вдосконалити її [Віндельбанд] до спроб зруйнувати і відкинути), спільним є визнання її спекулятивною метафізичною конструкцією, що чинить насильство над історико-філософським матеріалом. Історія філософії бачиться набагато складнішою, аніж це здавалося Гегелю.

7. Втім, зовсім незрозумілим лишається той загадковий факт, що всі вони пройшли повз ґрунтовну критику гегелівської історико-філософської концепції, яку здійснив у свій час Л.Фоєрбах. Адже саме він віднайшов у гегелівському проекті найуразливіші місця: заковування історії філософії в жорстку категоріальну систему, в один висхідний кумулятивний ряд, в якому кожне філософське учення редукувалося до якої-небудь однієї логічної категорії-принципу і зводилося лише до підготовчого щабля в історичному розвитку філософії, який повністю "знімався" в ході цього розвитку. Наголошу, що саме Фоєрбаху належить пріоритет висування ідеї індивідуальності, самоцінності та невичерпності учень минулого; ідеї чотирьохвимірності часу культури (четвертий вимір – простір), в якому минуле, теперішнє і майбутнє зливаються в одне ціле; обґрунтування діалогічної природи філософської істини.

8. Надбанням посткласичних історико-філософських проектів, які суттєво збагатили теоретичний та методологічний інструментарій історико-філософського пізнання, є розуміння того, що не існує і не може існувати якийсь один і єдиний проект (навіть такий потужний, як гегелівський), що всі запропоновані після Гегеля альтернативні проекти також не універсальні і мають свої межі. Сьогодні ми все більше стверджуємося в розумінні взаємодоповнюваності, компліментарності всіх філософських дискурсів та історико-філософських проектів, у необхідності відкритості всім їм.

9. Кожне велике учення минулого унікальне й неповторне, монадологічне й самоцінне. Всі великі філософи минулого – сучасники, всі вони знаходяться не лише на лінійній шкалі часу, але й в одному позачасовому значеннєвому просторі філософських запитувань.

Всі вони причетні не тільки до часу, але й до вічності. Велике учення, говорить Фоєрбах, "сучасне усякому часові". Комунікація тому тільки й можлива, що в історичному присутнє вічне. Завдання історика філософії – зробити всіх споконвічних мислителів сучасниками. Але не насильницьки осучаснити, не стилізувати, заставляючи їх відповідати на питання, котрих вони перед собою не ставили й ставити не могли. На перший план сучасною філософією історії філософії висувається не проблема наступності, розвитку, тоталізації, а проблема комунікації. Звичайно, множину філософських систем не можна звести до єдиного зв'язного дискурсу, єдність істини в такому випадку дістається надмірно дорогою ціною – єдністю насильства. Але й плюралізм, як констатує сучасну ситуацію П.Рікер, не є ні останньою реальністю, ані чародійною можливістю самого вдалого спілкування. Часто непересічне рікерівське твердження про те, що "взяті сукупно, філософії вже не є ні істинними, ані хибними, а іншими", видається за врешті-решт знайдену, остаточну істину. Але той, хто уважно читав Рікера, знає, що це для нього тільки одна з апроксимацій істини, а не сама істина. Єдність істини все ж притягує до себе істориків філософії як магніт. Але вона все більше уявляється не реальністю, а скоріше тільки кантівською регулятивною ідеєю, ідеалом історико-філософського розуму. Незавершеність самої філософії визначає й постійну відкритість історико-філософської рефлексії. Гегелівський монізм істини як монізм насильства істориків філософії сьогодні відштовхує. Але й від плюралізму вони зморилися, і все більше відчувають незадоволеність їм.

10. Однією з найпекучіших проблем сучасної історії філософії є проблема єдності індивідуального й континуального, яка, в свою чергу, упирається в проблему комунікації. Без її вирішення ми приречені перебувати у стані "методологічної плутанини".

11. Але безтурботні часи безповоротно пройшли. Це ще Гегелю можна було вірити в те, що "відповідь на питання, які залишає без відповіді філософія, полягає в тому, що вони мають бути інакше поставлені". Найпершим завданням сьогодні бачиться чесне визнання антиномізму історико-філософської науки. Адже у того ж Гегеля є чудовий афоризм: "Заштопана панчоха краща, ніж розірвана; не так із самосвідомістю". А історія філософії – це якщо й не сама філософія, то її самосвідомість.

Н.В.Лабутіна, асп.

СИСТЕМНЫЙ АНАЛИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Философские исследования – это всегда поиск наилучшей теории для объяснения мира. Но такой наилучшей теории пока не найдено, более того, даже не найдено единого критерия: что считать наилучшей теорией. В XX веке было установлено, что такой критерий может быть дан теорией систем. К началу XXI века в философии существовало множество концепций, претендующих на объективное отражение окружающей действительности. При сравнении этих философских систем трудно применить научные требования: точность, достоверность, проверяемость, т.к. философия наукой не является. Поэтому в наше время оценка философской концепции в большинстве случаев субъективна: человек выбирает для себя философию, которая кажется ему хорошей, и отвергает ту философию, которая кажется ему плохой, исходя из своих субъективных критериев.

Для анализа философии как системы наиболее важен такой системный фактор как концепт – определенный тип понимания объекта как системы. Для анализа философии концепт – наиболее фундаментальное понятие, т.к. субстратом философской системы являются собственно тексты философов, а структурой – сам тип построения философской концепции.

Если же анализировать картину мира, созданную той или иной философской концепцией, то здесь уже все 3 элемента системы: вещь, свойство, отношения – оказываются одинаково важными, т.к. здесь уже мир рассматривается в качестве системы.

Если рассматривать и анализировать философию как систему, сразу же не получается выбрать "единственно верную философию" (как это пытались сделать философы-марксисты), т.к. это будет уже не философия, основное свойство которой свобода мнений. Ана-

лиз философии как системы позволяет: (1) найти критерий оценки "хорошести" философии; (2) уменьшить субъективность в оценке философии; (3) избежать огульной критики представителей противоборствующих философских систем, т.к. чаще всего критика ведется с нарушением всех правил логики.

В выборе наилучшей философской системы следует руководствоваться следующими критериями: (1) Открытость философской системы; (2) Стабильность философской системы; (3) Стационарность философской системы; (4) Центрированность философской системы.

Так как для оценки философии следует представить философию как систему, то критериями оценки философии будут системные параметры.

Постоянное возникновение философских споров позволяет говорить о конкурирующем, состязательном характере философских систем. Причем, существует такой парадокс: системы соревнуются не столько по параметрам, где можно четко сказать, какая из них лучше (как, например: надежная лучше ненадежной и

т.д.), но по параметрам, по которым сравнение не предполагается и выбор наилучшей системы тоже.

С другой стороны, с помощью системных параметров можно значительно усовершенствовать определение многих понятий, что в дальнейшем благоприятствует их изучению.

В настоящее время исследование идет по двум линиям: (1) перечисление системных параметров, характерных для той или иной системы; (2) выявление связей.

Выявление связей между системными параметрами играет немаловажную роль при характеристике системы по линейному системному параметру – простота – сложность. Для получения объективной картины сложности-простоты той или иной философской системы нужно рассмотреть ее по как можно большему количеству системных параметров.

Проведенное исследование показало, что наиболее совершенная философская концепция должна соответствовать требованиям классической логики и быть достаточно простой, чтобы объяснить наш сложный мир.

А.А.Легчилин, доц.

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

История философии не беспристрастное повествование о делах дней минувших, а критическое освоение предшествующей философии культуры с определенной целью осмысления своих собственных оснований наличной реальности. В этой связи встает вопрос о том, каковы критерии оценки и отбора материала? Каковы предпосылки, установки, определенные нормы обоснования историко-философского процесса различных философских направлений, школ? Однозначный ответ вряд ли можно найти, но некоторые инварианты здесь можно заметить. Мы обратимся к отдельным "историям философии", а точнее к их методологическим обоснованиям включения тех или иных учений и воззрений в их историко-философские концепции.

Первая систематическая попытка постичь историю предшествующей философии в целом принадлежит Гегелю, хотя и до него ставились подобного рода задачи. Уже Платон подчеркивал необходимость всестороннего анализа различных взглядов с целью выяснить, рождает ли предшествующая мысль "ложный призрак или же истинный и полноценный плод" [Платон. Соч. в 3-х т. – Т. 2. – М., 1970. – С.236]. Однако, Платон не столько историк философии, а скорее "свидетель" древнейших философов Греции, как и его соотечественник Диоген Лаэртский. Иная ситуация встречается в трудах Аристотеля. Исследование историко-философского процесса производится им с целью подтверждения исходных принципов своего учения. Причем, применяемый им подход требует именно объективного изложения учений прошлого. Последние выступают в этой связи не как ошибочные, но как имеющие ограниченное и частное значение и требующие дополнения.

Данное положение было надлежащим образом развито в гегелевской системе представлений об историко-философском процессе. Однако, возникновению концепции Гегеля предшествовала полемика вокруг проблем истории философии в связи с возникновением "критической философии" Канта. "Революция в философии", совершенная Кантом, требовала соотносить человеческое знание не с объектом, но со способностями субъекта. Перед историками философии встала задача обосновать и изложить суть философии с точки зрения того, насколько утверждения философа осно-

ваны на природе человеческого духа, соответствующей ее законам и соблюдают или выходят за ее границы. Кант пишет: "Философская история сама не является не исторической, не эмпирической, но рациональной, т.е. возможной априори. Ибо, хотя она устанавливает факты разума, она заимствует их не из исторического рассказа, а извлекает из природы человеческого разума, как философская археология. Она не история мнений, которые случайно возникают то там, то здесь, но развивающийся из понятий разум" [Кант И. Соч. – Мн., 2001. – С.182]. Тем самым он проложил путь гегелевскому пониманию истории философии как необходимого развертывания духа.

Но если кантианцы говорили об истории философии как априорной науке лишь как об идеале, возможно даже недостижимом, то Гегель хочет посредством философии познать низменное, вечное, сущее само по себе. Ее цель – истина. Отсюда, с точки зрения Гегеля, "последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выделении логических определений идей" [Гегель Г.В.Ф. Соч. – Л., 1932. – Т.9. – С.34]. Каждая из выступивших друг за другом философских систем воплощает в себе особое определение Абсолюта, и каждая из них есть изображение особенного момента или особой ступени в процессе развития идеи.

Поэтому Фейербах бросает упрек Гегелю в том, что тот рассматривает историю как поток, но поток, не знающий дна. Фейербах провозгласил возможность и необходимость трактовать философию эпохи как выражение именно ее потребностей, страстей, чаяний. Фейербаху в своей истории философии не удалось реализовать данный принцип, но он высказал плодотворную гипотезу поиска внеразумных оснований для разума. По этому пути развивалось философское мышление К. Маркса. Марксовы критерии оценки и отбора философских учений связаны с учетом социальной тенденции исследуемого учения и введение его в контекст развития бытия общества и человеческого существования. Таковой, например, ему представлялась связь материализма XVIII века с английским и французским социализмом и коммунизмом. Соответственно, и история философии Маркса выглядела бы отличной как от Гегеля, так и от Фейербаха.

Таковы, на наш взгляд, тезисно проблемы основания истории философии вплоть до конца XIX в. В XX веке западная философия претерпела существенные изменения, отказавшись от раскрытия абсолютной ис-

тины, поиска "последних" оснований бытия и познания. Но здесь другое обоснование, соответственно будут писаться и другие истории философии.

В.С.Липський, асп.

ЧАС ЯК ТРИВАЛІСТЬ ЗА БЕРГСОНОМ

А.Бергсон (1859-1941) пропонує свій підхід щодо уявлень про психологічну природу часу. Він не розглядає час як річ, принаймні, він стверджує це відносно сьогодення і майбутнього. Ототожнюючи час із тривалістю, з потоком, із процесом, Бергсон стверджує про те, що лише приходячи до кінця утворюючого сутність його власного потоку, психічний факт стає річчю, що вже можна відразу уявити собі.

Концепція Бергсона ґрунтується на переконанні, що не тільки природознавство може внести свій внесок у розробку проблеми часу. Серед інших областей знання в цьому відношенні Бергсон особливо виділяє філософію та психологію і при дослідженні часу показує доцільність звертання до інтуїції. Деякі міркування Бергсона не вписувалися у традиційні уявлення, але виявилось, що ці незвичайні, з погляду його сучасників, погляди співзвучні ідеям, заснованим на парадигмі нелінійності. Це нове уявлення про типи зв'язку простору й часу складається у надрах такої молодшої науки як синергетика, де увага насамперед приділяється аналізу складних систем, що самоорганізуються. Для опису процесів самоорганізації використовуються нелінійні математичні моделі. При описі розвитку нестационарних і відкритих дисипативних систем ми не можемо обмежуватися уявленнями про час як про суто кількісну характеристику руху процесів. У зазначених системах мають місце стадії нестійкості, режими із загостренням, у ході яких відбуваються якісні зміни. Тому в синергетиці враховується не тільки вплив більш ранніх стадій на наступні, тобто минулого на сьогодення, але й майбутнього на сьогодення.

У ході своїх міркувань Бергсон не рідко звертався до аналогій та порівнянь для того, щоб зробити більш доступними і наочними поняття, з якими він працював. Відомо, що моделі можуть мати наочну інтерпретацію і ставати більш зрозумілими для читачів. Бергсон показав, що потік часу, його тривалість можна зіставити як із клубком ниток, так і з намистом. В одному випадку усі моменти часу виявляються нерозривно зв'язаними

один з одним (клубок ниток), в іншому – намисто – моменти часу мають відносну самостійність, їх можна порохувати. Ці моделі не тільки описують потік часу, але і являють собою конкретну ілюстрацію понять екстенсивної й інтенсивної величин. Екстенсивність – це характеристика множини, що може бути дана цій множині в результаті чисельного вираження, перерахування елементів цієї множини. Кількість елементів, що входять до складу множини, може бути представлена у вигляді числа. В якості одиниці в екстенсивних величинах виступає індивідуальний об'єкт. Математична операція над екстенсивними величинами являє собою рахунок окремих елементів множини. Інтенсивні величини можуть бути розглянуті як окремий випадок екстенсивних величин. Вони мають свої особливості. Інтенсивність теж можна визначити за допомогою числа, тільки в цьому випадку роль одиниці буде виконувати не індивідуальний об'єкт, а певна інтенсивність, що умовно буде прийнята за таку одиницю.

Клубок ниток – це специфічна модель такої метричної властивості часу, як тривалість. Нитку клубка можна витягнути, розташувати її уздовж прямої лінії та вимірити її довжину. Саму тривалість, її метрику можна виразити в тих чи інших одиницях.

Бергсон зрозумів, чому час та простір, які є нашою власною реальністю, так довго випадали з уваги нашої свідомості: тому що ми в силу їх однорідності помічаємо тільки точку їх перехрещення між собою, і не помічаємо проміжки, які і є реальний час (тривалість) та реальний простір (рядоположність). Таким чином, він знайшов взаємну єдність простору та часу у глибинах нашого психологічного буття. По суті справи, одночасність є простір-час, точка зупинки часу у просторі, чи безкінечний числовий ряд, що одне й те ж.

У спадщині Бергсона чітко фіксується факт можливості існування багатьох моделей часу, але він не розвиває належним чином цієї блискучої ідеї і дає тільки уривчасті судження з цього питання.

О.М.Ляхвацька, викл.

ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ТВОРУ МИСТЕЦТВА В КОНЦЕПЦІЇ РОМАНА ІНГАРДЕНА

У концепції будови твору мистецтва Романа Інгардена, не дивлячись на всю її складність, можна виділити три ключові моменти, котрі свідчать про її оригінальність. Дані три моменти, будучи істотними конституантами концепції Інгардена, стали оригінальним внеском польського філософа і теоретика мистецтва до доробку світової естетики. На ідеї Інгардена посилались у своїх роботах, між іншим, Ніколай Гартман і Ганс-Георг Гадамер. Правда, перший зробив це не зовсім гідним чином, а саме, знаючи концепцію Інгардена, опублікував роботу, значна частина якої ґрунтувалася на інгарденівських положеннях і одночасно скористався з okazji, що Інгарден в той час не зможе видати книгу, в якій можна було б представити свій доробок. Гартман не спромігся зробити жодних уточнень, що в своїй праці він спирається на погляди Інгардена, з якими познайо-

мився під час перебування Інгардена в Німеччині. Інакше вчинив Гадамер: він офіційно посилається на Інгардена, коли використовує його думку в своїй концепції твору мистецтва як гри.

Які ж саме три моменти концепції Інгардена отримали таке широке визнання? Йдеться, по-перше, про момент різниці між матеріальним аспектом твору мистецтва (хоча, як потім виявиться, це не було в даному випадку його найважливішою характеристикою) та інтенціональним аспектом його існування; по-друге, трактування твору мистецтва як твору багатопланового; по-третє, про відкриття в творі мистецтва так званих місць недоокреслень. Поняття "місця недоокреслень" – це авторське відкриття Інгардена в естетиці. Він також використав його у своїй формальній онтології.

© В.С.Липський, 2004

© О.М.Ляхвацька, 2004

Для Інгардена структура твору мистецтва, яку він представив у роботах "O dziele literackim" та "O budowie obrazu," становила змодельований опис будови твору мистецтва, і далі за цією ж схемою він розглядав будову творів інших родів мистецтва. Обидві ці роботи взаємодоповнюють концепцію Інгардена.

Перед Інгарденом, як і перед іншими дослідниками естетики того часу, постало питання: твір мистецтва – це предмет реальний, ідеальний чи психічний? В роботі "O dziele literackim" він критикує усі вище згадані позиції. Філософ прагнув вийти поза межі даної схеми і запропонував вихід, котрий, не заперечуючи здоровому глуздові, одночасно дозволяв би збудувати таку концепцію, яка б могла служити перспективою подальших досліджень. І першим кроком було виділення в творі мистецтва матеріальної і нематеріальної площин. Перша площина, названа *матеріальним субстратом*, представляє фізичне підґрунтя твору, але вона зовсім не претендує називатися "площиною твору мистецтва", бо власне сам твір мистецтва конституюється допіру в інтенціональній площині. Для прикладу можна навести живопис. Основу картини складає рама, підрамник, полотно, а також залишені художником кольорові пігменти. Ця площина, хоча і є безумовним фундаментом картини, сама в собі не є твором мистецтва, а становить лише чисто фізичний предмет. Твір мистецтва і пов'язані з ним естетичні й художні вартості конституюються в площині, для котрої існування матеріальної основи є необхідною умовою. Ця площина була названа Інгарденом *інтенціональною площиною*. У зв'язку із виділенням обох площин Інгарден виходить за межі згаданої вище схеми тому, що за нею твір мистецтва мав би бути або матеріальним, або ідеальним, або психічним. В свою чергу, Інгарден не лише визначає матеріальний фундамент твору мистецтва, але й є противником зведення його до фізичного предмету. З точки зору Інгардена, твір мистецтва не є також твором ідеальним або психічним, в сенсі обумовлення суб'єктивними пережи-

ваннями. Він є твором інтенціональним, тобто укоріненим в актах свідомості, але в жодному разі не зводиться до чистих і суб'єктивних вражень.

Приймаючи матеріальне і психічне як необхідні умови існування твору мистецтва, Інгарден збудував концепцію твору мистецтва як твору нематеріального і не-психічного. Отже, як бачимо, судження про твір мистецтва як про матеріальний предмет або про матеріальну площину є не консеквентним на тлі теорії Інгардена.

Найобширнішу частину роздумів Інгардена на тему будови твору мистецтва займає аналіз його верств (*warstw*). Ці верстви, які надбудовуються одна над одною, створюють інтенціональний вимір твору мистецтва. Черговість надбудови верств (одна над одною) визначається ступенем простоти конституюючих ці верстви елементів. Простота складових одночасно відповідає процесові пізнання твору в генетичному аспекті. Це означає, що найпростіші в перцепції верстви твору проявляються в першу чергу. Одночасно найпростіші верстви, з точки зору складності внутрішніх елементів, які їх сполучають, є підставою конституювання подальших верств.

У творі мистецтва є кілька верств. Наприклад, в літературному творі, за Інгарденом, можуть проявитися максимально чотири верстви: 1) верства словесних звуків; 2) верства значень, збудована із сенсів суджень, які входять до складу твору; 3) верства предметів, представлених через *чисто інтенціональні* стани речей; 4) верства схематизованих видів через які проявляються предмети, представлені в творі.

Аналогічну конструкцію має і живопис, але, завдяки специфіці його будови, прямі аналогії з'являються лише в двох останніх верствах.

Отже, за схемою опису конституювання твору мистецтва в кожному із видів мистецтва (за винятком музики), можна простежити, яким чином з елементів найпростіших даних, які є типовими для кожного виду мистецтва, доходить до виникнення верстви представлених предметів.

Н.Г.Макаренко, докторант

ПРОБЛЕМА ДІАЛЕКТИКИ ВІЙНИ І МИРУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Як відомо, класичною тезою в історико-філософських дослідженнях є те, що природний стан (або стан війни) між державами відрізняється від громадянського стану в тих самих державах. Як зазначає Жан-Жак Руссо, "війна – це аж ніяк не відношення людини до людини, а держави до держави, коли окремі особи стають ворогами лише випадково і зовсім не так як люди і навіть не як громадяни, а як солдати; не як члени вітчизни, а як її захисники" [Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Антология мировой политической мысли: в 5-ти т. – М., 1997. – Т. I]. У своїй роботі "Мир і війна між націями" Реймон Арон слушно вважає, що найбільш значні філософські твори часто були написані за неспокійних часів. "Криза грецького поселення заповіла нам "Республіку" Платона і "Політику" Аристотеля. Релігійні конфлікти, що роздирали Європу XVII сторіччя, призвели до появи разом з "Левіафаном" та "Політичними трактатом" теорії нейтральної держави, яка, на думку Гоббса, обов'язково абсолютна і ліберальна, принаймні до філософів..." [Арон Р. Мир і війна між націями. – К., 2000. – С.30].

Найбільш ґрунтовною теорією війни є праця Карла фон Клаузевіца, де зазначається, що "війна належить не до царини мистецтв і наук, а до царини суспільного існування. Вона є конфліктом великих інтересів, що регулю-

ється кров'ю... політика є матерією, в якій розвивається війна, в ній приховані її рудиментарно сформовані риси..." [Клаузевиц К. О войне: В 2-х т. – М.; СПб., 2002].

Проблема індивідуального і колективного виживання ґрунтовно не була вирішена в історії людства. Остаточно її могла б вирішити лише універсальна держава чи панування закону. Як писав у роботі "Про дух законів" Ш. Монтеск'є: "Право людей природно ґрунтується на такому принципі: різні нації повинні робити для себе якнайбільше добра в мирні часи і якнайменше зла в часи війни, не завдаючи шкоди своїм справжнім інтересам" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М., 1955]. До теперішнього часу політика, стосовно внутрішньої організації спільнот, має на увазі підпорядкування людей всевладдю закону. Але на рівні взаємовідносин між державами продовжує превалювати природний стан (тобто стан війни). Аналізуючи природний стан, Т. Гоббс зазначав, що кожне політичне утворення прагне вижити. В цьому зацікавлені як правителі, так і піддані, їм хочеться зберегти спільноту, яку вони складають разом завдяки спільній історії, спільній расі або спільній долі. Це яскраво проілюстрував Ш. Монтеск'є: "право на природний захист іноді веде за собою необхідність атакувати" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М., 1955].

© Н.Г.Макаренко, 2004

У XX столітті, як зазначає М. Вебер зростає аксіологічна криза раціоналізованого світу і, як її наслідок, зростання відчуженості у людській взаємодії. Різні цінності, до яких ми маємо прагнути, втілені в людських спільнотах і тому знаходяться у постійному протистоянні. Така різноманітна спрямованість цінностей, за М. Вебером, є витоком міжнародного відчуження. Веберівський нігілізм стосовно різнопланових цінностей та неминучого виникнення на їхньому ґрунті конфлікту нагадує гоббсівську "війну усіх проти всіх", що має місце в будь-яких людських спільнотах і є наслідком егоцентричної природи людини.

Граничним проявом такого протистояння є війна, що одночасно виявляється й результатом тотального відчуження, панівного в людських спільнотах. Великі держави – це такі політичні утворення, що постійно змагаються між собою. В цьому контексті М. Вебер зауважує: "Велика політична спільнота як потенційний претендент на престиж є джерелом потенційної загрози для всіх сусідніх спільнот" [Вебер М. Політичні спільноти і господарство // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., 1998. – С.130]. Великі держави – носії власної культури, суперники, претендують на першість. Це вічний спір, нездоланий конфлікт. Один з відомих теоретиків державного устрою та державної політики Т. Гоббс зауважував з цього приводу, що, як раніше маленькі сім'ї, так тепер міста і королівства, для власної безпеки розширюють свої володіння під будь-якими приводами. При цьому вони намагаються підкорити і послабити своїх сусідів, вдаючись до грубої сили й тасмних махінацій [Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. – К., 2000. – С.184-185].

Позиція М. Вебера, як і в Т. Гоббса, передбачала, що могутність держави є найвищою цінністю. Вебер стверджував, що в епоху розподілу світу та утвердження сфер впливу єдиним для Німеччини виходом мала стати рішуча експансіоністська політика. Вебер закликав згуртувати для війни всю націю, вважаючи цей процес кінцевою цінністю [Патрушев А.И. Расколдованный мир Макса Вебера. – М., 1992. – С.38]. Економічну експансію М. Вебер вважав найважливішою засадою існування імперіалізму. На його думку, в феномені імперіалізму поєднуються духовні прагнення до престижу та влади і реальні економічні інтереси. Сучасна Веберові Німеччина, на погляд цього мислителя, досягла такого рівня, коли питання про зовнішні ринки може бути розв'язане лише силою. Доля тисячолітньої історії Німеччини, яка перетворилася на розвинену державу, змушує її утверджувати блиск своєї старої культури в умовах озброєного табору. Війна є необхідною для забезпечення німецької економіки ринками та сферою вкладання капіталів. Німеччина оточена ворогами і для свого самозбереження та ствердження повинна озброюватися та гуртувати націю в єдину спільноту. Війна буде

вигідною для різних соціальних прошарків, оскільки зростає загальний добробут.

Учення М. Вебера про примат могутності, згуртованості держави та доцільності війни для втілення цієї мети нагадують деякі погляди філософів новоєвропейської традиції, зокрема Т. Гоббса. Останній витлумачує походження держави як захисну реакцію на "війну усіх проти всіх" і, ґрунтуючись на теорії суспільної угоди, висновує необхідність зміцнювати державу будь-якими засобами, навіть за допомогою війни.

На думку Т. Гоббса, природним станом людської спільноти є "війна усіх проти всіх". Кожен народ проходить у своєму житті дві стадії. Державній або громадянській стадії передують так звані природний стан. Це такий період людської історії, коли природна сутність людей виявляє себе повною мірою і нічим не обмежується. У тлумаченні людської сутності Гоббс дотримується натуралістичних поглядів. На його думку, людина є природним егоїстом, який прагне задоволення власних потреб. Через свою жадібність людина є від природи ворогом іншої людини. Принцип "людина людині вовк" стає засадничим принципом співіснування людей у природному стані. В умовах останнього панує так зване природне право, право кожної людини задовольняти свої потреби у будь-який прийнятний для неї спосіб, тобто жодним чином не зважаючи на інтереси інших. Однак, через загальну ворожнечу, через зіткнення окремих інтересів, це право стає чимось поганим. Не стільки добробут чи здобування якихось благ стає головною турботою людини, скільки елементарне збереження власного життя, виживання як таке.

Проте, й захист власного життя за умови війни усіх проти всіх стає вельми проблематичним. У природному стані існує постійна небезпека смерті. Людину охоплює страх. Цей страх є загальною психологічною характеристикою природної людини. Він же спонукає людину до миру, змушує її притлумити пристрасті і прислухатись до голосу розуму. Аби позбутися цього страху і постійної загрози самознищення, люди переходять до громадянського стану.

Філософія захисту людини від стихії ненависті й необмеженого насильства під час воєн і збройних конфліктів є найбільш складною і суперечливою. Як зазначає О. Капто, "філософсько-концептуальний вимір пов'язаний з визначенням війни і збройного насильства як особливого феномену цивілізації, їх місця в історії людства з її філософськими концепціями, формування поняттєвого апарату (перш за все в рамках політичної філософії, особливо до інституалізації політичної науки)" [Капто А. С. От культуры войны в культуре мира. – М., 2002]. Тому так необхідний філософський аналіз феномену "війни" в різні історичні епохи. Саме такий порівняльний дасть нам можливість зрозуміти майбутнє цього явища. Саме зараз, на початку XXI століття, це набуває актуальності в зв'язку зі зміною парадигми насильства в сучасній війні.

О.О.Маслак, асп.

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ДЖЕРЕЛ СУЧАСНИХ КОНЦЕПЦІЙ ПРИРОДНОГО ПРАВА

У сучасній українській філософсько-правовій думці все частіше виникає проблема пошуку правових принципів, які були б критерієм та підставою для обґрунтування тих чи інших норм позитивного права. Це викликає появу інтересу до концепцій природного права. Недостатня розробка даної проблематики у вітчизняній

філософії права пов'язана з довгим пануванням у вітчизняній думці своєрідного радянського різновиду правового позитивізму, за яким закріпився уведений Вишинським термін "нормативізм".

У Західній Європі період відродження природного права припав на перші десять-п'ятнадцять років після

Другої світової війни. І саме в цей час формувались нові уявлення про природне право та помітно оновлювались старі.

Особливо впливові позиції в рамках природноправового підходу займали прихильники теологічних вчень про природне право.

У рамках сучасних теологічних концепцій природного права російський правознавець В.Нерсисянц виокремлює два основних напрямки: томістський, орієнтований на вчення Томи Аквінського про розумність божественного порядку світобудови, та неопротестантський, що виходить з положення Августина про волю Бога як основу і джерело природного права.

До основних представників останнього напрямку можна віднести К.Барта, Е.Вольфа, Ф.Хорста, Х.Домбоіса.

Наразі в Україні виникає потреба детальніше дослідити не лише сучасні концепції природного права, але й їх історико-філософські витоки. Оскільки, таким чином можна адекватно оцінювати не лише самі природноправові концепції, але й їх критику.

Безперечно, що дослідження неопротестантських концепцій природного права, а деякою мірою і католицьких неотомістських концепцій, неможливе без дослідження правових ідей Аврелія Августина, теологічне вчення якого стало засадничим у формуванні правосвідомості Заходу. Без вивчення правової спадщини Августина і подальшої її рецепції (так званого августиніанства) неможливо зрозуміти характерні особливості правового мислення Західної цивілізації, тобто те, що називається західною ідеєю права.

Саме в творчості Августина слід шукати підстави універсалізму ідеї природного права. Адже право в античності розглядалось насамперед як локальний, етно-релігійний інститут. Воно було дієвим лише стосовно представників певного полісу (або в латинському варіанті *civitas*). Навіть створення імперії Александра Македонського, а згодом Римської імперії, не привело до визнання повноти застосування правових норм стосовно негромадян цих найбільших світових держав античності. Християнство, що вперше ствердило погляд на генетичну єдність людства, спричинену походженням від спільного першопредка – Адама, вимагало тим самим перегляду попередніх поглядів на право у бік його універсалізації. Успільно-правові інститути, таким чином, втрачали свій етнічний, локальний характер. Підстави легітимації права вбачалися вже не в певній місцевій громадянській традиції, а в універсальному природному законі, у відповідності до якого існує людський рід.

Звичайно, природно-правові концепції існували і до того, зокрема, вони були характерними для філософії стоїків, які справили незаперечний вплив на формування римського права. Однак природне право в стоїчній філософії не мало універсальної онтологічної підстави, оскільки природний закон у стоїків був позбавлений поняття універсального першопринципу, і, таким чином, мав тенденцію до релятивізації, до підпорядкування якщо не позитивним законам, то інтерпретаціям людського розуму. Поняття єдиного Бога як універсальної основи і божественного одкровення, як головного критерію інтерпретації природного закону, було безперечним здобутком християнства.

Наслідуючи римських стоїків, юристів і Цицерона, Августин базує свої філософсько-правові погляди на вченні про "природне право" як ідеальну норму людських відносин і, одночасно, як всезагальний закон, що є наслідком незмінного порядку речей у Всесвіті. Однак, природний закон у відповідності до християнського віровчення в Августина отримує своє джерело у надприродному існуванні Бога. Природне право виступає в Августина як право Божественне. Тут варто зазначити, що в Августина ще не спостерігається чіткого розмежування понять права й закону, а тому вони тут використовуються в августинівському контексті як синоніми.

Таке розуміння універсальної підстави природного права зберігалось протягом всього європейського Середньовіччя. Особливо докладно воно було розроблено у філософії Фоми Аквінського. І, незважаючи на ряд принципових відмінностей між августиніанством і томізмом, воно було і залишається принциповою підставою погляду на право як першого, так і другого напрямку християнської філософії.

Однак, новосередньовіська філософія права, починаючи від Гуго Гроція, відмовилася від положення про надприродну основу природного права, залишаючи при тому твердження про його універсальний характер. Це спричинило кризу та критику природноправових концепцій, найаргументовніше підсумовану німецьким філософом права ХХ століття Гансом Кельзенем, який констатував залежність тієї чи іншої концепції природного права від конкретної культурно-історичної ситуації і, відповідно, відсутність універсального характеру природного права. Прихильники відродження природноправових концепцій так чи інакше змушені враховувати цю критику і шукати антитези до неї саме у витоках концепції природного права, зокрема, і у вченні Августина.

М.А.Мегрелишвили, асп.

ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ: ВЗГЛЯД НА БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК БЫТИЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

К проблеме реализации человеческих возможностей философы обращались в разные эпохи под влиянием тех или иных условий жизнедеятельности общества. Эта проблема обретала особую актуальность в периоды кризисных ситуаций социального бытия и поразному освещалась и решалась в истории духовной культуры человечества.

Суть идеи бытия человека как бытия возможностей заключается в следующем: человек есть то, что он может из себя сделать, реализуя возможности, которые ему доступны, то есть проявить самотворчество, – а это и есть высшая мера бытия человека. Человек – это богатство реализованных и нереализованных еще возможностей; при этом необходимо отметить, что спектр их возможного становления значительно шире его настоящего бытия.

Поскольку объем тезисов не позволяет изложить историко-философский анализ рассматриваемой проблемы, мы ограничимся лишь одной эпохой – эпохой Возрождения – того периода развития философской мысли, когда впервые четко была сформулирована идея о человеческой природе как незавершенной возможности, о жизни как самосозидании.

Гуманисты Ф.Петрарка, Дж.Манетти, М.Фичино, ставя в центр своих учений человека, разрабатывали идеи "универсальной" человеческой личности, безграничных возможностей человеческого познания, активной творчески-преобразующей деятельности человека, возможности его возвышения уровня до Бога. Тем самым они подготовили основу для появления и исследования рассматриваемой проблемы.

Наиболее ярко, на наш взгляд, среди гуманистов идею бытия человека как бытия возможностей выразил

Дж. Пико делла Мирандола. Он утверждал, что человек может сотворить себя таким, каким он хочет быть. Согласно Мирандоле, Бог говорит Адаму следующее: "Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю...Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению души и в высшие, божественные" [Дж. Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. – Т.1. – М., 1981. – С.249].

Итак, чтобы определить себя в этом мире, человек должен реализовывать возможности, данные ему Богом, осуществлять творческую деятельность. Причем границы реализации возможностей значительно расширяются по сравнению с эпохой Средневековья: человеку пре-

доставляется свобода заниматься по своему желанию не какой-либо одной, а разнообразными видами деятельности, направленными на преобразование себя и мира. Именно в это время появляются разносторонне развитые личности, т.н. "титаны эпохи Возрождения", которые оставили глубокий след в различных отраслях человеческого знания (напр. Леонардо да Винчи).

В дальнейшие периоды развития философской мысли данная проблема сужалась или до исследования возможностей познавательных (Новое время, Немецкая классическая философия), или – социальных возможностей (Просвещение, марксистская концепция человека) или – возможностей эстетических (романтики).

В условиях обострения глобального кризиса в XX – в начале XXI века проблема бытия человека как бытия возможностей получила особую актуальность в связи с развитием его научно-технического потенциала: человечество в состоянии не только реализовать максимально широкий спектр возможностей своего бытия, но и возможность своего небытия.

Т.Медведок, асп.

"ИСТОРИЯ" ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1. Актуальность проблематизации истории философии явилась следствием современного постмодернистского варианта философствования.

2. Сближение истории философии с художественной литературой делает последнюю еще более интеллектуально насыщенной. Однако, по отношению к истории философии зачастую допускается упрощенное толкование, что многих вводит в заблуждение и создает отрывочное понимание, которое претендует на абсолютную достоверность.

3. Современное стилевое своеобразие позволяет авторам нагружать создаваемые тексты богатым историко-философским материалом и строить воображаемые диалоги с реально существовавшими (существующими) персоналиями, что, в свою очередь, требует последующего внимательного рассмотрения и истолкования их философского наследия.

4. Потеря системного подхода и отсутствие методологического единства являются результатом получив-

шей распространение возможности "переописания" любой философской системы. Рациональная реконструкция, предложенная Р.Рорти, позволяет осуществлять "многоразовое" обращение к тому или иному философу в зависимости от выбора контекста. Всё это приводит к тому, что философы уподобляются литературным персонажам, для которых авторским знанием и фантазией создается множество сценариев.

5. Размытость историко-философских рубежей, возникающая при этом, создает ситуации "убегания вперед" и "забегания назад", когда, например, Декарт провозглашается предтечей философии постмодернизма, а психоанализ, философия жизни, экзистенциализм объявляются "классикой". История философии начинает представлять собой своеобразный гипертекст, в котором тяжело отделить изначальную последовательность материала от связывающего её обилия ссылок.

К.А.Медеуова, канд. филос. наук

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ УТОПИЧЕСКОГО ФЕНОМЕНА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Основное противоречие утопического жанра заключалось в том, что, с одной стороны, в утопиях описывались загадочные, необычные, иногда фантастические места, с другой стороны, утопии писались как реальные повествования, в которых события представлялись не сказкой и даже не мифом, а вполне возможным миром. Вероятность существования этого мира, в свою очередь, зависела от степени рациональности, деятельности и аффективности субъектов утопических проектов.

В становлении рефлексий по поводу утопического сознания можно выделить три основных подхода, которые условно можно обозначить как классический, практический и пессимистический. Свяжем в концептуальные цепочки: рациональность субъекта и классический период становления утопического жанра, принцип деятельности и практический подход к утопии, иррациональную аффективность настоящего времени с пессимистическими подозрениями о "смерти утопии". Таким образом, мы децентрируем старый марксистский подход, в котором природа социального утопизма в преимуществен-

ной степени рассматривалась в корреляции к социальной неудовлетворенности этой действительностью, а сами социальные "корни" интерпретировались в формате жесткого экономического детерминизма.

Марксистская социальная доктрина рассматривала корпус утопических текстов как естественную предтечу коммунистических идей, где утопическое связывалось с "народными чаяниями", которые "просто еще не отрефлексированы должным образом". Карл Маркс называл "наивным" утопизм Фурье и Сен-Симона, который он сам пытался преодолеть посредством сциентической инъекции. Прививка материализма на протогуманистическую природу человека должна была освободить "народные чаяния" от несбыточности, придать им историческую тяжеловесность более "масштабного" опыта, чем опыт фурьеристских коммун. Вместе с тем, самого Маркса стали критиковать за утопизм именно такого рода, за профетизм, эсхатологизм, наивное преднамеренное ретуширование самого участника исторического процесса, предельное доверие к "природе" человека.

© Т.Медведок, 2004

© К.А.Медеуова, 2004

Очевидно, що эта позиція страдала своєобразним ідеологічним редукціонізмом, зводячим всяку утопію к соціалістической утопії, а соціалістическую утопію, в свою череду, к ролі предтечи науного соціалізму. Більше того, этот діалектичний принцип створав ту схему реалізації утопії, котра в кінцевому ітоге оказалась дискредитуєть сам принцип утопіческого проекту. Реалізована утопія оказалась хуже дійсності, протів котрої она виступала. Отсюда та критика утопій, котра зв'язуєть поняття утопії с нереалізуємым, а еслі реалізуємым, то с неізбежністю приводячим к тоталітаризму, бюрократизму і всему тому мегатехніческому аду, в котрому якобы человек потеряєть все остатки своєї моралі.

В своєму дослідженні ми пытаємся решить слєдуючу задачу – ким образом преодолєть эту устойчівую базовую форму інтерпретації утопіческого стознанія, і что необхідно изменить в методологіческом підходє, чтобы понять феномен утопіческого стознанія как естєственную форму активного отношенія человека к реалітє. Для рєшенія этой задачи ми предпринімаєм вышеопісанную рєлятивістскую дивєрсію в отношенії субстанціального предствалєнія об утопії. Параметри относительності задаютьсє посредством аналїза тех задач, котрыє ставлїли перед собою те ілі інші утопіческіє проекты.

Концептуалїзація понятія "утопія", кристаллізація самого жанра происходили в період, котрої ми обозначили как *класіческій*, і хотє ідеї, ставлєющіє суть этого понятія, встречались гораздо раньше, класіческим етапом становлєнія утопіческого жанра слєдуєть называтє період со времени написанія Томасом Мором своєї "Утопії", то естє с 1516 года до появлєнія соціальної теорії марксїзму. Одной из характеристик ісходного періода явлєтєся то, что авторы порой самых різнообразных текстов – от памфлетов і деклараций, до сложных літературных произведєній – об'єднуютьсє в предствалєтєлє одного жанра, потому что основным імперативом для них виступаєть примат ідеального над повсєднєвным. Класіческая утопія – это утопія "ідеї", котра живєть посредством текста.

XIX вєк в утопіческой традиції характеризуєтьсє більшє *практической* направленністю, где сам утопіческий текст теряєть свою цєнность, поскольку задачи

воплощєнія утопії предствалєются більшє актуальными, чем их теоретическое сущєствованіє на бумаге. Стоїт отметить, что знаменитый марков тезис о том, что "філософы лишь різличным способом об'ясняли мир, но дело заключаєтєся в том, чтобы изменить его" в сущности отражаєть общєє настроєніє інтеллектואлов того времени. Согласно мировоззренческому активизму XIX вєка, цєнность утопії можєть заключаєтьсє только в еєй практической ілі принципіальной реалізованості.

Еслі говоритє о XX вєкє, то очевидным явлєтєся тот факт, что утопія XX вєка в качестве своєго об'єкта соціальної критики выбіраєть то сущєственно важное для своєго вєка, что дійсительно волнует современного человека, ставшего свидетєлем глобалїзації на фоне двух мировых і множєства локальных войн, науной револуції і епідємії СПИДа, інформаційных технологий і манипуляцій общєственным стознанієм, генной інженєрії і уничтожєнія биоразнообразія, урбанізованной інфраструктуры мегаполїсов і разрушєнія традиционного уклада жизни. Изменились соціалньє условия, изменилась і форма утопії: она приобрєла пєссимістическую окраску. Проекты о смертї утопії імєют под собою опрєдєлєнную методологіческую інтригу. Дело в том, что утопії по преимуществу явлєются текстами об общєм в протівоположностє індивідуальному, где главным действующим субъектом виступаєть само государство. Как такового, человека с комплексом екзистєнциальных характеристик в класіческих утопіческих текстах практически невозможнє встретить. Кризис утопії зв'язан с кризисом самої ідеї государственности.

Три способа репрезєнтации утопіческого дискурса, пришедшіє на смену одной моноідеологічной форме, – таково наше рєшєніє поставлєнной задачи. Мировоззренческая задача утопіческого проекту заключаєтєся не просто в критике сущєствующих соціальных норм, но в том, чтобы эта критика была эвристически значимой. Утопія не можєть буть простым фантазироваєнієм, она конструктивной своєю частью привязана к реалньым соціально-політическим условиям. Поэтому ми считаєм, что інтерпретація феномена утопіческого стознанія в історії філософії не можєть буть отделєна от внутренней логіки разворачиванія самого утопіческого жанра.

Т.О.Мєтєльова, докторант

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ШЛЯХ ДО ВЛАСНОГО СВІТУ

Намагання лектора-викладача чи автора філософського тексту дистанціюватися від "біографії" самої філософії, тобто – від історико-філософського масиву, що передує їй сьогоденному стану, на відміну від безболісності тієї процедури для рєшєть дисциплін, природознавчих чи гуманітарних, не минає без шкоди для самого викладу. Хоч би якою оригінальною не була авторська концепція чи й просто локальна думка, вона в тому чи тому своєму звиві має історико-філософські конотації й протів волі їй творця сповнена "цитуванням". Це, однак не означає, що "немає нічого нового під місяцем", й акцєтованє й негатиивно маркірованє постмодєрнє цитування в культурі загалом свідчить не про вичєрпаність людського духу й кризу людини та її світу, а радше про їхню тяглість і наявність певних констант, що становлєть кістяк людського буття. Неунікне цитування відсилає нас до власних джерел та їх розгортання і вияву захованих у них змістів. Цитування постає як співтворчє прочитування самого буття.

Спроба сягнути самодостатнього викладу "філософії як такої" і максимізувати його об'єктивність призводить зрєштою до протилєжного результату – не до зростання рівня об'єктивності викладєного матеріалу, а до дедалі більшої його суб'єктивності, за якої філософські обрїї стягнєно в особисту "точку" зору автора. Це він, автор, власною волею вирішує, який з концептів минувшини вартий уваги, а який є вкрай хибним і фантастичним і, якщо й можє за щось правити, то хіба що за ілюстративний матеріал, яким підкрєслєно масштабність ривку, здійсненого з того часу людством у світоглядній царині. Протє, в тому й полягає відмінність філософських істін від наукових, що, одного разу побачєні й проговорєні, вони, попри всю свою "спростованість" наступниками, ніколи не втрачають чинності. І вже цей кричущий факт, який недвозначно вказує на відмінність між філософією й наукою, не мав би пройти повз увагу найрєвнїших прибічників їх ототожнєнія. Будь-які наукоподібні спроби репрезєнтувати в навчальному курсі "філосо-

фію як таку", філософію взагалі, обертаються її підміною: у кращому разі – довільною збіркою історичних анекдотів, збагачених розглядом кількох вузьких проблем, що належать до безпосереднього кола інтересів викладача, у гіршому – сухим схематичним викладом власної світоглядної позиції викладача, якщо й здатним викликати в слухача (читача) зацікавленість чимось, то хіба що особою лектора (автора).

Історичний шлях філософської думки, всупереч поширеному серед загалу нефахівців (і значної частини цілком фахових викладачів філософії) уявленню, не є вервечкою суцільних заперечень і спростувань попередників наступниками, значущих лише своїм статусом "культурної пам'ятки". Працюючи з панівною історичною формою гнозису, філософія в будь-який час (у тому й полягає специфіка цієї форми діяльності людського духу) звернена до змістів і форм практичних стосунків людини зі світом. Філософія перекодовує форми комунікації й гнозису в мову онтології і, відтак, дешифрує істини людського буття, відтворюючи справді об'єктивну та єдину дану людині й залежну від неї онтологію цього світу. І вже тому кожна філософська конструкція, в якій, таким чином іманентно відбито-"вмонтовано" структуру комунікативної архітектури світу, що її породив, адекватна й співмірна тому світові, є певним конструкційним кодом батьківського хронотопу. Кожна філософема, утверджена в історії людської думки, кожна філософська концепція репрезентує певний зріз людського буття в його генезі, є "моментальним знімком" його комунікативної і, відтак, онтологічної архітектури.

В умовах постмодернового урівнення в правах будь-яких метанаративів, ствердження рівнозначності світоглядних "парадигм" (Кун), "картин світу" (Гайдегер), "дослідницьких програм" (Лакатос), "форм життя" (Віт-

генштайн), "абсолютних припущень" (Тулмін), історичних типів "концептуалістик" (Лук'янець) тощо артикульована Гегелем історичність філософського знання отримала свою очевидність. Зміна парадигм постала феноменованою фіксацією трансформації самого буття – буття істотно й витоково антропологічного, кожна з модифікацій якого не підлягає вимірюванню за кількісною шкалою "більше-менше", "гірше-краще". Кожна конструкція буття-людини-у-світі (і концептуальне ядро відповідних йому філософем) є принципово Іншою, хоч би як генетично не була вона пов'язана (й виведена) зі своїх часових попередниць. Як Інша, вона самодостатня, безкінечна у своїх потенціях і знаходить власне самоусвідомлення у своїх філософських побудовах. Отож входження у світ історії філософії є входженням у власний світ у всій його варіативності і багатомірності.

Намагатися опанувати-зрозуміти "філософію як таку", філософію сьогодення, значить – намагатися розкодувати світ свого перебування, позбавлений власної генези, відірваний від своїх змістовних коренів і незмінно-сталий. І освоєння філософії можливе передусім як проходження шляхом історії філософії, крізь призму якої можна й у сучасних, подеколи взаємовиключних підходах і концепціях, побачити не довільну варіативність світоглядних позицій сьогодення, а креативні щодо майбутнього осередки змістів, тих самих неминуючих філософських істин, побачити проективну потугу сучасного світу до майбуття.

**МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ
НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
"ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ"
(22-23 ТРАВНЯ 2003 РОКУ, КИЇВ)**

Л.Б.Мізіна, докторант

**ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕКСТУ
В КОНТЕКСТІ ЕСТЕТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ МИСТЕЦТВА**

На тлі зростаючого значення історико-філософського знання, що зумовлено характером сучасної історико-культурної ситуації, змінюється і відношення до операції інтерпретації філософського тексту, котру сьогодні можна вважати умовою і способом буття філософії історії мистецтва.

Особливості естетичної інтерпретації історії мистецтва визначаються необхідністю тлумачення, з одного боку, різних теоретичних версій сутності мистецтва, а з іншого боку – його реального історичного руху. Той факт, що дослідник дивиться на об'єкт пізнання крізь призму вже побудованих теоретичних конструкцій, ставить перед ним подвійне завдання: по-перше, дати можливість мистецтву "заговорити", відмовитися від штучних схем та висновків, котрі приписуються живому художньому процесу; по-друге, уважно "прислухатися" до того, що говорять наукові тексти, і спробувати зрозуміти, якою мірою наше тлумачення відповідає даним текстам.

Об'єктом інтерпретації завжди є певний текст (в культурологічному значенні), для естетичної інтерпретації історії мистецтва такими об'єктами є науковий та художній тексти. Науковий текст виступає як інтерпретація, об'єктом якої є художній текст. Отже, кожний новий науковий текст є інтерпретацією інтерпретації. Водночас, ця нова наукова позиція є певним баченням художнього тексту, його новою інтерпретацією. В цьому двобічному взаємозв'язку однієї інтерпретації з іншою та із їхнім об'єктом – художнім текстом, можливі різні варіації їхнього співвідношення: більша або менша акцентуація на науковому або художньому тексті.

Кожний науковий і художній текст належить до певного культурного контексту. Тому співвідношення між науковим і художнім текстом є складним і має декілька рівнів. По-перше, науковий і художній текст можуть належати до однієї культурно-історичної системи. По-друге, художній текст може бути об'єктом наукового тексту іншої культурно-історичної системи. По-третє, науковий текст однієї культурно-історичної системи

може бути об'єктом наукового тексту іншої системи. Нарешті, художній текст однієї культурно-історичної системи може бути об'єктом художнього тексту іншої системи, і тоді ми говоримо про певний історичний зв'язок, котрий стає об'єктом певного наукового тексту.

Герменевтичний характер інтерпретації зумовлює необхідність з'ясування співвідношення понять "розуміння" та "інтерпретація", котрі відбивають такі особливості пізнання, як відтворення та творчість. Межа між розумінням та тлумаченням настільки рухлива, що спричиняє можливість перекрученого тлумачення текстів. Отже, певна частина теоретичних конструкцій може будуватися на основі елементарних непорозумінь, а наукові дискусії нагадують іноді війну із вітряками.

Інтерпретація по суті є операцією підведення під певне поняття, або систему понять та категорій, і тому завжди є певним викривленням об'єкту дослідження; розуміння ж по суті означає те, що об'єкт сприймається максимально близьким до способу свого буття. Особливо це стосується наукового тексту, що виступає у ролі об'єкта дослідження. Якщо художній текст за своєю суттю передбачає творчий підхід, й іншого його буття ми не уявляємо, то науковий текст тяжіє до максимально однозначного його тлумачення, що зумовлено самою суттю наукового знання, його прагненням до об'єктивності. Іншими словами, інтерпретація може розглядатися як позитивно (з точки зору подальшого розвитку ідей автора), так і негативно (з точки зору перекручення думки автора).

Дослідження таких проблем історико-художнього процесу, як його естетичний характер, діалектика внутрішнього і зовнішнього, диференціація і синтез, спрямованість, початок і кінець та ін., потребує інтерпретації цих проблем крізь призму категорій "чуттєве", "рух", "розвиток", "форма", "образ", "ціль", "засіб", "абстрактне" та ін., а, отже, і звернення до історико-філософських текстів, адекватне відтворення яких є нагальною проблемою сучасної науки.

П.М.Мірошніченко, доц.

В ЯКОМУ СЕНСІ Г.ФРЕГЕ БУВ КАНТІАНЦЕМ?

У.Пекхаус у статті "Кантіанець чи неокантіанець? Про важкість підпорядкування Фреге філософії його часу" підкреслює, що визнання Фреге в якості представника неокантіанства припускає розгляд наступних можливих формулювань такого включення: 1) що сам Фреге усвідомлював себе в якості приналежного цьому напрямку або, можливо, навіть в якості члена однієї із неокантіанських шкіл; 2) що Фреге вказувався представниками неокантіанства одним із них, і, таким чином, став рекламуватися останніми для руху; 3) що сам Фреге прилучав свою філософську систему до однієї з існуючих неокантіанських систем; 4) що під час формування свого філософського мислення Фреге знаходився під впливом неокантіанців; 5) що Фреге переніс елементи

неокантіанської філософії у свою власну систему [Peckhaus V. Kantianer oder Neukantianer? Über die Schwierigkeiten, Frege der Philosophie seiner Zeit zuzuordnen // Gottlob Frege Werk und Wirkung. Mit den unveröffentlichten Vorschlägen für ein Wahlgesetz von Gottlob Frege / Hrsg. G.Gabriel und U.Dathe.– Paderborn: mentis Verlag, 2000. – S.194].

Жодна з публікацій Фреге не містить його вказівок, що він вважає себе представником того або іншого філософського напрямку, тому негативна відповідь на перше формулювання не викликає сумнівів. Ретельне дослідження робіт пізніх неокантіанців, що зверталися до творчості Фреге, дозволяє відхилити друге формулювання. Через відсутність у Фреге детально розроб-

леної філософської системи третє формулювання представляє скоріше сумнівний спосіб включення Фреге в будь-яку філософську школу. Відсутні прямі свідчення впливу неокантіанців на Фреге, і тому прийняття четвертого формулювання можливе тільки після прийняття п'ятого формулювання. Воно ж тягне за собою ретельну філологічну роботу з пошуку загальних формулювань у роботах Фреге і неокантіанців, фактів термінологічного запозичення. Висновок про такий вплив можливий лише при наявності дуже специфічних термінів та їхнього використання в тому самому значенні. Спробу реалізації цих умов ми знаходимо у Г.Габріеля, на думку якого термін "істиннісне значення" (Wahrheitswert) Фреге запозичує у В.Віндельбанда, засновника південно-німецької (баденської) школи неокантіанства, школи теоретико-ціннісної [Gabriel G. Frege als Neukantianer // Kant-Studien. – Berlin. – 1986. – Jg. 77, N 1. – S.84-101]. Можна припустити, що Фреге запозичує цей термін у Віндельбанда; але у Фреге він набуває додаткового значення. За допомогою його впровадження у розширеній теорії функцій і трактування як одного з видів значення (Bedeutung) цій термін одержував також і онтологічний статус. Саме в такому аспекті Фреге і використовує його у вченні про зміст і значення. Висновок У.Пекхауса щодо дилеми у назві статті є таким: "Позначення Фреге в якості неокантіанця ... тільки дезорієнтує. Він був еклектичним кантіанцем..." [Peckhaus V. Kantianer oder Neukantianer? Über die Schwierigkeiten, Frege der Philosophie seiner Zeit zuzuordnen // Gottlob Frege Werk und Wirkung. Mit den unveröffentlichten Vorschlägen für ein Wahlgesetz von Gottlob Frege / Hrsg. G.Gabriel und U.Dathe. – Paderborn: mentis Verlag, 2000. – S.207].

Ми хочемо підкреслити, що і кантіанцем Фреге був лише тому, що Кант філософською мовою сформулював основні риси проблеми, розв'язання якої напрошувалося самим розвитком математичного знання. Як відзначає Гр. Де Піппіс, Фреге був "...математиком, який, подібно до багатьох математиків дев'ятнадцятого століття, ставить філософські запитання щодо його дисципліни. Крім того, філософська інтонація його запитань є кантівською. Однак відповіді, що він дає на свої філософські питання, не є цілком кантівськими" [Pierris de G. Frege and Kant on a priori knowledge // Synthese. – Dordrecht, 1988. – Vol.77, N 3. – P.285]. На нашу думку, у позиціях Фреге і Канта було більш розбіжності, ніж подібності. Погоджуючись з тим, що в постановці запитань Фреге відштовхується від Канта, ми вважаємо, що в пошуку відповідей на ці питання

він йде ще далі, до Ляйбніца. В еволюції творчості Фреге є дуже істотним вплив Ляйбніца; його об'єктивістська точка зору, що не дозволяла погоджуватися із суб'єктивізмом Канта, сформувалася завдяки знайомству з творами Ляйбніца.

Вплив Ляйбніца вперше виявляється в "Основах арифметики" (1884) Фреге. Саме у Ляйбніца він знаходить ідею збігу в арифметиці апіоризму з аналітичністю на підставі логіки; відхиляючи чуттєве сприйняття із джерел обґрунтування математичного знання, Фреге також посилається на Ляйбніца, на його концепцію "вроджених ідей". Основою об'єктивності Фреге вважав не чуттєвість, а розум, у трактуванні якого ми також знаходимо вплив Ляйбніца. В "Основах арифметики" він пише: "Трохи видозмінюючи відому тезу, можна, мабуть, сказати: власним предметом розуму є сам розум. В арифметиці ми маємо справу з предметами, які стають відомими не як щось чуже, отримане ззовні завдяки чуттєвості, а дані розуму безпосередньо, і він може вважати їх цілком своїми" [Фреге Г. Основи арифметики. Логіко-математичне дослідження поняття числа // Пер. з нім. укр. мовою Т.М.Шанько; наук. ред., передмова та ком. П.М.Мірошниченка. – К., 2001. – С.123-124]. Немає сумніву, що парафраза Фреге відноситься до відомого афоризму Локка, із доповненням Ляйбніца: "Немає нічого в розумі, чого не було б раніше у чуттях, за винятком самого розуму". У статті "Думка. Логічне дослідження" (1918) ми також знаходимо сентенції в дусі Ляйбніца: "ні логіка, ані математика не вважають завданням дослідження психічного й утримування свідомості, носієм якої є окрема людина. Скоріше, мабуть, можна було б поставити в якості їхніх завдань дослідження духу, духу, а не одушевлену істоту" [Frege G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // Frege G. Logische Untersuchungen / Hrsg. G.Patzig. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. – S., 43]. Ляйбніц також вважає, що істини арифметики і геометрії "...ми можемо знайти, уважно розглядаючи й упорядковуючи те, що ми вже маємо в душі, не користуючись ніякими істинами, що отримані через досвід або від інших людей..." [Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Соч. в 4-х томах, Т.2 / Ред. И.С.Нарский. – М., 1983. – С. 78 (виділено мною – П.М.)]. Ми маємо майже повний збіг; різниця складається тільки в тому, що за Ляйбніцем математичні істини є вродженими ідеями розуму і дедукцією виводяться з нього, у Фреге вони існують об'єктивно в "третьої сфері".

Т.В.Михайлова, асп.

ЗАКОНИ ПРОГРЕСУ ТА ДОГМИ РЕЛІГІЇ ЯК ПРИНЦИПИ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Завдання дослідника, історика філософії в тому, щоб передбачати наявність пізнавального потенціалу в кожному конкретному прояві суспільної та індивідуальної свідомості, вбачаючи в ньому особливий спосіб досягнення дійсності, та бути зацікавленим у його виявленні.

Розгляд суті та змісту релігії прогресу та аналіз причин прогресуючої зневаги дослідників до важливості релігійного чинника в розвитку суспільства є необхідним для філософа, що потребує відтворення цілісної реальності світу завдяки актуалізації ідей, які були зафіксовані історією.

Ідея прогресу стала діяльнісною вірою цивілізації та настільки міцно закріпилася в умах, що її критика здається майже гріхом.

Доктрина прогресу в повноті свого сенсу являє собою віру в те, що з кожним днем і всюди світ стає все

кращим та кращим. Мислителі XVIII-XIX ст. оптимістично вірили, що раптом прийде нова доба справедливості та просвітництва, в яку здійсняться найсміливіші сподівання на майбутнє людства.

Реформатори XIX ст. мали майже апокаліптичну упевненість в можливості повної перебудови суспільства – раптового переходу від темряви до світла, від зіпсованості до досконалості. Такий процес надто швидкий та катастрофічний, щоб бути прогресивним, і те, що звично називають вірою в прогрес, вірніше було б визначити як віру в здатність людини досягти повної досконалості.

Отже, ідею прогресу можна визначити як віру в необмежені можливості становлення людини в процесі досягнення досконалості.

Таке визначення в основних пунктах співпадає із сподіваннями людини, віруючої в Бога, яка вкорінена в сподіванні на прихід Царства Божого на землі.

Основних пунктів співпадіння можна визначити три: (1) відчуття невідворотності та близькості кардинальних змін; (2) довершеність соціального устрою та цілісне розкриття природних здатностей людини в повноті можливостей здійснення (законів прогресу або Царства Божого); (3) довіра авторитету.

В останньому пункті спільність переходить в розбіжність, оскільки для віруючої людини таким авторитетом виступає Абсолют, Бог, актуальність буття якого неможливо вербально виразити. Для людини, що вірить в невідворотність прогресу, авторитетом є абсолютизований розум, здатний пізнати все на світі, – рушійна сила та основоположення Прогресу.

Віра в пізнавальну могутність розуму ґрунтується на положенні про неспроможність сумніватися в своєму існуванні. Декартове "cogito, ergo sum" виходить із розділення двох субстанцій – мислячої та тілесної. Наслідком цього є руйнування цілісності людини та обмеження сфери філософії тільки мислячим буттям, тобто таким специфічним рафінованим буттям мислення. Таким чином відбулося нівелювання людини, яка стала зрозумілою та передбаченою для самої себе.

Догматичне положення акту віри про існування Єдиного Бога, який є основою всього, укорінене в Одкровенні, яке здатне виступати як знання, споріднене розуму. Можливість здійснення акту віри надає людині розуміння глибоких засад буття, що дозволяє не обмежувати закони прогресу їх раціональним вираженням. Адже обмеження світом досконалим, але й всебіч-

но пізнаним, перетворюється з ідеального суспільства на пастку, тому що "абстракти" стають реальністю (людство, гуманність, цивілізація), а реальна людина – чистою абстракцією, яка має підкорятися Законам прогресу. Страждає людина в суспільстві найбільше не тоді, коли вибере зло, а тоді, коли позбавить себе можливості обирати.

Такими є наслідки віри в розум.

Наслідком віри в Бога є, як не дивно: свобода і розкриття внутрішнього потенціалу людини до саморозвитку.

Свобода – образ Бога в людині, здатність вірити – ознака життя, яке має своєю основою Дух, вірить в Сенс буття, що не вміщується в закони фізики або принципи філософії, хоча безсумнівно, що в них єдино здатний до вираження. Віра – здатність людини до безпосереднього утримування істини буття. Її раціональне формулювання є лише одним з етапів потенціального розвитку.

Не вірити в Бога означає не вірити в людину, перетворити її на "клавішу фортепіано" задля світу без страждань. Очищеного світу без майбутнього і минулого, в якому щастя однакове для всіх. Але навіть людині щастя без сенсу, соціальний устрій, схожий на великий мурашник?

Суспільство, що на певному етапі свого розвитку відмовилося від релігії, наражається на небезпеку самознищення, оскільки із втратою релігії зникають реальні основи духовної культури. І головна проблема філософської розвідки полягає не в тому, щоб дослідити, хто володіє істиною – філософ, теолог або науковець, – а виявити ту сферу в здійсненні суспільства, яка найповніше виражає його сутність, та об'єктивний розвиток якої становить оптимальні умови внутрішнього самовизначення людини.

К.А.Михайлов, канд. филос. наук

ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ И КАНТОВСКИЕ АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА

Диалектика Канта (в современном значении этого термина) неоднократно анализировалась и чаще всего критиковалась в отечественном кантоведении. Да и вообще, согласно принятой парадигме, кантовская философия не дает примеров подлинно диалектического метода мышления. В настоящей работе предлагается подход, позволяющий пересмотреть место Канта в истории диалектики и некоторые общепринятые интерпретации антиномий чистого разума. Например, В.Ф. Асмус отрицает наличие настоящей диалектики у Канта: "все разъяснения Канта ведут к полному отрицанию...действительной диалектики...анализ антиномий закончился... полной реставрацией метафизики" [Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М., 1973. – С. 282, 311]. И.С. Нарский не согласен с этим и отмечает определенную близость "роли антиномий в теории познания Канта к функции "синтезов" в антиномиях-проблемах" [Нарский И.С. Логика антиномий Канта // Философия Канта и современность. – М., 1974. – С.99]. Он считает, что у Канта все же есть подлинная диалектика. Но и Нарский полагает, что Кант "расходится с принципом...подлинно диалектического разрешения диалектических проблем...с пути диалектики Кант...свернул на метафизическую дорожку" [Там же. – С.98]. Мы считаем, что диалектические идеи Канта гораздо глубже, чем кажется, что его диалектика значительно ближе к марксистской, чем принято считать, что метод разрешения диалектического противоречия (ДП) Кантом чрезвычайно тонок, что нет причин отрицать наличие у Канта действительной диалектики при критическом анализе понятия ДП. Кроме того, мы пытаемся показать, что идеи, которые высказывает Кант при разре-

шении антиномии природы и свободы, чрезвычайно близки современным квантовомеханическим представлениям. Заметим, что В.Ф. Асмус использует, на наш взгляд, некорректное определение ДП ("в одно и то же время, в одном и том же отношении"). Диалектика не отрицает формальную логику, ДП – лишь сигнал, но не действительное состояние реальности!

Сначала надо четко разделить математические и динамические антиномии в плане их отношения к диалектике. В математических антиномиях противоречие не разрешается, а устраняется, предмет спора (мир в целом) просто не существует, поэтому и искать здесь диалектику бессмысленно. (Диалектика немыслима без настоящих противоречий). Но нельзя и критиковать Канта за ее "отсутствие". Это для современной материалистической картины мира есть диалектика мира в целом, а для Канта в силу устройства его системы такая диалектика – фикция. Источником же диалектики у Канта являются антиномии динамические, ибо в них и тезис, и антитезис в определенном смысле истинны. Подробнее рассмотрим третью антиномию (природа/свобода). Зачастую считают, что Кант абсолютно разрывает стороны противоречия, относя их к совершенно различным мирам: человек как феномен подчинен всеобщему закону причинности, как ноумен он свободен. Но: *во-первых*, эти стороны объединяются логически – в одном и том же субъекте высказывания (феномен-ноумен объединяются в "том же самом человеке"). Кант разрешает ДП этой антиномии, разводя стороны противоречия по разным отношениям (способам рассмотрения) *одного и того же субъекта действия*. И.С. Нарский полагает, что, в сущности, и тезисы, и

антитезисы всех антиномий ложны, т.к., решая их, Кант превращает их в *иные* суждения. Но мы полагаем, что Кант просто *уточняет* их, дополняет до полных предложений. Фактически суждения типа "человек свободен", "свет – волна" и т.д., рассмотренные с диалектической точки зрения, вообще не являются правильно построенными суждениями, поэтому не являются и ложными суждениями. Они являются просто незаконченными предложениями. ("Человек свободен при его рассмотрении как..."). ДП и служит для указания на необходимость формулирования полных предложений. Если присмотреться внимательнее, в марксистской диалектике ДП решаются тем же способом – поиском "раздвоения единого и познанием противоречивых частей его"! Только там постулируется, что объективная реальность существует до и независимо от сознания и являет нам свои противоречивые свойства по отдельности в разных условиях ее наблюдения и описания. Кант же онтологизирует саму двойственность посредством своего онтологического дуализма.

Во-вторых, когда говорят о полном отсутствии "единства, взаимопроникновения..." противоположностей у Канта, не замечают ключевого кантовского различия. Да, *источники* свободной и естественной причинности лежат в разных мирах – феноменальном и умопостигаемом. Но *действие* (результат) обеих причин обнаруживается нами в явлении: "...и то, и другое может одновременно быть в одном и том же событии в различных отношениях" (B564)! Действие в отношении его умопостигаемой причины можно рассматривать как свободное и тем не менее в отношении явлений – также как их результат, основанный на естественной необходимости" (B565)! Итак, свобода проникает в эмпирический мир, в тот же самый мир, где царствует необходимая закономерность! По ту сторону бытия, в мире ноуменов, находится не все, связанное со свободой, а только лишь способ определения свободой чувственных явлений, только лишь импульс свободы, принцип ее каузальности. Во всем остальном свобода обнаруживает себя в реальном эмпирическом событии. Кант не разрывает стороны противоречия, напротив, он все время пытается вести разговор исключительно об объектах и событиях в рамках эмпирической реальности. Кант тончайшим образом отделяет друг от друга два рода сущности: сами явления и причинность (каузальность), т.е. определенное отношение обусловливания между явлениями. Тогда можно развести вопрос о причине явления и вопрос о причине самой причинности, именно такого, а не иного обусловливания явления-причины к действию ["Слово *начинать* употребляется в двух значениях – в *активном*, когда причина начинает...ряд состояний как свое действие, и в *пассивном*, когда начинается каузальность в самой причине" (B483, примечание)]. "Разве необходимо, если результаты суть явления, чтобы каузальность их причины, которая (а именно причина) сама также есть явление, была только эмпирической? Не возможно ли скорее то, что...сама... эмпирическая причинность, насколько не нарушая своей связи с естественными причинами, может быть результатом не эмпирической, а умопостигаемой причинности...?". (B572). Един не только абстрактный логический субъект высказываний, составляющих ДП, едино и эмпирическое явление, которое диалектически противоречиво: "в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы в одно и тоже время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении" (B569)! Результат действия свободной причинности органически вплетен в природную цепь

закономерности. Свобода не противоречит необходимости, потому что речь идет о разных рядах условий, о разных способах объяснения, но – одного и того же! Просто относительно человеческих поступков можно поставить не только вопрос "как?" (физиологическая сторона действия, "если мы рассматриваем...поступки в отношении...к спекулятивному разуму, для *объяснения* поступков по их происхождению" (B578), B573,577: "Все поступки человека в явлении определены...согласно естественному порядку", B567-568: "все...поступки должны были бы допускать объяснение из законов природы и все данные для совершенного и необходимого определения их должны были бы находиться в возможном опыте"), но и вопрос "почему?" (практическая сторона действия, "если мы сопоставляем...поступки с разумом в *практическом* отношении" (B578)). Поступок, поскольку он должен быть приписан образу мышления как своей причине, тем не менее вовсе из него не *следует* по эмпирическим законам, т.е. ему *предшествуют* не условия чистого разума, а лишь результат этих условий в явлении внутреннего чувства" (B579). Человек не детерминирован в своем поведении в смысле Лапласа. Двумерность человека (феномен/ноумен) позволяет ему конструировать различные реальные цепи причинения при одних и тех же начальных условиях, осуществлять выбор последующих состояний, каждое из которых в любом случае объяснимо и "физиологическим" путем. Разумно здесь провести аналогию с катящимся по поверхности стола шариком, который периодически меняет направление движения из-за "свободного" вмешательства руки наблюдателя. "Необходимо допустить причинность, благодаря которой нечто происходит таким образом, что причина его не определяется в свою очередь никакой другой предшествующей причиной по необходимым законам (выделено мной – К.М.)...необходимо допустить *абсолютную спонтанность* причин – [способность] *само собой* начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы" (B472). Фактически Кант говорит о необходимости статистического подхода к объяснению материальных процессов. А это уже прямой выход на квантовую механику. Действие должно быть одновременно и дискретным, чтобы в него могла "вклиниться" свобода, хотя бы в качестве определения того или иного перехода к последующему состоянию системы, и непрерывным, чтобы не нарушался всеобщий и неотменимый закон причинной связи явлений в возможном опыте. Возникновение явления складывается из определенного состояния его причины и определенной каузальности этой причины, в общем случае независимых параметров. "Разве необходимо...чтобы каузальность...причины...была только эмпирической?" (B572). По Канту, сама каузальность причины, само отношение обусловленности явлений А (причина) и В (следствие) может быть естественно не обусловленным, оно может не быть явлением, чем-то происшедшим, хотя каждое явление есть нечто происшедшее. Итак, результат действия свободной причинности органически вплетен в природную цепь закономерности. Эта свобода ограничена законами природы. Свободен лишь выбор в рамках заданных стартовых условий. Можно свободно определить себя к действию, но нельзя абсолютно спонтанно (из себя) породить само это действие в смысле его эмпирической реальности. Как сам поступок не может начаться безусловно самопроизвольно ["Каждое из условий, определяющих человека сообразно этому (эмпирическому – К.М.) характеру, находится в ряду действий природы и повинует закону природы, согласно которому нельзя найти никакой эмпирически не обусловленной причинности того, что совершается во времени"

(В580)], так и деятельность начинается не в самой спонтанно действующей сущности. Поэтому ничего не выбивается из порядка природы. Не имеет а priori определенной причины лишь сам выбор в пользу того или иного определения себя к действию, но не результат этого выбора как определенное эмпирическое действие. Импульс свободы в самоопределении появляется действи-

тельно спонтанно, в произвольный момент времени. Начало нового причинно-следственного ряда не определено по времени, хотя всякое явление в этом ряду определено по времени.

Вывод: именно Кант высказал и обосновал великую диалектическую идею двуединства бытия, подхваченную и развитую с разных позиций Гегелем и марксистами.

О.П.Наконечна, докторант

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЗМІСТУ ЕСТЕТИЧНОГО: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Зміст естетичного як вихідної категорії естетики, що визначає її предмет, складався і розгортався протягом історичного процесу культуротворення, набуваючи нових форм втілення в різноманітності людського досвіду і підходах до його осмислення в історії філософсько-естетичних учень. Звернення до процесу розгортання змісту цих учень допомагає не тільки скласти уявлення про складність і багатоманітність естетичних теоретичних і практичних пошуків, про обумовленість й логічність постановки і спроб розв'язання тих чи інших проблем, а й включитись в неперервний процес діалогу, що пронизує царину духовного розвитку людства, розкрити зв'язок конкретно-історичного часу, в якому формулюються проблеми, з нескінченністю людського духовного становлення.

Актуальність сучасного звернення до цієї проблеми пов'язана, по-перше, з процесом самоусвідомлення естетичною теорією свого змісту і місця в системі світоглядного знання, по-друге, з потребою постнекласичного підходу до історії естетично-філософської думки, по-третє, з необхідністю виявити духовний потенціал естетичного.

У зв'язку з цим вважаємо за необхідне зосередити увагу на висвітленні провідних тенденцій в становленні сутності "естетичного" і його зв'язку з формуванням естетики як науки, з одного боку, та на виявленні паростків нових підходів щодо своєрідності естетичного в напрямку розгортання його духовного змісту, з іншого.

Серед реальних методологічних проблем, що постають в процесі сутнісного осягнення естетичного й зумовлюються складнощами естетичного буття сучасного світу, слід виділити такі, як суперечність між багатоманітністю і нескінченністю життєвих процесів й іманентною завершеністю будь-яких теоретичних положень, між формами втілення естетичного в реальному житті, в творах мистецтва і його категоріальним визначенням, між історичною традицією у визначенні естетичного і виявленням якісно нового в його змісті – розширенням його проблемного поля, впливом на різноманітні сфери культури, між поняттєво-категоріальним апаратом, яким володіє наука, і багатоманітністю явищ і процесів, що потребують аналізу. Адже безпосередньо чи опосередковано провідні тенденції в розвитку тлумачення "естетичного" обумовлені як рівнем теоретичності естетики, розробкою власної категоріальної системи, так і осягненням специфіки мистецтва, його художньо-естетичної цінності, як здатністю наблизитись до динаміки руху художньо-естетичного життя, включити багатство його буттєвих виявів в теоретичний дис-

курс, так і впливом цих теоретичних напрацювань на здійснення художньо-естетичного життя.

При цьому естетичні пошуки здійснювались в "силовому полі" нормативності й дискрептивності естетичного, що виявлялось в прагненні до установки певних абсолютичних норм, канонів, принципів естетично значимого, естетики належного, з одного боку, та в проголошенні недопустимості нав'язування естетичних норм стихійному історично-змінному потоку життя і творчості, з іншого.

Розгляд етапів історії естетики – від античності до сьогодення – показує, що в ній не тільки формуються нові запитання, але й переформулюються традиційні питання, що стимулює нові відповіді, нове бачення сущого та переоцінку узвичаєних підходів. Сучасне розуміння історії естетичної думки базується на її розумінні не лише як процесу змін, але й процесу збереження своїх здобутків, процесу відкриття нового в досягнутому попередніми мислителями і використанні його для осягнення сучасності.

Таким чином осмислення трансформації змісту естетичного в історико-філософській традиції свідчить, що:

- розвиток естетики здійснюється як рух від "естетики прекрасного" як естетики належного до "естетики життя", що розширює проблемне поле естетичних досліджень, а трансформація змісту естетичного розгортається як набуття ним категоріального статусу до розширення сфери його аналізу через здатність втілювати реальне буття людей з його проблемами і колізіями;

- духовна сутність естетичного не ставала предметом спеціального аналізу, але потенційно виявлялась в становленні естетичного в зв'язку з дослідженням естетичних почуттів, смаків, особливостей естетичного суб'єкта, естетичної та художньої творчості, з розглядом взаємовідношення мистецтва, моралі, релігії, науки;

- потреба естетичної теорії в самоусвідомленні обумовлена як власне теоретичними, так і практичними завданнями і складається по напрямках, що виражають нове буття естетичного. Вона втілюється в первинності і багатоманітності, різноманітності естетичного досвіду щодо його теоретичного осмислення; в незведеності естетичних міркувань до універсалістських філософських узагальнень; в подоланні механічного підпорядкування руху естетичного загальноприйнятим закономірностям руху культурної свідомості. Осягнення цього у власній рефлексії і робить естетику теорією, що здатна бути співмірною сутності світу людського буття і культури в їх історичності, поліфонічності й діалогічності.

А.О.Нерубаська, асп.

ДО ПРОБЛЕМИ СИСТЕМНОЇ НАВАНТАЖЕНОСТІ ІСТОРИЧНОГО ФАКТУ

При розгляді історичного факту, на наш погляд, слід звернути увагу на його навантаженість. Проводячи аналогію з фактом науки, можна стверджувати, що історичний факт має свій ряд інтерпретацій, що дає йому

право прийняти статус емпірично, теоретично, філософськи навантаженого. Використовуючи системний метод, розроблений А.І.Уйомовим, можна провести аналіз навантаженості історичного факту в процесі іс-

© О.П.Наконечна, 2004

© А.О.Нерубаська, 2004

торичних змін, залучивши його в теоретичну систему, в якій він може виступати в ролі одного із дескрипторів: субстрату, концепту або структури [Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М., 1978].

Питання про точне визначення історичного факту та його характеристики пов'язане з питанням про способи його встановлення і перевірки, з проблемою вірогідності історичного знання в цілому, а також з проблемою інтерпретації і навантаженості.

Зміст поняття "історичний факт" розширюється і змінюється в ході розвитку історичної науки. Вимірювання, квантифікація й системні дослідження, моделювання, які давно взяті на озброєння соціологією, проникають і до сфери історичного знання, трансформують його, і в цьому процесі методи встановлення історичних фактів стають більш гнучкими і досконалішими, потребують використання досить складної і точної системи понять.

У системі наукового знання історичний факт неминує оцінюється як з наукової точки зору, так і з ідеологічної. Водночас, оскільки історична закономірність реалізовується й проявляється лише під час взаємодії фактів, вони повинні розглядатися в їх реальному взаємозв'язку. Такий підхід дає можливість глибше і правильніше осмислити значення кожного факту окремо, виділити головне й необхідне, відділити другорядне і випадкове в ході історичного процесу.

На етапі констатації та опису своїх об'єктів, тобто на емпіричному рівні наукового пізнання, історичне знання вбирає в себе елементи пояснення, оцінки й узагальнення, так що зв'язок між емпіричним і теоретичним виявляється в історії надзвичайно тісним, нерозривним. Факт

історичної науки є знанням, що закріплює безпосередні прояви дійсності у формі опису, розкриття закономірних зв'язків між фактами, виявлення їх сутності і значення; це веде нас до теоретичного рівня пізнання і знання. Факти історичної науки на її теоретичному рівні є вірогідно науковим знанням про найбільш важливі явища минулого людства і являють собою логічні реконструкції зафіксованих джерелами явищ соціальної дійсності, які здатні бути основою теорії [Яцко В.А. Гносеологический анализ исторического факта. – Одесса, 1975].

Історичний факт, на відміну від наукового, має ще, крім емпіричної і теоретичної навантаженості, також ідеологічну навантаженість. Наприклад, факт Жовтневої революції 1917 року. Науковий факт ідеологією не навантажений, електрони і позитрони "не за білих" і "не за червоних". Наше минуле не передбачуване, бо воно змінюється залежно від політичної ситуації. Системний метод, розроблений А.І.Уйомовим, дає можливість проаналізувати факт Жовтневої революції, який виступає як концепт системи в марксистській ідеології. В наш час революція 1917 року вже не є головним явищем в історії, і тому цей факт буде виступати не концептом, а уже субстратом системи. Тут відбувається зміна дескрипторного значення одного й того ж історичного факту, а також зміна його навантаженості.

Порівняльний аналіз навантаженості наукового та історичного факту показує, що складність історичного факту вища, ніж наукового, бо змінюються історичні інтереси людей, а також їх оцінки подій. Проблема навантаженості історичного факту, на наш погляд, одна із найцікавіших тем в методології історико-філософського пізнання.

О.О.Осетрова, доц.

ДО ПИТАННЯ ПРО СУТНІСТЬ РАЦІОНАЛЬНОГО САМОГУБСТВА

Розглядом сутності феномену раціонального самогубства займалася велика кількість дослідників, зокрема, американський філософ і психолог В.Джемс, російський письменник Ф.М.Достоевський. Перший визначав суїцид як "хворобу розвиненого інтелекту", другий вивчав природу "логічного самогубства". До точки зору останнього близький В.Соловйов. Інтелектуальний характер самогубства, поширений в колі російської еміграції, розглядає М.О.Бердяєв. Близьким до логічного самогубства (навіть тотожним йому) є тип егоїстичний, визначений Е.Дюркгеймом.

Мотивація раціональних самогубств багатоманітна. Зацікавленість викликає в даному спектрі співвіднесеність **Природа – самогубство**, тобто погляд на Природу як на джерело прийняття трагічного рішення розумом окремого індивіда [цього присвячені дослідження Ф.М.Достоевського ("Вирок"), В.Соловйова ("Криза західної філософії")].

У процесі спілкування, відтвореного в системі "Людина – Природа", індивід може відчути байдужість до спроби Людини самоствердитися, а процес самоствердження відбувається в результаті доказу цінності Я. Неспроможність довести своє домінуюче положення в об'єктивній реальності, схилити Природу до себе, вивести її зі стану байдужості призводить до бажання певного суб'єкта проявити власну силу через знищення Природи. Але неспроможність знищення Природи призводить до рішення знищити себе як її частини (розглядом цієї проблеми займалися А.Камю, В.Соловйов, Ф.М.Достоевський).

У цьому місці логіка залишає суб'єкта, оскільки він, намагаючись покарати Природу, зашкоджує, в першу чергу, собі: Природа нічого в даному разі не втрачає, а навпаки, вбирає в себе згусток звільненої енергії. Таким

чином, Природа знову виграє, а людина розчиняється, залишаючись підлеглим елементом.

При цьому яскраво наявна нерівність: Природа може знищити Людину (розгул стихії) – Людина ж її ні.

З другого боку, ціле без частини втрачає свою цілісність, що позначається на **культурі**: розбалансованість духовної атмосфери у суспільстві (Природа продовжує своє байдуже до людини існування, що є зайвим доказом її сили, бо вона в змозі віднайти у собі самоджерело існування; а в людському суспільстві статистика наголошує на тому, що інформація про чиєсь самогубство викликає інші, тотожні випадки).

Таким чином, Природа відновлюється через нові життя, а культура втрачає творчий потенціал через знищення найвеличнішої культурної цінності – людського Я.

Природа, Культура, Цивілізація органічно переплелися в процесі розвитку. Розвиток техногенних засобів, екологічна катастрофа (за часів Достоевського не було такого загострення цих проблем) в ідеалі може призвести до знищення Природи.

Знищення Природи дорівнює знищенню Людства, адже воно – частина цілого, і більш того, перша є середовищем існування другого. Це – гріх людиноненависті (тут вже вихід у морально-етичну сферу).

Знищити Природу і, як її частину, людство – означає знищити Думку, Розум, а це вже – алогічність. Звідси, даний тип самогубства не підпадає під категорію "раціонального". Адже розумове, раціональне обґрунтування передчасної смерті, смерті як явища непізнаного, є таємниця, в основі ж кожної нерозкритої таємниці лежить емоційне, чуттєве, ірраціональне (як і у випадках розгляду дива та віри).

Людство – цілісний організм. Невчасне відмирання його клітини порушує функціонування всієї системи. Більш того, нарікання на байдужість Природи, наприклад логічного самогубці Ф.М.Достоевського чи Стороннього А.Камю, не є справжнім доказом такого ставлення. Якщо озирнутися, то можна побачити відповідь Природи на людське насильство: землетрус внаслідок бомбардування тощо.

Діалог з природою (наявний у Давній Греції) необхідний якнайшвидше відновити. І відповідальна роль у цьому процесі лягає саме на людину.

Спроба вирішення проблеми самогубства виводить на спробу вирішення проблеми існування Людства та на проблему розвитку Людської думки (тобто, порушується онтологічна та гносеологічна проблематика).

А.О.Осипов, доц.

ТІЛЕСНІСТЬ ЯК ПАРАДИГМА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

1. Філософія ХХ століття зазнала суттєвих трансформацій у спробах вирішити питання, які вона поставила до класичної метафізики. Основне коло проблем, що виникали при цьому, ґрунтувалося навколо виявлення співвідношення між суб'єктом, рефлексією та об'єктом. Когітальний аспект природи суб'єкта долався шляхом *розширення уявлення про суб'єкт*. Це досягалося різними шляхами: по-перше, за рахунок того, що засади життєдіяльності суб'єкта переміщуються на ґрунт позанауковості та ірраціональності (Й.Г.Фіхте з актом самопокладання Абсолютного Я); по-друге, експансія сутності суб'єкта розширюється, включаючи комплекс відчуттів (як це було в емпіріокритицизмі – Мах, Авенаріус), що було важливим кроком у напрямку психологізації наукового досвіду; по-третє, Е.Гуссерль у своєму феноменологічному методі, намагаючись подолати психологізм, виявляв шар феноменів як таких, що конституують загальнозначущі (а значить – наукові) сутності свідомості, зводячи до них діяльність суб'єкта; по-четверте, Хайдеггер, аналізуючи *донауковий* досвід повсякденності, апелював до міфології й первинної етимології мови, що було однією із перших спроб наділення антропологічним змістом онтологічного виміру дійсності.

Вихідна ж тотожність буття як антропо-вимірного спів-буття суб'єкта та об'єкта знаходиться за межами горизонту усвідомлюваних потреб, бажань, нахилів, ідеалів суб'єкта; вона не може бути відрефлексована в його пізнавальній діяльності, тому що рефлексія вже спирається на онтологічний статус життєдіяльності суб'єкта і не в змозі охопити собою своє власне підґрунтя, бо у такому разі вона його втрачає, претендуючи стати підґрунтям самої себе.

2. Історія розвитку філософії у класичному її вигляді, – як науки наук, як знання, що виявляє останні підвалини буття (метафізика), – увесь час рухалась у межах набуття нових форм мета-знання. І основною засадою цього розвитку було виявлення все ширшого змісту і кола значень знань, породжених *рефлексивними* процедурами свідомості, що збагачувало зміст самої свідомості. За рахунок цього здійснювалася універсалізація як суб'єкта, так і об'єкта. Але слід мати на увазі, що така універсалізація не сягала *онтологічних* засад буття людини, – рефлексія за своєю природою є *вторинним* процесом, хоча в аспекті *зворотнього* зв'язку вона може впливати на "психоїдний" (К.Г.Юнг) вимір буття людини. Існують, принаймні, дві форми впливу рефлексивних процедур на онтологічний антропо-вимір. Перша з них, екстенсивна, полягає у тому, що знання про себе і про світ людина намагається застосувати на рівні нововведень у сферу предметно-практичної діяльності, мета якої полягає в асиміляції навколишнього середовища для потреб людини. Друга – інтенсивна, в історії філософії репрезентована досить широким спектром

визначень, починаючи від платонівського споглядального світу об'єктивних ідей і неплатонівських визначень Єдиного через декартівське Cogito та інтелектуальну інтуїцію, до спекулятивності фіхтевського і гегелівського самоспоглядання думки та досвіду феноменологічної редукції Е.Гуссерля.

3. Одним із аспектів критики раціоцентризму є питання про природу, евристичні можливості й межі застосування рефлексивної процедури як основного алгоритму пізнання, що приводить до постановки проблеми виявлення *нерефлексивних, дорефлексивних* форм співбуття суб'єкта й об'єкта. Значного імпульсу у виявленні нових підходів формулювання сучасної методології філософських досліджень може надати переорієнтація в розумінні природи людини, сутнісної основи її життєдіяльності відповідно до усвідомлення призначення і сенсу життя, – розуміння людини як *людини духовної*. Найбільш перспективним аспектом аналізу духовності у контексті практичної філософії, котрий виводить дослідження на онтологічне підґрунтя, є зв'язок практичної філософії з філософською антропологією, котра спонукає до того, щоб тему практики не обмежувати етикою. Розширенням онтологічного підґрунтя антропологічних досліджень духовності, а також визначенням конструктивного підходу до її аналізу, виявленням дорефлексивних форм спів-буття суб'єкта та об'єкта є феномен *тілесності*.

Однак, "реабілітація" тілесності у філософії першої половини ХХ століття здійснюється у межах епістемологічної парадигми філософування. Тенденція ж аналізу концепту тіла у філософських дослідженнях другої половини ХХ століття характеризується переходом від загально-філософського вирішення питання про тілесність до формулювання окремих підходів до аналізу конкретних проявів людського буття. Подібне "розпоширення" тематики тілесності по окремих рубриках різноманітних за спрямуванням та підходами досліджень свідчить про те, що проблема осягнення природи тілесності знаходиться лише на початковій стадії свого формулювання, що ще необхідно визначити методи аналізу, адекватні сутності самого феномену, його місця у життєдіяльності людини і функції як аспекту антропо-буття. Розкриття феномену віри, конструктивний підхід до розуміння природи тілесності, її онтологічного статусу в контексті антропо-буття як еволюції людини-духовної, можливі через розкриття змісту тілесності, який виявляється шляхом самотрансформації, суб'єктом і об'єктом котрої є особистість. Сама настанова на тілесність як глибинну засаду антропо-буття людини-духовної змінює направленість орієнтирів філософського дослідження, зміщуючи їх з когітального аспекту до онтологічного, котрий стає єдиною засадою як цілісності особистості, так і дійсної єдності суб'єкта та об'єкта.

В.Л.Павлов, доц.

ПРО СПЕЦИФІКУ ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ В ТЕХНІЧНОМУ ВИЩОМУ НАВЧАЛЬНОМУ ЗАКЛАДІ

Належний рівень особистої культури, світоглядної зокрема, неможливий без засвоєння індивідом знань про базові, найбільш фундаментальні філософські проблеми. Чим ширшим і глибшим є їх обсяг, тим більшою стає здатність індивіда до критичної рефлексії щодо основ власної і суспільної життєдіяльності, архетипів культури, політичних та інших стратегій, оціночних суджень, пізнавальних парадигм. Філософія формує унікальні здібності – фіксувати у довкіллі та особистісному бутті феномен загального, творчо осмислювати світ і своє місце у ньому, піддавати сумніву те, що є усталеним, звичним, підніматись у свідомості над плином чуттєвості і буденності, співвідносити суще й належає. Зміст філософії і висока теоретичність – ті дві складові, які роблять її унікальною формою духовно-практичного освоєння дійсності, що існує не одне тисячоліття і здійснює могутній вплив на розвиток цивілізації. Філософська освіта – професійна, на рівні хобі або як обов'язковий компонент підготовки фахівців в навчальних закладах, давно стала невід'ємною складовою процесу соціалізації величезної кількості людей.

Вивчення студентами філософії у вищих технічних навчальних закладах суттєво зумовлюється двома чинниками – специфікою закладу та обсягом годин, що виділяється на цю дисципліну. Чинник перший найбільш рельєфно заявляє про себе в так званій профілізації курсу, тобто кореляції філософської тематики з фундаментальними положеннями дисциплін фахового спрямування. Чинник другий жорстко обмежує обсяг матеріалу, який може бути запропонований студентом для засвоєння. Якщо згадати про зменшення в останній рік з ініціативи Міністерства освіти і науки України частки аудиторних занять і збільшення долі самостійної роботи студентів при вивченні дисциплін, стає зрозумілим, що у вищих технічних закладах освіти нашої держави склалась не краща ситуація для освоєння філософії. Особливого слова у цьому контексті заслуговує історико-філософська проблематика, яка у всі часи була полем творчих дискусій і водночас благодатною основою розвитку теоретичного мислення та формування світоглядної культури.

У зв'язку з тим, що в Україні, на жаль, все ще не розроблені освітньо-професійні програми підготовки фахівців з великої кількості напрямів і спеціальностей, викладання філософії студентам вже більше десятиліття віддано, за великим рахунком, майже повністю в руки суб'єктивного чинника – викладача, кафедри, деканату, вченої ради ВНЗ і т.д. В жодному разі не принижуючи його ролі в організації і здійсненні навчального процесу, відмічу, що такий підхід своїм наслідком має велику строкатість навчальних програм з філософії. Проявля-

ється це як на рівні факультетів в межах одного і того ж закладу освіти, так і на рівні вузів. Дуже часто навчальні програми, за якими викладається філософія, не просто суттєво розрізняються, а є абсолютно несхожими. Особливо це відчувається на вступному іспиті з філософії до аспірантури, коли екзаменуються випускники різних факультетів та навчальних закладів. Дуже специфічно у цій площині представлено співвідношення філософської теорії та історії філософії. Таке співвідношення реалізується, як правило, у двох крайнощах: а) максимум історії філософії при мінімумі теорії; б) максимум теорії при мінімумі історії філософії. Ситуація "п'ятдесят на п'ятдесят" також не рятує справи. Який же вихід?

На мій погляд, ми маємо справу з явищем, що давно набуло статусу проблеми. Вербально її можна сформулювати так: "В якому обсязі та змісті в навчальному курсі з філософії має бути присутня історія філософії?". Педагогічна практика, особиста в тому числі, свідчить, що студенти, особливо технічних навчальних закладів, без особливого ентузіазму сприймають історико-філософський матеріал. Зважаючи на специфіку їх фахової підготовки і відсутність належного рівня філософської культури, юнакам і дівчатам важко зрозуміти доцільність розгляду питань про чуттєві першооснови світу, спосіб існування універсалій, апіорні форми пізнання та багато-багато інших. Кожен викладач філософії прекрасно знає, що історико-філософський матеріал є глибиною базою філософії і завдяки його освоєнню в людини розвивається теоретичне мислення, формується здатність до проведення історичних паралелей, пошуку спільного там, де на перший погляд існує лише відмінність, здатність до продукування конструктивних ідей, розробки нових світоглядних і пізнавальних парадигм. Пояснювати це щоразу студентам не так легко, до того ж на викладача завжди "тисне" чинник часу. Що ж робити?

Переконали, що одним із найбільш вдаливих виходів з цієї ситуації є послідовне проведення на заняттях з філософії наступного принципу: викладати не чисто історико-філософські теми, а звертатись до них тією мірою, якою вони мають вихід на проблеми загальнофілософського звучання, філософські ж персоналії розглядати в контексті їх ролі у формуванні відповідних напрямів, течій чи шкіл. Такий підхід дає можливість зберегти наступність філософських ідей, поглядів, теорій, показати місце і роль конкретних мислителів в історико-філософському процесі, позбавляє заняття надмірної академічності та "нецікавого матеріалу", дає можливість вільно оперувати обсягом годин, відведених на вивчення філософії. Тобто, розмова з площини "історія філософії чи теорія філософії" переводиться в інший ракурс "історія філософії і теорія філософії водночас".

Ю.В.Павлов, асп.

НЕБЕЗПЕКА ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Характерною ознакою сучасного стану гуманітарного знання є переорієнтація наукового співтовариства на дослідження широкого комплексу проблем, актуалізованих в останні десятиріччя XX століття в межах західноєвропейської наукової парадигми, перш за все в термінологічних конструктах постмодернізму. Даний феномен, локалізований спочатку в рамках мистецтвознавства і культурології, поступово набув статусу домінуючої

ідеологеми західного суспільства, претендуючи на роль виразника "духу епохи". Інфільтрація постмодернізму в структури вітчизняного гуманітарного знання відбувається нині надзвичайно швидко, викликаючи закономірний спротив з боку представників класичної академічної науки, які наголошують на небезпеці його поширення.

Така ситуація передусім пов'язана зі специфікою постмодернізму. Відсутність чіткої дефініції базових

понять, нечіткість, розмитість його основних положень спричиняє термінологічну плутанину і відкриває широкі можливості для появи всіякого роду спекуляцій навколо самої постмодерністської термінології. Постмодернізм, демонструючи зневагу до схематизованих та раціоналізованих класифікацій традиційної філософії, свідомо уникає своєї локалізації в межах стійких, окреслених гносеологічних та онтологічних конструктів.

Інший аспект небезпеки експансії постмодернізму на терени вітчизняного філософського простору лежить в площині методології. Постмодерністська деконструкція фундаментальних засад класичної пізнавальної стратегії, репрезентованої у вітчизняній науці марксистською гносеологічною парадигмою, призводить до нівелювання стійких, верифікованих практикою когнітивних конструктів, втрати академічною філософією свого концептуального значення. Вся попередня філософська традиція в межах постмодерністських установок виступає як досконала система примусу і насильства, освячена загальноприйнятими науковими конвенціями. Зрозуміло, що така постановка питання має яскраво виражений спекулятивний характер, проте є надзвичайно привабливою для широкого кола "нігілістів від філософії".

Викликає стурбованість пропагована постмодернізмом пасивність і аморфність світосприйняття, індивідуалізація та відокремлення людини від оточуючого світу, дистанціювання від нагальних проблем сучасності, са-

мозамкненість людини в своєму локальному життєвому просторі. Хоча постмодернізм в Україні ще не набув ознак масової культури, приблизне знайомство з ним хоча б на рівні оперування "модними" термінами, наприклад, "деконструкція", "інтертекстуальність", "метанаратив", "дискурс", нерідко сприймається як ознака освіченості та інтелектуальності. Нині має місце ситуація, схожа на ту, в яку потрапила західноєвропейська філософська думка в 70-80 рр. минулого століття. Криза звичної системи ціннісно-нормативних орієнтирів, морально-етичних принципів і, як наслідок, посилення деструктивних тенденцій в суспільстві – все це викликало до життя появу постмодернізму.

Сьогодні західне суспільство поступово "виліковується" від нігілістично-релятивістського світосприйняття, продукovanого постмодерністськими студіями. На ниві ж вітчизняної філософської традиції спостерігається зворотній процес популяризації цього феномену, перш за все в рамках університетських дисциплін та спецкурсів. Проте, він носить скоріше характер "наздоганяння" втраченого, слідування за філософською модою, сприйняття західних ідей та зразків з жадібністю неофіта, долученого до "істинної" віри. Це утримує в собі небезпеку радикалізації, втрати філософським знанням своєї концептуальної цілісності, перетворення філософії на об'єкт критичних ігор постмодерністської ірраціоналізованої практики.

Л.М.Панченко, асп.

ЦІННІСТЬ У СОЦІОКУЛЬТУРНІЙ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Трансформаційні процеси, що відбуваються в сучасній Україні, охопили всі сфери життєдіяльності людини, проникаючи в її свідомість, повсякденне життя, вихором вриваючись у переконання, ламаючи при цьому моральні принципи, ідеали, потреби, зрештою, всю систему цінностей.

Яку ж роль у цих процесах відіграють цінності, ціннісні орієнтації як окремого індивіда, так і всього суспільства? Слід сказати, що все частіше звучать такі вислови, як "переоцінка цінностей", "конфлікт цінностей", "криза системи цінностей", "втрата гуманних цінностей", "відсутність духовних цінностей", "порушення загальнолюдських цінностей" та інші.

Це свідчить про те, що трансформаційні процеси торкнулися також одного з основних компонентів суспільної свідомості – ціннісної. Реалії сьогодення свідчать, що конфлікт цінностей проник як у матеріальну, так і в духовну сферу нашого суспільства і проявляється він в усьому: в суперечливості критеріїв оцінювання тих соціальних змін, які уже відбулися в нашій країні, у світогляді людей, у ставленні до перспектив розвитку тощо.

Загальна криза, яка охопила наше суспільство, проникла і в систему цінностей. Що сьогодні вважати за "благо", "добро", а що – за "зло" – відповіді на ці запитання будуть вкрай суперечливими. Причини цього зрозумілі. Старше покоління розгублено дивиться на розруху традиційних для нього цінностей та ідеалів. Воно поки що не може адаптуватися до запропонованого йому способу життя, "нових" суспільних відносин, коли невеличка кількість людей непомірно збагачується, а більшість – не може звести кінці з кінцями.

Молодь, переважна більшість якої або перебуває у безперервних пошуках роботи, або ж "тусується" в так званому "малому бізнесі", також суперечливо оцінює "добро" і "зло". Вона поставлена у кризову ситуацію вибору в суперечливих соціальних умовах власної життєвої програми, життєвого самовизначення.

Крім того, саме суспільство ще не виробило чітких критеріїв оцінки того, що відбувається, не запропонувало орієнтирів матеріальних і духовних цінностей. Подальше перебування в такій ситуації може ще більше поглибити кризові явища не тільки в системі цінностей, ціннісних орієнтацій особистості, але і в інших загальних суспільних сферах.

У сучасний період теорія цінностей значно розширилася, зокрема, з'явилися нові відгалуження від загальної аксіології, які стали досліджувати більш конкретно і поглиблено окремі сфери ціннісної свідомості і ціннісного ставлення людини до навколишньої дійсності. З'явилася, наприклад, "педагогічна аксіологія", яка ставить своїм завданням з'ясування впливу цінностей на формування особистості; "психологічна аксіологія", що намагається дослідити вплив чуттєвої, емоційної сфери на процес оцінювання індивідом предметів і явищ навколишнього світу; "політична аксіологія", яка розглядає роль політичних цінностей в соціально-політичних процесах тощо. Формується теологічна аксіологія, представники якої намагаються досліджувати духовні цінності людини через їх дотичність до релігійної моралі. Слід відзначити також, що останнім часом з'явилися окремі розділи в підручниках з філософії для вищих закладів освіти, присвячені аксіологічним проблемам, що підтверджує їх значущість, актуальність і необхідність подальшого дослідження, що в підсумку може сприяти виділенню аксіології в окрему галузь філософської науки. З цього приводу ще В.Віндельбанд заявляв, що з тих пір, як Лотце енергійно висунув вперед поняття цінності і поставив його на чолі як логіки, так і метафізики, часто робляться спроби встановити "теорію цінностей" як новий вид філософської основної науки. Можливо, що такі спроби зможуть реалізуватися в наш час, адже аксіологія набуває все більшої значущості в пізнанні людиною як навколишнього світу, так і самої себе.

КАТЕГОРИИ ИЛИ МИФОЛОГЕМЫ? (ОПЫТ АНАЛИЗА ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ ФИЛОСОФИИ Ж.ДЕРРИДА)

В процессе исследования постмодернистской философии особое место занимает проблема истолкования значения и характера ее основных понятий ("концептов"), т.е. того, что в традиционной философии принято называть категориями. Как представляется, термин "категория" для постмодернистской философии неприемлем, прежде всего потому, что согласно обоснованному убеждению самих ее творцов (например, Ж.Деррида), ключевые понятия их новаторских философских систем не поддаются строгому логическому определению, поскольку представляют собой лишь по видимости различные именованья определенных аспектов некоторого сущностного единства. Для характеристики последнего представляется возможным применить выражение "таинственное соучастие (единство)" – "participation mystique". Рассмотрим указанную проблему на примере анализа основных понятий философии Ж.Деррида.

В своей философии Деррида "ставит под вопрос" концепцию знака Ф. де Соссюра, исходя из тезиса о том, что "всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего", что, в свою очередь, делает невозможным расщепление "существования" и "сущности" (смысла) в области онтологии. Логоцентризм является, по Деррида, фундаментальным принципом как философской, так и культурной традиции Запада. Сам термин указывает на то, что "центром", организующим традиционную мысль, является понятие "логоса" (слово-ведение-закон), т.е., по сути, концепция когнитивного приоритета рациональности, лежащая в основе метафизики.

Познающий субъект является творцом "центров" в процессе познания, что выражается в иерархизации "классической философской оппозиции", где "один из двух членов главенствует над другим (аксиологически, логически и т.д.)". По существу, Деррида в своем творчестве поднимает проблему "оппозиции" сознательного и бессознательного как двух источников знания и условий, детерминирующих процесс познания, и предлагает в качестве объективного (бессознательного) источника подлинного знания т.н. "письмо" или "археписьмо"/"прото-письмо". Это понятие возникает у Деррида вследствие его критики традиционной семиотики ("семиологии" Ф. де Соссюра) с ее дуалистической концепцией знака, а также вследствие критики "фонологизма"/"фоноцентризма" (т.е. доминирующей роли звукового выражения) европейской культуры вообще. "Письмо" Деррида – это некая изначальная, первичная по отношению к "голосу", звучащей речи информационная структура, код. Так, в философской концепции Деррида формируется "новый концепт письма", получивший название "грамма" или "разнесение" (differance) и давший свое имя всей концепции – "грамматология".

Грамматология оказывается антиподом, "иным" метафизики, и соответственно, в рамках грамматологии ключевые метафизические категории обретают своих "двойников", например, "бытие" – "differance" / "грамма" / "прото-письмо". Важно отметить, что существенной чертой грамматологии как концепции, являющейся "иным" метафизики, оказывается отсутствие границ между сферами, соответствующими онтологии и гносеологии, что,

в частности, выражается в общности их "категориального" ("мифологемного") аппарата. Так, аналогами фундаментальных для традиционной философии понятий "бытие" и "сознание" у Деррида становятся понятия "differance" и "археписьмо". Неологизм "differance", в силу его универсального характера в грамматологии, становится одним из ключевых понятий этой концепции. Сложность и универсальность differance заключаются в том, что понятие это выражает, по сути, принцип "не-тождественности" объектов и процессов самим себе, принцип, ставший ключевым в грамматологии.

Еще один важный аспект сущности этого понятия состоит в том, что, по мнению Деррида, differance изначально, первично (как "археписьмо") и всегда актуально. Таким образом, оказывается, что указанные понятия по существу тождественны, то есть, образуют метонимический ряд обозначений нерасчленимого единства, представления о котором – атрибут мифологии. Среда, в которой существует differance, – это "текст". "Текст" у Деррида – это область "археписьма", т.е., по сути, текстом является весь мир: у "текста" больше нет предела, нет ничего "внешнего" ему". Таким образом, "текст" Деррида оказывается сферой иррационального, своеобразным "объективным" языковым бессознательным – источником подлинного знания, т.е. тем самым нерасчленимым единством, для описания которого используются вышеуказанные мифологемы. Достичь же подлинного знания Деррида предлагает посредством "деконструкции". Негативно определяя деконструкцию как "не-анализ", "не-критику", "не-метод", Деррида пытается избежать не только смысловой определенности этого понятия, но и, собственно, постановки вопроса "что это – деконструкция?", очевидно, чтобы избежать тем самым использования "самого метафизического" глагола "быть" и вопроса, "учреждающего философию как таковую "Что это есть?", а также демонстрируя наглядный пример проявления differance в качестве "следа" в таком позитивном определении: "Деконструкция имеет место, это некое событие, которое не дожидается размышления, сознания или организации субъекта – ни даже современности. **Это деконструирует-ся**". Поскольку же прочие понятия грамматологии по существу тождественны, остается констатировать метонимическое единство с ними и понятия "деконструкция", на что указывает сам Деррида.

Грамматология, таким образом, комплементарна метафизике, поскольку в основе ее лежит представление о бессознательном как единственном объективном основании подлинного знания, достижение которого возможно лишь путем критики (деконструкции) метафизики, которая, таким образом, оказывается единственным необходимым условием возможности самой грамматологии. В действительности же концепция Деррида при всей ее квазимифологической антиметафизической ориентации остается концепцией философской, поскольку ее реализация как деконструктивной практики, практики деконструктивного анализа конкретных философских текстов, приносит вполне "философские" (т.е. осознаваемые, рациональные) результаты.

А.С.Пашков, асп.

ІДЕЯ ПРАВА У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ВЧЕННІ ГЕГЕЛЯ

Заслуги Гегеля в області філософсько-правових досліджень значні й беззаперечні. Наприкінці його славетного наукового життя у 1821 році була надрукована праця "Філософія права", що представляє собою синтез філософських та політико-правових досліджень Гегеля.

У процесі обґрунтування свого політико-правового вчення у формі філософії права Гегель розцінює філософський спосіб дослідження проблем держави, права в якості єдиної адекватної форми, що піднімає висвітлення цих питань до рівня справжньої науки. При цьому він має на увазі саме свою філософію взагалі і відповідну власну філософію права, зокрема.

Гегель не був засновником філософії права як області знання. Не був він і автором самого терміну "філософія права", який наприкінці XVIII ст. було вперше використано для визначення напрямку й особливого жанру правових досліджень голландським юристом Г. Гуго. Але гегелівська філософія права помітно відрізняється від антираціоналістичної критики природного права (Г. Гуго та представники історичної школи права) та від раціоналістичного підходу до права з позицій повинності (долженствования), протиставлення належного права – праву сутнісному (Кант, кантіанець Я.Ф. Фриз та інші). Гегелівська філософія права розроблена в русі розвитку природноправового варіанту юридичного типу праворозуміння. Гегель розрізняє природне право й позитивне право, "право в собі" і "право як закон". Природне право при цьому він називає також "філософським правом".

У своїй характеристиці філософського профілю і статусу філософії права, як він її розумів і трактував, Гегель підкреслював, що, на противагу позитивній юриспруденції, яка вивчає юридичні закони (позитивне

право), філософська наука про державу і право покликана досягти думкою, що лежать у підставі права. На відміну від абсолютних природних законів, юридичні закони не абсолютні, з ними можна як погодитися, так і вступити в конфлікт. У відношенні до юридичного закону кожна людина вважає, що вона сама має масштаб права, і правове розпорядження повинне відповідати її власному критерію. Тут можливий конфлікт між тим що є, і що повинно бути, між в-собі-і-для-себе-сутнім правом і довільними уявленнями про право. У цій ситуації, за якої можуть бути несприятливі наслідки, постійно постає питання: що є право?

Якщо загальною, то відповідь на це питання Гегель дає усією своєю "Філософією права". А конкретно право, за Гегелем, є утворення свободної волі, яке набуло вигляду об'єктивної дійсності. Інакше кажучи, право є наявне буття свободи. Розвиток свободи складається у формуванні права, щаблями якого є: право власності, право моралі, сімейне право, державне право, право світового духу (право всесвітньої історії). Саме право діалектично розвивається, проходячи три етапи: абстрактне (формальне) право; мораль (в якій те, що в праві представляється як формальна можливість, є повинністю (долженствованием – прим. А.П)); моральність (дійсне здійснення того, що в праві є можливим, а в моралі належним).

За думкою багатьох дослідників, гегелівське філософсько-правове вчення було вершиною в історії спекулятивно-ідеалістичної думки. Вже пройшло достатньо часу і можна відзначити, що гегелівська філософія права не стала архівним здобутком, нею активно користуються, намагаючись об'єктивно оцінювати оточуючий людину світ.

О.Є.Перова, асп.

АКСІОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ПІЗНАННЯ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ

Аксіологічна проблематика стосовно людського пізнання світу є і традиційно філософською, і такою, що має нові аспекти й трактування в пізнавально-практичному ставленні сучасної людини до світу. Категорія цінності, історико-філософський аналіз її формування, вивчення аксіологічної спрямованості людського пізнання представлена багатьма ґрунтовними роботами (В.А.Василенко, О.О.Бандура, Л.А.Мікешина, М.С.Каган, В.І.Кузнецов, М.М.Бурґін, М.Г.Марчук та ін.).

Потреба у відшуванні місця для багатоманітних підходів, концепцій, що склалися у розвитку філософського пізнання, відображена в постановці питання про інтеграцію, синтез теоретичних побудов і створення єдиної теорії цінностей.

Підґрунтям формування сучасного розуміння категорії цінності є багатство історико-філософського змісту аксіологічних проблем. Витоки аксіології можна віднайти ще в античній філософії, якщо згадати, що "у греків є все". На думку Л.Столовича, "у ті далекі від нас часи з'являються початки того, що тільки в XIX ст. отримало назву "філософії цінності"... виникнення поняття "цінність" як синтетичної філософської категорії".

Останні десятиліття позначені активною розробкою аксіологічної проблематики. В межах цих досліджень ставиться питання про інтеграцію, синтез тих теоретичних побудов і створення єдиної теорії цінності. В ній,

зрештою, повинні знайти своє місце всі багатоманітні підходи, концепції, що склалися як у розвитку філософського пізнання, так і в різних конкретних галузях науки, незалежно від того, в чому полягає суть їхніх предметів.

Якщо прослідкувати історико-філософську еволюцію поглядів на цінності, ми повинні визнати, що, по суті, проблема цінностей обов'язково виникала в епохи зміцнення культурної традиції та дискредитації ідеологічних підвалин суспільства. Криза афінської демократії призвела до сократівського "Що є благо?". Значним досягненням давньогрецької філософії стала ідея про те, що найвищим мірилом цінності та найвищою цінністю є людина. Устами Протагора було проголошено: "Людина є мірою всіх речей – існування існуючих і неіснування неіснуючих". В античній та середньовічній філософії цінності морально-естетичні та релігійні характеристики включалися до самого поняття реальності. Вивчення цінностей як таких стало можливим тоді, коли поняття реальності розщепилося на реальність у власному розумінні та цінність як об'єкт людських прагнень і уподобань.

Категорія цінності як така виникла наприкінці XVIII ст. у зв'язку з переглядом традиційного обґрунтування етики, характерного для античності і середніх віків, що передбачало тотожність буття та блага. Вона була найбільш фундаментально розроблена німецькою класичною філософією, особливо І.Кантом. Власне, лише в

межах розробленої Кантом системи філософських категорій виявилось можливим розкрити зміст категорії цінності у взаємному зв'язку з іншими, спорідненими з нею категоріями.

Близьким до категорії цінності в Канта було поняття "доброї волі". Він визначав його як волю, яка є доброю не через те, що надає руху або виконує; вона є доброю не через свою придатність до досягнення якої-небудь поставленої мети, а тільки завдяки волінню, тобто, сама по собі. Розглядувана сама по собі, вона повинна цінуватися незрівнянно вище, ніж усе, що могло б бути коли-небудь здійснене нею на користь якоїсь схильності. Якби навіть через особливу немилість долі ця воля була зовсім не в змозі досягти своєї мети, якби за всіх намагань вона нічого не домоглася і залишалася б тільки одна добра воля, – то все ж вона б виблискувала подібно до коштовного каменя сама по собі як щось таке, що містить у самому собі свою повну цінність. Слід відзначити, що найбільш важливим тут є те, що цю категорію, у власному розумінні, Кант співвідносить з людиною як метою, її розвитком, а такий аспект цінності, як корисність, категорію зумовленої, відносно цінності, – зі світом природи, бажань.

Усі основні течії філософії ХХ ст., зрештою, виявляються або конкретизацією тих проблем, що були намічені в німецькій класичній філософії, або ж розробляються через протиставлення своєї проблематики тій проблематиці, яка була сформульована в цій філософії.

Розгорнуте вчення про цінність в західній філософії на початку другої половини ХІХ ст. дав німецький фізіолог і філософ Р.Г.Лотце. Він виступав проти релятивізму та суб'єктивізму в теорії пізнання, обстоював синтез метафізики німецького ідеалізму (від Ляйбніца до Гегеля) і точних наук та медицини. Він намагався виявити специфіку феномену цінності, що принципово відрізняється від актуального об'єктивного буття з його предметними формами. До цінності ним було віднесено блага, прекрасне, справедливе та інші вияви буття, звернені до наших почуттів, але, разом з тим, незалежні від нашої сваволі.

Розглядаючи історію концепції цінності, не можна обминути увагою Ф.Ніцше. Він дійшов висновку, що всі традиційні цінності старої моралі, релігії, науки втратили сенс. Головне завдання людини, на його думку, полягає в тому, щоб замість них поставити власні суб'єктивні ціннісні орієнтири. В трактаті "До генеалогії моралі" він розглядає "гарне та погане", "добре та зле" як протилежні цінності.

Подальший розвиток концепція цінності отримала у фундатора баденської школи неокантіанства В.Він-

дельбанда. Він сприйняв кантівський критицизм, насамперед, крізь призму філософії Й.Г.Фіхте і Р.Г.Лотце. Філософія постала у нього як "вчення про загальнозначущі цінності". Віндельбанд розумів історію як процес усвідомлення та втілення цінностей. Цінності, на його переконання, не існують у вигляді самостійних предметів. Вони пізнаються суб'єктивно, як принципи, що підлягають обов'язковому дотриманню. Такі ж погляди в основному сповідував й інший корифей баденської школи – Г.Ріккерт.

Ще одним мислителем, для якого цінності – це усе духовне життя людини, був відомий німецький антрополог та феноменолог М.Шелер. Прагнучи подолати абстрактність і формалізм кантівської етики, він запропонував свій варіант ієрархії об'єктивних цінностей. Ним розрізняються абсолютні цінності та "емпіричні змінні": не релятивні цінності як такі, а форми їхнього існування зумовлені соціально-історичними, економічними та іншими чинниками.

Проблема цінностей є підґрунтям герменевтики. Навіть у найелементарніших ситуаціях розуміння слухач може розпізнати й засвоїти смисл людських висловів, тільки якщо перенесе його до контексту своєї власної ціннісної системи координат і значень. Осмислення (віднесення до цінності оцінюваного об'єкта) є ціннісним відношенням.

Поворот до аксіологічної проблематики в радянській філософії пов'язується з іменем В.П.Тугаринова. Він обґрунтовує ту концепцію, де ціннісний підхід "...є необхідним "мостом" від теорії до практики, безпосередньою ланкою між ними...". На його погляд, "цінність суть чи явище ... природи та суспільства, які є корисними, потрібними людям історично визначеного суспільства чи класу як дійсність, мета або ідеал... цінністю може бути не тільки те, що існує, а й те, що ще треба здійснити".

Ми є свідками заміни індустріального суспільства постіндустріальним. Крім принципових зрушень у підвалинах науки, даний процес характеризується й іншими надзвичайно важливими рисами. На думку А.Т.Гордієнка, "це констатація занепаду культури як однієї з найважливіших причин трагічного загострення екзистенціальної проблематики. Це – втрата людської самості, придушення індивідуальної свободи владою, політикою, ідеологією".

Зміни реалізації ціннісної спрямованості людського пізнання на підґрунті ретроспективного аналізу аксіологічних трансформацій дозволяють говорити про пошуки нових аксіолого-пізнавальних форм у контексті розв'язання філософсько-гуманітарних проблем.

Н.К.Петрук, доц.

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА ФОРМИ ЇЇ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ

Рациональність – це важливе поняття в парадигмі комунікативної філософії, а також одна з визначальних характеристик сучасної соціокультурної реальності. Це не лише спосіб упорядкування знань, не лише властивість розуму, що пізнає світ. Рациональність – це культурна цінність, яка виражає здатність людини до комунікації, до ствердження різного роду організаційних та інституалізованих зв'язків у суспільстві. Втіленням певного типу рациональності виступає, зокрема, соціальна організація.

Важливим ключем до визначення сутності організації є використання таких важливих понять комунікативної теорії, як формальна (або інструментальна) рациональність та рациональність комунікативна.

Формальна рациональність визначається через дію абстрактного, байдужого до особистих інтересів і цінно-

стей людини, розуму. Цей розум позбавлений будь-якої суб'єктивності чи випадковості. Макс Вебер характеризує його як "технічну рациональність" або "інструментальну рациональність", Карл-Отто Апель – як "ціннісно-нейтральний висновок чи математичний апарат певного інструментального застосування". Протиवाгою "інструментальній рациональності" виступає "консенсуально-комунікативна рациональність".

Формальна рациональність більше регулює публічні (відкриті) сфери життя – науку, політику, право. Особливо помітна її дія в царині права і влади. Зате мораль, релігія, мистецтво – це результат втілення більшою мірою принципів комунікативної рациональності.

Формальна рациональність виступає важливим механізмом функціонування соціальних систем. Власне в

формалізації як такий міститься можливість раціонального врегулювання конфліктів, досягнення регульованої згоди, що, в свою чергу, дає шанс для демократичного, цивілізованого вирішення складних проблем, які постають перед людьми.

Втіленням інструментальної раціональності постають формальна організація та офіційні інститути влади, існування яких визначає цілераціональна діяльність. Формальна раціональність є домінуючою характеристикою так званих "свідомих порядків", які являють собою варіант цілераціональних дій і цілераціональних утворень.

Як відомо, в суспільстві об'єктивно складається два типи систем або "порядків" (за термінологією Ф.Гайєка) – залежно від наявності в ньому елементів формальної чи неформальної взаємодії. "Свідомі порядки" – раціональні в своїй основі, вони породжені розумом людини і функціонують за раніше виробленими планами, програмами, вони спрямовані на досягнення чітких цілей і будуються на основі конкретних настанов і команд.

Не останню роль в утвердженні раціональних, "свідомих порядків" відіграє формальна організація як одна з форм соціальної організованості.

Формалізація організації проявляється у вигляді свідомих заданих сталих зразків функціональної поведінки (статус, режим, зв'язки тощо), які виступають в якості елементів організованості. Головною ознакою формального є свого роду запрограмованість, попередня визначеність організаційних норм і дій. Формалізація організації виявляється також у тому, що людина в ній діє не як особистість, а як функціонер, її стосунки з іншими людьми є ставленням байдужих один до одного людей. Можливість порозуміння між ними досягається завдяки спільному розумінню чого-небудь, або ж через спільні дії та вчинки. Формальній організації притаманне домінування суто ділової спрямованості комунікації. Специфіку такої комунікації визначає предметна доцільність.

Зміст формальної організації визначають передусім цільові раціональні дії. Тому формальна організація є

втіленням цілераціональної дії, яка має однозначний сенс, заданий мотив чи наперед визначену мету. Такий різновид соціальної дії характеризується монологічністю і не потребує жодних герменевтичних зусиль.

Але в пошуках оптимальності організаційних вимірів життя необхідно також використовувати можливості та переваги неформальної організації як одного з виявів так званих "спонтанних порядків". Власне, неформальна організація являє собою безпосередню, тобто неопосередковану, спонтанну спільність людей, основувану на їх особистому виборі зв'язків і асоціацій між собою.

"Спонтанні порядки" не є результатом цілеспрямованої дії, вони не втілюють якого-небудь замислу і не контролюються з єдиного центру, координація в них досягається не за рахунок підкорення певній свідомій меті. В основі таких порядків завжди стоїть окрема людина як вільна самодіяльна істота.

Специфіку неформальної організації визначає властивий їй тип раціональності. Виключно інструментальну спрямованість формальної раціональності доповнює гуманістичний зміст консенсуально-комунікативної раціональності. Комунікативній раціональності, на думку К.-О.Апеля, передують правила й норми, що мають апріорний характер, на відміну від мінливих інтересів окремої людини. Швидше за все, тут маються на увазі загальнолюдські норми та ідеали.

Раціональність, притаманна неформальній організації, – це результат комунікативної дії, яка об'єктивно не може бути монологічною чи однозначною. Комунікативна дія передбачає взаєморозуміння її учасників, за своїм характером вона діалогічна.

Значущість комунікативної раціональності стає особливо очевидною перед загрозою глобальної та фізичної кризи сучасної людини. Комунікативна раціональність стає важливим засобом універсального порозуміння і передумовою реалізації гуманістичного потенціалу сучасного суспільства.

Е.О.Плюта, асп.

РЕНЕСАНС КАК ПОПЫТКА ВОЗРОЖДЕНИЯ ИДЕЙ АРИСТОТЕЛЯ

Новое миропонимание, которое нашло своё отражение в практике культурного творчества в эпоху Ренессанса, требовало нового философского осмысления мира. Стимулом для пересмотра старых ценностей становится возрождение античной культуры. Отсюда и происходит название эпохи – Возрождение или Ренессанс. Многие принципы, используемые ренессансной философией, впервые были осмыслены в античности. Среди наиболее значимых принципов для прогрессивных общественных течений XV-XVI вв. выступили следующие: античный принцип нравственной свободы, принцип меры Аристотеля, античное учение о благе, как верховном принципе бытия, аристотелевский принцип добродетели, который через действие ведёт человека к счастью. Эти принципы и составили парадигму, определяющую ренессансное бытие.

Многие историки философии считают Ренессанс эпохой Платона, а средневековье – эпохой Аристотеля. Однако подобные высказывания являются недееспособными. Действительно, с самого начала своего существования Ренессанс с недоверием отнёсся к философской системе Аристотеля, которая выступала как основа схоластического вероучения. Начался процесс постепенного отрицания безупречного до того времени авторитета Стагирита в области науки и философии, а из научной традиции греческого философа оставля-

лись только наиболее общие средства рассуждения и примеры научного мышления. На первые позиции выходит неоплатонизм. Но, несмотря на это, Ренессанс во многих отношениях продолжал оставаться всё ещё эпохой Аристотеля. Авторитет Стагирита был непоколебим в области логики и натурфилософии. И выбор аристотелизма или платонизма зависел от мировоззренческой основы: или более научной, натуралистической, или идеалистической, трансцендентальной.

Сначала ренессансный аристотелизм и платонизм дополняли друг друга. Представители платонизма стремились к неоплатоническому синтезу Платона с Аристотелем (М. Фичино, Пико делла Мирандола), либо находились под непосредственным влиянием аристотелизма (Пьетро Помпонаци). Очень часто, особенно в итальянской научной среде, эти направления объединялись. Но постепенно аристотелизм начинает доминировать в идеологии ренессансной Европы и занимает доминирующее положение в системе образования. Временами понятия "гуманизм" и "аристотелизм" даже отождествлялись в определённых областях знаний.

В эпоху Возрождения Аристотель продолжал играть главенствующую роль в системе образования. Гуманистическая педагогика формировалась при помощи заимствования античного материала, переработки учений античности, использования многочисленных пере-

водов из античной истории и литературы. И, будучи однажды введён в учебный процесс, он сохранил там своё лидирующее положение вплоть до XVIII в. Как считали гуманисты, аристотелизм соответствовал основным задачам воспитания.

Под влиянием гуманистических идей наблюдается отход от схоластического аристотелизма и переход к аристотелизму ренессансному. Главным постулатом, в котором проявлялись отношения к ренессансному аристотелизму, был постулат: "Выяснять Аристотеля через самого Аристотеля". Гуманисты нашли серьёзные различия между оригиналами и арабо-латинскими перево-

дами с греческого языка. Поэтому итальянские учёные поставили своей первоочередной задачей возродить античность в её неискажённых формах, вернуть читателю настоящего Аристотеля.

Введение в оборот новых источников обогатило идейный багаж ренессансной философии. Увеличение количества книг античных авторов, переводы и комментарии к ним, а также использование античных идей в учебном процессе свидетельствовало о культурных преобразованиях, о творческом прорыве, о крахе старых традиций и рождении новых интеллектуальных тенденций.

Е.П.Подкопаева, асп.

ПРОБЛЕМА НЕФОРМАЛЬНОЙ АРГУМЕНТАЦИИ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

Обсуждение проблемы неформальной аргументации включается в философский дискурс во второй половине XX столетия, которое ознаменовалось возрождением интереса к риторике не только как к лингвистической сфере исследования, но и как к философской дисциплине.

В рамках данного проблемного поля отдельно выделяется концепция риторической коммуникации как персуазивной формы общения, основанной на взаимосвязи информационного воздействия, аргументации и компетенции её участников [См.: Franz-Böhringer B. *Rhetorische Kommunikation*. – Quickborn. b. Hamburg, 1965]. Неформальная аргументация является важнейшим компонентом риторической коммуникации.

Анализ феномена неформальной аргументации предполагает философский экскурс в историю становления риторики как искусства убеждения.

В рамках древнегреческой риторики были определены основные тенденции использования аргументов в коммуникативно-риторическом процессе. Создание формально-логического учения, которое было предельно освобождено от элементов субъективизма, способствовало разделению доказательного и убеждающего аспектов речи. Доказательный аспект речи, предполагающий атрибут логического обоснования, был вытеснен из риторики. Она была освобождена от необходимости строго следовать тем законам логики, которые обязательны для непротиворечивого мышления. Аргументация, лишённая своей риторической функции и отождествлённая с логической концепцией Аристотеля, была сведена к доказательству. При этом были незаслуженно забыты идеи другого направления исследований, заложенные в работах Аристотеля. Истоки неформальной аргументации мы можем найти в "Топике", где мыслитель затрагивает проблему правдоподобных рассуждений, называя их диалектическими.

Реабилитация своих риторических прав диалектических рассуждений как неформальной аргументации начала осуществляться в рамках исследовательской программы бельгийского философа и логика Х.Перельмана (1912–1984), который уделил особое внимание исследованию процесса аргументирования как средства коммуникативного воздействия. Перельман пишет: "...не зная и не желая этого, мы переоткрыли ту часть аристотелевской логики, которая долгое время была забыта или, по крайней мере, игнорировалась и презиравалась. Эта часть имела дело с диалектическими рассуждениями, которые противопоставлялись демонстративным" [Perelman Ch. *The New Rhetoric and the Humanities*. – Dordrecht 1978. – P.9].

В отличие от логической аргументации, риторическая аргументация не ограничена формализованными схемами доказательств. Целью неформальной аргументации является не вывод следствий из определенных посылок, а принятие аудиторией (реципиентом) тезисов оратора (адресанта). Такая аргументация представляет собой сложный текст, в котором присутствуют элементы "согласия" (когда оратор исходит из посылок, безусловно одобряемых и принятых абсолютным большинством аудитории) и собственно аргументация оратора, адресованная самой различным группам слушателей.

Включение проблем аргументации и, в частности, неформальной аргументации в поле внимания логиков и философов, анализ социокультурных и коммуникативных параметров аргументативного процесса являются сильнейшим базисом для концептуального анализа специфики взаимодействия людей и особенностей трансформации коммуникативного пространства в современном мире.

В.М.Поздняков

ФІЛОСОФІЯ КОСМІЗМУ В ТВОРАХ М.Г.ХОЛОДНОГО І В.І.ВЕРНАДСЬКОГО

Наприкінці XIX – початку XX ст. в Росії концептуально оформлюється унікальний напрямок науково-філософської думки, який отримав у сучасній історико-філософській літературі назву "космізм". Космічна філософія виходить з визначення світу як єдиного цілого, де саме життя виступає такою ж складовою буття, як матерія, енергія. Процес розгортання життя у Всесвіті має космічний характер, і таким чином людина сама становить частину взаємопов'язаного, цілісного світу, що суперечить раціональній традиції розподілу світу та людини. Генетичною рисою космічної філософії є стве-

рдження ідеї активної еволюції. Мова йде про необхідність нового, свідомого етапу розвитку світу, коли людство, керуючись Розумом та моральним почуттям, спрямовує розвиток природи, Світу та Всесвіту. У цьому важливому положенні космічної філософії позначені перспективи еволюції світу та визначена роль у цьому процесі Людини та Людства у цілому.

Космічна філософія стверджувалась як своєрідна опозиція класичному раціоналізму, як реакція філософської думки на революцію у механістичному природознавстві, на соціально-моральній кризі у суспільстві,

кризу людського існування. Вона намагалась вирішити проблеми ХХ ст., виступивши своєрідним синтезом філософії, релігії та науки, особливо підіймаючи проблеми етики та додаючи до неї екологічні питання.

Серед різних течій космічної філософії чітко вирізняється природничонауковий її напрямок, що виник у результаті взаємовпливу філософсько-гуманітарної думки і досліджень природознавців. Віссю цього напрямку є ствердження думки як найважливішої складової світового еволюційного процесу. Майбутнє цивілізації, за думкою космістів, залежить від правильно обраного напрямку діяльності людей. При цьому вибір дій окремого індивіду повинен бути корисним для усього людства, служити "спільній справі".

Головне завдання філософських пошуків відомого українського ботаніка й мікробіолога, М.Г.Холодного – зрозуміти роль людини в історії та майбутній долі Всесвіту. Учений заперечує відокремленість людини від Космосу, штучне протиставлення її усій живій та неживій природі. Традиційному антропоцентризму М.Г.Холодний протиставляє свою теорію антропокосмізму. Антропокосмізм у самому широкому його розумінні – з усіма філософськими, етичними, соціологічними та іншими висновками – це певна лінія розвитку людського інтелекту, волі й почуттів, яка веде людину найбільш прямим і найближчим шляхом до досягнення високих цілей, які поставлені на її шляху усією попередньою історією людства. У праці "Мысли натуралиста о природе и человеке" М.Г.Холодний пише, що в антропокосмічному ставленні до природи найхарактернішим є постійне відчуття людиною свого органічного, нерозривного і діючого зв'язку з нею, а також – з усім Космосом. Цей зв'язок розповсюджується на всі сторони людської істоти: людина, витримуючи різноманітні і складні взаємодії з боку навколишньої природи, й сама в той же час здатна впливати на неї різноманітними засобами.

Спираючись на об'єктивні дані науки, М.Г.Холодний включає людину до єдиної еволюції природи та Космосу. Подібно до всіх космістів, Холодний вважає, що у процесі подальшої еволюції зміниться духовне обличчя людини. В її психічному житті повинні відбутися істотні зрушення, які, у свою чергу, приведуть до глибоких змін у поведінці як окремої людини, так і суспільства в цілому. Однак, на відміну від М.Ф.Федорова, В.С.Соловйова, К.Е.Цюлковського, які вбачали кінцеву ціль "творчої еволюції" у досягненні вищого морального ідеалу, становленні космічної ери безсмертного Боголюдства, М.Г.Холодний вважає особисте безсмертя лише релігійною фантазією і заперечує вічність індивідуального взагалі (тому що цього не може бути у природному порядку). Таким чином, безсмертя в антропокосмізмі носить відносний характер (тобто у формі безсмертя людського роду), а надприродний моральний ідеал майбутнього набуває характеристик та рис справедливої суспільної побудови. У цьому виявилась специфічність поглядів Холодного.

М.Г.Холодний стверджував, що прогресуюче посилення інтелекту повинно супроводжуватися відповідним послабленням тих функцій центральної нервової системи, що в певному сенсі є антагоністами розуму. Так, наприклад, повинна послабитися дія деяких емоцій, пов'язаних з інстинктом розмноження та почуттям власності. За думкою вченого, для сучасної культурної людини спадкоємна надмірна сила статевих інстинктів та пов'язаних з ним більш примітивних емоцій часто є джерелом різноманітних дисгармоній та ексцесів. На цьому ґрунті вчинено безліч помилок і навіть злочинів, які, як вважає Холодний, явно свідчать про те, що нормальна діяльність людського розуму може бути зіпсо-

вана й заглушена емоціями нижчого порядку. Проте, Холодний був упевнений, що з подальшим зростанням інтелекту ці негативні явища будуть ставати все більш рідкісними, а розвиток біології допоможе знайти такі шляхи й засоби впливу на людський організм, котрі будуть сприяти розкриттю творчих потенцій людини.

Антропокосмізм М.Г.Холодного стверджував внутрішній, іманентний зв'язок людини з життям природи, наявність у кожній особистості "космічного почуття" єдності з усім світоутворенням й людством, почуття відповідальності за всіх і за все у Всесвіті [Див.: Холодный Н.Г. Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм: Антология философской мысли. – М., 1993. – С. 332-344]. "Космічне почуття" – це глибоке відчуття усієї повноти, різноманітності та краси космічного життя. Основою для його розвитку Холодний вважав любов до природи, включаючи в неї і людину. "Космічне почуття" повинно об'єднати у собі всі елементи естетичного та інтелектуального сприйняття Космосу. Але воно має бути настільки вище од того, що ми сьогодні називаємо "любов'ю до природи", наскільки досконалішими стануть досягнуті наукою та мистецтвом засоби сприйняття й відображення природи, наскільки ширшим та глибшим буде наше знання про неї, наскільки витонченими та досконалими стануть у процесі розвитку інтелектуальні та естетичні здібності людини. Таким чином, Холодний, не сприймаючи ідеї релігійного космізму про синтез наукового та релігійного знання, все ж таки підійшов до ідеалу "цілісного досвіду", в якому перед людиною відкривається закономірність, гармонія та краса Космосу, Природи та Розуму.

Отже, антропокосмізм М.Г.Холодного стверджує необхідність та визначає реальну основу людської активності й творчості, оскільки, як частина природи, що має в собі космічне загальне начало, людство впливає на Всесвіт як могутній "ендогенний чинник", і подібний вплив є більш сильним та глибоким, ніж будь-яка зовнішня дія.

Своєрідним творчим явищем природничонаукового космізму стало вчення про ноосферу В.І.Вернадського, яке ознаменувало початок сучасної ноосферної традиції у філософії та науці.

Суть концепції В.І.Вернадського – у ствердженні поступового перетворення діяльності людини на основний чинник еволюції всієї Землі як космічного тіла, у розумінні необхідності відповідальності людини за характер перебігу еволюційних процесів на нашій планеті. У своїх працях В.І.Вернадський визначив чинники переходу до ноосфери, а саме: "вселенськість" людства – тобто повне оволодіння біосферою в цілях життя, єдність людства як природний факт, масовість суспільного історичного життя, ріст наукового знання, який супроводжується моральною досконалістю, перетворення цього знання на могутню геологічну силу.

Розглянемо докладніше, що ж собою являють найважливіші складові концепції В.І.Вернадського: біосфера, планетарна наукова думка й ноосфера.

Саме загальне визначення біосфери, у розумінні В.І.Вернадського, – це сукупність усіх проявів життєдіяльності, взята в єдності з тією частиною неорганічної природи, яка є вмістилищем життя у планетарному масштабі. Біосфера, за Вернадським, є відкритою системою, певним зрізом геобіоісторичного процесу, в основі якого лежить тривала еволюція, складність і нерівномірність історичного розвитку, його безперервність, спрямованість і незворотність.

Планетарна наукова думка, чи, як її позначив Вернадський, наукова думка як планетарне явище, – друга складова вчення про біосферу. Вчений визначав місце і новий стан людства на теперішньому етапі його розвит-

ку. Розкриваючи зміст цього стану, Вернадський підкреслює, що в біосфері існує велика геологічна, навіть космічна, сила, на планетарну дію якої звичайно не звертається увага в уявленнях про Космос та наукових дослідженнях. Цією силою є Розум людини, її спрямована та організована воля, зумовлені суспільною сутністю.

У цьому зв'язку, стверджує Вернадський, не можна допустити розриву між природою та людиною, між стихійними процесами, що протікають у природі й суспільстві, з одного боку, та Розумом, науковою думкою – з іншого. Діяльність наукового мислення повинна сприяти подоланню цього розриву, який вже має місце в сьогоденні, та служити загальнолюдським цілям. Доводячи необхідність та природність перебудови біосфери у певному, корисному напрямку, Вернадський підкреслював, що вибух наукової думки на початку XX ст. був підготовлений всім минулим біосфери, має глибинні корені в її будові, і не може зупинитися чи піти назад, зворотним шляхом. Рух наукової думки може лише знизити свій темп, але біосфера тим чи іншим шляхом неминуче рано чи пізно перейде у ноосферу. Щоб цей процес здійснився, відбудуться події, які потрібні для цього, перш за все, в історії народів.

У своїй останній праці "Несколько слов о ноосфере" Вернадський визначає головні умови, що необхідні для створення сфери розуму. У стислому викладі ці умови можливо звести до трьох пунктів: по-перше, людство повинно бути єдиним в економічному та інформаційному відношенні; по-друге, ноосфера – явище загальнопланетарне, тому людство повинно обов'язково прийти до повної рівності рас, народів, незалежно від кольору шкіри; по-третє, ноосфера не може бути створена, доки йдуть війни і не існує миру у всьому світі [Див.: Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. – М., 2000].

Ідея переходу до ноосфери була тісно пов'язана у філософському плані із заснованою В.І.Вернадським традицією осмислення явищ життя як організованої сукупності живої речовини, спираючись на яку, можливо зрозуміти кожне конкретне явище в житті. Саме життя виступає у Вернадського одвічною складовою буття, тому вчений вводить у наукову термінологію такі поняття, як всюдність, тиск, швидкість та згущення життя, а також поняття культурної біогеохімічної енергії. Це вільна енергія, котра створюється життєдіяльністю природних організмів. Вона викликає міграцію хімічних елементів біосфери і тим самим формує її історію. Визначним видовим типом енергії людини стала її форма, пов'язана з Розумом. За думкою Вернадського, поява людини у ряді сходження живих форм означала, що еволюція переходить до використання нових засобів психічного порядку. Людина є кульмінацією спонтанної, безсвідомої еволюції, але, разом з тим, і деяким початком, який здатний вироблювати у собі передумови для нового, розумного, спрямованого етапу самої еволюції. Енергія думки стає головним чинником у геологічній історії планети. Таким чином, створюється нова форма влади живого організму над біосферою, яка дає можливість перетворити й одухотворити все навколишнє середовище. Це і є головною метою нового творчого духовного буття – ноосфери [Див.: Вернадский В.И. О науке. – Т. 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. – Дубна, 1997].

Надаючи великого значення ролі особистості у процесі колективної наукової творчості, Вернадський вперше встановив та розробив проблему моральної відповідальності учених за використання наукових відкриттів щодо цілей, які протистоять ідеї ноосфери.

О.М.Полегкий, асп.

ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ "НАТУРАЛЬНОЇ НАСТАНОВИ" ДО КОНЦЕПЦІЇ "ЖИТТЄВОГО СВІТУ"

Сутність та сенс такого явища, як феноменологія, можуть бути визначені лише тоді, коли ми будемо їх виводити зсередини, з того проблемного поля, відтворюючи те запитування, яким опікувалась сама феноменологія. Саме в такому сенсі може бути актуальним звернення уваги на генезу феноменологічного руху в контексті історико-філософського дослідження.

Виникнувши в ситуації кризи класичної парадигми філософування, феноменологія відобразила спробу подолати альтернативу суб'єктивізму та об'єктивізму, відтворити значущість науки в цілому й гуманітарних наук зокрема. Саме в заміщенні "життєвого світу" гіпостазованим ідеальним світом абстрактних математичних сутностей вбачав Е.Гуссерль витоки кризи європейських наук.

У дослідженні безпосередньо даного, що передусе будь-якій науковій тематизації, більше того, обумовлює її, феноменологія розкриває головну сутність свідомості про це дане, тобто інтенціональність. В соціальній феноменології принцип інтенціональності трансформується в уявлення про те, що саме свідомість направлена на об'єкт людського зацікавлення, наділяє його значенням.

Тільки завдяки тому, що ми з самого початку перебуваємо в світі й невідривно причетні йому, ми можемо, завдячуючи вторинному рухові, протиставляти собі об'єкти, які намагаємося інтелектуально конституювати й підпорядковувати своїй волі.

У "Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології" Гуссерль неодноразово підкреслює, що

всі наукові поняття виростають на ґрунті життєвого світу – натуральної настанови свідомості, в межах якої розуміння людиною соціального оточення і свого місця в ньому не проблематизується. Ця наївна точка зору дорефлексивної свідомості, в рамках якої існування зовнішнього світу та других людей не викликає сумніву, й сприймається в якості само собою зрозумілих. Але справжня наука не може ґрунтуватись на наївній вірі, тому ми повинні позбавити наївної значущості також і їх універсальний ґрунт – світ людського досвіду. "Буття світу не може більше бути для нас само собою зрозумілим фактом, а лише проблемою значущості" (Е.Гуссерль, "Паризькі доповіді").

Відсилковий характер темпорально-організованих презентативних актів надає людському досвіду характеру смислового горизонту, в якому кожне значення відсилає до інших актуальних або потенційних значень, сукупність яких складає горизонт можливого досвіду. В "Картезіанських медитаціях" такий горизонт отримує назву "світу", а в "Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології" – "життєвого світу".

Описуючи конституювання Іншого, трансцендентальна теорія інтерсуб'єктивності обґрунтовує феноменологічну теорію природи та культури як ідеальних корелятивів інтерсуб'єктивного досвіду. Виводячи за межі смислів Его як центру власного тіла, Інший відсилає до смислів трансцендентних предметів – природи та культури. Як зазначає Ліотар, "співіснування з іншим, включаючи розуміння іншого, вносить зміни в взаємозворотній зв'язок,

в якому конкретний трансцендентальний суб'єкт осягає себе самого як іншого, оскільки він є "інший" для іншого, а також тому, що це положення вводить в проблематику суб'єкта абсолютно оригінальний елемент: соціальне" (Ж.-Ф.Ліотар, "Феноменологія").

У рамках феноменологічної теорії досвіду Іншого соціальний світ постає як смисловий горизонт людського життя. Цей світ набуває статус людського, соціального світу як потенційно нескінченного горизонту взаємоузгодженого досвіду. Апрезентуючий досвід Іншого, будучи особистісним, носить і соціальний характер, оскільки його результатом стає конститування спільного інтерсуб'єктивного світу. Таким чином, досвід породження сенсу Іншого з самого початку вміщує в зародку всі можливі форми соціальних комунікацій. Вивчення цих актів в їх різноманітних складових, на думку Гус-

серля, робить трансцендентально зрозумілою сутність будь-якої соціальності.

Саме в інтерсуб'єктивній природі життєвого світу закладені можливості використання феноменологічної критики за межами чистої свідомості. Іншими словами, феноменологічна теорія інтерсуб'єктивності вміщує не розкриті до кінця самим Гуссерлем можливості використання феноменологічних методів у соціальних науках. Саме поняття життєвого світу, разом з феноменологічною концепцією свідомості й механізмів її конструктивної активності, лягла в основу феноменологічної альтернативи класичній парадигмі соціального знання. При цьому конститутивна феноменологія Е. Гуссерля виступає джерелом як нових образів соціальної реальності, так і методів соціального пізнання та критеріїв його науковості.

В.В.Приходько, канд. філос. наук

ФІЛОСОФІЯ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ІНСТИТУТ (СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ФІЛОСОФІЇ)

Запропонована тема на перший погляд може видаватись доволі сумнівною, якщо не більше – абсурдною: побачити за філософією окремий соціальний інститут. Дійсно, запропонована таким чином тема приводить логічно до твердження про те, що будь-яка галузь наукового знання може бути розглянута як соціальний інститут – біологія, математика, фізика, соціологія тощо. Але потреба у такому ракурсі аналізу філософії пов'язана з висновками сучасного стану потреб людства і самої філософії, а не з вигадкою. Тому що, по-перше, філософія, народившись як європейський культурний феномен у стародавній Греції, існує й донині, будучи укоріненою у суспільному житті, а така вкоріненість вимагає певної соціальної легітимності філософських практик (і зараз можна побачити будівлю з вивіскою "інститут філософії"), по-друге, філософія сама завдяки внутрішньому історичному розвитку шляхом великих зусиль відвоювала собі окреме, перш за все від науки та релігії, місце. До речі, і наука, і релігія є загально визнаними соціальними інститутами. Тому не повинно дивувати, що філософія повинна також знайти своє чітке положення у соціальному просторі – стати повноцінним інститутом. Люди повинні за туманом сьогодення побачити врешті, за словами Б.Рассела, острівця, а можливо, й континент, філософії між наукою і релігією.

Інше важливе зауваження стосується необхідності взагалі інституціоналізації філософії: навіщо? Відповідь проста – саме вирішення глобальних проблем людства потребує мобілізації інтелектуальних сил. Це і є жадане місце філософії у сучасному світі, тобто вже не потрібно обґрунтовувати філософії власну значущість і важливість існування для суспільства, саме суспільство потребує філософії, щоб організуватись перед лицем глобальних катаклізмів. Потрібно лише взяти те, що є,

потрібно філософії стати інститутом, завдяки якому представники різних сфер життя людства могли б порозумітися, знайти компроміс, прийняти рішення тощо. В цьому плані Ю.Габермас підказав важливі функції інституту філософії – філософія дає поле для інтелектуального дискурсу, а також слідує за правилами гри у цьому просторі (толерантність, відкритість, лояльність тощо), виключаючи різноманітні мовні маніпуляції. Потрібно повернутись знову до сократівської маєвтики, до творчого діалогу, щоб уявити діяльність філософії як соціального інституту, просто на місце різних гостей Сократа – видатних воїнів, державних діячів або тих же інтелектуалів-філософів, повинні запрошуватись більш широкі кола суспільства – президенти, міністри, учені, банкіри та інші особи. Філософія стає у сучасних умовах засобом соціальної організації інтелектуалів для вирішення певних проблем.

Саме специфіка проблем, що обговорюється, встановлює чіткі межі філософії як соціального інституту. Вони повинні виходити за межі, наприклад, державної компетенції. Питання моралі, цінностей, онтологічні питання складають необхідне ядро, задаючи простір для дискурсу. Та ж сама проблема співвідношення моралі та політики повинна не висіти у повітрі, а дієво вирішуватись у рамках інституту філософії, а не права або ринку тощо. До кола проблем інституту філософії також може бути залучена, за пропозицією Ж.Ліотара, розробка різних видів аргументацій і таке інше.

Підключення історії філософії до розгляду філософії як соціального інституту не є випадковим, саме історик філософії, працюючи з історичними фактами, повною мірою може дати картину відносин між філософією і суспільством. В цьому відношенні історія філософії може дати продуктивний ґрунт для розвитку нових напрямків дослідження філософії, наприклад, соціології філософії.

Д.Є.Прокопов, канд. філос. наук

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ТЕКСТ І ПРОБЛЕМА ПРАГНЕННЯ БУТИ "БІЛЬШ-НІЖ-ТЕКСТОМ"

Якщо філософія, за визначенням К.Норріса, може бути окреслена в тому числі й як процес продукування філософських текстів, то чи буде правомірним використання подібної дефініції стосовно історії філософії? При

цьому під історико-філософськими текстами ми маємо на увазі не ті, що потрапляють до курсу історії філософії (тобто суто філософські тексти, які були написані у минулому), а виключно такі, що є продуктами діяльності

самих істориків філософії, починаючи від чисельних викладів історії філософії й закінчуючи таким специфічним жанром, як історико-філософське тлумачення тексту. На перший погляд, наявність історико-філософських текстів не може викликати сумніву, адже у бібліотеках і навіть на полицях магазинів ми можемо побачити секцію "Історія філософії", в якій ми обов'язково знаходимо ту чи іншу кількість книжок, які принаймні відповідно до свого розташування саме у цій секції містять в собі історико-філософські тексти. Однак, чи є вони текстами у тому ж значенні, що й суто філософські тексти? Чи, інакше кажучи, чи можемо ми розглядати як однопорядкові чи аналогічні тексти – "Категорії" Аристотеля та "Вступ до "Категорій" Аристотеля" Порфірія?

Звісно, що відповідь на це запитання передбачає попереднє пояснення самого поняття текст (того, що ми розуміємо, вживаючи цей термін), що майже автоматично або закриває будь-які спроби подальшого дослідження, або ставить нас перед необхідністю написання фундаментального (як за обсягом, так і за змістом) вступу до цього простого запитання. Тому, не вдаючись до різноманітного розуміння поняття тексту, а також не дискутуючи щодо того, яке з існуючих визначень є найбільш адекватним, ми використовуватимемо в якості робочої дефініцію У.Еко, яка, відтворюючи тезу Гійома з Шампо, визначає текст як світ. Тож чи існують історико-філософські світи, і якщо так, то в чому їх відмінність від філософських світів (адже поряд із секцією "Історія філософії" у нашому гіпотетичному книгосховищі напевно є й секція "Філософія", де, як ми можемо передбачити, містяться вже філософські тексти)? Відповідь на перше запитання має бути позитивною. Однак, щодо другої його частини виникають певні ускладнення. Дійсно, якщо між філософським текстом-світом та історико-філософським текстом-світом не існує жодної відмінності, то тоді чим історія філософії відрізняється від філософії як такої, і чи не перетворюється вона в такому разі не більш як на один із способів існування філософії, який можна окреслити поняттям "саморефлексії філософії"?

Тож відмінність все ж має бути, але в чому вона полягає? Суттєвою допомогою для вирішення цієї проблеми може бути звернення до етимології. Якщо філософський текст є світом, то історико-філософський текст – адже "історія" це не що інше, як оповідь – є текстом про філософський текст, чи текстом про світ. І на цьому ми маємо поставити крапку, оскільки "світом про світ" ми вже сказати не можемо. Таким чином, історико-філософський текст виявляє свою вихідну подвійність. З одного боку, якщо ми розглядатимемо його сам по собі, безвідносно до того, про що в ньому йдеться, тобто як сукупність правильно побудованих і логічно несуперечливих речень, синтаксично й семантично коректних знаків, то тоді цей текст являтиме собою світ, чи точніше – форму світу. З іншого ж боку, у разі звернення ще й до змісту будь-якого історико-філософського тексту, ми фіксуємо, що він є вже не стільки світом, скільки своєрідною мапою (поясненням, коментарем) того світу, до якого він додається (таким світом може виступати або конкретний філософський текст, або філософія в цілому, але цей останній випадок ми зараз не розглядатимемо).

Не досліджуючи всіх наслідків, що спричиняються цією подвійністю історико-філософських текстів, звернемо увагу лише на один момент, про який пише У.Еко. Справа в тому, що текст-як-світ завжди так чи інакше виконує таку специфічну функцію, як "конститування читача". Тобто, для того, аби потрапити у світ тексту,

читач має задовольняти тим вимогам, які ставить по відношенню до нього філософський текст. Інколи ці вимоги є мінімальними. Тоді конститування читача може набути форми ознайомлення його з базовими поняттями, чи, так би мовити, з тими законами, які властиві тому чи іншому філософському світу (прикладом таких мінімальних вимог може виступити "Етика" Б.Спінози). В інших випадках рівень цих вимог значно підвищується. Скажімо, аби потрапити до світу "Страха та трепету" С.К'єркегора, нам, крім знання базових понять, необхідно здійснити ще й таку операцію, як "Stemning", успішність якої суто й обумовлює розуміння чи не розуміння тексту (потрапляння чи не потрапляння до філософського світу).

На відміну від цього, тексти про тексти – в цьому полягає їх специфіка – функції конститування читача ніколи не виконують. Це є цілком зрозумілим, оскільки "текст про текст" є нічим іншим, як записаною процедурою конститування читача (чи створення необхідного "model reader"). В цьому сенсі історико-філософські тексти звернені до будь-якого читача (оскільки "текст про текст" має в основному інструментальний характер, тобто, за словами згаданого нами Порфірія, – він проводить суто "формальний розгляд") і не можуть, подібно до філософських текстів "обирати" власних читачів. Якщо максимально спростити це положення, то, кажучи про відмінність між філософськими та історико-філософськими текстами, її можна описати наступною формулою: філософський текст можуть читати розуміти лише деякі (конституйовані читачі), тоді як історико-філософський текст звернений до всіх.

Однак, чи згодні історики філософії прийняти такий висновок? Чи погодиться автор історико-філософського тексту, навіть якщо йдеться про коментар, з тим, що його робота є лише кресленням мапи для руху у вже створеному світі? Зараз ми свідомо згадали таку форму історико-філософських текстів, як коментарі, оскільки, здавалося б, по відношенню до них вже точно не може бути жодних претензій стосовно конститування читачів. Але, як не дивно, вже навіть у Прокла в "Платонівській теології" (I,10 – I,11) ми зустрічаємо цілий перелік вимог стосовно тих, хто хоче зрозуміти його виклад (тобто не теологію Платона як таку, а саме "Платонівську теологію" Прокла).

Таким чином, проблема, пов'язана з аналізом специфіки історико-філософських текстів, має принаймні дві сторони. По-перше, це суто технічний аспект, який передбачає застосування методів компаративно-текстуального аналізу для розмежування історико-філософських текстів з усіма іншими видами їх продукування (філософські, літературні, фантастичні тексти тощо). По-друге, це чинник історика філософії, який далеко не завжди готовий примиритися зі статусом функції сприяння рухові у тих чи інших філософських світах і намагається тим чи іншим обхідним шляхом створити власний світ. Звісно, що у цьому бажанні створювати власні тексти-світи немає нічого негожого. Але тоді постає питання щодо "чистоти ролі". Тобто, наскільки можна залишатись істориком філософії, пишучи при цьому філософські тексти? На перший погляд, подібний розподіл на філософів та істориків філософії може видаватись штучним. Однак у разі, якщо ми постійно здійснюватимемо акти трансгресії між філософією та історією філософії, то тоді перед нами постає реальна загроза втрати історією філософії власної специфіки та власного "місця збування".

О.О.Проляка, студ.

СПРАВЖНЯ ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ З ПОГЛЯДУ Р.ДЖ. КОЛІНГВУДА

Історія філософії – це перш за все теорія філософії, система якоїсь філософії. Аналіз історії філософії завжди дають автори власної філософської системи, такі як Гегель, Рассел та Колінгвуд. Нова філософія не виникає просто так, вона ґрунтується на здобутках попередніх поколінь. Історія філософії є структурою для обробки матеріалу, стержнем, довкола якого будується вся філософська система. Історія філософії є шляхом для формування нового філософського покоління, формою трансляції філософського знання.

За багато століть історія філософії зберегла багато філософських систем, які потребують нашого вивчення. На наш погляд, метод, який пропонує Робін Джордж Колінгвуд, британський історик та професор філософії, є найбільш сприятливим для вивчення філософії для молодих філософів. На жаль, його філософська концепція не була прийнята сучасниками, але зараз його спадщина вивчається і вже впливає на розвиток сучасної англійської філософії.

За визначенням Колінгвуда, доктрини філософа є відповідями на питання, які він задає самому собі. Більш того, при вивченні історії філософії кожна людина може зрозуміти будь-яку філософську доктрину, якщо зможе збагнути ті питання, на які вона відповідає. Необхідним є правильний порядок постановки питання. Колінгвуд посилається при цьому на Декарта, який підкреслював цю думку тавважав її кардинальним принципом наукового методу.

Крім свого історіософського підходу, Колінгвуд розглядав і інші підходи до історії філософії. Так, аналізуючи історіографічний досвід Кроче, він виділяє наступні три різновиди "псевдоісторії": "хроніку", "філологічну історію", "романтичну історію". Хронікою він називає ті свідчення, яких ми не розуміємо. Він пояснює це тим, що всяка історія стає хронікою, коли про неї говорить людина, яка не в змозі зрозуміти думки та почуття дійових осіб. Такою стає історія філософії в людини, яка не розуміє думки філософів, про яких він пише. "Філологічна історія" – та, в якій акцент робиться на накопичуванні документів. В неї немає критики, інтерпретації та відтворення досвіду минулого. У "романтичній історії" автор висловлює свої емоції по відношенню до минулого, а не шукає істину. Таким чином, у всіх трьох видах історії відсутнє адекватне відображення історії думки, а отже, вони не є справжньою історією філософії.

Увагу Колінгвуд приділяє критиці методу "ножиць та клею", який базується на (1) перекладі з мови джерела на мову дослідника; (2) транскрипції; (3) компіляції з джерел та авторів. Колінгвуд пояснює особливості цього методу тим, що історик в ньому має справу з уже готовими твердженнями, і проблема, яку він вирішує, зводиться тільки до прийняття чи відкидання цих тверджень.

Предметом наукової історії філософії, за Колінгвудом, є думки людей, які лежать в основі історичних подій. Історик повинен звернутися до пізнання внутрішньої сторони події, головне завдання науковця – проникнути в подію. Події є тільки зовнішнім проявом думки і цікавлять його тільки тією мірою, якою вони розкривають перед ним думки, що є предметом його наукового пошуку. Історики філософії розкривають стан людського духу в його історичному розвитку до кордонів їхнього власного часу.

Колінгвуд критикує історичну класифікацію та закони: "історія законів" губить свою конкретність і без фактів стає абстрактною. Це стосується усіх законів, навіть якщо їх вивели Гегель, Маркс, Тойнбі та Шпенглер. Колінгвуд пояснює причини виникнення "наукової історії філософських систем та законів" наступним. Представники історії "ножиць та клею" в пошуках використання своїх здібностей винаходять систему класифікації для впорядкування власних знань. "Так виникають усі ті схеми та шаблони, під які історія знову та знову дозволяє підігнати себе людям, таким як Кант з його парадигмою "універсальної історії з космополітичної точки зору", Гегель, який мислив за Кантом "універсальну історію як прогресуючу реалізацію стану людської свободи", Кант та Маркс, два великих мислителі, кожен з яких розвинув ідею Гегеля, тощо" [Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії. Автобіографія. /Перевод і ком. Ю.А.Асеева, стаття М.А.Киселя. – М., 1980. – С.251].

З нашої точки зору, метод історичного мислення, який стверджує Р.Дж. Колінгвуд, є для людства найбільш перспективним. Адже він – основа пізнання досягнень генія людського духу, який відкривається при вивченні великих історіософських свідчень, таких як Євангелія, Геракліт Ефесьський чи будь-що інше. Філософський метод Колінгвуда потребує подальшого дослідження, бо в українській філософській науці йому приділяється дуже мало уваги.

В.І.Пронякін, проф.

ІНДИВІДУАЛЬНО-ОСОБИСТІСНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФУВАННЯ У РЕЦЕПТИВНОМУ ПОЛІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ РЕКОНСТРУКЦІЙ

Банальністю було б доводити думку про те, що характерні риси того чи іншого філософського вчення багато в чому визначаються дією індивідуально-особистісних факторів. За склад метафізичних суджень про предмет відповідає структура духу, – слушно відзначив якось К.-Г. Юнг. Цілком очевидно, що саме в особистісному вимірі цієї структури утілені креативні потенції творчого духу. Філософи, тобто люди, обдаровані рефлексивною здатністю, чудово це усвідомлюють. Як приклад можна навести назви праць М. Мамардашвілі або його численні афористичні вислови: "Бути філософом – це доля", "Філософія – це свідомість угорос", "Самотність – моя професія", "Проблема свідомості та філософське покликання" та ін. Натомість у тако-

го роду дефініціях наочно та яскраво відображується історична доля не тільки мислителів, але й самої філософії, адже її "дискурсивне буття" завжди уособлюється "авторськими", або навіть "персоналістськими" творчими утіленнями (ми кажемо: ейдетика Платона, метафізика Аристотеля, реалізм Аквіната, панлогізм Гегеля, фундаментальна онтологія Гайдеггера тощо).

Утім, існує доволі неоднозначний аспект питання про співвідношення особистісного, суто "людського" та суто інтелектуального (трансцендентально-рефлексивного) змісту, що ним уособлюється те чи інше філософське вчення. Безумовно, у духовно-онтологічному плані будь-яке впливове, значуще, чи навіть просто популярне вчення є семіотичною (або

© О.О.Проляка, 2004

© В.І.Пронякін, 2004

ширше – культурно-історичною) *подією*, тобто воно є *сталим фактом* духовного буття. Проте у генетичному плані ця подія реалізується у часі й власне є *процесом* взаємодії чинників загального та індивідуального кшталту. З одного боку, тут ми маємо справу з дією універсально-антропологічних (навіть архетипічних) чинників, таких, наприклад, як "природна" (одвічна) *здатність* ("хист", або інакше – потяг, прагнення) до рефлексії, трансценденції або екзистенції. У найбільш показових випадках ця здатність спричиняє в людині несамоовиту "метафізичну хіть": згадаємо, наприклад, Паскаля, К'єркегора, Шестова... Але ж сама наявність таких прикладів свідчить про те, що особистісна "структура" індивідуального духу зі свого боку впливає як на характер філософування, так і особливим чином відбивається у результатах мислення, коли виникає *унікально-неповторне* духовне утворення. Історико-філософська рецепція, яка реконструює ці результати, здебільшого відстежує змістовні аспекти тієї чи іншої концепції або вчення; навіть у тих випадках, коли історик філософії ставить завдання розкрити особистісні риси якогось вчення (такі завдання висуває, скажімо, герменевтична методологія: "пізнати того, хто каже, через сказане ним"), поза дослідницькою увагою залишається бінарне зіставлення антропологічних (одвічних, позачасових) та особистісних (конкретизованих, актуальних) особливостей філософування.

Здається, "філософський досвід" XX ст. надає можливість поступово збудувати таку інтегративно-синтетичну історико-філософську методологію, що сприяла б розкриттю індивідуально-особистісного змісту філософських вчень, враховуючи при цьому характер дії універсально-антропологічних чинників, а саме тих, завдяки яким людина в певному вимірі визначень реалізує себе як "метафізична істота". Така методологія повинна поєднати принципи здобутки провідних філософських шкіл, що розквітали у минулому столітті: філософської антропології, психоаналізу, етнології, феноменології, філософської герменевтики, соціолінгвістики, комунікативної філософії та деяких інших. Важливо, однак, мати на увазі, що це повинна бути виключно *нова* методологія, яка відповідала б головному змісту самосвідомості сучасної епохи. Адже в інтелектуальному просторі сьогодення все більше зростає "парадигмальний тиск" постмодерністських (зокрема, постструктуралістських) версій філософування, які, з одного боку, методологічно спираються на теоретичні здобутки XX ст., а з іншого – демонструють відверте прагнення світоглядно "дезауувати" їх.

На нашу думку, рецептивним полем сучасних історико-філософських досліджень має стати семіотичний простір *філософії культури* (з принциповим відбором пріоритетних предметних областей: антропології, філософії мови, метафізики та ін.).

Утім, у філософії XX ст. вже відбулися деякі показові історико-філософські екзерсиси, в яких віддзеркалюється прагнення "комплексного" осягання того чи іншого вчення. Як приклад можна навести феноменологічну реконструкцію картезіанства, зроблену Е. Гуссерлем. Навіть зважаючи на те, що засновник феноменології – за особистим уявленням – використовував конкретний, відшліфований, так би мовити, "власноручно", метод, в його роздумах про Декарта поєднуються артефакти широкої всебічної культурно-онтологічної рефлексії та сумлінного відношення до суб'єктивності ("чудом усіх чудес" називав суб'єктивність Гуссерль). Розмірковуючи над філософським змістом картезіанства, Гуссерль занурює цей зміст у контекст питання про те, як у неосяжному *інтерсуб'єктивному* універсумі культури народжується *індивідуальна* творча думка.

Гуссерль каже, що конституювання філософії розпочинається з потоку власних ("авторських") переживань, що несе у собі відкрито-нескінченне багатоманіття, і завершується осягненням об'єктивного світу з його різними рівнями об'єктивацій. Важливо, підкреслює мислитель, що цей процес підпорядкований закономірностям *орієнтованої* конституції. Таким чином, продовжує він, світ культури також є даним як орієнтований відносно деякої "нульової ланки", тобто певної *особистості*. У той же самий час, слід враховувати деякі універсальні антропологічні властивості мислення, якими визначаються предметність його (мислення) змісту: він підпорядкований "сутнісним необхідностям", і в них панує певний "сутнісний стиль", необхідність якого випливає з трансцендентального его та, далі, з розкриття у цьому его трансцендентальної інтерсуб'єктивності [Див.: Гуссерль Е. Картезианские размышления. – СПб., 1998. – С. 252-259].

Спираючись на обраний підхід до предмету (тут: філософії Декарта), Гуссерль не тільки зміг дати всебічний критичний нарис картезіанства як "авторської" концепції, але й розкрив його творчий потенціал, відповівши на питання: як можлива *сьогодні* трансцендентальна філософія.

На закінчення зазначимо, що не тільки в Гуссерля, але й в інших мислителів минулого століття, які сповідали інтегративну філософську методологію, міститься багатий плідний потенціал, що може бути використаний як теоретична основа для майбутніх історико-філософських досліджень.

Н.А.Прядко, здобувач

СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФІЇ ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ

Соціально-гуманістична спрямованість української філософії визначена своєрідністю становлення української нації. Особливо актуальною стає вона у XVII–XVIII ст., коли вирішуються доленосні питання нашої історії. В суспільній свідомості в Україні на початку XVII ст. відбуваються певні зміни поглядів на природу й людину. У концептуальних підходах професорів Києво-Могилянської академії чітко простежується прагнення переконати людину в тому, що пізнання законів природи дає їй хоча й не універсальну, та загалом реальну силу в безкінечному матеріальному світі.

Ці ідеї, які сприяли змінам традиційного релігійного тлумачення світу і місця людини в ньому, знайшли відображення у творі "Мир з богом чоловіку" професора і

ректора Києво-Могилянської академії Інокентія Гізеля (1600–1683), який духовно наслідував Петра Могили і цілком поділяв незалежницькі погляди Богдана Хмельницького, дотримуючись їх до кінця свого життя. Самого І.Гізеля розглядають як провідного суспільно-політичного й церковного діяча у розвитку подій XVII ст. Зокрема, М.Ф.Сумцов в роботі "Инокентий Гизель (к истории южно-русской литературы XVII ст.)" зазначає: "В таку бурхливу епоху, як XVII ст. в Малоросії, в період військової і релігійної боротьби, можна було висунутись або подвигами військовими, або працями богословськими. Невідомі нам обставини, а може особисті нахили і душевні властивості Гізеля привели його на цей останній шлях, який приніс йому згодом таку славетну зна-

ність..." [Див.: Сумцов Н.Ф. И.Гизель (характеристика южно-русской литературы XVII века). – К., 1885].

Слід відзначити, що на сьогодні досить ґрунтовно досліджена натурфілософська концепція І.Гізеля в працях українських учених В.Д.Литвинова ("Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України"), Я.М.Стратій ("Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в."), В.М.Нічик, В.Д.Литвинова, Я.М.Стратій ("Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні: (XVI – першої пол. XVII ст.)"), а його погляди на людину, її місце у світі розглянуто недостатньо. Зауважимо, що І.Гизель у деяких аспектах виявляє оригінальність постановки проблем людини та ідеалів людського буття. Аналізуючи моральні засади українського суспільства того часу, філософ реабілітує земне життя, звеличує його цінності, роль і місце людини в цьому житті. Зазначена праця пройнята ідеєю християнського гуманізму – вірою в людину, зверненням до здорового глузду "простої людини", спробою вирішити всі моральні питання з точки зору розсудливого громадянина, а не фанатичного охоронця віросповідальних норм.

У Гізеля людина постає не сліпим знаряддям в руках Бога, а розсудливим керманічем своєї долі, який

може "мужественно сотворити предложение", засадами вчинків котрого є поняття добра і зла, які визначаються совістю людини. Вона керує всіма діями християнина: "Совість есть сведение себя самого, или рассуждение умное о себе, им же человек рассуждает, аще достоин ему что творити или не достоин? и аще добро есть или зло то, еже творит? или же сотворил?" [Див.: Гизель І. Мир з богом чоловіку. – К., 1969].

Навіть якщо людина сповнена "наглими страстями", то й тоді у неї є сила не піддаватися їм, адже людина наділена розумом і волею. Таким чином, Гизель звеличує "просту людину", яка постає як особистість, що не скорена абстрактною ідеєю релігійного обов'язку, а керується здоровим глуздом у своїх вчинках.

Зацікавленість І.Гізеля соціально-гуманістичною проблематикою – не лише індивідуальна особливість його філософії, а, насамперед, специфічна риса розвитку суспільної свідомості тієї доби. Його концепція людини акумулює в собі прогресивні ідеї цього часу, які сколихнули уми його сучасників, відобразили складні процеси XVII ст. Сьогодні, в умовах розбудови в Україні громадянського суспільства, соціально-гуманістичні ідеї І.Гізеля набувають особливого звучання і значення.

Р.О.Пятківський, асп.

МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ

Філософське осмислення суспільного розвитку неодмінно ставить питання про суб'єкт, який окреслює історичний шлях тієї чи іншої спільноти, людства загалом. Питання суб'єкта історичного процесу є одним з найважливіших і найбільш дискусійних у соціальній філософії та філософії історії. Однак, в тій широкій літературі, яка певним чином аналізує цю проблему, не так часто зустрічається розкриття змісту й обсягу понять "суб'єкт історії", "рушійні сили суспільного розвитку", інших подібних понять. Окремі автори спеціально не обумовлюють навантаження, яке несуть ці поняття, а тому в своїх дослідженнях тлумачать їх надто широко або надто вузько, змішують між собою, підмінюють і т.ін.

Під категорією "суб'єкт історії" розуміємо індивідуального або колективного носія усвідомленої, доцільної, активної діяльності, спрямованої на зміну, розвиток чи збереження об'єктивних умов суспільного розвитку і власної життєдіяльності. Проблема суб'єкта історичного процесу входить до спектру більш широкої проблематики рушійних сил суспільства.

Під рушійними силами історії можна розуміти діяльність людей з її спонукальними мотивами, а також ті об'єктивні обставини, які впливають на історичну творчість і разом з нею визначають суспільний розвиток.

Аналіз категорій суб'єкта і рушійних сил історії дозволяє розвести ці поняття як нерівнозначні за змістом і обсягом, хоча вони й перебувають у тісному зв'язку між собою в реальному суспільному житті, а також процесі його пізнання.

Погляди на суб'єкт історії у світовій філософії неодноразово змінювались. Кожна історична доба вирішує цю проблему по-своєму, в залежності від пануючих в дану епоху у середовищі певної спільноти і в її провідних мислителів естетично-аксіологічних систем. Методологічні принципи тлумачення історії та її суб'єкта, запропоновані світовою філософією, ефективно розглядати через діалог класичних та некласичних (сучасних) концепцій, які не лише відрізняються між собою метафізичними постулатами, але й ставлять перед собою різні завдання їх дослідження. Якщо класична філософія, прагнучи пояснити дійсність, намагається ви-

значити її провідного творця і проілюструвати його діяльність та зв'язок із соціальним та природним середовищем, то некласична бажає зрозуміти суб'єкт минулого (насамперед особистість) і через нього оточуючий його світ, хоче з'ясувати його індивідуальність. Сучасне осмислення проблеми характеризується визнанням плюралізму суб'єктів суспільного життя і поліфакторності історичного процесу, намаганням зрозуміти таємницю суб'єкта історичного процесу через діалектику індивідуального і соціального в ньому, відмовою більшості філософів від спроб побудувати загальні історіософські теорії, які б могли одноманітно пояснити розгортання історії і, тим більше, спрогнозувати її подальший рух. Широко розповсюдженою протягом останнього століття стала думка про те, що визначати носіїв історичних епох і з'ясовувати їхню роль у суспільному русі необхідно в кожному окремому випадку.

При дослідженні питання суб'єкта історичного процесу та його тлумачення історіософськими системами минулого необхідно використовувати методологічні можливості провідних філософських напрямів сучасності. Перспективним є поєднання науково-пізнавальних (логічних) принципів з ціннісним підходом (аксіологічним методом) до проблеми. Вихідними тезами останнього виступають положення неокантіанця Г.Ріккerta про те, що філософія може віднайти принципи історичного життя тільки в культурних цінностях, що мають нормативний характер, а прив'язування до цінності складає одну з найсуттєвіших сторін історичного методу (метод "віднесення до цінності"). "Для кожної окремої частини історичного життя необхідно спеціально дослідити, які масові рухи і які суто особисті дії мали вирішальне значення для керівних культурних цінностей, і лише тоді можна буде також відповісти і на питання про значення окремих особистостей для всіх сфер історії разом", – вважав німецький філософ [Ріккерт Г. Філософія історії // Ріккерт Г. Філософія життя: Пер. с нем. – К., 1998. – С.229].

Суб'єкт історії не лише в процесі діяльності має справу з різноманітними цінностями, але через цей зв'язок і сам може виступати однією з них. Тому доціль-

но піддавати суб'єкт всебічному аналізу з точки зору закладених у ньому цінностей, намагатись з'ясувати, які з них роблять його унікальним і придатним для історичної творчості в конкретних умовах. Важливо не лише досліджувати різні типи суб'єктів історичної дійсності в єдності та індивідуальності, піддати питанню їх значимість, але й включити виділені "історичні індивіди" (націю, державу, окрему історичну особистість тощо) в загальний телеологічний зв'язок всіх цінностей.

В найбільш сконцентрованому вигляді гама уявлень будь-якого народу про суб'єкт історичного розвитку в певний період відображається в наукових працях його філософів та істориків. Досліджуючи їх, не слід забувати, що виділення та оцінка індивідуального, яке міститься в

об'єкті наукового зацікавлення будь-якого дослідника, пов'язані із системою цінностей, яку він поділяє. Оскільки ж кожному ученому притаманна своя система цінностей, то і їхні погляди на одні й ті ж події відрізнятимуться.

Порівнюючи цінності, що лежать в основі методологічних позицій філософів, із культурними цінностями епохи та незмінними людськими ідеалами (загальноісторичними цінностями), можна з'ясувати, чому саме ті чи інші ідеї щодо суб'єктів історичного процесу стали провідними в досліджувану добу, а також спробувати визначити і практичні наслідки їх домінування.

Аксіологічний підхід неодмінно повинен поєднуватись у дослідженні суб'єкта історії із принципами історизму, системності та максимально доступної об'єктивності.

М.Д.Решетник, доц.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ В. ДІЛЬТЕЯ

В. Дільтей (1833-1911) розробив свою історико-філософську концепцію.

Історико-філософський процес є "анархія філософських систем", їх хаотичне нагромадження, які завжди, починаючи від свого зародження, виключали і заперечували одна одну.

В. Дільтей вважає, що при побудові історії філософії необхідно виходити, передусім, з психологічної структури людини, досліджувати внутрішній світ конкретної індивідуальності, духовні структури – прагнути розгадати "загадку життя". Тому завдання історика філософії полягає в тому, аби, співвідносячи "життєве" почуття мислителя, його мету, цінності, образи мислення тощо з духовною ситуацією історичної епохи, розкрити ту спільну відповідність, яка характеризує дану добу.

Заперечуючи попередні методологічні принципи історії філософії, В.Дільтей стверджує, що універсальним методом історико-філософського (а також історичного) дослідження може бути лише герменевтика, що дозволяє досліднику проникнути в таємний "дух епохи". Справа в тому, що, на відміну від науки, яка вивчає зв'язки між речами зовнішнього світу, історія філософії, користуючись герменевтичним методом, зводиться до вивчення психологічного світу мислителя. Тому вона являє собою реалізацію можливостей, здатностей дослідника через "переживання" і "розуміння", проєкціювання в минуле особистого духовного світу філософа. На підставі відомих фактів історик філософії повинен подумки "вжитися" в специфічні "життєві" утворення, думки, що вивчаються, настрої епохи, образи досліджуваних індивідуальностей тощо і по-новому "пережити" їх у своїй свідомості. Але історик філософії повинен не просто "пережити" минуле по-новому, а "зрозуміти" і відповідним чином "витлумачити" його. Саме через "переживання", "розуміння" і "тлумачення" історик філософії здатен проникнути в потаємні глибини психічного "життя", "духу епохи".

Керуючись таким методом, В. Дільтей здійснює класифікацію найбільш відомих історико-філософських систем і ставить, наприклад, Канта поряд з Бергсоном, оскільки в їхніх ученнях, за В. Дільтеєм, переважало "вольове відношення до світу", Гегеля поряд з Шопенгауером – в їхніх ученнях переважало "чуттєве відношення до світу" тощо.

В. Дільтей, таким чином, переосмислює всі попередні історико-філософські поняття – спадковість, традиція, взаємозв'язок тощо і піддає сумніву єдність та послідовність історико-філософського процесу. Такий підхід В. Дільтея робить філософські вчення минулого "принципово рівноцінними" (Т. І. Ойзерман), а всі історико-філософські реконструкції – довільними, навіть релятивними, оскільки вони виражають стани мислення дослідника. Звичайно, усяка "об'єктивність" історико-філософських досліджень виключається.

Проаналізувавши вчення В. Дільтея, Р. Д. Коллінгвуд, англійський історик і філософ, негативно оцінює його. Він пише, що історія філософії зводиться у В. Дільтея до вивчення психології філософів і будується на принципі, за яким мають місце певні фундаментальні типи розумових структур, причому кожний тип характеризується певним відношенням до світу і сприйняттям його. Відмінності між різними філософами зводяться тим самим лише до відмінності їх психологічних структур. Але подібний спосіб розглядання філософії робить її такою, що втратила смисл. Єдине питання, яке має значення для філософії, – питання, істинна вона чи хибна. Якщо ж даний філософ мислить таким-то і таким-то чином просто тому, що він відноситься до певного типу людей і не може мислити інакше, то питання знімається. Філософія, опрацьована з психологічної точки зору, перестає бути філософією взагалі.

Однак, попри подібні оцінки, історико-філософська концепція В.Дільтея має право на життя.

Л.В.Рижак, доц.

АВТОРСЬКИЙ ПІДРУЧНИК З ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ ГУМАНІТАРИЗАЦІЇ ОСВІТИ

Гуманітарну орієнтацію сучасної освіти репрезентує неокласична парадигма, стрижнем якої є культура як основа життя і діяльності людини. На противагу класичній моделі освіти, яка здійснювала інтелектуально-фахову підготовку індивідів, метою неокласичної освіти є формування гуманітарного потенціалу нації. Це зумовлює зміну методології освіти, розробку та впроваджен-

ня гуманітарних технологій, зокрема у викладанні філософії та історії філософії.

Загальновідомо, що в основі педагогічних технологій класичної освіти була ідея імперсонального підручника. Він репрезентував відвласнене, деперсоналізоване знання у формі сходження наукової думки до істини. Визнання класичною наукою абсолютної істини, що досягається шляхом акумулювання відносних істин,

© М.Д.Решетник, 2004

© Л.В.Рижак, 2004

зумовлювало анонімність підручників. Вона репрезентує незаперечну владу наукового дискурсу, вибудованого навколо деякого привілейованого аспекту як докола свого центру. Перефразовуючи Ж. Дерріда, можна стверджувати, що всі підручники класичної освіти (а найперше з гуманітарних дисциплін загалом та з філософії зокрема) представляли собою логоцентричні тексти. Це означає, що вони репрезентують певну парадигму науки. Так, підручники з філософії були марксистськоцентричними. Такий підручник репрезентував максимальну змістовність філософського знання в завершеному та доступному для засвоєння вигляді. Водночас, він був анонімним, а тому виключав будь-яку дискусію стосовно репрезентованого знання.

Утвердження неklasичної парадигми в освіті неможливе без підготовки **авторського підручника**, який є нормою західноєвропейської університетської освіти в ХХ столітті. Він, репрезентуючи науковий доробок викладача, заміняє його інаугураційну лекцію та слугує підставою для укладання контракту з ним на наступний термін праці. Але найістотнішим є те, що викладач стає відкритим для спілкування та критики. Він завдяки тексту, як зазначає Ж. Дерріда, виставляє себе напоказ з усіх боків, оголює свою спину і дозволяє себе бачити тим, кого сам не бачить.

Авторський підручник з філософії є змістовним полем для діалогу викладача та студента на основі рефлексії

чи інтерпретації тексту. У ньому автор не просто інформує про щось, а вступає в діалог з іншими авторами, презентуючи власну позицію, точку зору, доробок. Якщо класичний підручник репрезентував внесок, зроблений у філософську науку в рамках існуючої парадигми, то авторський підручник подає альтернативні інтерпретації історико-філософського знання, а також наукові проблеми, які не мають розв'язання в рамках даної парадигми. Він постає як одна із варіативних репрезентацій програми навчального курсу, а відтак є спробою подолання логоцентризму, яку Ж. Дерріда назвав деконструкцією. Її мета – активізувати поліфонію наукового дискурсу та усунути його анонімність. Отож, авторський підручник постає культурно-історичним полем філософського дискурсу та обговорення думок, що претендують на істинність та значущість.

Автори навчального посібника "Предмет і проблема філософії" (Львів, 2001) здійснили спробу деконструкції марксистського логоцентризму. Вони свідомо відмовились від боротьбістської парадигми викладу історії філософії, яка властива марксизму. Історія та розвиток сучасної світової філософської думки представлені в посібнику як взаємодоповнюючий плюралізм раціональних та ірраціональних філософських течій, напрямів та шкіл. Авторський посібник створює прецедент для впровадження нових **гуманітарних технологій**.

Р.Г.Рошкеуць, співроб.

ПОЗАІСТОРИЧНІСТЬ ЯК ОЗНАКА І ПРИНЦИП ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ "ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ"

Пізнання філософської думки в Україні, основних принципів і провідних тенденцій її розвитку передбачає врахування деяких рис, які принципово вирізняють її на тлі магістральних спрямувань європейської філософії. До таких ознак, які визначають обличчя української філософії і належне осмислення яких зумовлює адекватне розуміння, принаймні, класичного її періоду, належить позаісторичність.

Так, звернення до творчої спадщини Г.Сковороди неминує призводити до висновку про певну виключність його ідей з актуального конкретно-історичного контексту. Вже в розрізненні Г.Сковородою двох натур можемо углядіти онтологічно-сміслову протиставлення трансцендентного, божественного буття і сучасного йому "світу" (згадуваного ним у тексті епітафії). Особливо очевидно така контрарність стає в контексті аналізу історико-філософських джерел творчості Г.Сковороди, а саме – платонізму, греко-візантійської патристики тощо.

Оскільки соціум неспроможний піднятися як ціле до тих рівнів самосвідомості духу, які відкриті для персоналістичного осягнення, а будь-який суспільний ідеал – утопія, то й відповідна проблематика закономірно опиняється на маргінесі філософських і життєвих зацікавлень Г.Сковороди. В цьому зв'язку В.Горський наголошує, що варто говорити про бачення "філософії життя Сковороди не як протесту або примирення з оточуючим його соціальним світом, а враховуючи неприйнятність для Сковороди абсолютизації соціального життя як такого" [Горський В.С. Філософія в українській культурі (методологія та історія). – К., 2001. – С.132]. Тому позиція Г.Сковороди "ґрунтується на ствердженні пріоритету надсоціального світу, світу духовного, в якому людина тільки й може реалізувати свою власну сутність" [Там само].

Однак, водночас не можна оминути увагою небезпідставні аналогії і метафоричні порівняння філософії

Г.Сковороди з діалогізмом Сократа чи просвітництвом. До того ж його філософія уособлювала своєрідний підсумок синтезу ідей софійного київського християнства і праукраїнської міфології – з практичною, екзистенційною налаштованістю на "життя в істині" першого і нерозривною єдністю потойбічного і земного другої. Та навіть попри це реальний світ історії для Г.Сковороди є тільки тінню трансцендентного, надемпіричного "нового світу", так само як фактичність земного буття людини – тільки подоба її божественної іпостасі.

Звідси зрозумілі пізнавальні настанови: "Що ж користі: мати в собі людину і не розуміти?... Не розуміти себе самого є тим самим, що й втратити самого себе... Пізнати себе самого, розшукати себе самого і віднайти людину – одне й те ж" [Сковорода Г.С. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К., 1983. – С.124]. Отже, й частя, що міститься в серці, залежить від Бога і досягається шляхом пізнання людиною світу біблійних символів: "Хто ж *єдиний*, тільки *єдиний Бог*. Вся твар є плоть: сплетений витвір, зіплений прах, що розсіюється в свою нескінченність, поділом своїм і розтином протистоячи єству Божому, одиницею своєю в неподільну безмежність і в безмежну неподільність поширеному" [Там само. – С.354].

Споріднені ідеї розвивав і П.Юркевич, який вважав божественне і розумне абсолютними, безумовними і самодостатніми. На цій підставі онтологічну й ціннісну автономність отримує в нього ідея – універсальна смисленість потенція та абсолютна основа буття. Пізнання через ідею – найвища і найдовершеніша форма пізнання, що відкриває віру в Бога, існування душі та призначення людини, є компетенцією філософії. Відтак філософія набуває особливого статусу в соціокультурному просторі, вивершуючись над ним та ідейно його скеровуючи. Звідси й думка про те, що "справа філософії і загальна налаштованість думок даної епохи не збіга-

© Р.Г.Рошкеуць, 2004

ються повністю. Філософія як наука має свій самостійний розвиток..." [Юркевич П.Д. Характер и направление современной германской философии // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 120].

Отже, окреслимо деякі можливі висновки:

(1) позаісторичність класичної української філософської думки як архетипічна її ознака водночас передбачає і надісторичність, а відтак – не опозицію вічності й історії, а їх синтез, в основі якого, щоправда, – трансцендентний дух;

(2) аналогічні чи, принаймні, споріднені ідеї подибуємо і в інших культурно-цивілізаційних колах, що дає підставу твердити про універсальність цих ідей;

(3) зважаючи на екзистенційно-романтичну спрямованість української інтелектуальної традиції, висновує-

мо неможливість у розглядуваному контексті редукції позаісторичності в гносеологічно-методологічному плані до трансценденталістсько-есенціалістських настанов новочасної європейської філософії чи до класичного онтологізму в більшості його варіацій;

(4) нарешті, сама проблема позаісторичності є надзвичайно складною для філософської рефлексії, а для ортодоксального наукового пізнання – й поготив. Тож, очевидно, що для належного її розуміння не просто бажаними, а й доконечними (і неминучими) є аксіологічний поворот наукового пізнання і набуття історико-філософськими дослідженнями нової культурологічної змістовності.

О.В.Руденко, співроб.

"ДОПОЗИТИВІСТСЬКИЙ" ЕТАП ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ДОСЛІДЖЕННЯ

XX століття ознаменувало себе величезною кількістю подій, зрушень, революцій, катаклізмів, злетів та падінь у найрізноманітніших сферах суспільного життя. Мабуть, за насиченістю та яскравістю це століття є чи не найвеличнішим в історії людської цивілізації. При цьому багато хто з дослідників, громадських та політичних діячів, інтелектуалів найширшого профілю однією з найбільш прикметних ознак XX століття вважають оформлення науки як потужного соціального інституту, розгалуженої пізнавальної системи та безпосередньої продуктивної сили.

Безперечно, попри всю неоднозначність різноманітних оцінок здобутків науки та НТП, сьогодні важко уявити собі цивілізацію без цих здобутків. Але саме це широке входження науки в життя людини ставить перед філософією як теоретичним ядром світогляду завдання здійснення фундаментальної рефлексії над наукою. Власне, тільки філософія й здатна задати основи для проведення такої рефлексії, хоча дослідження науки в її різноманітних дефініціях та проявах здійснюється широким комплексом дисциплін під загальною назвою "наукознавство".

Філософія здійснює рефлексію науки в декількох напрямках: (1) історико-філософському, який є дотичним до історико-наукового; (2) соціокультурному й духовно-теоретичному; (3) власне у філософсько-науковому (тобто в площині філософії науки).

Така багатоплановість філософських досліджень науки зумовлює необхідність прояснення та експлікації самих основоположень рефлексії над наукою.

Ми прагнемо показати, звідки і з яких теоретичних міркувань в європейській філософії розпочинається самостійне існування одного з найсуттєвіших напрямів філософської думки XX століття – "філософії науки". Адже саме філософія науки ставить своїм безпосереднім завданням проведення філософської рефлексії науки. Тому її чітке визначення, дослідження її витоків та формування представляє інтерес та потребує розгляду.

Логіка дослідження зазначеної проблеми виявляється такою: по-перше, необхідно визначити, що являє собою "філософія науки", розглянути наявні в літературі точки зору щодо її сутності, витоків та розвитку (при цьому слід чітко окреслити відмінність філософії науки від інших дисциплін наукознавчого комплексу – логіки науки, методології науки, соціології науки, історії науки, а також від теорії пізнання); по-друге, потрібно розглянути еволюцію філософської рефлексії над теоретичним знанням та наукою. Виконання цих дослідницьких завдань дозволяє визначити місце та роль філософії

науки в системі філософського знання та прослідкувати історико-філософські аспекти її формування.

Спроби визначення науки є надзвичайно різноманітними та проблематичними. Зрештою, це той "камінь спотикання", що призвів до краху верифікаціоністську програму Віденського кола та інші фундаменталістські програми. Ми дотримуємось думки, що дати однозначну універсальну дефініцію науки неможливо, а слід завжди визначати, так би мовити, "систему координат", тобто той концептуальний каркас, в якому така дефініція формулюється.

Оскільки створення задовільної дефініції науки в принципі неможливе, більш продуктивним, на нашу думку, є історико-філософське (разом з історико-науковим) дослідження виникнення й формування тих теоретичних та методологічних ідей, котрі уможливають існування науки. Постанов та оформлення таких ідей відбувалось в три історичні періоди: античність – Середньовіччя та доба Відродження – Новий час. Реконструкція історичних обставин та умов виникнення та формування науки в ці три епохи дозволяє стверджувати, що наука пройшла довгий шлях свого становлення – від протонаукових знань до соціального інституту, однак загальним тлом такого становлення була наявність епістемологічного контексту: в будь-якій своїй формі наука є пізнанням, що прагне істини.

Протонаукові знання Давньої Греції носили абстрактно-пояснювальний характер, були позбавлені діяльнісного компоненту. З причини космоцентричних світоглядних настанов давньогрецького суспільства відсутнє експериментальне знання, що не дає можливості для оформлення природознавства як науки. До позитивних моментів протонауки можна віднести розвиток та оформлення таких аспектів, як інтерсуб'єктивність, загальнозначущість, субстанційність, ідеальне моделювання дійсності. Але вказана вище всезагальність (космізм) не сприяла диференціації наукового знання, що обумовило його синкретичний характер. Тим самим протонаука у самій собі породжувала власну проблематичність, а в підсумку – занепад у вигляді заперечення християнської теологією.

Європейське Середньовіччя, хоча й не містило науки у власному сенсі цього слова, виявилось надзвичайно продуктивним для становлення "науковості". Потреба оформлення релігії як цілісного комплексного світогляду зумовила формування, окрім морально-проповідницької та культово-обрядової її складових, також і догматичної компоненти. Ця компонента була теоретично оздобленою. Саме тому виникає й розвивається систематизація

та класифікація "наукових" знань, а також відбувається їх розвиток у двох напрямках: теологічному (як божественного одкровення) та натурфілософському (досвід і розум людини). Це поступово заклало передумови для інтелектуальних зрушень Ренесансу.

У добу Відродження відбулася основна інтелектуальна робота, що підготувала виникнення науки як соціального інституту. Саме теоретична думка доби Відродження сформулювала цілий ряд важливих ідей: гуманізму, раціоналізму, пізнаваності світу, соціально-історичного оптимізму. У культурі Відродження принцип об'єктивного пізнання світу стає головним, і це зіграло роль найважливішої світоглядної цінності та стало передумовою виникнення класичного природознавства. Відродження заклало два найважливіших наріжних камені науковості: експеримент та математизацію знання. Звідси й можна вести відлік самостійного існування науки як пізнавального феномену, який існує за своїми власними законами, відмінними від божественних та корельованими природою як об'єктивною реальністю.

У Новий час наука набуває рис соціального інституту та чітко означеної пізнавальної діяльності. Головним здобутком цього періоду є становлення наукового способу мислення, який характеризується філософським обґрунтуванням поєднання експерименту як методу вивчення природи з математичним методом. Таке обґрунтування відбулося в полеміці емпіризму й раціоналізму, які виробили засади виокремлення філософії науки із загальної структури теоретико-пізнавальних досліджень.

Аналіз та реконструкція розвитку наукових знань дозволяють розглянути проблему "як можлива рефлексія над наукою?", тобто, яким чином виникає "філософія науки". Однак, для чіткого дослідження цієї проблеми виявляється необхідним визначення того, що являє собою "філософія науки". Розгляд найбільш поширених точок щодо такого визначення дозволяє стверджувати, що в даному питанні наявна широка різнобарвність підходів. На нашу думку, слід розглядати філософію науки принаймні в двох спрямуваннях: (а) як розділ у межах певного філософського напрямку, який має предметом свого вивчення різні проблеми та явища, пов'язані з існуванням науки в суспільстві (в цьому випадку філософія науки не відокремлюється від філософії релігії, історії, культури тощо відповідної філософської доктрини – екзистенціалізм, прагматизм, марксизм тощо); (б) як самостійний напрям філософських досліджень, предметне коло якого утворюють явища науково-пізнавальної діяльності (в цьому випадку філософія науки спрямовується на аналіз науки як самостійного пізнавального феномену, що будується за спеціальними принципами й законами-мірностями). Саме розгляд другого напрямку потребує з'ясування витоків філософії науки.

Аналіз широкого кола вітчизняної та зарубіжної літератури засвідчує наявність різних поглядів на виникнення філософії науки в другому із зазначених нами розуміннь. Доволі поширеними є погляди, згідно з якими родовід філософії науки розпочинається від першого позитивізму та його засновника Огюста Конта, а її формування відбувається в другій половині XIX століття в творчості Дж.С.Мілля, Г.Спенсера, В.Вевела, Е.Маха, П.Дюгема та інших. Так само поширеними є твердження, що першою сталою формою філософії науки є логічний емпіризм Віденського кола.

На нашу думку, позитивна філософія О.Конта, доктрини перших та других позитивістів відзначаються певною двоїстістю: з одного боку, сприйняття сучасної їм науки як певного ідеалу науковості; з іншого – дистанціювання від тієї ж науки, зумовлене намірами та спробами створення нової науки. Це зумовлювалось їх укоріненістю у власних філософських традиціях (наприклад, О.Конт – у французькому раціоналізмі та сенсіонівському утопізмі, Дж.Ст.Мілля та Г.Спенсер – у британському емпіризмі). Саме з такої укоріненості випливало те, що в позитивізмі, по суті, не здійснювалася орієнтація на реальну сталу науку, а відбувалось ненав'язування, "накладання" на неї певної умоглядної, спекулятивної схеми. Це багато у чому й спричинило швидку кризу методологічної складової першого та другого позитивізму.

Наявні в літературі дослідження Віденського кола дозволяють чітко зафіксувати, що тут охоплюються всі аспекти, які надають можливість говорити про оформлення філософії науки як окремого напрямку. Але це трапилось через століття після того, як відбулося обґрунтування орієнтації на стале наукове знання, його основоположення, форми та методи в німецькій класичній філософії, а саме у вченнях І.Канта, Й.Фіхте, Ф.Шеллінга.

Порівняння різних точок зору на виникнення та формування філософії науки дозволяє нам ствердити про необхідність введення певної її періодизації. На нашу думку, найбільш прийнятною є періодизація, запропонована В.Лук'янцем, який виділяє три етапи становлення філософії науки: допозитивістський – позитивістський – постпозитивістський. Ця періодизація дозволяє віднести згадані вище точки зору до другого етапу. На нашу думку, найдетальнішого вивчення потребує перший – допозитивістський – етап формування філософії науки, який частіше за все випадає з поля зору дослідників.

Розгляд загальноприйнятих версій виникнення філософії науки показує їх незадовільність з точки зору історико-філософської об'єктивності. На нашу думку, філософія науки як самостійний напрям має своєю основою творчість видатних німецьких мислителів І.Канта, Й.Фіхте, Ф.Шеллінга.

Кант уперше в історії філософії розглянув науку як наявне, тобто вже існуюче (а не уявно-можливе чи ідеальне) знання. Для нього наука є систематичним "чистим" (тобто теоретичним) знанням, і приклади такого роду знання він вбачає в математиці та природознавстві. Завданням філософії як "науковчення" для Канта виступає аналіз основоположень науковості, і саме це дозволяє говорити про започаткування ним філософії науки в чітко вираженій формі.

Аналітика науковості в Канта не замикається в традиційній гносеологічній площині. Виявляючи умови "можливості" чистого аподиктичного систематичного знання (тобто знання наукового), Кант виходить за межі новоєвропейського гносеологізму і при допомозі розгляду деїзму, критики теологічності та телеологічності попередніх філософських рефлексій (в тому числі і над наукою) він обґрунтовує звернення до царини свободи. Тим самим чи не вперше в філософській думці відбувається синтез логіки необхідності та логіки свободи. Врешті, сама проблемність пізнання, акцентована видатним німецьким мислителем, може бути визнана як ствердження перспективності пізнавальної діяльності учених, завжди спрямованої на дослідження непізаного, відкриття нового. Саме цим Кант блискуче ставить те ж самісіньке питання, яке більш ніж через століття постане перед європейською філософією та методологією науки: "Як можлива наука як пізнавальний феномен і звідки береться приріст нового знання?". На відміну від Гегеля, в якого формується замкненість системи знань, Кант вказав на "відкритість" пізнавальної діяльності, що й підтверджується реальною історією науки.

Таким чином, саме в творчості Іммануїла Канта ми з повним правом можемо вбачати відповідний пункт філософії науки в повному сенсі цього слова.

Започаткований Кантом розгляд науки як самостійного пізнавального явища продовжив Й.Фіхте. У створеній ним системі "науковчення" поставлені Кантом питання були доведені до граничної логічної завершеності: Як можлива наука взагалі? "Науковчення", по суті, було відповіддю на це питання та являло собою "науку про науку взагалі". Саме з цієї точки розвитку історико-філософського процесу веде свій історичний початок у формі самовизначеного, самообмеженого й усталеного, теоретичного буття "філософія науки".

Водночас слід відзначити, що Фіхте не запропонував власного ефективного методологічного інструментарію для побудови дійсно завершеної систематичної теорії наукового знання, тому і його науковчення, і розвинуті в ньому зі всією визначеністю та проникливістю підвалини класичної філософії науки "застигли" на рівні обґрунтованої та покладеної в систему теоретичної ідеї, але не досягли бажаного вираження у формі теорії.

Розгляд методологічної складової філософії науки був здійснений іншим послідовником та новатором трансцендентального ідеалізму – Ф. Шеллінгом, й основою для цього виявилась полеміка Шеллінга з Фіхте (безпосередньо) та Кантом (опосередковано). Якщо Кант, внаслідок проведеного ним аналізу, висловився про принципову неможливість застосування методу "конструювання", оскільки він відноситься до сфери математики, то Шеллінг, побудувавши системи натурфіло-

софії та трансцендентального ідеалізму, так само категорично висловився на користь такого застосування.

Це і є найвища точка завершеного становлення "філософії науки", коли визначені її об'єкт, предмет, мета, завдання та основна проблематика, а також ясно виражена сутність "методу" в його відношеннях як "тотожності", так і "якісної відмінності" від математичного методу, який в кантівському формулюванні позначений як "конструювання понять", а у Шеллінга та Хьойєра – більш визначено і точно, як конструювання або метод конструкцій.

Отже, величний підсумок розвитку класичної німецької філософії виразився не тільки в створенні згаданих систем – трансцендентального ідеалізму, спекулятивного трансценденталізму, гегелівської, фейєрбахівської та марксової. Ця традиція ніяк не була замкнута на виробленні тієї чи іншої форми діалектики, розробці теорії моральності, релігії та інших сторін соціального прогресу суспільства. У ній склалась і така філософська настанова, що була свідомо спрямована на прогрес не тільки самої філософії, але й усякої науки взагалі, на інтелектуальний прогрес у сфері дедуктивних наук, теоретичного природознавства. Саме завдяки переважно цій другій традиції і були закладені підвалини того, що ми сьогодні іменуємо "філософією науки".

На спадщині німецьких мислителів І.Канта, Й.Фіхте та Ф.Шеллінга сформувались так чи інакше всі основні течії філософії науки (всі історичні форми позитивізму, структуралізм, історична школа та багато інших).

М.Ю.Савельєва, проф.

СТАТУС СУБЪЕКТА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Определяющим признаком философии постмодерна является трансформация "философии сознания" в статус "философии языка". Причиной тому видится всё большее предпочтение коллективных, общественных и как идеал – общечеловеческих ценностей и измерений бытия в ущерб индивидуальным ценностям. Философский опыт *индивида*, лежавший в основе мировоззренческой парадигмы культуры модерна, долгое время выполнял функцию метафизического основания. Однако сегодня речь идёт уже не о поисках основания или его определении (эта проблема считается решённой вместе с завершением культуры модерна), а о способах *адаптации* человека (в том числе и языковой) в условиях культурного превращения этого основания.

Однако признание "аксиоматического" статуса основания породило новую проблему. Процесс коммуникации отдельных философствующих субъектов, соприкосновение и пересечение индивидуальных философских опытов привёл к необходимости рассматривать культуру не как пространство возможностей реализации основания, а как совокупное текстуальное пространство (=реализованное основание), где основная проблема состоит в адекватности перевода языков и смыслов.

В результате такой гносеологической трансформации изменились статусы субъектов философской и историко-философской позиций исследования. В условиях современной "философии сознания" речь шла о создании действительной *теории* сознания, которая позволила бы субъекту проявить себя универсально: и в качестве субъекта (оператора познания), и в качестве основания (причины познания). Иначе говоря, создание такой теории всецело зависело от сознательных способностей субъекта, а результат стал бы критерием самореализации субъекта в культуре. Поскольку же современные философские опыты продемонстрировали

свою предметную несостоятельность (а метафизические заслуги в расчёт не принимались), то в условиях постмодерна на первый план была выдвинута задача разработки "философии языка".

С точки зрения самой философии (и современной, и постмодерной), "теории языка" быть не может (оставим за скобками вопрос о специальных теориях). Теория вообще возможна лишь там, где отсутствует предметность, а есть лишь символичность отношений субъекта действия с миром. А если теория отсутствует, то отсутствует, прежде всего, субъект как основание символизма, есть только знаковое поле для перемещения информации. Иначе говоря, субъект, конечно же, есть – это уже не человек, а "сам язык", – но он полностью поглощён предметностью и лишён субстанциальных, основательных характеристик. Его функция – упорядочивание, перемещение, игры, соединение-разъединение, *но не способность формировать культуру*. Напротив: тотальность языка указывает, что в культуре ничего не поддаётся кардинальному изменению. Форма культуры не меняется, перетасовывается лишь её содержание во времени. Субъекты культуры в состоянии только адаптироваться к условиям, которые были созданы другими. То есть, они вовлечены в процесс "физического апостериори". Субъект же сознания эпохи модерна формально организовывал культуру, был втянут в процесс "*метафизического апостериори*", которое переживалось моментально и как бы "само собой", внеисторично, поскольку обладало автономным пространственно-временным статусом.

Нечто подобное произошло и с субъектом историко-философского исследования. В условиях постмодерной "философии языка" история философии, номинально оставаясь специальной философской дисциплиной, утратила свой статус и стала тотальной, по сути

дублюючої автономний філософський акт. Отсюда слідують такі висновки.

Якщо основний запит філософії зводиться в умовах постмодерну до питання адекватності перекладу, то "основний запит" історії філософії зводиться до питання адекватності інтерпретації філософського тексту. Критерієм останньої може бути лише формальна логіка (=правильність узгодження мовних структур).

Тотальний характер історико-філософського дослідження призводить до неопределенності його суб'єкта. Якщо в умовах модерної "філософії свідомості" останнє займає місце трансцендентального суб'єкта, то в умовах постмодерної "філософії мови" останній виступає в ролі *"імманентного суб'єкта"*. Іншими словами, трансцендентальний суб'єкт виявляє себе як результат стремління людини "вийти із себе" в пошуках Абсолюта, сформувати нові засоби його опису. А "імманентний суб'єкт" свідчить про навпаки: в умовах постмодерну наметилася "мінімізація" пізнавальних потребностей (і спроможностей), звуження "трансцендентального горизонту мислі" і сведення "предела свідомості" до нуля.

Смисл такого полустихійного-полусознательного "сдвигу" – в історичному відмові від радикальних оцінок можливостей суб'єкта. Враховуючи негативність сукупного практичного досвіду ХХ століття, людство усвідомлено розробляє позицію колективної причастності до загальносвітових проблем. По суті, провозглашення "філософії мови" пределом епістемологічних можливостей – не що інше, як свідоме самообмеження і навіть в певному сенсі свідоме "забвння" суттєвих орієнтирів людства. Наслідком такої втрати самопізнання (розуміється, під лозунгом "отримання нового самопізнання") став відмова від аристократичних цінностей "культури особистості" на користь цінностей масової культури, в тому числі і в області філософського осмислення. А, відповідно, і відмова від "авторської мислі" на користь "бесуб'єктності" (основаним стало програмне есе Р. Барта "Смерть автора"). З однієї сторони, це відображення стихійної тяги масового свідомості до анонімності і безвідповідальності во всіх проявах суспільної діяльності; це страх і небажання визнавати той факт, що людина по-прежнему в силах самостійно і самотужку ре-

шати "вічні проблеми". К цьому, правда, підштовхує і сам характер діяльності, набуваючий все нові і нові узагальнені форми. З іншої сторони, – це спроби знайти "вторинні", культурні (=достаточні) основи для колективної відповідальності за долю світу (показателем досвіду К. Апель по створенню "етики відповідальності", початок якої було покладено його ж розробкою "трансцендентальної герменевтики").

В сфері постмодерної історії філософії "мінімізація" ролі суб'єкта проявляється двома: (1) в процесі переказу під виглядом "текстуального аналізу" з метою збереження об'єктивності дослідницької позиції (а на ділі – предметного усунення суб'єктного присутства); (2) в процесі більш ніж вільної інтерпретації тексту, в результаті чого створюється абсолютно новий текст, в якому ідеї досліджуваного суб'єкта і історичного особи об'єднані, подаючи одна одну; в цьому випадку суб'єкту також не вдається зберегти свою автономність, оскільки так він втрачає її імманентно: попереднє допущення абсолютного статусу мови зводиться до концепції інтерпретації до рівня відносної гри слів, представляє її як плід більш або менш "продуктивного" (верніше, авантюрного) уявлення; прикладами служать цілком "авторські" історико-філософські досвіди Дерріда, Деліза, Гваттарі.

Це означає, що досвід модерну рано вважати переодоленим. Оскільки мова йде про мову, то самоусунення суб'єкта філософування від участі в розв'язанні глобальних проблем слід розглядати лише як зміну його відношення до світу "на словах". Постмодерн, на відміну від модерну, на перший план виставляє словесне відношення до проблеми, її інтерпретацію. Тому суб'єкт, навіть перебуваючи "за скобками", не втрачає свого онтологічного статусу, по крайній мірі, сам для себе. В зв'язі з цим, думка Барта по поводі "смерті автора" само по собі "більш ніж" авторська. Таким чином, можна продовжувати говорити про "іронію" постмодерну (У. Еко), а також і про черговий "взростання" автора індивідуального історико-філософського досвіду, – уже як "наблюдателя" колективних дій минулого з метою перетворення їх в перспективу скрізь формальний досвід сучасного.

І.А.Сайтарли, канд. філос. наук

КАТЕГОРІЯ МАТЕРІЇ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ ОЛЕКСІЯ ЛОСЕВА

Попри оригінальність філософського дискурсу однієї з найвидатніших постатей російської філософії минулого століття Олексія Федоровича Лосєва, в основі його теоретичних пошуків закладена тематика класичної філософії.

Однією з найскладніших проблем історії філософії вважається проблема відношення ідеї до матерії, яку раніше історико-філософська наука розглядала в якості фундаментального питання усієї філософії. Саме від способу вирішення цього залежала філософська доля того чи іншого мислителя.

Майже у кожній своїй праці Лосєв торкається питання щодо відношення ідеального та матеріального вимірів буття. Іноді виникає таке враження, що саме ця проблема для філософа виявилася отим славнозвісним "жалом у плоть" К'єркегора.

У контексті не лише наявного, а й значного інтересу до традиційної теми класичної філософії, виникають декілька закономірних питань. По-перше, що саме змусило Лосєва звернутися до цієї проблеми? По-

друге, чим саме його міркування відрізняються від ідей його попередників?

Філософія платонізму, від якої відштовхується Лосєв, була досвідом теоретичного „зживання“, заперечення субстанційної самодостатності матерії, інакше кажучи, гіпотетичним розчиненням матерії в ідеї.

Першим, хто піддав матерію філософській рефлексії, був Платон, який визначав її суто негативно. Платон був також першим, хто позбавив матерію онтологічної значущості, ототожнивши „інобуття“ ідеї із „ніщо“.

Згідно з Аристотелем, матерія є істотним визначенням буття, поряд із формою. Не дивлячись, що позбавлена форми матерія наявна лише у розумі, тобто актуально не існує, Аристотель продовжує платонічну традицію, визначаючи матерію негативно – або як „ніщо“ (позбавленість), або як чисту потенцію, яка із самого початку є також дещо незрозуміле та невизначене, що теж можна лише помислити.

Незважаючи на те, що для неоплатонічного підходу характерне поєднання матерії та ідеї в одне нерозрізнене ціле, матерія сама по собі також нівелюється до "ніщо", "меону", "морону" тощо.

І лише натурфілософія Шеллінга облагородила матерію знаходженням у її надрах ідеально-творчого начала – світла – як первинної потенції єдиної субстанції. Матерія є діалектичним поєднанням двох сил – творчої та гальмуючої, активної та пасивної.

На думку російського мислителя, будь-який розгляд проблеми відношення "ідеального" до "матеріального", смислу та факту (саме Гуссерля Лосєв звинувачує в дуалізмі, в розриванні буття на дві сфери) поза звертанням до метафізики класичного неоплатонізму та релігійно-містичного вчення Григорія Палами є помилковим.

Упевненість в істинності одного із християнських догматів, а саме – у воскресінні мертвих за допомогою "християнського подвигу", надихнула Лосєва на теорію єдності двох "матерій", а звідси двох "тіл" – земного та небесного.

Небесне тіло, на думку філософа, є тілесно-сутнісним, Софійним, тобто безсмертним, нетлінним началом. Але на ідею про існування "ідеальної матерії" не менший вплив здійснило музичне мистецтво. Керуючись цією ідеєю та застосовуючи феноменологічну методологію, Лосєв розробляє цікаву теорію музики.

На думку Лосєва, саме музика є найкращий приклад, "взірець" діалектичного буття, де раціональне та ірраціональне злиті до повної нерозрізненості, так що виникає враження суто гілетичної, хаотично-динамічної тривалості. Це також яскравий взірець об'єктивності ідеального буття – втілення логічного ейдосу (музичної форми) в "ейдетичну матерію".

"Нічим", пустим та страшним мороком є інобуття, трансцендентна у відношенні до ейдосу (сутності) матерія. Саме її мислитель називає позатетрактидним меоном, з яким він оперує, з одного боку, як з ірраціональною стихією, з іншого – як із категорією, тобто й онтологічно, і логічно (діалектично), намагаючись розчинити це "інобуття" в його власній ейдетичній визначеності.

Коли Лосєв стверджує причетність матерії до буття, використовуючи аргументацію Платона, він міркує цілком діалектично. Тут матерія визначається як інобуття, меон, хаос, ірраціональне тощо. Проте, коли він говорить про існування двох субстанційно відмінних одна від одної "матерій", він сповідує певне віровчення. Виходить, що одній і тій самій "ідеї" протистоять два різних меони, дві різних матерії.

Положення про те, що не існує ідеї окремо від матерії, як і душі, відірваної від тіла, Лосєв називає "реалістичною діалектикою", мета якої, на його думку, полягає у "знятті" полярності "ідеального" та "матеріального" вимірів буття не стільки у категоріальному синтезі, скільки в безпосередньому спогляданні.

Використовуючи аргумент "носія", Лосєв намагається довести існування ідеального тіла. Проте, носієм ідеї, мислення може бути реальна людська особистість. Тоді вчення про об'єктивну ідею, яка має ідеальне тіло, або "матерію" не у смисловому, а в онтологічному плані, – свідомо міфологія, світоглядна, а отже ціннісна установка автора, ім'я якій – православна містика світла, яка будувє досить оригінальну антропологію.

Віра в те, що матерія не просто містить в собі ідеальне начало (фізичне світло, енергію), а здатна до якісного перетворення (преображатися) в інакшу стихію – стихію суто духовного світла, в "розумне", світлоносне тіло, є основою його світогляду як такого.

Теорія відносності висунула ідею про те, що матерія у собі є чисте світло, що підтвердила сучасна фізика. Лосєв апелює до Лоренца. Проте "ідеальна матерія" у Лосєва не є фізичною енергією. Йдеться про енергію іншого плану, тобто про духовне світло, духовне тіло – носія тринітарної Сутності, яке є невід'ємним від неї.

Негативне ставлення Лосєва до метафізики не означає відсутності в його філософії метафізичного підходу, який виявився в його вченні про сутність, або субстанцію.

У контексті проблеми відношення ідеї до матерії Лосєв піднімає питання про субстанцію, тобто виходить за межі не лише феноменології, але й діалектики, оскільки діалектика як метод не розглядає питання про те, що є сутність, або субстанція, як одне із її визначень (матерія, чи ідея, чи є їх поєднання), шляхом певної аргументації вона доводить взаємопричетність полярних категорій до буття, їх смислову взаємовизначеність.

Ідеалістична та матеріалістична діалектики з точки зору самої діалектики є нонсенс. На "ідеалістичну" або "матеріалістичну" діалектику перетворюється завдяки метафізиці.

Лосєвська онтологія є ідеалістичною, відмінною від того ідеалізму, який зростав на ґрунті німецької культури в цілому, і який для східнохристиянської філософської парадигми завжди був абстрактною метафізикою.

Попри те, що власну філософську позицію Лосєв називає "реалізмом", або філософією тіла, його дискурс не виходить за межі ідеалістичного розуміння буття.

А.А.Самойкина, канд. филос. наук.

РАЗВИТИЕ ГУССЕРЛЕВСКОГО ПОНЯТИЯ СМЫСЛА В ФИЛОСОФИИ Г. ШПЕТА

Проблемы и методы феноменологии Гуссерля получили творческое развитие в работах его непосредственных учеников и многочисленных последователей. Одним из учеников Гуссерля, творчески развившем его учение, был русский философ Г.Г. Шпет.

В своей ранней работе 1914 г. "Явление и смысл" Шпет с энтузиазмом излагает гуссерлевские "Идеи 1". Но не все мысли своего учителя встречают безусловное одобрение Шпета. В первую очередь, русский философ подвергает критике гуссерлевское понятие смысла. Шпет считает, что смысл у Гуссерля является абстрактным, статичным и общим понятием, не имеющим отношения к конкретной действительности. В противовес Гуссерлю Шпет вводит свое собственное понятие смысла, который он называет внутренним смыслом, или энтелехией. Внутренний смысл предмета заключается в его назначении. Для его постижения уже

недостаточно одного индивидуального опыта сознания, а необходимо обратиться к мотивационным связям предмета и анализировать коммуникативную передачу этого уже заданного смысла.

Несмотря на спорность ряда замечаний в адрес гуссерлевских "Идей", мы считаем, что здесь Шпет выступает (явно это не формулируя) прежде всего против гуссерлевской картины мира. Мир для Гуссерля (особенно периода "Идей1") – это совокупность самотождественных предметов и их свойств. Первоначальная ориентация на строго логическое определение предмета привела Гуссерля к изоляции предмета, и как следствие, смысла (ибо смысл у него всегда смысл предмета) от окружающей обстановки. Для Шпета, как видно из его примера с секирой, изолированного предмета просто не существует. Вещи для него существуют лишь в окружении обстановки. И смысл тогда уже принадле-

жит не одному предмету, а характеризует некое положение дел и определяется, исходя из целостного социального контекста.

Оставаясь верным феноменологическому методу в широком смысле, Шпет в своей исследовательской работе исходит, по собственному заявлению, из первичной данности опыта сознания. Только само сознание он понимает иначе, чем Гуссерль. Шпет отказывается от индивидуального опыта сознания, который, по его мнению, ведет лишь к субъективизму и натурализму, беря первичную данность в виде абстрактной данности восприятия вещи. Сознание, представляющее интерес для Шпета, – это соборное или коллективное сознание, и опыт этого сознания есть опыт общения, коммуникации. Первичной данностью его является слово как знак общения, и только оно ведет к пониманию смысла.

Таким образом, уже в "Явлении и смысле" намечается, а в "Сознании и его собственнике" косвенно обосновывается отрыв смысла как от изолированного предмета, так и от сознания в его гуссерлевском понимании как потока переживаний. В "Эстетических фрагментах" смысл у Шпета "зажил своей самостоятельной жизнью", причем жизнью в постоянном движении, в динамике. Шпет считает, что смысл разливается по вещи и представлению, от рода к виду, от части к целому, от признака к вещи, от состояния к действию. Ссылаясь на Делеза, можно сказать, что смысл стал событием. Единственной действительностью для "позднего Шпета" выступает действительность движущихся смыслов. Тогда картина мира, на которой основываются все его дальнейшие исследования, получается следующей: существуют мир знаков, в роли которых выступают, прежде всего, слова и мир движущихся смыслов, который надо еще понять и раскрыть.

Сам процесс постижения смысла, и Шпет это неоднократно подчеркивает, происходит только в языковых выражениях, то есть в логических формах. Для Шпета смысл – это всегда воплощенный смысл, и он устанавливается в слове. И это принципиальная позиция Шпета, которая может быть выражена тезисом: "Нет ничего внутреннего, что бы не было внешним". На феноменологическом языке это означает, что осуществление

значения взяло вверх над интенцией значения. Возможно, это и является основным мотивом, побудившим Шпета к исследованию самого языка.

Язык для Шпета является областью, в которой соединяются бытие идеальное и реальное, поскольку он есть не только звуковое эмпирическое явление, но и та среда, в которой и благодаря которой только и могут развиваться смыслы. Язык – то их единство, задачу поиска которого ставил перед собой Шпет еще в "Явлении и смысле". Терминологически этот момент фиксируется им в понятии "внутренней формы слова".

Кроме того, развитие понятия смысла есть, в некотором роде, ответ Шпета на проблему платонизма. Ранний Шпет, как впрочем и ранний Гуссерль, относили себя к сторонникам существования платоновского мира идей. В ходе своего творчества Гуссерль постепенно отходит от признания реального существования идей, оставив за ними лишь интенциональное существование, и тогда получается, что понятие сущности, идеального предмета и смысла являются у него приблизительно эквивалентными. Шпет же различает идеальные предметы (или сущности) и смыслы. Идеальный предмет (сущность) есть лишь то, что мы имеем в виду, подразумеваем при разговоре. Он, по Шпету, есть некоторое формальное единство, "некоторый X", к которому приковано наше внимание, некая точка сосредоточения речи. Шпет считает, что если бы под словами не подразумевались идеальные предметы, то они рассыпались бы. Таким образом, идеальные предметы (сущности) у Шпета играют роль единства языка. При этом они остаются вне его, и, задавая тему разговора, тем самым задают контекст раскрытия движения смысла. Тогда как у Гуссерля сущности (и смыслы) являются искомым пунктом, например, результатом интеллектуальной интуиции. Таким образом, там, где Гуссерль "останавливается", Шпет только начинает свое исследование по пониманию диалектики смысла.

Таким образом, в результате рассмотрения проблемных моментов гуссерлевского понятия смысла Шпет пришел к его переосмыслению, способствовавшему формированию собственных новых теоретических оснований, созвучных основным идеям философии XX века.

А.А.Сарна, канд. филос. наук

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РАЗВИТИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Возможна ли история философии как наука? И можно ли считать историю философии наукой, если сама философия таковой не является? Эти вопросы сохраняют свою актуальность и значимость в гуманитаристике на всем постсоветском пространстве, поскольку до сих пор нет альтернативы господствовавшему в советской науке марксистско-ленинским представлениям о "прогрессивном восхождении" мировой (=западной) философии к "истинно научному" знанию в ходе "непримиримой борьбы" материализма с идеализмом.

В поисках ответа на поставленные вопросы необходимо обратиться к прояснению методологических оснований той или иной научной дисциплины, позволяющих нам говорить о конституировании теоретического знания в предметном (о чём?), методическом (каким образом?) и дисциплинарном (в каких рамках?) планах. Далее нужно выявить специфику самого историко-философского знания, определить его сущностные черты и основные характеристики, что позволит обозначить его отношение к науке вообще и к гуманитарным наукам в частности. Также необходимо проанализировать те социокультурные механизмы производства

и воспроизводства историко-философского знания, которые позволяют включить его в рамки какой-либо научной традиции и рассматривать в качестве, во-первых, особого типа знания, во-вторых, специфического способа деятельности и, в-третьих, определенно-го социального института.

Поскольку решение подобного рода задач невозможно представить в объеме, отведенном для данного сообщения, то далее мы ограничимся лишь кратким изложением нашего варианта ответов на поставленные вопросы в виде тезисов или эскизных набросков. При этом нам не обойтись только ссылками на саму философию в процессе ее исторического развития, поскольку нужно взглянуть на поставленную проблему как бы "со стороны", т.е. с позиций иных областей современной науки и культуры. Поэтому мы будем опираться на базовые принципы и концепты таких междисциплинарных отраслей научного знания, как когнитивная прагматика, эволюционная эпистемология, а также теория информации и коммуникации. С позиций этих наук фи-

лософия предстает как теоретическое знание о наиболее общих принципах и универсальных закономерностях развития природы, человека и общества. Своеобразие этого знания заключается в том, что оно не дает четких и исчерпывающих ответов на вопросы о смысле жизни и смерти, свободе и необходимости и т.п., ограничиваясь, как правило, лишь постановкой такого рода проблем и напоминанием нам о них как о "вечных" и "проклятых". Существуют лишь многочисленные авторские версии решения данных проблем, не имеющие универсального статуса и не притязающие на всеобщую значимость. В этом философия существенно отличается от науки, которую такая неопределенность никак устроить не может, а также от религии, которая для себя эти задачи давно решила.

Поэтому философское знание может быть охарактеризовано как информация в высшей степени неопределенная и в значительной мере вероятностная. Она не уменьшает неопределенности нашего существования и соответственно приводит к возрастанию энтропии (хаоса) в когнитивной структуре мировоззренческих ориентиров и психологических мотиваций. С появлением любой новой концепции в рамках того или иного философского направления состояние хаоса неуклонно возрастает, что, в свою очередь, вызывает все новые и новые попытки его устранения, способствующие только его росту и т.д. Тем самым история философии предстает для нас в качестве своеобразного "информационного парадокса" или, точнее, попытки его решения, приводящей, естественно, лишь к обратному результату: увеличивается число возможностей выбора средств (тактика) при неуклонном уменьшении возмож-

ности достижения конечной цели (стратегия). Парадоксален и сам дисциплинарный статус истории философии: активно используя в своем арсенале научные методы (историографии, исторической реконструкции, компаративного анализа) и претендуя тем самым на роль науки, она, тем не менее, зачастую выглядит как идеологическое конструирование процесса роста философского знания в соответствии с некоей умозрительной "логикой" осуществления этого процесса. В рамках данной системы производство и трансляция знания одновременно становится его трансформацией/трансмутацией, когда происходит определенный сдвиг смысла ("семантический шум") по принципу инверсии, т.е. переинтерпретации как нового прочтения автором текстов предшественников в попытке выявить продуктивный потенциал их "заблуждений" и прийти к другим выводам зачастую с противоположных позиций в условиях изменившейся общественной ситуации. Классический пример такой инверсии – переосмысление Марксом идеалистической системы Гегеля в рамках материалистического подхода, когда все ключевые понятия и принципы диалектического учения получают новый статус в результате присвоения им новых имен в соответствии с новыми кодами.

Таким образом, дискурс истории философии функционирует как социокультурный механизм, конструирующий объект своего интереса (саму философию) в рамках определенной таксономической матрицы на двух основных уровнях: уровне периодизации (как история теории) и уровне концептуализации (как теория теории, т.е. метатеория), что позволяет считать историю философии своеобразной версией "паранауки".

О.П.Свириденко, асп.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕАЛІЇ ДУХОВНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

Звернення до історії завжди зумовлене турботою про сьогоднішнє і перспективами майбутнього. Потреба духовного, культурно-національного відродження та розвитку сучасного суспільства висуває на чільне місце проблему теоретичного дослідження і практичного аналізу історичної пам'яті народу, що має свою національно-філософську традицію і свою проблематику.

У наш час на межі тисячоліть спостерігаються тенденції звернення до духовності українського народу, визначаються смислоісторичні орієнтації буття людини. Буття людини надзвичайно різноманітне і характеризується своєю багатовимірністю. Індивідуальне й соціальне – це ті полюси, між якими набувають свого значення духовні виміри існування людини, де духовне мислиться як таке, що не несе в собі ознак матеріального світу і виходить за межі природи.

Духовний прогрес українського народу не відзначається самостійністю, йому притаманне поєднання національної ментальності із здобутками Західної Європи. В європейській культурно-філософській традиції вирізняються дві сторони духовності: об'єктивно-духовне (безпосередньо не пов'язане з людиною – дух) і суб'єктивно-духовне (духовна активність людини, її внутрішній світ – душа). Українська історико-філософська думка частіше звертається до пояснення "душі", а "дух" дарується людині Богом і спрямований на добро у християнській філософії.

Ствердження або заперечення існування душі в людині накладало відбиток на весь світогляд людства, на весь склад його ідей, почуттів та дій, а співвідношення душі і тіла стає специфічною формою постановки основного питання філософії.

Давньоукраїнській літературі притаманна відсутність протиставлення поняття "духовне – тілесне". Це підтверджується міфологічним уявленням наших предків про русалок, мавок тощо, які існують після фізичної смерті людини; про живу воду, яка повертає героєві життєві функції. Різні психічні функції людини у давньослов'янській міфології пов'язувалися із певними тілесними органами. Акцент ставився на тому, що "красота" тілесна є свідченням духовної досконалості людини. Але вже у філософії Київської Русі виробився духовно-моральний ідеал із перевагою духовного над матеріальним. Тіло уявлялося як космос, природа, а душа – нематеріальна, часто асоціювалась з розумом. Якщо плотське характеризує "зовнішнє" в людині, то "внутрішнє" сутність – це душа.

Більшість Острозьких діячів прагнули зняти різку протиставленість, розірваність земного й небесного світів, представити в гармонійній єдності духовну і тілесну природу людини, реабілітувати тілесність. Такі погляди на душу і тіло характерні для світогляду, що панував у XVII ст. в колі братств, а потім у Києво-Могилянській академії. Людина в просвітителів набуває ознак самодостатності і самоцінності, виступає вільною, богоподібною істотою, спроможною самостійно розвиватися і вільно формувати своє буття.

Глибокі та оригінальні думки з цього приводу наявні у філософії серця, яку заснував Григорій Сковорода та розвивали видатні мислителі П.Юркевич, М.Гоголь, П.Куліш, і яка увійшла в українську ментальність як кордодцентризм. Зародки духовності є в серці людини, їх тільки потрібно усвідомити і пізнати. Особливістю вирі-

шення даної проблеми є те, що людина розглядається поза її соціальною природою.

У наш час духовність постає як інтегральна категорія, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини.

Духовність – спосіб розбудови особистості на шляху подолання всіляких криз життя. Це провідний чинник розумової гармонізації світу зовнішнього та внутрішнього, їх узгодження з моральними законами.

Й.Ю.Сележан, в.о.доц.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ М. ДРАГОМАНОВА ТА О. ПОТЕБНІ

М.П. Драгоманов – видатний український вчений: історик, літературознавець, фольклорист, публіцист, соціолог, філософ, народився в 1841 році в м. Гадячі в небагатій дворянській сім'ї.

Навчався в Гадяцькому повітовому училищі, в Полтавській гімназії, закінчив історико-філологічний факультет Київського університету. Вчителюючи в 21-й Київській гімназії, він написав і захистив дисертацію на тему "Імператор Тиберій" у 1864 р. для права викладання. З 1864 року працює доцентом у Київському університеті, викладає всесвітню історію. З 1870 р. до 1873 р. перебував на стажуванні у Львові, Празі, Гейдельберзі, Цюріху, Відні, Флоренції.

Філософські погляди Драгоманова викладені в уже згадуваній його магістерській дисертації (1869), у творах "Рай і поступ" (1894), "Заздрі боги" (1894), "Про волю віри" (1894) та ін.

Найбільш характерними ознаками світогляду та способу мислення Михайла Драгоманова, відзначає В. С. Лісовий, були: (а) раціоналізм – позитивізм; (б) матеріалізм – атеїзм; (в) прогресивізм; (г) лібералізм чи "соціальний атомізм"; (д) "громадівський соціалізм", космополітизм.

Драгоманов є перед усім політичним мислителем. І. Лисяк-Рудницький пише: "В його політичному мисленні центральним пунктом і визначальним чинником є безперечно ліберальна ідея".

Драгоманов завжди називав себе соціалістом європейської школи. Коли ж ми порівняємо його погляди з різними соціалістичними теоріями західної Європи, то побачимо, що вони найбільш близькі до теорії Прудона, який, як дрібнобуржуазний соціаліст, пропонував шлях мирного перетворення суспільства і відстоював ідею федеративної перебудови держави шляхом роздробленості централізованої держави на дрібноавтономні області.

О.О. Потебня – видатний учений і педагог – народився в Роменському повіті Полтавської губернії в дворянській родині. Життєвий шлях О. Потебні не багатий зовнішніми подіями: після закінчення гімназії у провінційному польському місті Радон, він з 1851 по 1856 р. навчається на історико-філологічному факультеті Харківського університету, з яким пов'язана вся його наступна наукова і педагогічна діяльність. Він блискуче захи-

стив магістерську ("Про деякі символи в слов'янській народній поезії") й докторську ("Із записок з російської граматики") дисертації, пройшов шлях від ад'юнкта університету до ординарного професора по кафедрі російської мови і літератури. У 1877 р. був обраний членом-кореспондентом Петербурзької Академії Наук.

Основний напрям наукової діяльності О. Потебні пов'язаний головним чином з мовознавством. У центрі його наукових роздумів – проблема взаємозв'язку мови і мислення, яку вчений розглядав у генетичному, історичному і структурному планах.

Слідом за німецькими філософами і філологами, зокрема, В. Гумбольдтом, Потебня вважає, що мова – це не мертвий витвір, а діяльність, в процесі якої мова є вічно повторюваним зусиллям духу зробити членороздільний звук виявленням думки.

Мова – це передусім засіб упорядкувати навалу вражень і збуджень, що їх людина одержує з довкілля. Але слово є носій не тільки значення, а й попереднього досвіду людини і людства; кризь його фільтр проходить все нове знання. Звідси три аспекти слова: членороздільний звук, значення змісту і внутрішня форма. "Внутрішня форма слова є відношення змісту думки до свідомості; вона показує, як уявляється людині її власна думка. Цим тільки можна пояснити, чому в одній і тій самій мові може бути багато слів на означення одного й того ж предмету і, навпаки, одне слово, цілком згідно з вимогами мови, може означати різні предмети". Внутрішня суперечність між такими чуттєвими й абстрактними значеннями визначає, на думку Потебні, генезис мовно-розумової діяльності. Він довів, що через внутрішню форму слова здійснюється неминуча суб'єктизація об'єктивного світу, його "символізація" – як, наприклад, у фольклорі.

Заслуги О. Потебні залишилися невизнаними деякими з його сучасників, тому що він багато в чому випередив свій час. Його ідеї вже в нашому сторіччі, сформульовані, або підхоплені іншими дослідниками, призведуть до перевороту в деяких сферах знання. Разом з тим, творчий потенціал філософської спадщини О. Потебні ще далеко не вичерпаний і лише сьогодні починає осмислюватися в повному обсязі.

С.В.Синяков, проф., Е.Ф.Сластенко, доц.

ИЗ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ 30-50-Х ГГ. XIX В.

Идейное противоречие между западниками и славянофилами в русской духовной традиции всегда было источником творческого созидательного развития национальной культуры. Славянофилы, представители одного из направлений русской общественной и философской мысли 30-50-х годов XIX в., выступали с обоснованием самобытного пути исторического развития России. Видными славянофилами являлись А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и А.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин, Ф.В. Чижов и др. Для мировоззрения славянофилов характерны монархизм и религиозно-философские концепции, которые

восходят к восточной патристике и во многом связаны с "философией откровения" Ф.Шеллинга, с западноевропейским иррационализмом и романтизмом.

Славянофильство существовало и развивалось в острой полемике с другим философским течением России – западничеством, представителями которого были А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, Н.В. Станкевич, Н.П. Огарев, П.В. Анненков, В.П. Боткин и др.

Западники не имели единой точки зрения по ряду философских и социально-политических проблем. Так, философские взгляды Чаадаева, Станкевича, Гранов-

ского и др. основывались на объективном идеализме. Герцен и Огарев выступали с позиции материализма и атеизма. Существовали разногласия между ними и о будущих социальных преобразованиях в России.

Западнические и славянофильские идейно-культурные ориентации не были плодом воображения их создателей, а отражали сложные реалии самой российской действительности, были укоренены в национальных особенностях, народном характере.

В конце XIX-начале XX вв. теоретический конфликт западников и славянофилов перерастает в противостояние политических программ либерального народничества и левой революционной интеллигенции. Либеральное народничество, как это не покажется парадоксальным, стремилось вести страну по западному модернистскому пути развития (земля крестьянам, создание фермерских хозяйств, института частной собственности, кооперации и т.д.). Российское патриархальное крестьянство жило в это время вне общественной жизни, не являлось субъектом политики, не имело своего представительства в государстве. Либеральные народники стремились включить этот самый многочисленный класс в политику. Левая интеллигенция, также желая модернизации России и исповедуя модные философские учения и социалистические идеи, объективно, напротив, консервировала отсталые элементы русской жизни, политического и экономического бытия. В ее мировоззрении доминировал синтез европейского марксизма и российского культурного наследия, с его вечными мечтами о социальной справедливости, стремлением к уравнительному распределению и перераспределению и надеждами на полное раскрытие творческого потенциала народа, всестороннее развитие личности. Сюда также включались переработанные эсхатологические представления, взятые из арсенала мировой духовной культуры: религиозные мессианские идеи трансформировались в освободительную миссию рабочего класса, христианский универсализм превращался в пролетарский интернационализм, равенство людей перед Богом становилось социальным равенством, а Царство Божие было заменено грядущим коммунизмом. Эти мировоззренческие идеи накладывались на российские традиции авторитарной власти и привычки к насилию.

Особое место в борьбе западничества и славянофильских идей занимает еще одно духовное противостояние – либерализма и религиозно-национального фундаментализма. Статьи сборника "Вехи" – энцикло-

педии и Библии русского национального самосознания – оказали больше влияние на интеллигенцию и действовали сильнее, чем "Бесы" и "Легенда о Великом Инквизиторе" Ф.Достоевского. Религиозно-нравственные идеи, религиозный максимализм, философско-нравственная нетерпимость в статьях сборника привели часть интеллигенции к религиозному покаянию и очищению. Консервативные установки и моральные принципы авторов "Вех" объективно были направлены против либерализма и социализма, которые, с их точки зрения, не способны изменить суть человека и представляют собой проект лишь кажущегося освобождения. Авторы "Вех", придерживающиеся идей и ценностей русской религиозной философии, отрицали все внешние факторы изменения человека (государство, политика, экономический строй). Русские либералы выступили против "Вех". Либерализм – это рациональное учение о средствах. Цели, по мнению либералов, сами придут, если будут созданы необходимые средства их достижения. Отсюда возникает необходимость практиковать в первую очередь мир средств. Рационализм российских либералов столкнулся с эсхатологическими представлениями идеалистов, их религиозным мессианизмом. Авторы "Вех" стремились решать все социальные вопросы при помощи Бога и Церкви. В концепциях русских религиозных философов главное – абсолютная цель, духовность, преобразование. Их идеи в известной степени духовно обезоружили российскую интеллигенцию перед наступающей революцией, создали политический вакуум, который заполнили экстремисты.

Конфликт между западниками и славянофилами сегодня – это конфликт между западной моделью общества и "русской идеей", особым путем развития России. Западники обращены в будущее и к человеку; славянофилы обращены в прошлое и к государству. Если западники утверждают ценности личности, индивидуальной свободы, то славянофилы воспевают соборность, коллективистские принципы жизни общества. Эти два идейных направления остаются неотъемлемыми элементами русской духовной жизни, гармонизируют и стабилизируют ее, придают ей разнообразие и целостность. Отсюда вытекает и смысл противостояния двух противоположных мировоззренческих ориентаций в русской духовной традиции. Он состоит в отказе от одностороннего выбора позиции одной из теоретических сторон и предполагает бережное отношение к обоим равноправным полюсам национального самосознания, духовности, культуры.

Ю.В.Сириченко, студ.

ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ СТУДЕНТАМИ

По мере того, как студент проходит путь от первого курса до последнего и дальше, проблемы, предлагаемые ему, становятся всё более сложными и неповторимыми. Но они в значительной степени моделируются предыдущими достижениями, так же как и проблемы, обычно занимающие его в течении последующей самостоятельной научной деятельности [См.: Кун Т. Структура научных революций. – М., 1977].

Но перед студентом стоит двоякая проблема: во-первых, это привнесение педагогом своего понимания и восприятия изучаемой проблемы, а в нашем случае это изучение античной философии, и подача студенту уже готовой позиции, лишённой самостоятельного поиска и выработки своего понимания; во-вторых, это самостоятельная работа с источниками, неконтролируемый процесс построения фундаментального базиса

информации преподавателем. Необходимо учитывать также тот момент, что при изучении интересующей нас темы существует доля субъективизма, то есть пропускание философских идей, культуроведческих, ментальных установок сквозь призму личностного восприятия и идеологию того обучения, которое студент получил, то ли это марксистско-ленинская трактовка с ее идеологической чистотой, даже некоторой упрощенностью античной проблемы (и тем более философской) [А. А. Тахо-Гад. А. Ф. Лосев. Жизнь и творчество // Лосев А.Ф. Философия. Магия. Культура. – М., 1991], то ли это позитивистская калька расселовских работ.

На сегодняшний день мы обладаем огромным багажом античного наследия и исследовательскими работами ученых. Предпринимаются попытки, подбираются разные точки зрения в решении той или иной

проблеми античності, идет проработка выдвигаемых тезисов. Наша задача – студентов, которые изучают античную философию, – выявить наиболее достоверные, выдерживающие критику различных исследований (историков, археологов, культурологов, философов, филологов). При этом открывается ряд повторяющихся и типичных иллюстраций различных теорий в их концептуальном, исследовательском и инструментальном применении, которые представляют собой парадигмы того или иного научного сообщества, раскрывающиеся в учебных пособиях, лекциях, источниках. Изучая и осмысливая их, студенты овладевают навыками философского исследования и понимания.

Однако нельзя не отметить некоторое парадигмальное воздействие на научные исследования восприятия определенных тем за счет привнесения научной литературы в массы. При этом не должно "страдать" содержание и объективность, ведь упрощение понимания не сможет решить проблему заинтересованности у людей ненаучного, философского склада ума.

Именно тем, кто стал на путь изучения античной философии, сегодня необходимо создать, даже воссоздать, на основе этих знаний и с привнесёнными новыми знаниями о прошлом, античную философию, способную объективно оценить полученное наследие, его влияние на последующую историю философской мысли.

Д.М.Скальська, доц.

АВТОРСЬКА МОДЕЛЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ДЬОРДЯ ЛУКАЧА

Філософська антропологія марксизму в силу об'єктивних причин відрізняється особливою своєрідністю. Річ у тім, що вона не лише розвивалась в контексті всіх перипетій перехідного періоду від класики до посткласичного осмислення феномену людини, а й була постійно причетною до революційних потрясінь ХХ ст. Тому справжній сенс антропологічного знання в межах західного марксизму та його ортодоксальних і неортодоксальних розгалужень стає можливим для прочитання та усвідомлення лише з урахуванням політичної історії Європи. Якщо майже всі інші антропологічно налаштовані напрями буржуазної філософії були в основному деполітизовані, то специфікою марксизму виступає власне його активна позиція, дієво-евокативна (заклична) функція у відстоюванні антропологічних принципів, гуманізму загалом. Цим і пояснюється певний інтерес до досліджуваного матеріалу, який у випадку замовчування чи ігнорування тих ідеологічних битв, які випали на долю персоналій, був би неправдивим та спекулятивним.

Створення угорським філософом Д.Лукачем (1885-1971) цілісної філософсько-антропологічної та естетичної концепції на основі праць "До онтології суспільного буття" (1962) та "Своєрідність естетичного" (1963) засвідчують реалії, які склались в марксистській естетиці, її тенденції в застосуванні до соціальної антропології та творчий розвиток її позитивних сторін в неомарксизмі.

В основу своєї філософсько-антропологічної моделі Лукач кладе вчення про суспільну практику. Пізня онтологія Лукача повертає природі її справжнє місце як основи суспільної практики. Характерно, що Лукач категорично виступив проти заперечення онтології матерії та заміни її онтологією практики, що мало місце в емпіріомонізмі, поглядах групи "Праксис", та й у його власних працях раннього періоду. Діалектику суб'єкта-об'єкта, за Лука-

чем, неможливо віднайти в неорганічному чи органічному бутті; хоча вона притаманна живим організмам, її можна знайти лише в соціальному бутті. Різниця між людиною і природою завжди відтворюється в процесі праці.

Лукач створює цікаву для соціальної антропології теорію "вибору альтернатив", зазначаючи, що спонтанного вибору шляхів подальшого розвитку виробництва і соціальної сфери взагалі не існує. В "Пролегоменах" знаходимо твердження, які загострюють увагу до глибокої філософської проблематики, – про те, як, наприклад, вписуються цілепокладання, його зв'язки та ідеяльна каузальність до загальної системи матеріальних каузальних зв'язків.

Онтологічно прочитана історія людства, за Лукачем, є історією емансипації людини від природного, а згодом і соціального середовища як необхідності, – до свободи загальнолюдського. Розв'язок цих антиномій не є якимось одноразовим актом, це – тривале виявлення субстанції людської самосвідомості, її сутнісно-родове утвердження, антропологічна перспектива.

Сьогодні наявність відчуження в східноєвропейських країнах можна констатувати безсумнівно, особливо щодо процесів, пов'язаних із наслідками тоталітаризму.

Органічно поєднавши завдання систематизації класичної філософської спадщини з усвідомленням можливості й необхідності застосування методології марксизму для вивчення складних соціально-економічних, етичних, естетичних та екологічних проблем сучасності, Д.Лукач виступив реальним носієм філософсько-антропологічної традиції, мислителем, що зумів своєрідно включити класичне філософське надбання в розмаїття, методологічно необґрунтовану, категоріально не виважену філософську думку ХХ ст.

І.В.Сумченко, доц.

ПРОБЛЕМА ПЕРІОДИЗАЦІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Історія російської філософії є невід'ємною частиною історії світової філософської думки, тому, на наш погляд, включення її вивчення є доречним як у загальному навчальному курсі з історії філософії (шляхом введення окремих тем з історії російської філософії з метою ознайомлення з її тематикою і персоналіями), так і в якості окремого курсу (для філософських факультетів).

Аналізуючи історію російської філософії, можна виокремити такі її особливі риси, як антропоцентризм, зв'язок із світовою і російською художньою культурою, велике значення моральних та етичних чинників, історіософічність, правдошукання, неакадемічна форма філософування.

Однак, істотні відмінності, які можна простежити в філософській літературі щодо періодизації і специфіки російської філософії, ускладнюють процес її викладання.

Деякі дослідники взагалі не визнають існування такого феномену, як "російська філософія", або ж розглядають її лише як вторинну, другорядну духовну сферу, яка не мала і не має самостійного значення як для російської думки, так і для світової філософії. Прихильники цієї концепції розглядають філософію в Росії лише як догматичне нетворче копіювання західноєвропейських систем і концепцій (напр., нарис-додаток "Філософія у росіян" Т.М. Колубовського, нарис "Російська філосо-

© Д.М.Скальська, 2004

© І.В.Сумченко, 2004

фія" В.В. Чуйка). На нашу думку, така позиція є суб'єктивною і спростовується творчою діяльністю багатьох видатних російських філософів.

Другий підхід стосовно періодизації російської філософії звужує її існування хронологічними або концептуальними межами. Так, частина дослідників вважає, що про феномен російської філософії можна говорити, лише починаючи з кінця XIX-початку XX століть. До цього часу філософську думку в Росії треба розглядати в кращому випадку лише як філософування. Така точка зору, наприклад, міститься в працях Б.В.Яковенка ("Нариси російської філософії"), М.О.Гершензона (стаття "Творча самосвідомість" у збірнику "Віхи") та в інших авторів.

Інша ж частина прихильників звуженого підходу розглядає лише певний напрямок або концепцію (раціоналістичну, матеріалістично спрямовану, або ж ірраціоналістичну, релігійно-ідеалістичну) власне проявом російської філософії, відмовляючи в цьому статусі решті філософських виявів або, принаймні, не вбачаючи в цих напрямках оригінальності. Прихильники такого погляду розмежовують російську філософію на окремі напрями, тим самим штучно протиставляючи їх один одному.

Таку позицію висловлювала ціла низка як релігійно налаштованих мислителів, так і раціоналістів, позитивістів, радянських істориків філософії.

Прихильники третього підходу, навпаки, істотно розширюють російську філософію, включаючи в її обсяг як філософські праці, так і твори усної народної творчості (епоси, міфи тощо), а також парафілософію, теологію. Така позиція призводить до розмивання предмету філософії, втрати відчуття її специфіки.

Нарешті, четвертий підхід, який здається нам найбільш обґрунтованим і переконливим, розглядає історію російської філософії як полілог-дискусію різноманітних течій і концепцій, розвиток яких не можна зрозуміти без аналізу їх історичної еволюції та постійного врахування взаємодії і взаємовпливу цих напрямків. В межах цього підходу можна виокремити період протофілософії або, інакше кажучи, підготовчий (IX-XV ст.), період становлення російської філософії (XVI-початок XIX ст.), період розквіту російської філософії (30-ті рр. XIX-перша половина XX ст.), який, в свою чергу, містить в собі релігійно-філософський Ренесанс кінця XIX-початку XX ст.

А.Г.Супрун, асп.

ФІЛОСОФЬКА КОНЦЕПЦІЯ М.В. ГОГОЛЯ

Нашу національну гордість може тішити той факт, що, як і стародавнім грекам, українському народові з часу його національного становлення властиве настійне тяжіння до філософських роздумів над глибинними світоглядними проблемами життя. Це дістало своє відображення в багатьох культурних пам'ятках, особливо яскраво – в творах Миколи Гоголя.

Всі досягнення Миколи Гоголя ґрунтувалися на філософському відображенні національної "ментальності" в українській культурі.

У філософській концепції Гоголя присутні всі вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття й небуття, душа та тіло, життя та смерть, свобода та необхідність та інші, які вважаються традиційно філософськими.

Велич Гоголя-філософа полягає не тільки в його інтелектуальній геніальності, а і в кругозорі його філософського бачення. Справжній філософ мусить сприйняти у своєму інтелекті та серці цілісність універсальної дійсності. Все, що є меншим від цього, недостатнє для нього.

Гоголь шукає гармонію світу й гармонію людини в ньому, прагне синтетичної мудрості. Людина, як моральна істота, стає в центр уваги.

Філософія Гоголя не є системною чи якоюсь послідовно структурною працею. Власне, саме в цьому полягає її унікальність та оригінальність. Саме це зумовлює різні її інтерпретації.

Важливість та актуальність гоголівської філософії полягає в тому, що вона відбувається в конкретній історичній дійсності, яка є змістом цієї філософії, та містить можливість переходу поставлених Гоголем проблем з однієї історичної доби в іншу.

Основною темою філософії Гоголя було "народження" нової людини. Сучасники ж мають шукати в цій філософії народження нової української людини. Адже якщо подивитися навкруги, то перед очима постають нещадні та геніальні карикатури Гоголя – "старосвітські поміщики", "ревізори", "мертві душі"... І мимоволі переймаєш питанням, чи помер старосвітський поміщик, як тип, серед нас самих. Чи можемо ми знайти різницю між старосвітськими поміщиками XVIII ст. і нинішнім

"поміщиком" XXI ст.? Різниця є, але не така істотна: перший жив у селі серед садків, а другий – десь на берегах острова Балі; або ж ще одна "важлива" відмінність – тогочасний поміщик їздив на колясці, а теперішній – на власному авто.

Отже, досить актуальною є тема "гоголівської людини", якщо взяти термін видатного сучасного філософа М. Шлемкевича.

Нелегко створити філософічну систему, а ще тяжче впровадити її в життя. Гоголь створив теорію, за якою людина могла би змінитися на краще, його ідеї, як і ідеї сьогодення, – явища рівнобачні і мають спільне прагнення.

У духовній творчості, в розмислах, у моральних настановках виявляється напрямок, в якому іде життя. А це не залишається поза впливом на розвиток всіх інших ділянок. Думки Гоголя деякою мірою утопічні, в чомусь помилкові, але все ж вони були збудником, допоміжною ланкою (і в своєму критичному ставленні до суспільства) в намаганні йти до щастя, до самоусвідомлення, до удосконалення спочатку себе особисто, а потім і інших. Тут є універсальна вага ідей, зокрема, моральних, релігійно-етичних, для подальшого існування нації і всього народу.

Ідейні та внутрішні справи людини набувають сьогодні особливого значення. Адже в нашому суспільстві існує криза людських взаємин, можна навіть сказати – криза людини.

Гоголь заповідав любити Бога понад усе, любити ближнього як самого себе, а якщо це перекласти на філософічну мову, то можна сказати так: людина повинна передусім любити метафізичне в собі, свої метафізичні задатки, любити те, що виходить поза людську природу. Людина повинна любити в ближньому подібну собі істоту.

У людських душах є все, як зазначав Гоголь: і ангел, і чорт, святий і розпусник, праведник і злодій, і лише перевага чогось характеризує людину. Розхитані моральні засади, все наше життя змушують шукати виходу з духовної кризи. Моральний ідеал повинен бути рушійною силою. Моральні ідеали змінюються у всі часи, але суть їх залишається подібною. Саме моральний ідеал і характеризує епоху.

Д.В.Сухушин, доц.

ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ДЛЯ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ Л. ШЕСТОВА

В творчестве Л. Шестова история философии генетически и критериально обуславливает каждую создаваемую философему. Своеобразие осознания конститутивного значения истории философии для философского творчества определяет нестандартный подход Шестова к реконструкции учений прошлого.

Историко-философское исследование даёт возможность реконструировать дифференцирующее начало философствования, а тем самым является значимым в метафилософском аспекте. В его контексте рассматривается вопрос об объективности историко-философского исследования. Для рациональной реконструкции важна идентичность философского предмета, независимого от многообразия познавательных актов, направленных на него, кульминация историко-философского процесса определяется полнотой его экспликации. Для Шестова объективность фундируется конгенальностью исследователя и автора текста. Сам процесс истолкования понимается как движение от выражения к выраженному субъективному содержанию путём вскрытия мотивов творчества и рассмотрения его в контексте единства образа жизни и образа мысли. Типологический метод специфицирует историко-философские исследования Л.Шестова.

Изменение подхода к истории философии определено трактовкой соотношения наследия и новации в рамках философии Л. Шестова. Противоположную Шестову позицию по данному вопросу занимает Г. Шпет. Их сравнение позволяет определить специфику статуса новации в философствовании Шестова. По Шпету, вне философского наследия не может состояться философия. Полемика положительной и отрицательной философии намечает дальнейшие возможности её развития. Традиция в расширительном толковании выступает основой философских задач и интерпретаций, образует поле возможных новаций, определяет их качество относительно единого канона и меры

философствования. Каждый следующий шаг определяется по отношению к прошлому не только как новый и оригинальный, но и формально как философский, оценочно как позитивный или негативный, и содержательно как черпающий в наследии разумную мотивацию. Новация в границах такого подхода оказывается условной, поскольку является модификацией осуществления философской идеи в меняющемся историко-культурном контексте. Наследие доминирует над новациями. Для Шпета новация выступает элементом развития и актуализации традиции.

Согласно Шестову наследие постоянно проблематизируется в перспективе обновления. Тотальности наследия противопоставляется внутреннее противоречие, борьба идей, мнений, мотивов, предпочтений. Обращаясь к истории философии, Шестов акцентирует внимание на новациях, которые основываются на уникальности творческого философского акта.

Новации невозможно редуцировать к влияниям, заимствованиям, модификациям, к элементам наличных философских доктрин, к историко-культурным детерминантам. Шестов подчеркивает, что негативность новации не позволяет ассимилировать новое. Новация разрывает континуум традиции, она не утверждает новых положений, новизна которых всегда условна, а состоит в постановке вопроса. Доктрины, составляющие содержание философской традиции, вторичны, они должны быть поставлены под вопрос и преодолены. Переоценивание ценностей по Шестову: позитивная оценка философских новаций и негативная оценка догматического наследия. Философствование рассматривается Шестовым как последовательное возвращение вопрошания, сохраняющего свою значимость в рамках любой философской доктрины. Проблематизация философского наследия является основной интенцией философствования Шестова.

А.І.Трубенко, доц.

ФІЛОСОФІЯ СУСПІЛЬСТВА ЯК ЄДНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У філософському вченні про суспільство виділяють два рівні знання, два предмети знання й дві структури знання. Цим визначається і відповідний філософський інструментарій.

Характеризуючи філософію суспільства з точки зору рівнів знання, зазвичай виділяється емпірична суспільна філософія і теоретична, або метафізика суспільства. Емпірична філософія має справу із суспільством як існуючим явищем, що характеризується наявними відносинами і живою діяльністю людей у рамках цих відносин. Її функція полягає у "поясненні" наявного суспільного існування. Теоретична філософія суспільства являє собою рефлексію (роздумування) над тим, яким "повинно бути" суспільство, тобто вона відволікається від "пояснення" існування і піднімається до осмислення "суспільного буття", тобто того, чого немає і що повинно бути. Тому емпірична філософія характеризується "визначеністю". Це конкретне знання, що визначається "науковістю" ("епістемологія", за висловом Аристотеля). Метафізика суспільства характеризується "невизначеністю", тому що

вона має справу з тим, чого немає, тобто буттям. А якщо буття не можна знати ("не можна знати того, чого немає" – Парменід), то його можна тільки мислити.

Цим диктується і філософська "предметність". Є предмет реально існуючий: конкретне суспільство з його структурами, інституціями, відносинами, діяльністю, тобто наявною суспільною "даністю". А є предмет ідеальний ("буттєвий"), який породжується "метафізичним запитуванням" (Хайдеггер) і реалізується метафізичним мисленням.

Щодо структури філософії суспільства, то тут виділяються дві її складові: філософія історії і соціальна філософія. Філософія історії вивчає наявні (якщо вона емпірична) структури, відносини, інституції, сукупну культуру в цілому і неаявні, можливі, бажані (якщо вона теоретична).

Соціальна філософія (якщо вона емпірична) вивчає наявне живе життя людей, їх історичну діяльність, їх соціальний практичний і теоретичний розум, соціальні чуття, переживання, емоції, інстинкти. Ці ж самі складові

© Д.В.Сухушин, 2004

© А.І.Трубенко, 2004

ві, але в статусі "буттєвості", є метою метафізичної соціальної філософії.

Емпірична філософія історії пов'язана з реальною історією опосередковано – через історичну науку. Вона характеризується "описовістю" і "ретроспективністю", і настільки "зливається" з історією, що принаймні їх важко розрізнити. Такими ж особливостями характеризується й емпірична соціальна філософія, яка пов'язана з живим життям людей (індивідів, родів, націй, народів) також опосередковано – через соціологічну науку. Вона також часто співпадає з соціологією або підміняє її за умов нерозвиненості й незрілості соціального життя, а звідси й соціології як науки.

Метафізична філософія історії виробляє ідеал історичної науки, яка надає сенс, цілі, мотиви, мету майбутньої реальності історії.

Соціальна філософія як метафізика виробляє ідеал майбутнього соціального життя людей шляхом прогнозування соціологічної науки.

Філософія історії діалектично поєднана із соціальною філософією, але не завжди ця діалектика носила гармонійний характер. Так, у давньому світі (європейському, принаймні) "історичність" (ФОРМА, ЗАКОН, СЛОВО, НЕ-

ОБХІДНІСТЬ) носила субстанційний характер, зумовлювала "живий" соціум. Щоправда, за умов нерозвиненості "змістовного" історизму "історичність" прийняла позу "космізму" і "метафізичності" ("софійний" ідеал Платона). В середньовіччі "історичність" також домінувала, як субстанційність, над "соціальністю". Незрілість реальної історії і нерозумність живого життя ("гедонізм і проституція") надали "історичності" статусу теологізму.

Новий час (тому й Новий) починається з "бунту" "Я" (спочатку індивідуального – Бекон, Декарт, Юм), потім соціального (Вольтер, Руссо, Фіхте) проти абстрактної і "чужої" (об'єктивної) "історичності". Цей бунт, що характеризувався "робленням справи", набув субстанційного характеру щодо формування нових (суб'єктивних) історичних структур, відносин, інституцій, культури, які спочатку розглядалися як похідні, а потім, розвиваючись, і вони набули субстанційного характеру всесвітньої "історичності" (Гегель).

Ніцше засудив історизм, вбачаючи в ньому основне гальмо індивідуального життя взагалі й творчого життя Генія зокрема.

Маркс прагнув обґрунтувати та гармонувати діалектику соціального життя та історичних відносин.

В.В.Федулова, канд.філос.наук

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА ЯК СКЛАДОВА ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ ТЕІСТІВ В УКРАЇНІ

Розбудова кожної держави ґрунтується на розвитку власної духовності, виразником якої є ставлення до власної історії. Усвідомлення народом місця власної історії в загальному історичному процесі є важливим рушієм морального розвитку як держави, так і людини.

Те, що ми називаємо майбутнім, може виникнути тільки в разі осмислення минулого, оскільки, як зазначав Гегель, повторювати свою історію доведеться, доки не будуть засвоєні її уроки. В наші складні часи, коли в суспільстві втрачають своє значення усталені моральні, ціннісні орієнтири, дотримуючись яких, воно було б здатне виховати нових громадян, звернення до досвіду попередніх генерацій набуває особливого значення. Тим більше, що цей досвід ґрунтується на таких важливих, постійних засадах, як віра, і, перш за все, віра в людський розум, людську душу, визнання людської гідності як відправної точки для належних відносин у суспільстві, державі, у всьому історичному розвитку людства.

Виходячи саме з цих позицій, розробляли свої ідеї представники гегельянського напрямку філософії історії, до якого перш за все належали викладачі кафедр філософії та історії двох найперших університетів в Україні – Харківського та Київського.

Застосовуючи гегелівське учення про історію як теоретичне підґрунтя для розвитку власних концепцій, вони, як метод, застосовували моральні принципи православної віри та надбання історіософської думки, напрацьовані мислителями України, починаючи ще з доби розвитку гуманізму. Розвиток гуманістичних, реформаційних та просвітницьких ідей, безперечно, вплинув на формування духовного ґрунту, на якому розвинулися в подальшому нові погляди на людину, її місце в світі, в історії, й на саму історію. Але побудова власних концепцій філософії історії не могла не відобразити того стану, в якому знаходилася філософська думка тих часів, та впливів тих філософських систем, які були найбільш поширені.

Упродовж тривалого часу вважалось, що в Україні існували тільки ті напрямки філософської думки, які були запозичені українськими мислителями у філософів Європи, оскільки освіту вони отримували в західно-

європейських університетах і, природно, їхні філософські погляди не могли не зазнати впливів тих чи тих філософських шкіл. Але цей процес був не однобічний. Сприймаючи погляди мислителів різних шкіл, учені, які працювали в Україні, несли їх на специфічний соціокультурний простір, де під впливом власних поглядів синтезували і виробляли нові, своєрідні концепції теорії історії, які були гармонійною складовою всієї європейської філософії.

Вивчення філософсько-історичної спадщини викладачів Харківського та Київського університетів дає підстави стверджувати, що в Україні в середині XIX ст. існувало особливе соціокультурне явище – філософсько-історична думка, яка не копіювала надбання західноєвропейської філософії й істотно відрізнялася від учень російських філософів. Якщо відмінність від європейських учень доволі зрозуміла і майже не викликає питань, то відмінність від російської філософської думки потребує пояснення. Безперечно, філософська думка в Україні та в Росії розвивалася на той час, тобто в середині XIX ст., на єдиному політичному просторі, але існували дуже істотні історичні, культурні розбіжності. Саме ці розбіжності визначили різницю в сприйнятті та розвитку філософсько-історичної думки в Україні та в Росії. Історично склалося так, що філософська думка в Україні розвивалася в більшому контакті з європейською філософією, ніж російська, яка через ускладнення політичного характеру не мала можливості співпрацювати з філософськими школами інших країн на достатньому рівні.

Розвиток філософської думки в Україні йшов іншим шляхом. Постійні взаємозв'язки із західними університетами, збагачення філософської думки України філософськими ученнями західноєвропейських шкіл зумовили її відкритість до нових поглядів і думок. Але це тільки один бік питання. З іншого боку, православна релігія та традиція справляли свій вплив на розвиток філософських ідей мислителів України. Цей синтез західних та східних ідей зумовив формування та характер філософської думки в Україні.

Найбільш повно це явище набуло свого виразу у філософських ідеях теїстів. Теїсти намагалися своїми вченнями змінити усвідомлення людиною самої себе як виразника ідей Бога на землі та в людській історії, а через це змінити відносини між людьми та державами на ґрунті взаємоповаги та християнської любові.

Відомо, що теїсти не зводили весь розвиток історії до біблійних текстів і не розглядали всі проблеми історичного розвитку тільки з позицій сталих ортодоксальних догм. Навпаки, поступ людини та людства вони вбачали в постійному розвитку людського розуму та людських моральних якостей, найголовнішою з яких вони вважали почуття людської гідності, самоповаги та поваги не тільки до окремої людини, а й до всього людства, частиною якого є кожна окрема людина.

Тому є потреба в дослідженні їхнього погляду на рушійну силу історичного розвитку людства, виявленні

того, що відрізняє погляди вітчизняних мислителів від західних і, крім того, є актуальним і в наші часи, коли ідея людини як мети та сенсу історичного розвитку була забута і замінена іншими ідеями чи категоріями. Людина, перефразовуючи вислів Канта, стала засобом, а не метою побудови історії. Таке ставлення до людини конкретно та людства взагалі може поступово призвести до його знищення.

Теїсти розуміли таку загрозу людству і намагалися не просто попередити, але й вказати на засоби, застосування яких може запобігти такій загрозі. Найголовнішим засобом, на їхній погляд, є освіта, перш за все філософська, яка здатна розвинути людські духовні здібності та розум і вказати людині правильні шляхи та слушні засоби для власного та загального розвитку.

В.Д.Хавроненко, доц.

ВИНИКНЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Виникнення філософії є багатоаспектною й складною проблемою, дослідження якої імпліцитно передбачає розгляд питання про те, в чому полягає специфічність філософського знання, зародження якого ми можемо прослідкувати в творчості давньогрецьких мислителів. Більшість дослідників здійснюють аналіз даної проблеми в контексті розрізнення й протиставлення міфологічного і наукового світоглядів.

Виникнення філософії як науки – це, передусім, результат формування нового світовідчуття, для якого світ повсякчасно відкриває в собі простір незрозумілого й недосяжного. Незнання й нерозуміння чогось несумісне з міфом. Прагнення зрозуміти й пізнати є результатом усвідомлення незрозумілості того, що, здавалося б, є відомим. Філософське осмислення не можна зводити лише до створення теоретично обґрунтованих поглядів на світ, адже воно має безпосередній зв'язок з самим фактом існування свідомості. Філософія, займаючись граничними основами людського буття і мислення, є втіленням повсякчасного виходу рефлексуючої самосвідомості за межі безпосереднього існування. Постійне відновлення цього трансцендентного акту, що лежить в основі буття людської свідомості, пошук людиною граничних смислів, не обумовлених щезаючою кінечністю безпосереднього досвіду, не може постати проблемою, що вирішується раз і назавжди. Саме тому філософія займалася й продовжує займатися "вічною" проблематикою, здійснення якої є справою людської думки.

Філософський досвід античності становить цілком актуальний дослідницький потенціал не лише через специфічність філософського знання, яке не може бути раз і назавжди встановленим або відкинутим, але й через те, що творчість представників цього періоду є надзвичайно цікавим ґрунтом для дослідження проблеми становлення науково-теоретичного способу осмислення дійсності.

К.Поппер обґрунтовує думку, що антична філософія не могла виникнути в результаті досвіду звичайного спостереження і накопичення фактів. Адже, як стверджує автор, революційні ситуації у пізнанні мають безпосереднє відношення до спроб саме умосяжного пояснення певного фрагменту оточуючої дійсності. Теоретичне обґрунтування та формулювання проблеми пізнання, на його думку, визначає спрямування емпіричного досвіду як цілераціональної діяльності та обумовлює спосіб його інтерпретації. Опонент К.Поппера, відомий спеціаліст в галузі дослідження досократичної філософії Дж. Кірк,

погодився з тим, що дослідження філософського спадку Античності дозволяє проаналізувати методологічні підвалини наукового пізнання сучасності, проте критично оцінив висловлену К. Поппером тезу про визначальну роль умосяжного в пізнанні. Автор наполягав на тому, що будь-яке наукове відкриття зумовлене, перш за все, передуючою процедурою емпіричного досвіду, який слугує підґрунтям, що визначає зміст теоретичної моделі його раціонального пояснення.

Спроба узгодження цих двох опозиційних поглядів була здійснена Ллойдом, що наголошував на взаємовпливові емпіричного й раціонального у пізнанні і наводив приклади наочної емпіричної ілюстрації головних положень давньогрецького атомізму, а також досвід музичного експериментування у піфагорійців. Автор стверджував, що становлення давньогрецької філософії слід розуміти як процес взаємодії емпіричного, теоретичного й соціокультурного чинників, і тому жодному з них не можна надавати переваги.

Позиції учасників вище окресленої полеміки, безумовно, заслуговуючи на увагу, можуть бути оцінені нами як недостатньо коректні в історико-філософському відношенні. Адже висхідні постулати їх філософських поглядів базуються на притаманній їм парадигмальній впевненості у необхідності протиставлення емпіричного джерела пізнання як досвідного і теоретичного джерела – як релятивно-суб'єктивного. Такий підхід до проблеми виникнення і становлення філософського знання в Античності дозволяє дослідити не стільки саму цю проблему, скільки є реалізацією прагнення ствердити за її рахунок загальну філософську позицію авторів.

Дослідження проблеми виникнення і становлення філософії є завданням, спроба виконання якого має безпосереднє відношення до розкриття специфіки раціонально-пояснювального способу пізнання у філософському спадку Античності. Адже елементи саме цієї новаційної по відношенню до інтуїтивно-непроблемного міфу пізнавальної настанови і виступили як початок історії розвитку філософської науки. Вперше в історії людської думки світ починає виступати як відкрита проблема, що може бути вирішена шляхом раціонального пояснення, яке базується на впевненості в існуванні дійсних і необхідних законів буття сущого, що може бути логічно визначеним.

Особливе місце в розгортанні цієї загальнофілософської тенденції, на думку більшості дослідників, належить творчості Сократа. Ніцше, негативно оцінюю-

чи те, що у філософії Античності логіка з її механізмом понять, суджень та умовиводів здобула панівне положення, називав Сократа головним винуватцем цього "фатального гріхопадіння" людської думки. Він визначив його діяльність як втілення нової форми буття "теоретичної людини". На його думку, несвідому та інтуїтивну мудрість Діоніса Сократ замінив теоретичним оптимізмом, прищепив людям віру в те, що людське мислення, керуючись принципами раціоналізму, здатне не лише пізнати, але й виправити оточуючу дійсність. Позиція "повитухи" в Сократа є втіленням впевненості у необхідності пояснювального доведення будь-якого

судження та положення, якими б самоочевидними вони не були. Істинне знання для Сократа є знанням, що не має в собі жодної суперечності і цілком відповідає неспростовності самоочевидних законів мислення.

Науково-технічний прогрес західної цивілізації небезпідставно може бути пов'язаний з реалізацією закладених в раціоналізмі принципів світовідношення. Адже знання внутрішньої необхідності причинно-наслідкового зв'язку як об'єктивної підстави існуючого здатне дозволити перетворювати оточуючий світ у відповідності з вимогами забезпечення і покращення умов життєдіяльності.

М.Г.Ханчич, доц.

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИЙ ПРОЦЕС (РОЗВИТОК, ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ВИКЛАДАННЯ)

Протилежність матеріалізму й ідеалізму, боротьба між найголовнішими філософськими напрямками – суттєвий зміст філософського розвитку і відповідного історико-філософського дослідження. Оскільки теоретична філософія є річ достатньо складна, й розуміється вона різними людьми по-різному, то і ця боротьба повинна бути зрозумілою як необхідне відтворення багатоманітних суперечностей філософського розвитку, яке має специфічне відношення до відповідного багатоманіття філософських систем.

Без історії філософії, звичайно, не може бути повноцінної **філософської культури**, яка в кінцевому підсумку є базою духовної культури взагалі. Матеріалізм та ідеалізм мали в історії нескінченно різноманітні форми, які то зближували їх між собою, то віддаляли їх. Між ідеалізмом і матеріалізмом існують переходи, нескінченні по своїй якості і кількості ланки, різнобарвні відтінки. Кант, наприклад, ідеаліст, але в його вченні про "речі в собі" є матеріалістичний елемент, тому що він стверджує існування речей поза і незалежно від людської свідомості. Ідеалізмом виявляється у Канта вчення про непізнаваність "речей в собі", оскільки агностицизм дійсно є різновидом метафізичного ідеалізму. Але саме вчення про "речі в собі" є матеріалізм, у Канта, правда, погано узгоджений з його суб'єктивістською філософією. Гегель також безсумнівний об'єктивний абсолютний ідеаліст і навіть опора ідеалізму. Тим не менше, ми добре знаємо, що нерідко у нього різного роду судження, які наближують його до матеріалізму. І Ленін, як відомо, в своїх "Філософських зошитах" то відмічає, що нерідко в Гегеля "архівульгарна ідеалістична безглуздість", то робить замітки на полях: "...дотепно і розумно", "Bien dit!!!" ("Добре сказано!!!") – перекл. М.Х.), "добре порівняння (матеріалістичне)", і, нарешті, пише: "Розумний ідеалізм ближче до розумного матеріалізму, аніж дурний матеріалізм", – розуміючи під першим діалектичний, а під другим "метафізичний, нерозвинений, мертвий, грубий, нерухомий..." [Див.: Ленін В.І. Повне зібрання творів. – Т.29. – Сс.283, 281, 276, 90, 248]. Таким чином, ідеалізм і матеріалізм можуть переплітатися навіть в одного й того ж філософа,

навіть в одній його фразі. Вміти розмежовувати матеріалізм та ідеалізм в їх принциповій (ідеальній) несумісності та в їх фактичному переплетенні – велике мистецтво історика філософії і дуже витончене знаряддя історико-філософського дослідження.

На наш погляд, суттєвий взаємозв'язок **філософії та історії філософії** як навчальних дисциплін в процесі побудови та викладання ось який. Справа в тому, що всі абстрактно-логічні моменти, які обговорюються і викладаються в часі, в своїй конкретно-діалектичній єдності зовсім не передують один одному, а існують одночасно, зливаючись в одне конкретне ціле. Тому неможливо вивчати **історію** такого предмету і тим більше встановлювати його типи, якщо невідомо, що ж він собою являє. Безсумнівно, що такого роду попереднє знання предмету неминуче буде елементарним, примітивним і абстрактним, тому що **конкретним** воно стане тільки в своєму **історичному розвитку** і в результаті відповідного дослідження. Однак, це абстрактне наївне знання має бути все-таки достатньо суттєвим, щоб ми в процесі історичного дослідження та викладання не забували про те, що ж саме ми досліджуємо історично. Такий попередній теоретичний характер розгляду "дійсності", "суспільства", "мислення", "пізнання" тощо виявляється необхідним. Адже без нього ми б не знали ні того, що таке "природа", "об'єкт", ні того, що таке "суб'єкт", особистісне начало, ні, нарешті, того, що отримується в результаті злиття об'єктивного й суб'єктивного буття, тобто не розуміли б, чим суспільство відрізняється від природи, чим воно відрізняється від особистості, як і чому суспільні закономірності виходять далеко за межі природи й особистості, і в чому взагалі специфіка суспільного розвитку. Теоретичний розгляд необхідний для нас тільки тому, що від нього ми отримуємо можливість **переходити** і повинні відразу ж перейти до історичного філософського процесу, попередньо даючи визначення специфіки предмету філософії, її структури, функцій та поняттєво-категоріального апарату, а вже потім – типи та історію головних філософських систем.

Т.В.Черненко, асп.

РОЗУМ В ІСТОРИКО-ГНОСЕОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ ФІЛОСОФІЇ П.І.ЛІНИЦЬКОГО

Філософська спадщина П.І.Ліницького залишається найменш дослідженою в порівнянні з іншими представниками української духовно-академічної філософії, навіть такими, як О.Новицький, С.Гогоцький, П.Юркевич, як у нашій українській, так і в зарубіжній літературі. Тільки в 90-х роках ХХ ст., коли створюються умови для

об'єктивного й неупередженого переосмислення вітчизняної духовної культури і філософії, спостерігається пробудження інтересу до творчості П.І.Ліницького.

Проблема співвідношення віри й знання, їх поєднання у свідомості людини, необхідність використання їх у вирішенні гносеологічної та онтологічної проблема-

© М.Г.Ханчич, 2004

© Т.В.Черненко, 2004

тики стає можливою лише за умови розмежування розуму й серця як двох головних сфер людської духовності. Використовуючи саме такий підхід, будує свою філософську систему П.І.Ліницький, продовжуючи традиції київської філософської школи другої половини XIX-початку XX ст. Зв'язок історіософії П.І.Ліницького і переплетення його поглядів з академічною духовно-релігійною філософією України – безпосередній й глибокий, їх можна простежити в багатьох нюансах. Але саме питання співвідношення розуму й серця, що проходить червоною ниткою крізь весь творчий доробок ординарного професора Київської Духовної Академії, відіграє в його філософській рефлексії цікаву й оригінальну роль. У жодному разі не зменшуючи значення серця як центру духовного й душевного життя людини, П.І.Ліницький звертає увагу своїх слухачів та читачів на неабияку важливість розуму, необхідність взаємопроникнення розуму та інших душевних сил людини: "Недостатньо одного тільки прийняття християнського віровчення, недостатньо віри в те, що це вчення істинне, необхідно при цьому і засвоєння цього віровчення, причому засвоєння, по можливості, всіма силами душі" [Ліницький П.И. Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию) // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА. – К., 1904. – Вып.5. – С.73].

У питанні співвідношення розуму й серця у переважній більшості отців Церкви можна виділити наступний підхід: без серця розум безсилий, але й без розуму серце сліпе, позбавлене керівництва. "Серце й розум займають в онтологічному аспекті однакове місце, аксіологічно вони рівноцінні, принаймні розум не входить в серце як частка в ціле. Саме на тому розумінні співвідношення розуму і серця наполягає П.І.Ліницький, тим

самим продовжуючи традиції східної патристики щодо тлумачення цієї проблеми" [Шупик-Мозгова Н. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997. – С.103-104].

Слідкуючи за думкою київського мислителя, можемо дійти висновку, що для нього глибинна недосконалість людського розуму, що слугує джерелом всіх інших недосконалостей, є обмеженість властивості розуму здатності до пізнання. Спрага знання завжди далеко перевершує розміри наших пізнавальних можливостей, звідси й помилковість. Вирішення цієї проблеми П.І.Ліницький вбачає, наслідуючи І.Канта, у вивільненні назавжди розуму від намагання вирішення таких завдань, які, за умовами його діяльності, для нього нерозв'язні. "Головна ж складність цієї задачі, що робить неможливим розв'язання її в загальному розумінні, полягає у тому, що необхідно піддати розум критичному випробуванню, але знаряддям такого дослідження по необхідності має бути той же розум... Без довіри ж до розуму, до його пізнавальної сили, неможливе ніяке дослідження" [Ліницький П.И. Пособие к изучению вопросов философии. – Харьков, 1892. – С.65].

П.І.Ліницькому притаманна традиційна для західноєвропейської філософії гносеологізація та раціоналізація філософської свідомості, але раціоналістична система його філософської рефлексії лишається такою перш за все за формою, а не за змістом. Для київського професора філософії найбільш характерне витончене "переплетення" власних роздумів і переконань із критичним та творчим осмисленням кантівських філософських принципів у рамках християнської духовної філософії, просякнутої українською філософською традицією, наповненою високою духовністю.

Н.П.Чечель, докторант

ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКОЇ КЛАСИФІКАЦІЇ СТИЛЮ

Учення про стиль історично позбавлене методологічної й категоріальної чіткості. Через те, що в дослідженнях найповажніших філософів, мистецтво-, мово- і літературознавців "стиль" зазнає не лише різного дефінітивного окреслення, а також поняттєвої інтерпретації, ми вбачаємо необхідність запропонованого дискурсу вітчизняних і західних теорій стилю.

Для філософської методології термін "стиль" порівняно новий, бо традиційна філософія якщо й використовує його, то скоріше як поняття "дух епохи", або ж в його естетичному чи історико-культурному аспекті. Однак, у сучасних філософських дослідженнях у зв'язку з руйнуванням уявлень про абсолютну універсальність мислення й мови, виокремленням різноманітних форм практичного мислення у сфері пізнання й культури в контексті засадничої феноменологічної поліваріативності, поняття стилю поступово набуває суверенного значення, що й вказує на актуальність даної проблеми.

Показово, що у філософських науках теорія стилю як стилю художнього переважно віддана естетиці, але в нашому розумінні вона балансує між філософською антропологією та філософією культури як антропоцентричними дисциплінами. Таким чином, "стиль" ми сприймаємо як базову філософську й культурологічну універсальну категорію, не обмежену лише значенням художності, або історичності, або національності тощо, а сконцентровану в образі людини та індивідуальності художника, в змінах світосприймання та соціокультурної поведінки Людини.

"Мені страшно пускатися в той океан, який являють собою різноманітні розуміння стилю з усім їхнім безла-

дом і плутаниною", – зауважив свого часу Олексій Лосев і додав: "не потонути в цьому океані можна лише тоді, коли ми будемо мати своє тверде поняття стилю" [Лосев А.Ф. Форма – Стиль — Выражение. – М., 1995. – С. 150]. Маючи своє філософсько-антропологічне поняття стилю як матеріалізації людського світовідчування, спробуємо відважитись на ризикване плавання в океані його численних філософсько-естетичних концепцій, обмеживши себе світоглядними наративами і лише деякими найважливішими означеннями, постійно порівнюючи їх із нашою власною теорією. (Більш детально про історію стильових вчень і проблеми художнього стилю див.: Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – К., 1994.)

Якщо шукати за "Стилем" у сучасних словниках та енциклопедіях, у "Короткому термінологічному словнику з української та зарубіжної культури" 2000 року або у "Філософському енциклопедичному словнику" 1999 року, стиль виступає у більш широкому і вузькому своєму значенні. Словник з культурології XX століття, виданий у Санкт-Петербурзі 1997 року, наголошує на моменти "самовизначення" і "самовияву", на тому, що стиль перетворюється "в одну з найважливіших категорій культури в цілому, в динамічно мінливу підсумкову суму її конкретних історичних проявів" [Культурология. XX век. Словарь. – СПб., 1997. – С.442].

Багатотомна радянська філософська енциклопедія 1970 року дає, як і належить, більш розширене й узагальнююче, порівняно з культурологічними і мистецтвознавчими джерелами, близьке до нашої концепції філо-

софсько-антропологічне тлумачення стилю як форми зовнішнього вираження людського життя і діяльності, а також те, що "поняття стилю завжди відноситься до людини і її творинь... оскільки стиль завжди пов'язаний з вираженням, активним (свідомим або несвідомим) самовиявом людини зовні" [Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т.5. – С.135]. На відміну від нашого визначення, йдеться не про стартове значення світовідчуження або світобачення людини, а людину взагалі як абстрактну категорію.

Наведемо найближче і найважливіше для нас визначення стилю, запропоноване ще 1930 року Лосевим: "Стиль" і "світогляд" повинні бути об'єднані щоб там не було; вони обов'язково повинні відображати одне одного" [Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1930. – Т.1. – С.690]. "Світогляд" – предмет історії філософії, ширше, історії думки, – пізніше коментує лосєвську ідею С.С. Аверинцев, – але саме "думки як такої" [Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. – К., 2001. – С.318]. "Стиль" – предмет дисципліни, яку Шпенглер назвав морфологією культури. "Стиль" – належність певного "культурного типу". Лосєв знову і знову вимагав від себе і від свого читача розглядати будь-який історичний феномен "як єдиний культурний тип", виділяючи ці слова курсивом. Надзвичайно типова для нього постановка питання – про світогляд як стиль, про "світоглядний стиль": щоб "цю єдність, наскільки можливо, побачити і в окремих дрібницях".

Підсумовуючи різноманітні визначення стилю в українських, російських і радянських словниках, енциклопедіях, наукових дослідженнях Соколова, Наливайка, Власова, Парахонського, Огородника, найперше слід зауважити фактологічне розуміння стилю як основи того або іншого способу вираження. Йдеться також про історизм, суспільну обумовленість, історичну необхідність та визначеність. Вагомого значення надається індивідуальності або неповторності.

У результаті аналізу вітчизняних теорій стилю доходимо висновку, що, досліджуючи антропологію стилю, ми розвиваємо й конкретизуємо установки Лосєва, його ідеї відносно "стилю", "світогляду" і "культурного типу", імплементуючи їх відносно певного історико-культурного "тексту". Дотримуючись послідовного філософсько-антропологічного методу, ми пропонуємо нове визначення поняття стилю як матеріалізованого світовідчуження.

Порівнюючи найбільш розроблені визначення стилю в західних енциклопедіях та теоретичних розвідках, слід урахувати смислову визначеність стилю замість його фактологічного боку. Стиль трактується у вигляді внутрішньої форми твору, як його змістовий символ. Слід згадати про ідеї Бюффона, Вінкельманна, Гете, Шеллінга, Гегеля, Тена, Брандеса, Патера, Ніцше, Бюлффіна, Шпенглера, Гаузенштейна, Фріче, Йоффе, Шапіро, Леві-Строса, Татаркевича, Лукаса, Гадамера.

Зауважимо, що із посиленням антропоцентризму роль стильового дискурсу помітно зростає, в ньому постійно виникають антропологічні наративи. Доречно підкреслити, що новизна й актуальність нашого дослідження полягає не лише у дефінітивно чіткому оригінальному визначенні стилю, а також у логічному й послідовному філософсько-антропологічному підході до окреслення означеної категорії.

Якщо розвинути герменевтичні ідеї Гадамера відносно мови, яка, на його думку, "ставить" або "ґрунтує" людину в світі, ідеєю стилю як мови, то виходить, що не "мовна", а "стилістична" форма не може бути відділена від змісту, і що не лише "кожна мова є світобаченням", а й кожний стиль. Таким чином, ми розширюємо традиційні межі герменевтичної та рецепційної теорії за допомогою аналізу світоглядних метаморфоз творця й реципієнта, підкреслюючи момент центральності стилю (як семіотичної мови) в його пов'язаності з ключовим поняттям горизонту світогляду.

Ю.П.Черноморец, канд. филос. наук

МЕТОД ВОСТОЧНО-ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ КАК НАУКИ

Каждое поколение может заново осмыслить историю философии – в меру своей смелости понять мыслителей прошлого и высказать их мысль на языке новой эпохи. Эвристичность такого подхода давно оправдана на материале античной философии. Предмет наших научных интересов – восточная патристика – видится нам как феноменология по своей методологической установке, метафизика с существенными элементами антиномической диалектики и объективного трансцендентализма.

Феноменологичность установки свв. отцов проявляется в опоре на естественную и сверхъестественную очевидность для ума, при определенной отрешенности последнего от обычного наивного восприятия действительности, в котором смысловое – будь то общее или индивидуально-личное, не выделяется из всего потока воспринимаемого.

Описание очевидного для ума смысла и является задачей патристической системы. Содержание структурируется тематически, в зависимости от рассматриваемых предметов – от наиболее принципиального – Бога, до основным смысловых моментов человеческого существования.

Для святых отцов очевидно, что относительно каждой вещи и каждого существа возможно (исходя из созерцания энергий как выраженности свойств каждого сущего) выделение моментов общего и индивидуально-

го. Общие свойства вещей и существ позволяют выделять и определять общие *сущности*. Индивидуальные свойства вещей и существ позволяют выделять и описывать индивидуальные *ипостаси*. Понятие сущности имеет синоним *природа* для выражения того факта, что общая сущность является источником для естественного стремления к изменению, становлению, развитию и моментом целостности существенных свойств. Понятие ипостась имеет синоним *лицо* для обозначения ипостасей разумных и свободных живых существ, личностей.

В патристике необходимые взаимоотношения между категориями сущности, ипостаси, энергии отображены в трех основополагающих принципах: (1) Нет сущности безыпостасной. (2) Нет ипостаси бессущностной. (3) Нет сущности безэнергийной. Как дополнительное основоположение, можно добавить следующее: Нет ипостаси без сущности, которой присущи энергии, индивидуализируемые ипостасью как деятелем так же, как индивидуализирована ипостасью и сущность.

Эти же принципы, сформулированные положительно, звучат следующим образом: (1) Всякая сущность *необходимо* существует в ипостасях. (2) Всякая ипостась *необходимо* имеет свою сущность, существует как ипостась определенной сущности. (3) Всякая сущность *необходимо* имеет свои энергии, существует энергийно проявляясь. (4) Всякая ипостась *необходимо* имеет свою сущность, которой присущи энергии, инди-

видуализируемые ипостасью как деятелем так же, как индивидуализирована ипостасью и сущность.

Какой характер *необходимости* этих взаимных онтологических связей сущности, ипостаси и энергии? Свв. Отцы не *доказывают* необходимую связь между категориями, а лишь утверждают о ее наличии и невозможности иного положения дел. Такая позиция феноменологична. Она полностью оправдана логикой самого предмета в случае взаимодействия сущности и ипостаси. Теории полагания ипостасями сущностей или сущностями ипостасей, или же их взаимоположения, отвечали бы трансцендентальному или диалектическому строю мысли, но искажали бы то взаимоотношение между сущностями и ипостасями, которое святые отцы рассматривали как истинное, действительно наличное, очевидное для ума. Отсутствие же до конца проясненного теоретического объяснения механизма порождения сущностями своих энергий отвечает общей феноменологической установке святых отцов. Кстати, это не мешает им *феноменологически фиксировать диалектические закономерности* в действительных взаимоотношениях сущности и энергии.

Таким образом, феноменологическая установка святых отцов сочетается с объективистской метафизической предпосылкой о необходимости выделения очевидных онтологических моментов реальности. Кате-

гории сущности, ипостаси, энергии делаются очевидными основополагающими категориями мышления, но не являются таковыми изначально и необходимо. Ведь для святых отцов не структура мышления задает структуру реальности, а наоборот, структура мышления формируется под воздействием реальности. Феноменологическая установка для святых отцов означает стремление к определению и описанию моментов самого сущего в их очевидности для ума и оставление за скобками очевидностей ума самого по себе. Все еретики отличались как раз *предпочтением* субъективных очевидностей разума, а святые отцы всегда *исходили* исключительно *из действительности*, открывающейся в Откровении и мире.

Объективное феноменологическое определение и описание моментов самого сущего в их очевидности для ума является признаком *метафизики* в ее отличии от повседневного мышления с одной стороны, трансцендентализма и диалектики с другой стороны. Феноменологическое усматривание основных онтологических категорий как объективно очевидных делает возможным в рамках патристической традиции построение *науки* о Боге, сотворенном Им мире, человеке, Богочеловеке и новом мире – Церкви. Это служит для нас дополнительным аргументом о возможности теологии как науки в нашей стране.

Н.П.Чупахин, докторант

СМЫСЛ – НИТЬ АРИАДНЫ В ЛАБИРИНТЕ БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ

Роль смысла в бытии и познании фундаментальна. Условия развития познания непосредственным образом связаны со смыслом личностной самореализации человека, а личностный вклад индивидуального субъекта во всеобщий процесс познания достигается в результате открытия им смысла бытия. Мало того, внося новый смысл в явления бытия, человек создает новое бытие – культурный мир. Этот мир, "суперорганическая сфера" по определению Питирима Сорокина [Сорокин П.А. Моя философия – интегрализм // Социологические исследования. – 1992. – №10. – С.136], состоит из явлений, созданных человечеством с помощью "нематериального" компонента "смысла", пронизывающего окружающую человека объективную реальность. Поскольку в целом мир представляет собой субъект-объектную систему, и поскольку в результате осмысленной деятельности человека элементы этой системы становятся носителями культуры, то в целом мы можем сказать, что *культурный мир – это субъект-объектный мир носителей смыслов материальной и духовной деятельности человека. Сама смыслообразующая деятельность и осуществляющий ее человек являются элементами культурного мира, носителями его культуры и смысла.*

Познание – подпространство культурного мира, возникающее в процессе смыслообразования. Одну из его областей заполняют историко-философские исследования – результат ценностно-смыслового освоения и воспроизведения философской рефлексии. Поэтому категория "смысла" является ключевой для понимания специфики философского познания, в котором существуют несколько подходов к его определению. Например, по А.Ф.Лосеву [См.: Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М., 1994. – С.488], "смысл есть тождество и различие", проявляющееся как "или саморазличающаяся самость вещи, или тождество всех различных вещи". Причем, категории "тождества" и "различия", как замечает Лосев, "рефлектируются" и "соотносятся... и

с бытием они не просто "сополагаются", но именно "соотносятся" [Там же. – С. 490-491].

Понятие соотношения наводит на мысль, что такое понятие смысла можно уточнить математически. Соотнесение или соответствие (со-ответ) – связь, устанавливаемая ЛЮБЫМ СПОСОБОМ между двумя сущностями, объектами, единицами, множествами и т.д., то есть чем-угодно, где-угодно, когда-угодно и как-угодно – математически выражается простейшим действием – образованием пары (X,Y). Пара может быть образована и одним единственным элементом X, то есть иметь вид (X,X), а такой элемент всегда найдется. Если же его нет, то о чем мы ведем речь?

Предложенное автором [См.: Чупахин Н.П. Математика смысла // "Новые технологии и комплексные решения: наука, образование, производство": Материалы Всероссийской научно-практич. конф. (19 октября 2001 г., Анжиро-Судженск). Часть 2 (Математика). – КемГУ, 2001] определение понятия смысла базируется на потребностях и возможностях самого объекта осмысления. *Смысл – это взаимно однозначное соответствие между множествами потребностей и возможностей.* Пара (X,Y) сущностей X и Y является *носителем смысла*, если потребности X необходимо и однозначно удовлетворяются возможностями Y, а возможности Y, в свою очередь, и только они достаточны для существования и развития сущности X. *Возможности*, в общем случае, – это *средства, условия и обстоятельства*, с помощью которых удовлетворяются потребности. Потребности, таким образом, являются недостающими возможностями, то есть такими возможностями, которые несут в данный момент потенциальный характер. Поэтому потребность можно называть *потенциальной возможностью*. Следовательно, потребности и возможности – это элементы одного и того же множества возможностей, что позволяет рассмотреть декартово произведение этих множеств и построить *траекторию смысла* как многообразие точек. Называя процесс

© Н.П.Чупахин, 2004

удовлетворения потребности *актуализацией* соответствующей возможности, результат соответствия будем называть *актуальной возможностью*. На этом этапе актуальная возможность может еще и не быть действительностью. Но она необходимо должна удовлетворять соответствующую потребность. Заметим, что в силу взаимной однозначности рассматриваемого соответствия, в процессе актуализации находятся *необходимые и достаточные* условия удовлетворения потребностей. Таким образом, *процесс обретения смысла есть процесс актуализации потенциальных возможностей, взаимно однозначно соответствующих данным потребностям*. Короче говоря, *сущность смысла – в обретении и сохранении возможностей*.

Процесс обретения и сохранения возможностей – это процесс поиска и установления соответствий. Для каждой своей потребности сущность X ищет сущность

У, обладающую соответствующей возможностью. Однако, как это чаще всего бывает, сущность У, в силу присущего ей свойства сохранения возможностей, вообще не собирается отдавать свои возможности просто так. Вся история построения культурного мира, история экзистенции культуры, онтологически коррелирующая с экзистенцией человека – это история смыслообразования, смысловывления и смыслополагания. Но только понятие смысла как взаимно однозначного соответствия потребностей и возможностей позволяет соединить в единой мировой интегральной системе сущности мира и человека и дать с помощью этой системы адекватное выражение сущности культуры. Такой смысл является той нитью Ариадны, которая позволяет найти путь философской истины в лабиринте бытия и познания, что непременно должно получить отражение и в историко-философских исследованиях.

Ю.О.Шабанова, доц.

"НІМЕЦЬКА МІСТИКА" СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В КОНТЕКСТІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТОТАЛЬНОСТІ

Континуальність історико-філософського простору як нескінченна історія розвитку, формування та здійснення світоглядних ідей, концепцій, проблем, представляється єдиною, буттєвою тотальністю смислотворчого становлення.

Тотальність історико-філософського діалогу може розглядатися як підґрунтя теоретичної філософії у вигляді самостійних незалежних уявлень. Так через історико-філософську континуальність відбувається відтворення інваріантного змісту філософських уявлень. Саме таке розуміння історії філософії надає можливість визначити основними рисами цієї сфери філософування універсалізм та тотальність. Виходячи з тотальності та універсальності історико-філософського простору, будь-які вчення, напрямки та світоглядні парадигми уявляються як самоцінні та значущі для сучасної смислотворчості. В зв'язку з цим філософська спадщина західноєвропейського середньовіччя, яка недостатньо була досліджена у вітчизняній філософії радянського періоду, представляється сьогодні як продуктивний філософський контекст, що несе в собі можливості відтворення смислотворчих концептів духовних перспектив екзистенційного буття, що вимагаються філософськими пошуками сучасності.

Представлений в тисячолітньому досвіді середньовічного філософування синтез раціонального й ірраціонального, віри і розуму, пізнання і споглядання, інтуїції та інтелекту найбільше відповідає методологічним пошукам сучасної самосвідомості людства. В зв'язку з цим не штучне звертання до теоцентричних догматів середньовічної християнської схоластики, а ренесанс живого відчуття Божественної суті світу та людини, притаманний містико-теософським вченням пізнього середньовіччя, виявляється актуальним для сучасності.

Основний зміст метафізики "німецької містики" можна визначити в характерних рисах цього вчення:

□ раціоналізація містичного досвіду, що поєднує логічне доведення та дискурсивне формулювання з образно-метафоричними формами вираження. З одного боку, це сприяє формуванню філософсько-категоріального апарату, з іншого – є витоком феноменологічного методу;

□ онтологізація принципу монізму як нескінченності становлення світу на підґрунті діалектики трансцендентного та імманентного, яка через вчення Я. Бьоме та М. Кузанського знаходить формалізований вихід у законах діалектики Гегеля;

□ ірраціоналізація трансцендентного предмету метафізики, який відчувається на підставі інтуїтивно-контемплативного вірознання, на відмінність від умовачення та абстрактного теоретизування у схоластичній традиції. Це сприяє розвитку ірраціонального типу метафізики XIX століття, засновником якої вважається А.Шопенгауер;

□ визначення трансцендентного суб'єкта пізнання шляхом подолання суб'єкт-об'єктної дихотомії гносеології;

□ еквівокаційна тотожність абсолютного та індивідуального "Я" як визначення Божественної сутності людини;

□ екзистенційна спрямованість антропософії німецького містицизму як практичної теософії, що надає шляхи до якісного оновлення форм співіснування людини та світу;

Таким чином, як самостійний філософський напрямок середньовічної філософії "Німецька містика" може бути визначена так: **теософське вчення універсальної онтології з еквівокаційним подоланням суб'єкт-об'єктної дихотомії та онтологізацією трансцендентного суб'єкта монотеїстичного становлення з екзистенційно-аксіологічними пріоритетами духовної компоненти практичної антропософії.**

Так, у вченні німецьких містиків присутні витоки багатьох напрямів західноєвропейської філософії. Це й діалектика Гегеля, і суб'єктивізм Фіхте, й ірраціоналізм Шопенгауера, і мотиви екзистенційного трактування буття Хайдеггера і Сартра, і антропо-аксіологічні пошуки Шелера. Але найбільш цінним в натхненному вченні німецьких теософів виявляється практична презентація можливих шляхів виходу з трагічного егоцентризму, через усвідомлення Божественної суті як індивіда, так і світу, в оптимістичному ствердженні духовних цінностей буття, що ведуть до подолання глобального антропоцентризму через самоцінність антропної компоненти духовного універсалізму єдиного життя.

Н.В.Шакун, спіроб.

ОСОБЛИВОСТІ ТЛУМАЧЕННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ СИНЕРГЕТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ

Нині загально визнано, що наше життя розгортається ніби на зламі двох епох: індустріальної й постіндустріальної. Причому культура кожної епохи виробляє свою картину світу і свою філософію, яка тлумачить цю картину, місце та значущість в ній людини. Отже, перетворення в культурі суспільства супроводжуються специфічними філософськими парадигмами, а у зв'язку з цим і визначенням ставлення до філософської думки минулого. Таку функцію взяла на себе історія філософії.

Сучасна історико-філософська думка в Україні характерна пошуками нових методологічних стратегій. Але ці стратегії тісно пов'язані, на наш погляд, з тим явищем, яке К.Поппер назвав "історизмом" (цим поняттям філософ означив будь-яке провіденціальне-фактологічне тлумачення історичного процесу як лінійно-незворотного руху до якогось абсолютного стану або мети).

Пошуки нових теоретичних засад, які б сприяли підвищенню якості та ефективності історико-філософських досліджень, нині нерідко супроводжуються прив'язаністю дослідників до певних ліній, наприклад, принципу прогресивно-поступального розвитку, логіки класичного раціоналізму тощо. Історія філософії витлумачується в такому разі як логічно впорядкована схема, непорушний природний порядок, безкінечний причинний ланцюг тощо. Такі підходи, часто замасковані новітньою термінологією, породжують методологічне свавілля, що негативно позначається на стані історико-філософської науки. Даний факт констатує постмодернізм, який вважає, що історія – це міф, і що базується вона на припущеннях. Таким чином, нині утворилася ситуація, в якій без визначення теоретичних засад дослідження історії неможливо зрозуміти розвитку філософії. Саме тому історія філософії потребує нового тлумачення, і одним із напрямків в цьому плані може стати синергетика.

Синергетичне розуміння історії особливе тим, що базується на визнанні пріоритету випадковостей, які

вважаються головною ознакою самої історії. Остання тому є невизначеною, що визначається ще й ще раз не лише кожною подією, а й кожним індивідуальним вилученням змісту такої події. Саме тому історико-філософське дослідження не може ставити собі за мету встановлення істини як остаточного філософського знання. Крім того, історик філософії під час дослідження має взагалі позбутися своїх переконань щодо істинності чи хибності твердження. Дослідження, таким чином, набуває риси синергетичного моделювання історичного процесу, використовуючи "квантований" або "кодово-генетичний" підхід. В історії філософії такими "квантами" чи "генетичними кодами" постають, на наш погляд, соціокультурні архетипи людського світогляду. Одночасно вони фіксують розмаїття світовідношень, котрі склалися протягом всього періоду існування людства.

Синергетика, таким чином, робить спробу відійти від однолінійної моделі розвитку історії філософії, тобто від розгляду її як "стріли прогресу", в межах якої минуле мислиться хронологічно відмежованим від сучасного. Синергетичне бачення історико-філософського процесу в цьому смислі поліцентричне, а, отже, методологічний пошук має бути спрямований на дослідження суті й значення множини філософських вчень у цілісному часо-просторі філософії. При цьому історико-філософський процес як складна система повинен, очевидно, розглядатися одночасно на макрорівні – як цілісність, і на мікрорівні – як складна взаємодія багатьох елементів, що утворюють цілу систему. При синергетичному підході дослідження основних засад філософських парадигм кожної історичної епохи виступатиме одночасно і як розкриття пізнання людиною самої себе в ту чи іншу історичну епоху, тобто в аспекті принципу єдності мікросвіту і макросвіту.

Л.О.Шашкова, доц.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОСТІР ВИЩОЇ ОСВІТИ

Розбудова сучасної вищої школи в Україні в якості одного з векторів має гуманітаризацію освітнього процесу. Досягається така мета завдяки реформуванню викладання дисциплін соціально-гуманітарного спрямування, до яких відноситься комплекс філософських дисциплін, серед яких чільне місце займає загальний курс філософії. У вищій школі філософська освіта включає комплекс навчальних курсів на бакалаврському, магістерському та аспірантському рівнях. Але, як правило, знайомство студента з філософією за навчальними планами припадає на перший-другий рік навчання (хоча, на мою думку, це не досить виважене рішення). І тому від того, яку філософію і як викладену прослухають студенти, залежить їхнє подальше ставлення до дисциплін філософського спрямування. Автор упевнена у цьому, тому що має досвід викладання філософії на природничих факультетах Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Є підстави стверджувати, що історико-філософський простір освіти має тенденцію до розширення. Загальний курс філософії у вищій школі, як правило, включає історико-філософську частину. Кількість годин, яка відводиться для неї, залежить від багатьох обставин, в тому числі від авторського викладення курсу.

Але незалежно від того, чи філософія викладається як історія концепцій, персоналізована історія, або ж як історія проблем та ідей, жодна тема курсу не може не спиратися на історико-філософський матеріал.

Подання історії філософії у загальному курсі філософії дозволяє бачити досягнення людського розуму на кожному історичному шаблі його розвитку завдяки не просто ознайомленню з фактологією прирощення знань у межах окремих напрямків або концепцій. Насамперед, історія філософії допомагає опанувати інтелектуальне багатство, яке приховане товщами часу і зберігається в сучасному розвитку знань як передумови, традиції і надбання. З огляду на це, головні акценти у викладанні загального курсу філософії ставляться на характеристики загальних соціокультурних умов історичних епох розвитку філософського пізнання, на еволюції освітніх процесів, на зміні статусу та призначення філософії, її напрямків і концепцій. Таке подання матеріалу дає змогу ознайомитися і заглибитися у соціокультурний контекст певної історичної епохи з метою усвідомлення (з подальшим самостійним обмірковуванням) не тільки змістовного розвитку філософського знання, але й ре-

© Н.В.Шакун, 2004

© Л.О.Шашкова, 2004

конструкції тих соціальних естафет, традицій, в межах яких відбувалася реальна історія філософських ідей.

Проблема викладання філософії та історії філософії в сучасному освітньому просторі виходить за межі суто методичного та методологічного рівнів обговорення. У теоретичному сенсі вона має лінії перетину з проблемою формування типу раціональної культури не тільки філософа, але й загалом науковця або ж освіченої людини. Необхідною умовою цього є збереження надбаного освітою стану, коли виховання культури раціонального мислення з його

подальшою підтримкою в суспільстві будуть залишатися стрижнем освіти у вищій школі. Таке саме завдання є актуальним сьогодні для університетської освіти філософа, в межах якої відбувається діалог філософа і науковця, від культури якого багато в чому залежить їх майбутнє. Формування типів філософської та наукової раціональності – історично взаємопов'язаний процес, який підтримується та постійно відновлюється через систему освіти і має також історико-філософський вимір.

С.В.Шевцов, доц.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ АНТИНОМИИ

Раскрыть образование как философскую проблему возможно только онтологически, рассматривая его не как становление знаний, навыков, умений, а как обретение человеком своего образа, как специфически антропологический феномен, сущностно привязанный к бытию человека.

На мой взгляд, способность человека к образованию определяется триединством: а) образа человека; б) становления данного образа; в) цели, по отношению к которой осуществляется становление образа человека.

Данное триединство фундируется тремя антиномиями, составляющими внутренний нерв образовательной проблематики: а) образования и необразованности; б) целостности образа человека и способов его схватывания; в) целей образования и возможности их реализации в бытии.

Антиномия образования и необразованности. Образованию, чтобы быть, необходимо отличаться от всего иного, то есть от необразованности. Необразованность – условие существования образования. Отсюда "я знаю, что я ничего не знаю" Сократа, "*docta ignorantia*" Николая Кузанского, "*собственное невежество*" Франческо Петрарки, "*природное невежество*" Жан-Жака Руссо, "*тоска по мировой культуре*" акмеистов, но не как констатация незнания, невежества, отсутствия культуры, а как определение границ знания и незнания, образования и необразованности одновременно. То есть, образованный имеет не только больший спектр незнаемого, непознанного, непонятого, но, что гораздо важнее, большее поле для вопрошания.

Антиномия образа и его становления. Данная антиномия раскрывается в трёх аспектах: а) *амбивалентности* образа человека; б) *целостности* образа человека; в) *становления* образа человека.

Первый аспект выражается в формировании образа человека, которые несет в себе свое, личностное, что передается греческим *proson* или латинским *persona* – "лицо".

Вторым аспектом выступает то, что образование требует определённой предзаданности образа, ибо педагог должен ясно его представлять, чтобы творить, и в то же время, образ никогда не дан в готовом статичном виде. Более того, если он таковым становится, то превращается, если следовать Делёзу и Бодрийяру, в симулякр (лат. *simulatio* – притворство), где оригинал подменяется копиями, а образ – образцом.

Третий аспект данной антиномии: образ требует целостности схватывания и воплощения, но последнее невозможно по двум причинам. Во-первых, в становлении теряется эта целостность (таково свойство рассудка – расчленять, анализировать). Во-вторых, и это существеннее, обретение целостности как цельности бытия, как завершенности связано с конечностью человеческого бытия, в котором заложена эта незавершенность, означающая некую недостачу в способности

быть, и чьё отнятие приводит к уничтожению бытия человека как такового. Последнее во многом обуславливает третью антиномию – цели образования и возможности её реализации в бытии.

Антиномия цели образования и её реализации. Суть её в том, что цели образования требуют своего воплощения, ибо идеал гармонически развитой личности должен быть реализован, но в силу своего собственного характера они не могут быть окончательно реализованы.

Все цели, которые стоят перед человеком в его жизни, можно условно разделить на два класса. Одни допускают своё разрешение, то есть рано или поздно, при определённых затраченных усилиях и сложившихся условиях, они достижимы (знаменитый вопрос: Who wants to be a millionaire?). Другие же цели не допускают своего разрешения, они заведомо недостижимы. Эти цели – цели культуры. Кант их называл "проблемами без всякого разрешения". Тот, кто занимается этими проблемами, заведомо становится на бесконечный путь, пройти по которому до конца никому не дано. Недостижимость данных целей не от мнимости, а от неисчерпаемости. Это цели трансцендентного характера. С тех пор, как человечество вышло из природного состояния, с тех пор, как в бытие человека вошла метафизика, работа над ними составляет суть его бытия. Стать личностью можно, только работая над сверхличными задачами.

Достоинство образования определяется уровнем гармонично развитой личности и степенью человеческой свободы. Поэтому становление образа человека не ограничивается рамками педагогической системы (детский сад – школа – вуз), но происходит в течение всей жизни. Образование как феномен, задаваемый границами рождения и смерти человека, экзистенциален по своей сути.

Итак, образование содержит: идею образа, его границу и необразованность. Если соотносённость образования и необразованности задаёт границы бытия человека, то присутствие этих границ приводит к необходимости их преодоления, выходу за их пределы. Если образ для своего прояснения требует непрерывно возобновляющегося усилия, то это усилие связано с актуализацией интеллектуальных, волевых, творческих потенций педагога и ученика. Трансцендентность целей образования раскрывает сверхличный характер этого напряжения. Образ, его граница и необразованность сущностно обуславливают положение, что *человек есть всегда возможность иного в себе*, а это суть *трансцендирование*. Трансцендирование это: а) способность человека к преобразению; б) способность выходить за рамки не только наличного существования, но любой культуры, идеологии, и находить нечто, что лежит по ту сторону социума, тех или иных временных и эмпирических условий; в) тяготение к сверхчувственному и условие становления человека как личности.

С.П.Шевцов, доц.

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ: СОВРЕМЕННОСТЬ КАК ИСТОРИЯ ИЛИ ИСТОРИЯ КАК СОВРЕМЕННОСТЬ

При первом и быстром взгляде может показаться, что отличительная черта современной философии – ее пристрастие к истории. Едва ли можно рассмотреть сегодня хоть одну философскую проблему, не обращаясь к истории мысли, не выстраивая некоторого ряда имен, цитат и сносков.

Забавно, что сама история еще раньше оказалась не в состоянии говорить (рассказывать историю) без философии. Уже к середине прошлого века это стало совершенно очевидно. Примерно с того же времени история (истории) вообще стала стареть: сегодня на глазах устаревают работы Л. Февра и Ф. Броделя, а Т. Карлейль и Т. Моммзен кажутся уже просто ископаемыми. Кто из историков сегодня читает О. Тьерри или Э. Гиббона, кроме специалистов по историографии? История как описание событий давно уступила место истории как указанию на характер или саму возможность их описания. [Историю самой истории можно было бы представить в виде лозунгов, провозглашающих принципы организации и работы с материалом. Вот несколько примеров, взятых почти наугад: познать прошлое, "каково оно было на самом деле" (Л. фон Ранке); "История пишется только по источникам" (Ш. Ланглуа, Ш. Сеньобос); "Тексты, только тексты!" (Ф. де Куланж); "В каждую эпоху и в любом обществе изучение и познание истории...подчиняются господствующим тенденциям данного времени и места" (А. Тойнби); "Историк не тот, кто знает. Историк – тот, кто ищет" (Л. Февр) и т. д.]

Казалось бы, философии давно пора бы уже привыкнуть и смириться с таким оборотом дела. Едва ли стоит очерчивать рамки традиции, восходящие к схоластике, к стоикам, к Аристотелю, наконец, к Платону, увлеченному сбором пифагорейских рукописей... Не то парадоксально в современной отечественной философии, что она не в состоянии завести речь о свободе без А. Шопенгауэра или А. Камю, о бытии без М. Хайдеггера или Н. Гартмана, обратиться к проблемам морали без Аристотеля или Ф. Ницше... Парадоксально другое. Вполне естественно, что за любой проблемой "чистой философии" открывается своего рода "коридор" истории, избежать которого никак не удается. При этом действительной истории в этом "коридоре" нет – это не более чем предуведомление, плацдарм для будущего наступления, которое, правда, тоже все время откладывается. Парадоксально в отечественных исследованиях, что обычно как раз именно то, ради чего предпринимаются все эти экскурсы в историю, приносится в жертву объективности и строгости самой истории, в результате – теряется и история, и сама исходная цель, философия. Иначе говоря, не стоит искать историю философии там, где нет философии, и едва ли стоит надеяться на философию там, где нет истории.

Нет истории философии без четко очерченной интерпретации, но при этом ценность интерпретации

прямо зависит от способности ее философских оснований дать ответы на совершенно конкретные вопросы. Надежда на существование "объективной" истории философии, если еще сама не умерла, то должна быть безжалостно изгнана. Иначе, лучшее, на что можно надеяться – это убогое переложение оригинала, его пересказ "своими словами" – задание для учащихся средних классов общеобразовательных школ. Именно в силу указанных причин, последняя доступная нашей традиции история философии – история марксистская, образца 50-60-х годов, сколь она на первый взгляд ни убога. В более поздние годы мы можем похвастаться лишь рядом блестящих "изложений", пересказов опять-таки "своими словами", но и только [Конечно, есть исключения. Например, лекции 1982 года М. К. Мамардашвили о Канте: Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. – М., 1997]. Это следствие того, что отечественные авторы этого времени под маской критики скрывали истинную симпатию к "критически разбираемым" на составные части философским течениям. Не будучи нигде выражена словесно прямо, эта симпатия, обернувшись на каком-то уровне лицемерием (неизбежным и во многом необходимым и нужным), лишила мощи и силы целый ряд работ, которые вполне имели бы шанс стать выдающимися по уровню таланта и знаний авторов, но не стали. Вера автора в то, что он говорит – очевидно, необходимый компонент выдающейся работы, куда более важный, чем безупречность аргументации или стиля (важность которых тоже не следует ставить под сомнение).

Самые блестящие западные работы по истории философии – это всегда провокации: гегелевские лекции, статьи М. Хайдеггера, работы К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, Ж. Делеза... Именно на них, как ни странно, держится история философии, а не на авторах учебников и монографий – правильных, точных и безликих. История философии – это спор о Канте Э. Кассирера с М. Хайдеггером, В. Дильтея с Г. Гаймом о Гегеле, П. Наторпа с В. Виндельбантом о Платоне. Стиль Куно Фишера устарел еще при жизни автора, а работы Э. Ренана сегодня интересны тем, кто изучает время самого Ренана, а не предмет его книг.

Мне кажется, что основной задачей отечественной философии должно стать изучение в первую очередь ее собственных оснований, во многом остающихся нетронутыми. Речь о теоретических основах православного мировоззрения и православной культуры в целом. Философский анализ восточных отцов церкви по сути в отечественной философии только объявлен, да и то не нами. Без освещения своего собственного наследия и своей собственной традиции – что делать нам среди чужих миров?

В.І.Шевченко, проф.

ФІЛОСОФСЬКА ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Сучасне розуміння теорії втратило первинний смисл. Поняття теорії як "умоспоглядання" спиралося на міфологему "дуальності", із якої випливало припущення про наявність у людини двох пар очей: одні очі – "тілесні", а другі – "духовні". Духовні очі, гадалося, не-

видимі, але "умоглядно" (теоретично) споглядають все недоступне "тілесним" очам. Тепер же теорія тлумачиться як "вибірковий, водночас всеохопний перелік основних напрямків та публікацій в даній галузі, щоб синтезувати і класифікувати головні проблеми зони,

© С.П.Шевцов, 2004

© В.І.Шевченко, 2004

привести до критичної програмної проекції рішень, які можуть з'явитися в найближчому майбутньому" (Поль де Ман). Це створює враження, нібито теорія є логікою упорядкування історії як сукупності оповідей про суще і не-суще. Історія в такому разі є "вся література", а теорія є різновид літератури. Причому, якщо інші тлумачення історії спростовуються, то розуміння історії як сукупності оповідей неможливо спростувати.

Ураховуючи це, можна стверджувати, що історія філософії є літературою про філософську літературу. Більше того, історія філософії за предметом не може бути теорією філософії, бо виступає переказом уривків інтерпретацій, причинно не пов'язаних творів філософів. Історія філософії в цьому сенсі існує як легенда, котра весь час перетворюється у міф про філософію. Такий міф виникає в тому разі, якщо оповідь про філософію "відштовхується" від людини і тим самим спирається на гадку ("доксу"). Через те в історії філософії існує потреба спростування міфологізації філософії. Вирішення цього завдання можливе тоді, коли існує теорія філософії.

Виникає в такому разі суто прагматичне питання: навіщо потрібна історія філософії? Якщо при пошуках відповіді на нього спиратися на історію філософії, то відповідь можлива виключно просвітницько-споживацька. Тобто, історія філософії потрібна лише для підтримки культурної традиції або для особистого культурно-освітнього збагачення. Проте, ніхто прямо не говорить, що на основі філософії XVIII-XIX ст. треба вирішувати проблеми людини і суспільства XXI ст., хоча, наприклад, підручники з філософії намагаються це робити. Тобто, на основі архіву філософських знань ми намагаємось вирішувати проблеми сучасної суспільної есхатології, що постала у формах глобалізму, зростання соціальної симуляції та віртуальної реальності. Інакше кажучи, ми хочемо жити в суспільстві Інтернету, задовольняючись філософією минулого. Але чим старанніше "заглиблюємося" в історію філософії, тим значнішим стає хаос філософських знань, тим більше всмоктуємося в сучасну філософію світового панування, де Україні, за словами З. Бжезінського, відведена роль автономії у межах глобальної гри США на "великій шахівниці" світу.

Отже, твори філософів, котрі відбули, можна в наш час "інакше" прочитати і перетлумачити, проте спиратися на них в умовах сучасних глобальних викликів і проблем – неможливо. Але глухий кут виникає й тоді, коли акцентується сперте на різноманітні "докси" утворення нових утопій. Нерідко вони запозичаються із термінів архіву історії філософії, а потім використовуються як інструмент зомбування масової свідомості. Внаслідок цього філософський аналіз підміняється симуляцією та екстрапо-

ляцією історико-археологічної термінології типу "олігархи", "клани", "феодалізм" тощо на сучасність, щоб панувати над дефініціями методами ідеологічного змушування. Тому і в деяких вузах нині студенти орієнтуються не на освоєння наукових знань, а на те, щоб не забути, в яку щок – праву чи ліву – Іуда поцілував Христа на "потайній вечері". Отже, акцентування на симуляції урівнює філософа і ворожбита, а сама філософія міфологізується і перетворюється в суміш політико-естетичної демагогії і релігійних пророцтв.

Якщо літературний підхід до історії філософії містить в собі багато суперечливого й міфопоетичного, то виникає логічне питання про те, чи можлива філософська теорія. Щоб відповісти на нього, очевидно, потрібно відновити в правах метод концептуального мислення. Він у XVII-XVIII ст. використовувався в українській філософії, але під натиском запозичень був посунутий на периферію філософської думки. Загалом же концептуалізм був витіснений моністичним логоцентризмом та принципом "відображення" або еквівалентності.

Специфіка логоцентризму, якому передував мовоцентризм "святого письма", полягає у використанні переосмислених європейцями східних та північноафриканських міфологем про еманіацію сущого з не-сущого. Пізніше, під впливом механіцизму, на передній план вийшов принцип еквівалентності (спочатку – це "око за око, зуб за зуб") або "відображення" (зарплата, наприклад, – це еквівалент витрат робочої сили тощо). Перше й друге відвернули увагу від того, що думки і т.п. не виникають "в голові" і не є "відображенням" чогось. Вони з'являються "посередині" як винахід людей, що одночасно є мірою для людей і речей, означенням людиною речей, зрештою, тим "серцем" або "центром" в сенсі філософії Г. Сковороди, що узагальнює аспекти сущого. Власне, такими й постають **концепти** як "видиме" означування "невидимого" й "видимого" одночасно. Концептуальний підхід, отже, ставить питання про те, що утворює концепт або "серце" філософії?

Якщо взяти до уваги думку Г. Сковороди про те, що "сутність світу схована в назві його", то слід визнавати, що зміст філософії також перебуває у його назві. Філософія, таким чином, не може бути чимось іншим, крім "любви до мудрості". Це означає, що філософська теорія можлива тільки як теорія мудрості, котра означає, по суті, особливості людського життя і спосіб його освоєння. Проте, аналіз мудрості як предмету філософії заслуговує на окрему увагу. Можна в даному разі лише зазначити, що "любов до гадок" (філодокса) виражає інтелектуальні навички (Т. Прокопович) глупоти. Тому історія філософії хоч і не тотожна філософській теорії, але вона не може бути й історією інтелектуальної демонстрації глупоти.

В.І.Ярошовець, проф.

ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДО ІСТОРІКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ

Ми зібралися з вами сьогодні у провідному університеті України, на найстарішому філософському факультеті з тим, щоб обговорити нагальні проблеми історико-філософської науки, а також історії філософії як навчальної дисципліни у вищих навчальних закладах. Ваша присутність тут – свідчення того, що ці проблеми хвилюють і вас, представників багатьох регіонів та вузів України, а також і сусідніх країн – республік колишнього Радянського Союзу. Адже проблеми ці у нас здебільшого спільні, оскільки стосуються переосмислення радян-

ської історико-філософської спадщини та пошуку нових методологічних парадигм нашої науки.

Історія філософії в Україні має довгу та змістовну традицію. Уже в XIX ст. зусиллями Василя Карпова, Ореста Новицького, Сильвестра Гогоцького, Памфіла Юркевича, Петра Ліницького, Олексія Гілярова, Олексія Козлова та інших ця сфера філософського знання набула розвинених професійних форм. У XX ст. ці традиції були продовжені такими видатними істориками філософії емігрантської хвилі, як Василь Зеньківський та Дмитро Чижевський, а також представниками Київської

філософської школи Володимиром Юринцем, Валентином Асмусом, Павлом Копніним, Володимиром Шинкаруком, Мирославом Поповичем, Ігорем Бичком, Віленом Горським, Сергієм Кримським, Віталієм Табачковським та багатьма іншими.

Проте, не треба приховувати й той факт, що з розвалом Радянського Союзу та здобуттям незалежності України історія філософії – як і філософія загалом – переживає складний етап трансформації. Формування нового ставлення до марксистської спадщини; зміна орієнтирів у сприйнятті сучасної західної філософії; пошуки нової, адекватної сучасному рівню філософського мислення проблематики історико-філософських досліджень; становлення історії вітчизняної філософії; налагодження перекладацької справи – всі ці загалом позитивні тенденції розгортаються, безумовно, не без суперечностей та однобічностей, притаманних хворобам зростання. Разом з тим, можна констатувати, що серед відкритого розмаїття нових дослідницьких перспектив дещо загубились питання методології історико-філософської науки, розробки її дослідницького інструментарію, її самовизначення та визначення у відношенні до філософії загалом.

Ініціюючи цю конференцію, наша кафедра – кафедра історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка – мала на увазі в першу чергу актуалізувати саме це проблемне коло. Ми переконані, що підняття на новий рівень методологічних студій сприятиме процесам систематизації філософського знання, підвищенню якості історико-філософських досліджень. Не периферійними виявляються й питання методики викладання історії філософії – адже останнім часом ми спостерігаємо бурхливе зростання мережі філософських факультетів, відділень та спеціалізацій у вузах України. В цьому контексті вкрай важливим завданням є створення нового підручника з історії філософії. Нам хотілось би поділитись з вами і власним досвідом в цій сфері – як ви знаєте, в програмі конференції передбачається презентація підручника "Історія філософії", виданого нещодавно колективом авторів нашої кафедри.

"Філософія – це історія філософії", – повторював наш видатний учитель, багаторічний директор Інституту філософії імені Г.С.Сковороди Володимир Іларіонович Шинкарук, 75-річчя якого нещодавно було відзначено науковими конференціями та виходом перших двох томів його "Вибраних праць". У виступі на захисті моєї докторської дисертації в 1996 році він підкреслював, що необхідно долати погляд на філософію як на замкнену в собі систему, і відповідно – долати розуміння історії філософії як рефлексії даної системи на долю інших систем. Ця теза не означає відсутності філософії як певної сукупності проблем і запитувальних та відповідних способів їх розв'язання. Проте, вона означає, що, з одного боку, *вивчати філософію* не можна поза контекстом багатовікової традиції, знання якої вже означає знання філософії – як твердив Гегель, "вивчення історії філософії є вивченням самої філософії". А з іншого, *філософувати* можна тільки індивідуально, і тільки сила та глибина особистості здатна піднести думку до такого рівня осягання дійсності, який буде означати нове слово в історії філософії.

Якщо будь-яка наука своїм основним змістом має сукупність останніх досягнень, і кожне нове здатне знецінити попередні, то філософія є сукупністю позачасового змісту історично конкретних філософських систем – змісту, об'єднаного унікальністю особистості конкретного філософа. Дещо суб'єктивуючи це співвідношення, можна навіть сказати, що "філософія є виключно особистою справою того, хто філософствує" (Е.Гуссерль).

Це не стосується применшення суспільної ролі філософії – йдеться лише про те, що вона існує тільки всередині історії філософії, як її внутрішній творчий стрижень, формуюча сила – те, що Аристотель називав ентелехією – це дійсно її *modus essendi* (спосіб існування). В цьому сенсі – продовжуючи аристотелівську аналогію – історія філософії виступає такою матерією, що оформлюється і вже частково оформлена, при цьому вона є справжньою стихією філософування і тим вихідним матеріалом, який сам до певної міри задає форми і межі новому філософуванню.

С. Б. Кримський у своїй новій книзі пише про те, що філософія дає варіативні відповіді на запити смислів, які постають перед нею. Хоча конкретні філософські системи намагались дати майже однозначні відповіді на загальні питання буття, "історія філософії", – зазначає С.Кримський, – демонструючи множину відповідей, насправді репрезентує панорамну варіацію констатацій усіх можливих рішень. І це не послаблює, а посилює евристичну здатність філософського бачення проблем життя та дії".

За історично вигадливими костюмами софістики й схоластики, патристики й діалектики, емпіризму й раціоналізму завжди – якщо мова йде про справжню філософію – просвічує дійсна, позачасова істина життя, яка може виразитись тільки особистісно. Адже жива особистість, як казав Семен Франк, "*більш істинна, ніж будь-яка відсторонена думка*", – "істина у своїй основі є не судженням, а *живим буттям*, даним у формі особистості". Філософія відрізняється від науки тим, що не відокремлює об'єкт пізнання як обмежену частину всеохоплюючого буття від суб'єкта, який пізнає, – вона є заглибленням суб'єкта в об'єкт, осяганням всезагального за допомогою розуму. Філософія інтегрує всі питання про буття в одне питання про людське існування, питання про сенс людського життя. Тому вона не може не бути *суб'єктивним поглядом*, який містить *об'єктивну істину*. Філософське мислення, зазначає Георг Зіммель, "відкриває суттєвість особистісного та уособлює сутнісне".

Історія філософії виявляється такою сферою знань, яка знаходиться в унікальному – порівняно з іншими *історіями знань* – відношенні до висхідної, "материнської" сфери – самої філософії. І не в тому справа, щоб довести, що історія філософії є, скажімо, першою, а не останньою філософською дисципліною. 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, були мислителі, котрі намагались "почати все спочатку", свідомо відкидали здобутки попередників і проголошували себе засновниками нової філософії. Але повністю уникнути історичності виявлялось неможливим. М.Гайдеггер, наприклад, зневажаючи всю попередню філософію як платонівську метафізику, знаходив все ж таки змістовні джерела у філософії досократиків. А постмодерністський дискурс, 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.

Виявлена специфічна історичність філософської думки не є, проте, остаточною і повною відповіддю на питання про співвідношення філософії та історії філософії. Намагання показати їх взаємопроникність – цілком виправдане з огляду на вказану характеристику, – може виявитись однобічним, якщо не буде враховувати *самостійне існування історії філософії*.

Історія філософії як дослідження сукупності об'єктивних фактів реальності (історії філософської думки), їх

пояснення та узагальнення, з очевидністю випромінює *етос науковості*, який відрізняє її від будь-якого, навіть суто позитивістського філософування. Цей етос передбачає певні концептуальні побудови (*історико-філософські концепції*), опрацювання відповідної методики, застосування допоміжних наукових дисциплін. Він, зрештою, зберігає характер науковості в тому, що предметом даної науки виступає певний відрізок буття, а не буття в цілому, – певна обмежена множина фактів, а не їх актуальна безкінечність, що сприймається у всій своїй цілокупності. Останнє – тобто "реакція на буття в цілому", "почуття цілісності речей і життя" (Г.Зіммель), – притаманне тільки філософії як такій.

Разом з тим, цією "обмеженою множиною" саме і є ця здатність сприймати буття як ціле у всьому розмаїтті його втілень. Очевидно, що важко написати історію математики або фізики, не розуміючись принаймні в основних математичних та фізичних законах. Так само неможливо писати історію філософії, не маючи хисту до філософування. Але, на відміну від історика математики чи фізики для історика філософії це означає дійсно нову якість – якість філософа, набуття якої тільки й відкриває обшир для справжнього історико-філософського дослідження. *Історія філософії неминуче обертається філософією так само, як філософія неминуче набуває історичного забарвлення.*

Проте, це не означає втрати науковості. Зрештою, *етос філософії*, виступаючи самостійним феноменом поруч з етосом науки, не є автоматично ненауковим, – у певному широкому сенсі філософія завжди залишається спорідненою науці. Вона ніколи не задовольниться межами раціональної науковості, проте завжди залишиться, за І.Кантом, певною "дисципліною розуму". Відповідно, історія філософії зберігає (точніше, повинна зберігати) всі риси науковості, одночасно перетворюючись на філософський дискурс.

Але специфіка історії філософії полягає, все ж таки, в тому, що вона постає найбільш науковою (наукоподібною) серед усіх філософських дисциплін (чи сфер філософського знання) – тобто такою, від якої вимагається найбільш послідовне дотримання основних, нібито, формальних ознак науковості, перш за все – об'єктивності та загальновизнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософською наукою – наукою, філософські міркування в межах якої виявляються неминучою рисою дослідження, а не випадковими примхами окремих вчених.

В історико-філософському дослідженні потрібно шукати максимального погодження і рівноваги обох його складових – 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. Типологізація філософських систем – виключно важлива і необхідна справа, але вона може ґрунтуватись лише на максимально детальному та історично конкретному висхідному дослідженні історико-філософських феноменів, – інакше є небезпека створення штучних фантомів, котрі існують тільки в голові історика філософії.

З огляду на це, особливо складним та відповідальним постає завдання створення підручника з історії філософії. Адже історія філософії виступає не як інструмент каталогізації, своєрідний гербарій препаратів ідей. Це жива реальність, в якій діють, спілкуються, дискутують і шукають згоди живі особистості. Формат підручника, звичайно, не дозволяє показати цю реальність у повному обсязі, більше того – саме виходячи з навчальної мети, від нього вимагається певна типологізація історико-філософських систем, їх, так би мовити, символіза-

ція, шифрування найбільш типовими для них поняттями і висловлюваннями, рішеннями та аксіомами. 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 осягаються (реконструюються) в їх сутнісних інтуїціях і основних рисах, достатніх для того, щоб скласти загальне уявлення про їх роль та значення.

З цієї точки зору підручник з історії філософії не слід сприймати як зібрання аксіом та раз і назавжди затверджених схем ієрархії мислителів. Людській думці взагалі притаманна певна міра окостеніння, руху за допомогою стереотипів, – і *підручник* (будь-який) саме і є розплідником таких стереотипів. Вони завжди *під рукою*, завжди тут – і це заспокоює та заколисує думку. Певною мірою це є неминучим – проте розуміння цієї неминучості, власне, і повинно відкрити читачеві *парадигмальність історії філософії* не як її аксіоматичність й апіорність, а як спосіб її існування, в якому схрещуються і переломлюються вічні філософські питання і відповіді.

У нашій з Ігорем Валентиновичем Бичком статті, яка щойно вийшла у "Філософській думці", саме цей аспект парадигмальності історії філософії особливо підкреслюється. Йдеться про те, 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, "пост-сучасної") філософської парадигми.

Іншою 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 – перетворення на дійсність (здійснення) у нових – сучасних – філософських текстах. Йдеться про такий метод нового "прочитування" 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 – це, знову ж таки, необхідний атрибут підручника, за яким, проте, не повинен 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.Феєрбах).

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 філософія – це вся сукуп-

ність 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 філософія – це філософія, 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 "домівкою", в якій мешкає філософія, і робочою майстернею її творчості, і матеріалом безпосереднього докладання її творчих зусиль. *Історія філософії є формою існування, способом буття філософського знання.*

ФІЛОСОФІЯ

О.В.Комар, асист.

АРГУМЕНТ РЕГРЕСУ ДО НЕСКІНЧЕННОСТІ У КОНТЕКСТІ ВИЗНАЧЕННЯ СТРУКТУРИ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРОПОЗИЦІЙНИХ СУДЖЕНЬ

У статті встановлюється зв'язок між скептичними аргументами "трилеми Агріппи" і побудовою епістемічних теорій, які визначають структуру обґрунтування пропозиційних суджень. Умовою такої позиції визнається теза про незалежність структури обґрунтування від істинності переконань, що обґрунтовуються. Виділяються чотири структурні теорії – класичні (фундаменталізм і когерентизм) та некласичні (фундагерентизм і інфінітизм), які відповідають трьом варіантам розвитку аргументу регресу до нескінченності.

This article establishes connection between skeptical arguments of the "Agrippa's Trilemma" and epistemic theories of the structure of propositional justification. The main condition of such a position is truth-independence thesis. There are two classical structural theories (fundamentalism and coherentism) and two nonclassical (fundaherentism and infinitism) which constitute three kinds of answers to infinite regress argument.

Теорія пізнання в аналітичній традиції протягом останнього століття центрована довкола проблеми обґрунтування пропозиційного знання. Ідея обґрунтування має два рівні входження до традиційної епістемологічної проблематики: по-перше, в якості конститuenta пропозиційного знання, яке визначається як істинне обґрунтоване переконання; по-друге, в якості головного компонента антискептичної програми. Саме другому відношенню – між скептицизмом та обґрунтуванням – приділятиметься основна увага в нашому дослідженні. У цій статті ми проведемо аналіз основних доксистичних аналітичних теорій епістемічного обґрунтування, виділивши два типи останніх, класичний та некласичний, та продемонструємо зв'язок між спробою епістемології відповісти на скептичний аргумент регресу до нескінченності і формуванням структурних теорій обґрунтування. Актуальність цієї теми обумовлюється як збільшенням зацікавленості сучасної епістемології традиційною проблемою скептицизму, так і пошуком нових способів визначення поняття обґрунтування.

Окремо взятим питанням як щодо скептичних аргументів, так і структури обґрунтування, присвячена досить значна кількість досліджень. Зокрема, тією чи іншою мірою першого питання стосуються праці представників різних філософських традицій, таких як К.-О. Апель,

Г.Фоллмер, М.Вільямс, В.Алстон, Е.Со́са, Б.Струд, Р.Мейерс, Д.Армстронг, Р.Ф.Страузон та ін. Структура обґрунтування, особливо фундаменталістська та когерентистська, ставала предметом розгляду у працях епістемологів Д.Девідсона, Р.Порті, С.Хаак, Дж.Поллок, Е.Со́са, Д.Анніс і філософів науки К. Поппера, Л.Лаудана, Р.Карнапа та багатьох інших, у тому числі висловлювалась ідея залежності між побудовою теорії обґрунтування і відповіддю на скептичні аргументи. Однак, тільки А. Голдман (А. Goldman)¹ висловлює думку, яку ми маємо намір захищати, про можливість інтерпретації фундаменталізму в якості теорії, яка визначає лише структуру обґрунтування і не потребує ідеї достовірної істини. Ми продемонструємо межі застосовності цієї ідеї, поширивши її на інші теорії обґрунтування.

"Трилема Агріппи" та аргумент регресу до нескінченності.

Скептицизм в аналітичній епістемології традиційно втілюється у вигляді аргументів, що містять негативний висновок стосовно предмету скепсису. Висновком скептицизму щодо обґрунтування (ОС) буде твердження, що наші переконання рідко (слабка в.) або ніколи (сильна в.) достатньо обґрунтовані, як б значення ми не приписували достатньому обґрунтуванню. Якщо ж прийняти вимогу, за якою лише достатньо обґрунтовані переконання

є знанням, то істинність сильної версії ОС тягне за собою істинність ЗС (скептицизму щодо знання), інакше кажучи, якщо неможливо мати обґрунтовані істинні переконання, то неможливо мати пропозиційне знання.

ОС представлений у вигляді двох груп скептичних аргументів: перша група, яка спрямована проти структури обґрунтування, дістала назву "трилеми Агріппи" (Williams)², за ім'ям античного скептика, автора п'яти тропів проти обґрунтування, хоча інколи вживається назва "трилема Мюнхаузена" (Ганс Альберт, К.-О. Апель і Г.Фоллмер)³. Друга група, яка стосується проблеми існування об'єктивної реальності, – це так звані "картезіанські аргументи". Цікаву історичну характеристику цих двох груп дає Р.Порті: "ми повинні відрізнити традиційний пірронівський скептицизм стосовно нашої здатності досягнути достовірності від нового скептицизму завсі-ідей, який став можливим завдяки окресленню Декартом внутрішнього простору"⁴. Традиційний скептицизм ставив проблему "виправдання (justification) процедур дослідження, за одночасного уникнення хибного кола чи догматизму". Натомість новий скептицизм стурбований "проблемою зовнішнього світу", що стала парадигмальною для сучасної філософії⁵. Саме перший різновид буде предметом нашого розгляду.

"Трилема Агріппи" об'єднує другий, четвертий і п'ятий з п'яти "способів утримання від судження" Агріппи. Це троп "віддалення у нескінченність", за яким "все, що приводиться в якості доказу предмету обговорення, потребує іншого доказу, те, у свою чергу, ще іншого і так до нескінченності, так що ми, не знаючи, звідки почати обґрунтування, утримуємось від судження"; троп "припущення", за яким, "уникаючи віддалення у нескінченність, догматики виходять із чогось такого, що вони не обґрунтовують, але бажають прийняти просто і бездоказово тільки в силу поступки"; та троп "взаємодоказовості", за яким "те, що має слугувати підтвердженням досліджуваної речі, потребує від неї взаємного підкріплення, і тоді ми, не маючи можливості взяти жодне з них для доказу іншого, утримуємось від судження про обох"⁶.

Отже, "трилема Агріппи" заперечує можливість досягнення обґрунтованості переконань саме на підставі структурних вад обґрунтування. Іншими словами, згідно з трилемою, віра S у r не буде обґрунтованою, якщо (1) ланцюг доказів/підстав не закінчується, а продовжується до нескінченності (regressus in infinitum); (2) ланцюг доказів/підстав закінчується переконанням, яке не є обґрунтованим і приймається довільно; (3) ланцюг доказів/підстав утворює хибне коло (circulus vitiosus): наприклад, переконання p обґрунтовується переконанням q , q обґрунтовується g , g обґрунтовується r , r обґрунтовується p .

Ці аргументи, однак, є скоріше взаємозалежними, аніж рівноправними: аргумент довільності вступає в силу лише тоді, коли регрес зупинено, аргумент хибного кола так само може розглядатися як наслідок аргументу до нескінченності. Не дивно тому, що аргумент регресу до нескінченності визнається багатьма епістемологами центральною проблемою для теорії обґрунтування; так само типовим до останнього часу варіантом його вирішення вважався фундаменталізм. Аргумент регресу до нескінченності є настільки впливовим в епістемології, що самого лише його постулювання було б достатньо для початку пошуку адекватної структури обґрунтування; не буде перебільшенням твердити, що він є не просто перепорою на шляху до знання, але вагомим стимулом для розвитку епістемологічних досліджень. Рівною мірою справедливо й протилежне: якщо фундаменталізм є теорією обґрунтування, покликану зупинити регрес до нескінченності, то не в

останню чергу його виникнення завдячує саме скептичному аргументу.

Класичні доксистичні теорії обґрунтування: фундаменталізм і когерентизм.

Існують дві основні концепції епістемічного обґрунтування, які часто вважаються протилежними – фундаменталізм і когерентизм. Якщо не виникнення, то, принаймні, розквіт обох концепцій пов'язують з діяльністю логічних емпіристів, К.І.Льюїса, предтечею ідей якого можна вважати філософію Б.Рассела, М.Шліка, Р.Карнапа та О. фон Нейрата. Обидві концепції саме цій традиції завдячують яскраво вираженим аналітичним характером, а фундаменталізм – і емпіричним базисом. Загалом епістемічний когерентизм (який не слід плутати з когерентною теорією істини Б.Бленшарда) захищають такі філософи, як S.Sellars, N.Rescher, G.Harman, K.Lehrer, L.BonJour. Елементи фундаменталізму віднаходять ще в "Аналітиці" Аристотеля, радикального формулювання ідея здобуває в "Медитаціях" Декарта, серед сучасних філософів різні версії фундаменталізму підтримують R.Chisholm, W.Alston, J.Cornman, M.Swain, R.Audi, R.Foley, P.Moser, R.A.Fumerton.

У загальному формулюванні фундаменталізм є доктриною, яка стверджує, що знання утворює структуру, фундамент якої складають судження, які підтримують усю решту суджень, але самі не потребують підтримки⁷. С.Хаак визначає теорію як фундаменталістську, якщо вона відповідає наступній мінімальній вимозі: (F) Деякі обґрунтовані переконання є базовими; базові переконання обґрунтовані незалежно від підтримки інших переконань. Усі інші обґрунтовані переконання є вивідними; вивідне переконання обґрунтовується завдяки підтримці, прямій або непрямої, базового переконання⁸.

Отже, усі судження, що виражають переконання, можна поділити на 2 класи: вивідні, які обґрунтовуються судженням, з якого вони виводяться, і невивідні, які не виводяться з інших суджень і мають інше джерело обґрунтування. Базові судження можуть мати емпіричний і неемпіричний характер, що, відповідно, створює два різновиди фундаменталізму. Дж.Поллок називає фундаменталістськими такі інтерналістські теорії, що надають обмеженому класу епістемологічно базових переконань (beliefs) привілейований епістемічний статус⁹. З такою широкою інтерпретацією фундаменталізму погоджуються більшість сучасних аналітичних філософів (D.Annis, A.Goldman). Ці переконання не потребують обґрунтування, оскільки вони є самообґрунтовувачими; усі інші переконання обґрунтовуються апеляцією до базових переконань.

Відповідно вирізняють "сильну" і "слабку" версію фундаменталізму (напр., BonJour¹⁰), або, за іншими класифікаціями (напр., R.Audi¹¹), – фалібілістський і нефалібілістський фундаменталізм: перший припускає спростовність базових переконань, другий вимагає незмінності, отже, безпомилковості останніх. Сильну і слабку версію розрізняють також за ступенем або рівнем обґрунтованості й автономності базових переконань: слабка версія вимагає лише мінімального рівня обґрунтування переконань і дозволяє когерентність з такими ж мінімально обґрунтованими переконаннями. Усі версії також повинні відповідати вимозі односпрямованості обґрунтування: базові переконання обґрунтовують усі інші переконання, але не навпаки.

Когерентизм є альтернативною теорією, яка стверджує, що обґрунтування є зв'язком виключно між переконаннями і не може спиратися на що-небудь поза переконаннями. Найзагальніше розуміння когерентистського обґрунтування є наступним: (C) Переконання є

обґрунтованим тоді і тільки тоді, коли воно належить до когерентної множини переконань.

Когерентні теорії заперечують, на відміну від фундаменталістських, що існує підклас переконань, які мають привілейований статус: усі переконання мають однаковий епістемічний статус, і обґрунтованість переконання визначається виключно тим, наскільки окреме переконання узгоджується із множиною переконань. Вимога когерентності або узгодженості, зв'язності переконань забороняє суперечливість у межах певної множини переконань. Як правило, вимога когерентності доповнюється вимогою холізму: переконання мають утворювати єдине ціле, і кожне окреме переконання співвідноситься з усією множиною переконань, а не з якоюсь її частиною чи сингулярним переконанням. Тому у межах когерентної теорії істини взаємна підтримка переконань не лише дозволена, але й виступає однією з основних рис. Так званий "безкомпромісний" когерентизм забороняє надання окремим переконанням особливого епістемічного статусу в межах когерентної множини. "Зважений" когерентизм дозволяє градацію переконань за рівнем обґрунтування. Когерентні теорії поділяють також на позитивні і негативні. Негативні когерентні теорії виходять з того, що усі переконання є вже обґрунтовані *prima facie*. Тому усі переконання є "невинними, доки їх вина не доведена" (*innocent, until proven guilty*)¹². Позитивні когерентні теорії вимагають позитивної підтримки усіх переконань.

Отже, основні відмінності між когерентизмом і фундаменталізмом полягають у тому, що (1) фундаменталізм є односпрямованим, тоді як у межах когерентної системи переконання мають взаємну підтримку; (2) згідно з когерентною концепцією обґрунтування є відношенням лише між переконаннями, тоді як емпіричний фундаменталізм дозволяє апеляцію до безпосередності чуттєвого досвіду.

З'ясувавши загальні структурні вимоги обох теорій, звернемося до вихідної проблеми, постульованої скептицизмом, і спробуємо визначити, як фундаменталізм та когерентизм ставляться до "трилеми Агіппі", яка заперечує можливість досягнення обґрунтованості переконань саме на підставі структурних вад обґрунтування.

З попереднього репрезентування фундаменталізму очевидно, що останній здатен нівелювати аргумент регресу до нескінченності за умови, що його структура уникає водночас і другого аргументу, інакше кажучи, базові переконання вочевидь таки пояснюють, як можна уникнути регресу підстав, але позитивну силу теорія зберігатиме лише у тому випадку, якщо їх уведення (або зупинка регресу) не є довільним і немотивованим.

Когерентизм, відповідно, є такою структурою обґрунтування, яка асимілює аргумент "хибного кола" або циклічного обґрунтування, дозволяючи взаємну підтримку переконань у межах когерентної множини: циклічність обґрунтування є "хибною" лише у тому випадку, якщо переконання не задовольняють умову когерентності.

Таким чином, фундаменталізм і когерентизм представляють собою два варіанти відповіді на аргумент регресу до нескінченності, пропонуючи певну структуру обґрунтування: зупинку регресу шляхом уведення базових переконань і замикання ланцюга в коло. Однак, жодна з цих теорій не залишилась імунною до критики, і сам характер останньої свідчить про те, що почасти відбувається ототожнення певної теорії, яка визначає структуру обґрунтування (сукупність необхідних елементів і структурні зв'язки між ними), з теорією знання (*theory of knowledge*) в цілому.

Так, зокрема, проти когерентизму найчастіше висуюють аргумент узгодженої казки або аргумент ізоляції:

оскільки обґрунтування, згідно з цією теорією, не виходить за межі зв'язку між переконаннями, то наші переконання нічого не говорять про світ, що порушує уявлення про знання як істинний опис реальності¹³. Цьому аргументу вторує К.І.Льюїс, який стверджує, що переконання не можуть підтримувати одне інше, якщо вони більше ні на що не спираються (наприклад, на досвід). Крім того, виходячи з позиції когерентизму, взагалі неможливо встановити, чи існує якийсь зв'язок між переконаннями і фактом, істинність якого це переконання стверджує.

Власне, відповідь на ці заперечення передбачає вихід за межі структурного розгляду, оскільки вимагає оцінки епістемічного статусу поняття факту у контексті дихотомії доксистичних та недоксистичних теорій. Доксистичні теорії визнають елементом епістемічного обґрунтування лише переконання або інші доксистичні установки, отже обґрунтовуючий зв'язок є відношенням між такими установками; недоксистичні теорії заперечують вказане обмеження, дозволяючи, наприклад, включення у структуру обґрунтування когнітивних процесів. У цьому сенсі між фундаменталізмом та когерентизмом немає суттєвої різниці, адже, згідно з фундаменталізмом, обґрунтовувати можуть лише переконання, оскільки в основі усіх переконань мають бути базові переконання, які не потребують обґрунтування. Хоча останнє твердження є до певної міри дискусійним, адже зміст базових переконань можна визначити як "переконання, які обґрунтовуються самим досвідом (або фактами, або фізичними об'єктами)" у варіанті емпіричного фундаменталізму. Таке формулювання, на наше переконання, є хибним, оскільки факти чи фізичні об'єкти не можуть бути елементом нашого досвіду, вони можуть лише впливати на формування переконань (якщо ми постулюємо гіпотезу про існування фізичної реальності) або причинно визначати зміст базових переконань. Ототожнення причинного пояснення і обґрунтування є тим, що Р.Рорті називає "натуралістичною помилкою", задаючи риторичне питання: "Чому ми повинні вірити, що причинне пояснення того, як ми приходимо до віри, повинно бути вказівкою на обґрунтування цієї віри?"¹⁴.

Крім того, наявне змішання психологічного та концептуального аспекту: якщо концептуальний вимір стосується співвіднесення змістів наших онтологічних понять про реальність з епістемологічними поняттями про пізнання, то типове зведення розмови про реальність до розмови про "чуттєві дані" виводить проблему за межі епістемології й обумовлює неможливість її вирішення поза залученням когнітивних наук, зокрема когнітивної психології (за що виступають, наприклад, представники "натуралізованої епістемології").

Ці ж самі зауваження справедливі і стосовно такої критики фундаменталізму, яка полягає у підкресленні трансформації аргументу регресу до нескінченності в аргумент довільності, якщо базові переконання мають особливий епістемічний статус не лише з тієї простої причини, що ми надаємо його цим переконанням, а тому, що вони вирізняються своєю евіденційною силою, будучи достовірними або очевидними. Саме таке догматичне переконання спричинило критику класичної епістемології, виразником якої вважається фундаменталізм, і призвело до майже повсюдно дотепер усталеної думки про крах як останнього, так і першої.

Підстава для неприйняття такої позиції впливає з формального аналізу поняття "обґрунтування" як системи вірних правил: фундаменталізм, так само як і когерентизм, може виступати в якості теорії, що визначає змістовне наповнення системи правил обґрунтування. Теорії ж, які різняться змістом, що приписується певній системі правил обґрунтування, і власне, сукупність пра-

вил, що визначають систему, створюють конкретну теорію, можуть бути сумісні з різними критеріями правильності. Більше того, такі теорії можуть бути сформульовані без залучення поняття істини та встановлення відношення між останнім та обґрунтуванням, а також без ідеї достовірності в цілому (особливо якщо врахувати Голдманову вимогу уникати епістемічних термінів – не лише можуть, але й повинні): "...можливо виразити сутність (ядро) фундаменталізму без жодних згадок про відношення між обґрунтуванням та істиною, і тим паче для цього немає необхідності твердити, що обґрунтування гарантує істину"¹⁵.

Критика класичних теорій зводиться, однак, не лише до зауваження, що така структура обґрунтування, яку пропонує фундаменталізм чи когерентизм, не здатна гарантувати істинність, але й до наступного твердження: якщо фундаменталізм і когерентизм є лише структурними теоріями обґрунтування, що визначають конкретні правила останнього, то жодна з цих теорій не може претендувати на те, щоб бути завершеною теорією обґрунтування у широкому сенсі, що фактично зближує її з теорією знання загалом, яка панувала впродовж тривалого часу, надаючи, зокрема, фундаменталізму такого принципового значення. З цим зауваженням ми цілковито погоджуємось, більше того, ідея несамоодатності фундаменталізму, когерентизму чи будь-якої рівної їм альтернативи, що задає структуру обґрунтування, є послідовним наслідком ідеї трирівневої будови обґрунтування (1 рівень – когнітивно-психологічне, 2 рівень – епістемічне, 3 рівень – соціальне обґрунтування), яка розробляється нами, оскільки вказані теорії відповідають лише докастичному рівню епістемічного обґрунтування і нічого не визначають стосовно психологічного та соціального обґрунтування.

Некласичні докастичні теорії обґрунтування: фундагерентизм та інфінітизм.

Хоча фундаменталізм та когерентизм є найвідомішими структурними теоріями обґрунтування, було б невірним стверджувати, що вони не мають альтернатив. Такими альтернативами, які, на відміну від сучасних некласичних недокастичних теорій (релябілізм Голдмана, прямий реалізм Поллока), що відкидають зв'язок з докастичною традицією і радикально відходять від класичних стандартів, є теорії фундагерентизму та інфінітизму, які зберігають як докастичну форму, так і генетичний зв'язок ідеї обґрунтування зі скептичними аргументами стосовно його структури.

Один з відомих сучасних епістемологів Пол Моузер, описуючи проблему єдності епістемології, яка виникає внаслідок існування безлічі конкуруючих концепцій, так характеризує виникнення одного з "гібридів" епістемологічних теорій: "Що ми отримаємо, наприклад, якщо епістемологи об'єднають фундаменталізм і когерентизм? Це звучить як загадка, але відповідь – це не жарт; відповіддю буде "фундагерентизм"¹⁶. Мова йде про концепцію Сьюзан Хаак¹⁷, висунуту як спроба вирішити проблему структури обґрунтування з одного боку, і як спроба збереження традиційної епістемологічної проблематики – з іншого.

Елементи, які фундагерентизм запозичує від фундаменталізму, – це уявлення про те, що в основі системи переконань мають лежати базові переконання, які мають більшу надійність, аніж інші, які виводяться з них, оскільки базові переконання є емпіричними, тобто ґрунтуються на безпосередніх даних наших відчуттів. Від концепції когерентизму фундагерентизм запозичує вимогу когерентності або узгодженості переконань, вимогу холізму (до чого призводить ігнорація цієї вимоги, добре відомо завдяки парадоксу лотереї), а також при-

пущення принаймні часткового взаємного обґрунтування переконань.

Концепція фундагерентизму, як вважає її автор, уникає критики, якій піддаються традиційні концепції: вона нівелює регрес до нескінченності, оскільки утверджує емпіричний фундамент знання, і вона має критерії розрізнення теорій, які описують факти, тобто дійсний стан речей, і когерентних теорій, які не є описами реальності. Однак, навіряд чи можна стверджувати, що теорія фундагерентизму чимось суттєво відрізняється від своїх попередників, окрім структурних зв'язків між переконаннями, отже, усі зауваження стосовно класичних теорій рівною мірою застосовні також і до неї.

Ідея нескінченного регресу підстав, яку піднімає скептичний аргумент, видається настільки несумісною з ідеєю обґрунтування, що зупинка цього регресу майже самоочевидно вважається єдиним прийнятним варіантом аргументу. Однак, попри видиму маргінальність такого кроку, існує теорія, яка дозволяє "зняття" аргументу, включаючи регрес в якості структурного елементу обґрунтування. Цю теорію, що має назву інфінітизм, захищає P.Klein¹⁸. Інфінітизм є так само структурною докастичною теорією обґрунтування, оскільки обґрунтовуючим статусом володіють лише переконання, структуру яких представляє нескінченно довгий ланцюг підстав, жодна з яких не повторюється. Так само, як і фундагерентизм, ця теорія є наслідком рефлексії над традиційними теоріями обґрунтування, тому запозичує деякі спільні з фундаменталізмом та когерентизмом риси, однак прямо протилежні до відповідних запозичень фундагерентизму. Цей характер інфінітизму відображають два наступні центральні для цієї теорії обґрунтування принципи – принцип уникнення циклічності (РАС) та принцип уникнення безпідставності (РАА). Формулювання принципів є такими: (РАС) Для усіх x , якщо суб'єкт, S , має обґрунтування для x , то для усіх y , якщо y є доказовою передумовою x для S , то x не є доказовою передумовою y для S . (РАА) Для усіх x , якщо суб'єкт, S , має обґрунтування для x , то існує деяка підстава, g_1 , для x , доступна S , то існує деяка підстава, g_2 , для g_1 , доступна S і т.д.

Перший принцип відрізняє інфінітизм від когерентизму, забороняючи циклічну взаємодітримку підстав, другий – від фундаменталізму, заперечуючи існування переконань, які є самообґрунтованими або не потребують підстав. Останній принцип має два аспекти: по-перше, лише підстави можуть мати обґрунтовуючий статус, по-друге, ланцюг підстав не може завершуватись довільною підставою. Ці принципи мають доповнюватись вимогою "суб'єктивної та об'єктивної прийнятності (доступності)" підстав для суб'єкта. Так само, як у випадку класичних теорій, потрібно розрізняти питання стосовно релевантності структури обґрунтування антискептичній програмі і питання стосовно відповідності теорії знання, а також можливостей її практичної реалізації. Тобто, інфінітизм в якості структурної теорії стверджує, що ланцюг обґрунтування є потенційно нескінченним, і що суб'єкт пізнання в якості можливості повинен мати здатність досягнути кожен з елементів, для того, щоб сингулярне переконання було обґрунтованим, однак із вказаного не випливає, що суб'єкт актуально повинен у кожному випадку здійснювати перевірку нескінченного ланцюгу доказів (що очевидно неможливо з огляду на скінченність і темпоральність людського розуму). І навіть більше того, Klein визнає, що існують ситуації конвенційної згоди, в яких шукати підстав для певного переконання є абсурдним. Проте, оскільки контекст, а з ним і умови конвенції, можуть змінюватись, жодне з таких переконань не володіє "вічним імунітетом": за умов нового контексту може бути не лише до-

зволено, але й необхідно шукати підстави там, де раніше це було безглуздом (безліч таких прикладів демонструє історія науки); отже, у таких конвенційних випадках ланцюг підстав є лише умовно або ситуативно скінченим. Ця позиція суттєво зближує інфінітизм із контекстуалізмом – позицією, яка підкреслює соціальну сутність феноменів знання та обґрунтування та встановлює контекстуальну залежність останніх від умов їх реалізації. Саме поєднання окреслених структурних теорій з контекстуалізмом складає один з найбільш перспективних шляхів розвитку загальної аналітичної теорії знання.

Таким чином, в аналітичній епістемології можна виділити три варіанти розвитку скептичного аргументу регресу до нескінченності, кожен з яких визначається структурною теорією обґрунтування: (1) зупинка регресу шляхом уведення базових переконань: фундаменталізм (односпрямованість), фундагерентизм (взаємна підтримка підстав); (2) замикання ланцюга підстав – циклічна структура обґрунтування (когерентизм); (3) безкінечний регрес як структурна вимога до обґрунтування (інфінітизм).

Отже, відмітимо характерну рису, притаманну структурним теоріям обґрунтування, які будуються як відповідь на скептичні аргументи: останні заперечуються шляхом "перетворення недоліку на чесноту" – засновок, на якому будується аргумент, приймається за еле-

мент теорії, внаслідок чого скептичний висновок відкидається як несумісний з самим припущенням.

¹Goldman A.I. Epistemology and Cognition, Harvard University Press, 1986, 437 p.; ²Williams M. Skepticism // The Blackwell guide to epistemology, ed. by J.Greco and E.Sosa, Blackwell Publishers Ltd, Gr.B., 1999, p.35-69; ³Апель К.-О. Проблема філософського обґрунтування у світлі трансцендентальної прагматики мови // Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К. Байнес та інші. – К., 2000. – С.217-256; ⁴Рорти Р. Філософія і зеркало природи. – Новосибірськ, 1997. – С.103; ⁵Там само. – С.103; ⁶Секст Емпирик. Три книги Пірронових положень // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1976. – С.239-240; ⁷Alston W. Two types of foundationalism, The Journal of Philosophy, Vol. 73, №7, 1976, p.165; ⁸Haack S. Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology, Oxford & Cambridge, 1993, p.14; ⁹Pollock J.L. Contemporary Theories of Knowledge, Rowman and Littlefield Pubs., 1986, p.26; ¹⁰BonJour, L. Can Empirical Knowledge Have a Foundation?, Empirical Knowledge, ed. by K.Moser, 1996, p.102-103; ¹¹Audi R. The Foundationalism-Coherentism Controversy // Empirical Knowledge. Readings in contemporary epistemology, ed. by K.Moser, second edition, Rowman and Littlefield Pub., USA, 1996, p.143-188; ¹²Pollock J.L. Contemporary Theories of Knowledge, Rowman and Littlefield Pubs., 1986, p.72; ¹³Ibid, p.76; ¹⁴Moser P. K. Empirical Justification, D.Reidel Publishing Co., 1985, p.5; ¹⁵Рорти Р. Філософія і зеркало природи. – Новосибірськ, 1997. – С.104; ¹⁶Goldman A.I. Epistemology and Cognition, Harvard University Press, 1986, p.79; ¹⁷Moser P.K. Epistemological Fission: On Unity and Diversity in Epistemology, The Monist, v.81, N 3, 1998, p.353; ¹⁸Haack S. Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology, Oxford & Cambridge, 1993; ¹⁹Klein P. Foundationalism and the infinite regress of reasons // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LVIII, No.4, 1998, p. 919-925.

Надійшла до редколегії 02.12.2003

Т.В.Мотренко, канд. філос. наук

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ ПОЧАТКУ ХІХ СТОЛІТТЯ: НА ШЛЯХУ ДО ГЕГЕЛЯ

У статті розглядається філософська та духовна атмосфера Російської імперії на початку ХІХ століття.

The article is about philosophical and spiritual atmosphere of Russian empire at beginning of XIX century.

Гегелівська філософія справила величезний, якщо не вирішальний, вплив на розвиток філософської думки на теренах колишньої Російської імперії. Її ідеї лягли в основу багатьох течій тогочасної російської та української філософської думки або ж активно стимулювали розвиток усіх інших. Тому все, що стосується впливу гегелівських ідей, має непересічне значення для адекватного розуміння історії нашої філософії і культури. Нижче розглядаються передумови, які забезпечили органічне сприйняття цих ідей філософською свідомістю тогочасної Росії.

Принагідно зауважимо, що тут і далі термін "Росія" вживається як синонім Російської імперії; точно так само термін "російська філософія" здебільшого використовується для означення філософської думки народів тогочасної Російської імперії, головним чином – Росії й України, оскільки саме тут містилися її основні центри. Необхідність зберегти таку термінологію обумовлюється, насамперед, тією обставиною, що практично всі аналізовані нами автори вживали термін "російська філософія" саме у вищезгаданому широкому його значенні.

По-друге, в силу загальновідомих причин філософський процес у Російській імперії (як, власне, і в пізніші радянські часи) розгортався у єдиному ідейно-культурному просторі, а тому становив органічне ціле, яке неможливо розчленувати за етнонаціональними ознаками. Цим, однак, у жодному разі не применшується й не нівелюється внесок українських мислителів у розвиток філософської думки.

В історії філософії останніх двох століть навряд чи вдасться відшукати приклад такого органічного і творчого синтезу філософських культур, який дають Росія і Німеччина. На ґрунті російської духовної традиції німецька філософія принесла рясні, часом несподівані пло-

ди. Її вивчали і викладали, забороняли і насаджували, вихваляли і ляляли. Але найдивніше те, що її "переживали" як щось глибоко інтимне, в її категоріях намагалися висловити не тільки думки, а й почуття, часто-густо вона визначала життєві переконання, вчинки і навіть стосунки між людьми. Хоча найбільший вплив ідеї німецьких мислителів чинили, звичайно, у філософській сфері, сприяючи пробудженню самостійної філософської творчості. "Німецький ідеалізм, Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, мали визначальне значення для російської думки, – підкреслював подвижник "російської ідеї" М.О.Бердяєв. – Російська творча думка розпочала розкриватися в атмосфері німецького ідеалізму і романтизму"¹. Цю ж думку задовго до нього висловлював слов'янофіл І.В.Кіреєвський: "Філософія німецька... може служити у нас найзручнішою сходиною мислення від запозичених систем до любу мудрія самостійного, яке відповідає основним засадам давньоруської освіченості і здатне підкорити роздвоєну освіченість Заходу цілісній свідомості віруючого розуму"². Список авторитетних імен, що поділяли подібну точку зору, можна продовжувати ще довго.

Дослідники одностайні в тому, що серед німецьких мислителів, які вчинили значний вплив на російську філософію і культуру в цілому, роль Гегеля найбільш значна. "Вплив Гегеля, – підкреслював Д.І.Чижевський, – можна сміливо назвати кульмінаційним пунктом німецького впливу в Росії"³. "Ні Ляйбніц, ні навіть Кант, – зауважував В.В.Розанов, – не вивчалися з такою старанністю, як Фіхте, Шеллінг і Гегель, і з трьох останніх першим двом далеко не приділялося стільки уваги, скільки третьому"⁴. Вплив Гегеля можна простежити з початку тридцятих років позаминулого ХІХ ст. до кінця тридцятих років минулого, не виявивши при цьому щонайменшої перерви.

Більше того, як справедливо стверджує Д.І.Чижевський, "можна без коливань говорити про постійне *зростання* і насамперед про *поглиблення* цього впливу"⁵.

У чому ж причини такого потужного і тривалого впливу гегелівських ідей у Росії? Цьому сприяли насамперед тісні духовні й наукові контакти, завдяки яким у Росію проникають ідеї, що народилися в Німеччині, зокрема Канта, Фіхте, Шеллінга і, врешті-решт, Гегеля.

Ім'я Канта стає відомим в Росії вже у 80-ті роки XVIII ст. У всякому разі М.М.Карамзін, мандруючи по Європі, вважав своїм обов'язком відвідати "великого мужа і засвідчити йому свою повагу"⁶. Незабаром російська публіка змогла познайомитися і з працями Канта. У 1803 р. в Миколаєві Яків Рубан переклав на російську мову і видав "Кантові засади до метафізики нравів". Через рік вийшов переклад кантівського трактату "Про прекрасне і піднесене"⁶. У 1820 р. серед слухачів Московської духовної академії "ходив" рукописний переклад "Критики чистого розуму"⁹.

З ідеями Канта студентська молодь знайомилася в аудиторіях. Власних професорів філософії не вистачало і за усталеною традицією їх запрошували з Німеччини. Ще в 90-х роках XVIII ст. в Московському університеті викладав кантіанець Мельман, висланий назад за кордон за те, що, "незважаючи на свою вченість та інші хороші риси, нерідко, захоплюючись новою філософією, надто вільно і необережно висловлював однобічні і помилкові свої переконання щодо предметів релігійних"¹⁰. З 1804 до 1811 року філософські курси в Московському університеті читав І.Ф.Буле (1763-1821). В Казанському університеті на початку XIX ст. викладав Ф.К.Броннер (1758-1850) – шанувальник Канта і вчитель Лобачевського¹¹. Фіхтеанець Й.Б.Шад (1758-1834), який читав філософію в Харківському університеті з 1811 до 1816 року, стосовно Канта був налаштований критично, проте у своїх виступах завжди давав "глибокий і серйозний виклад філософії Канта"¹². Зате кантіанець Л.Г.Якоб (1759-1827), професор кафедри філософії в тому ж університеті, "особливо ретельно слугував поширенню Кантових ідей"¹³ і видав у Харкові два підручники логіки в кантіанському дусі. Чимало сприяв ознайомленню російської публіки з філософією Канта і наш співвітчизник Петро Лодій (1764-1829), професор філософії Педагогічного інституту в Петербурзі (1803), а потім відкритого там університету (1819). Його "Логічні настанови"¹⁴ свідчать про те, що "Канта він знав добре і не за викладами, а через вивчення власних творів його"¹⁵.

На початку XIX ст. в Росії знайомляться і з філософією Фіхте. Взагалі слід відзначити як дивовижну особливість те "зацікавлення", з яким росіяни реагували на новітні філософські події в Німеччині, у чиїх серцях вони знаходили більш гарячий відгук, ніж у самих німців, а тим більше французів або англіців. У всякому разі, про те, що Фіхте дуже швидко став відомим і набув авторитету у наших співвітчизників, свідчить той факт, що коли в 1804 р. Харківський університет готувався до відкриття, саме Фіхте був запрошений зайняти в ньому кафедру філософії¹⁶. Фіхте від запрошення відмовився і порекомендував кандидатуру свого послідовника – згаданого Й.Б.Шада. Так Шад опинився в Харкові, де завдяки своїй ученості, переконанням і красномовству зумів згуртувати навколо себе колег і учнів, створивши своєрідну "школу" німецької класичної філософії. З цієї "школи" вийшов перший російський переклад Фіхте, здійснений, мабуть, учнем Шада С. Єсикорським¹⁷.

Однак знайомство з Кантом і Фіхте у російській філософській свідомості, яка тільки зароджувалася, не залишило, принаймні в ті роки, глибокого сліду. Воно так і залишилося лише знайомством, не викликавши ні глибокого розуміння, ні вдумливого дослідження, ні тим більше стійкої прихильності. Та й у цілому, оглядаючись на весь

шлях, пройдений російською філософією в XIX ст., важко відшукати сліди їх справжнього і глибокого впливу. Швидше навпаки, мало місце якесь органічне неприйняття, відторгнення кантівського способу мислення російською філософською думкою. У цьому сенсі не можна не погодитися з твердженням С.Л.Франка про те, що "критика Канта і боротьба проти кантіанства –...постійна тема російської філософської думки"¹⁸. В цьому випадку критичне ставлення народжувалося одночасно з першим знайомством. Звичайно, у Росії були і свої кантіанці – наприклад, О.Введенський, І.Лапшин, – але російське кантіанство існувало всього лише як "шкільна" філософія (на відміну від неокантіанства, яке дало на російському ґрунті оригінальні паростки в теорії символізму і філософії культури). Кантіанство насправді "ніколи не входило в душу російської філософії настільки інтимно, не набувало настільки *свійських* форм, як це було з філософією Шеллінга... як це, особливо, було з філософією Гегеля"¹⁹. Хоча, як це не парадоксально, саме Канту російська література і філософія зобов'язані багатьма геніальними прозріннями і натхненнями, але Канту-супротивнику, Канту-спокуснику, Канту-"дияволу".

Причини подібної "ідіосинкразії" до Канта варто шукати, мабуть, в особливостях "російського духу" – у розбіжності двох ґносеологічних парадигм. Кантівська ґносеологія, принаймні в її задумі, – строга і чиста наука, усунута від будь-якого метафізичного дослідження, спрямованого на буття, у той час як у російській філософії пізнання є частиною буття, причому тією його частиною, в якій метафізична природа людини особливо очевидна. У філософії Канта людина є індивідуальною мислячою свідомістю, відірваною від буття, протилежною буттю, змусованою "пробиватися" до нього через акт пізнання. Для російського духу не буття дане за допомогою свідомості, а сама свідомість є прояв, безпосереднє вираження буття. Онтологізм російської ґносеології є те істотне, що робить її споконвічно протилежною кантівській і схиляє на бік "набагато більш онтологічно витриманих систем Гегеля і Шеллінга"²⁰.

Не зустрівши співчуття і розуміння в російській філософській культурі й етична система Канта, його тлумачення моральності і моралі. "С, – писав Кант, – деякі настільки співчутливо налаштовані душі, що вони і без всякого іншого марнолюбного або користюлюбного спонукального мотиву знаходять внутрішнє задоволення в тому, щоб поширювати навколо себе радість, і їм приємна задоволеність інших, оскільки вона є справою їхніх рук. Але я стверджую, що в цьому випадку всякий такий вчинок, як би він не узгоджувався з обов'язком і яким би він не був приємним, усе ж не має ніякої справжньої моральної цінності"²¹. Моральним, за Кантом, є лише те, що узгоджується з обов'язком, що ґрунтується "на моральному примусі... а не на любові"²². Але любов, страждання, співчуття – це саме ті поняття-почуття, на яких ґрунтуються усі філософські міркування про природу моральності, моралі в Росії з давніх-давен.

Причини того, що Фіхте, як і Кант, не зустрів тут гарячих прихильників, варто шукати також в особливостях російського філософського світогляду. Захоплення Фіхте практично завжди було для російських мислителів щаблем, перехідним моментом на шляху до Шеллінга і Гегеля (яскраві приклади тому М.Станкевич, М.Бакунін, В.Белінський та ін.). Розмірковуючи над питанням про те, чому філософія Фіхте мала настільки незначне поширення в Росії, у той час як Шеллінг і Гегель впливали надзвичайно сильно, Е.Л.Радлов відзначав: "Сухий, абстрактний схематизм його ґносеологічних побудов залишає малий простір для фантазій і не відповідає духу російських мислителів"²³. Почасти це твердження справедливе, однак вичерпної відповіді не дає. Скоріш за все, онтологічний дуалізм Фіхте, його діалектика "Я" і

"не-Я", крайній індивідуалізм викликали в російських мислителів той же ефект "відторгнення", що і гносеологія Канта. Російському мисленню властива, висловлюючись словами С.Франка, "прихильність до певного роду духовного колективізму"²⁴, до "ми-філософії", до "ро-йових засад". Ідея соборності, органічної єдності людського співтовариства, яка пронизує російську думку з часів її пробудження, не знищує "Я" з його своєрідністю і свободою, а вбачає умови реалізації цієї своєрідності і свободи "Я" лише в зв'язку з "ми", із надіндивідуальною спільністю людства.

Однак, ці відмінності в самому способі філософського світо розуміння не були перепорою для зближення російської і німецької думки. Їх схожість і спорідненість були не менше значними. Врешті-решт, це гілки одного християнського стовбура, і в глибинах російського релігійного духу зв'язок із німецьким духом безпосередній. Є загальне духовне джерело російського і німецького способів філософствування – містична традиція східного християнства, яка знайшла відображення в літературі святих отців і не раз оживала у творіннях німецьких містиків (Мейстер Екхарт, Етінгер, Бьоме). Ці останні були відомі в Україні ще в XVII ст., а в Росії – в XVIII ст. Гурток Новикова вивчав і поширював німецьку містичну літературу. С.Гамалія переклав усі твори Я.Бьоме. Антитетика Г.Сковороди безпосередньо продовжує містичну традицію з її динамічно-діалектичним уявленням про буття і порухи духу. У німецькому ідеалізмі ця традиція в новій, вищій формі втілюється у філософських системах Шеллінга і Гегеля. Тому зрозуміла та особлива сприйнятливості, із якою російське мислення віднеслося саме до їхніх учень. У цьому зв'язку цілком має рацію Д.Чижевський, ставлячи в один ряд Псевдо-Діонісія Ареопарита, німецьких містиків, Шеллінга і Гегеля, відзначаючи як не випадковий особливий вплив саме цих двох мислителів на російське філософування²⁵. Доречно згадати в цьому зв'язку епізод із життя І.В.Кіреєвського, дружина якого, прочитавши Шеллінга, надзвичайно вразила його зауваженням, що виражені німецьким філософом думки "давно їй відомі – із творів Св.Отців"²⁶.

Шеллінг – найближча і дуже важлива ланка на шляху Гегеля в Росію, важлива і логічно, й історично, тому що російські шеллінгіанці відіграли справді видатну роль в історії російської гегеліани і заслуговують більш пильної уваги.

Першим глашатаєм шеллінгіанських ідей у Росії був Д.М.Кавунник-Велланський (1774-1847). Виходець з бідної української родини, Кавунник-Велланський завдяки надзвичайним здібностям і наполегливості зумів отримати високу освіту, професорське звання і кафедру у Військово-медичній академії в Петербурзі, де понад тридцять років (1805-1837) викладав природничонаукові дисципліни. Свого часу Д.М.Кавунник-Велланський навчався в Німеччині і слухав там лекції Шеллінга. Палке захоплення його ідеями він привіз у Росію і залишився вірний їм до кінця днів. В.В.Зеньківський не без підстав вважає твори Д.М.Кавунника-Велланського "першим яскравим – до того ж найбільш близьким до оригіналу – проявом російського шеллінгіанства"²⁷, хоча помітного впливу на уми сучасників вони не справили.

Набагато більшу увагу до Шеллінга серед читаючої публіки зумів викликати менш талановитий О.І.Галич (1783-1848), професор Педагогічного інституту (з 1814 р.), а потім університету (з 1819 р.) у Петербурзі, ліцейський наставник О.С.Пушкіна. "Зовсім несамостійний як філософ і не виявляє ніяких рис мислителя"²⁸, – так характеризує О.І.Галича Д.Чижевський. Проте його "Історія філософських систем" та особливо естетичні трактати сприяли пробудженню інтересу до філософії в

російської молоді, залишивши певний слід в естетичних пошуках 20-30-х років XIX ст.

І все ж, на петербурзькому ґрунті шеллінгіанські ідеї не прищепилися і не пустили коренів. З одного боку, у Петербурзі тих років переважали французькі філософські і політичні погляди, а з іншого – згадаємо ті жорстокі і безглузді гоніння, яким піддався на початку двадцятих років молодий петербурзький університет (О.І.Галич був у числі постраждалих – у 1821 р. його вигнали за підозрою в "неблагонадійності").

Дещо пізніше шеллінгіанські ідеї дійшли до Москви і вкоренилися там досить міцно. Величезну роль тут відіграла діяльність професора фізики, мінералогії і сільського господарства Михайла Григоровича Павлова (1793-1840). З Німеччини Павлов повернувся переконаним шеллінгіанцем і замість фізики і сільського господарства з великим ентузіазмом читав вступ до філософії (кафедра філософії у 1826 р. була закрита). "Павлов стояв біля дверей фізико-математичного відділення і зупиняв студента запитанням: "Ти хочеш знати природу? Але що таке природа? Що таке знати?". Як відповідь на ці питання Павлов викладав вчення Шеллінга й Окена з такою пластичною ясністю, якої ніколи не було у жодного з натурфілософів. Якщо він не в усьому досяг прозорості, то це не його вина, а вина каламутності шеллінгівського вчення"²⁹. Праці М.Г.Павлова не мали самостійного характеру, але вплив його на утвердження шеллінгіанства в Росії безсумнівний. Резюме О.І.Герцена "Німецька філософія була прищеплена Московському університету М.Г.Павловим"³⁰ мало під собою усі підстави.

Цікаво, що першими провісниками вчення Шеллінга в Росії були професор фізіології Д.М.Кавунник-Велланський і професор фізики, мінералогії і сільського господарства М.Г.Павлов. Хоча взагалі нічого надзвичайного в цьому немає, тому що більше всього вражала сучасників саме теорія пізнання Шеллінга, її спроба примирити об'єктивність існування природи з можливістю уомглядного пізнання. Система натурфілософії Шеллінга була першою спробою універсальних узагальнень в галузі природознавства, потреба в яких давно назріла, а тому, мабуть, так приваблювала натуралістів.

Досить випадковою, хоча і небезкорисною, фігурою в російському шеллінгіанстві був Іван Іванович Давидов (1794-1864), професор філософії Московського університету. Його "захоплення Шеллінгом" – скоріше данина моді, ніж власним переконанням, а праці – еkleктичні й компілятивні. Почавши зі здравих на адресу філософії Шеллінга, Давидов закінчує свою філософську кар'єру статтею, в якій відстоює тезу про неможливість у Росії не тільки німецької, але і будь-якої філософії взагалі, через її непотрібність³¹. Проте, він зумів пробудити інтерес до Шеллінга одним лише нагадуванням про нього, і в цьому його значення.

У Києві поширенню ідей Шеллінга сприяли професор Духовної академії й Університету св.Володимира П.С.Авсенєв (1810-1852) і М.О.Максимович (1803-1873), перший університетський ректор і професор словесності. У Харкові філософію Шеллінга "сповідували" професори О.І.Дудрович (1782-1830) та І.Х.Кронеберг (1788-1838).

Університетське шеллінгіанство зіграло значну роль у поширенні ідей німецького ідеалізму в Росії, готуючи ґрунт для гегелівської філософії. Проте значення шеллінгіанства тих років не вичерпується тільки викладацькою діяльністю. У російському шеллінгіанстві зародилася така специфічна форма існування філософії, як "філософський гурток", яка у 30-40-х рр. XIX ст. зіграла неоціненну роль у становленні і розвитку "російського гегелізму" і самостійного філософствування.

Виникнення "гуртків" пов'язане з особливостями тієї духовної атмосфери, яка склалася в Росії до початку

двадцятих років позаминулого століття. У 1817 р. Міністерство народної освіти було об'єднане з відомством духовних справ, щоб християнське благочестя повсякчас було основою істинної освіти. Утворений при міністрові "учений комітет" із небувалою запопадливістю взявся за "запровадження благочестя" у народній освіті. Його діяльність полягала у тому, щоб відмежувати систему освіти в Росії від згубного впливу Заходу, а філософію – від "найнебезпечніших" німецьких учень із їх "пекельною таємницею", поклавши в її основу Послання апостола Павла до Колоссян і до Тимофія³². Наслідки не змусили себе довго чекати. По російських університетах прокотилася хвиля "вигнань" і "розгромів", що стали згодом традиційними (особливо постраждали Казанський і Санкт-Петербурзький університети). З Харківського університету був вигнаний Й.Б.Шад, звинувачений у наслідуванні "новітньої німецької філософії". Із Санкт-Петербурзької духовної академії вивели професора філософії Феслера, який притримувався "зловредної Кантової системи". З університету був висланий О.І.Галич. Лютувала цензура. Осуджено і вилучено "з ужитку" "Логічні настанови" Лодія, "Природне право" Куніцина, "Метафізику" Лубкіна й ін. "Логіка" безневинного професора І.І.Давидова, наскрізь просякнена "богопротивним вченням Шеллінга", яке таїть у собі "вільнодумство і розпусту", до того налякала М.А.Магніцького, одного з найбільш завзятих "освітян" тих років, що спонукала його звернутися до міністра з офіційною запискою (1823 р.), яка містить вимогу взагалі вилучити філософію з викладання.

Де ж могли допитливі юнацькі уми, сп'янілі від вітрів із Заходу, які з новою силою повіяли після триумфу 1812 р., шукати відповіді на "прокляті" питання, звідкіля вони повинні були черпати хоча б крихти знань? Можна вигнати професорів, зруйнувати університети, спалити книги – але як знищити потяг до "любомудрія" у тих небагатьох, хто почувається самотнім серед пануючого неучтва? Потреба в духовному спілкуванні притягувала цих одинаків один до одного, змушувала їх об'єднуватися і згуртовуватися. Тільки в колі подібних собі шукачів істини можна було знайти співчуття і підтримку, обмінятися думками, поділитися знаннями. На початку двадцятих років гуртки в Росії ще нечисленні, але в 30-40-і роки вони з'являються практично скрізь, від столиці до глухої провінції. Поряд із "офіційною" філософією, яка постійно регламентується і контролюється, філософські гуртки стають найважливішою формою "буття" філософії, її "живим життям". Для російської думки XIX ст. вони були тією школою, у якій у муках, в суперечках, в словесних баталіях народжувалася її самосвідомість.

Першими виникають "шеллінгіанські" гуртки. У 1822 р. в Москві навколо Семена Єгоровича Раїча (Амфітеatroва) (1792-1855), поета, журналіста, педагога, стихійно складається літературний гурток (Ф.І.Тютчев, М.В.Путята, кн. В.Ф.Одоевський, В.П.Титов, С.П.Шевірьов, М.П.Погодін, О.І.Кошелев та ін.). "Тут красне письменство стояло на першому плані, – згадував О.І.Кошелев, – філософія, історія й інші науки тільки нишком, час від часу, насмілювалися подавати свій голос"³³.

Для нас значно цікавішим є суто філософський гурток юних прихильників шеллінгіанства, що об'єдналися, щоб замінити "шкідливий" вплив французького матеріалізму добродійним німецьким ідеалізмом³⁴. В історію цей гурток увійшов як "Товариство любомудрів" (1823), ставши "першою спробою філософського спілкування"³⁵. Товариство "збиралося таємно, – пише у своїх "Записках" О.І.Кошелев, – і про його існування ми нікому не говорили. Учасниками його були: кн. Одоевський, Ів. Кіреєвський, Дм. Веневітінов, Рожалін і я"³⁶. Тут панувала німецька філософія, тобто Кант, Фіхте, Шеллінг, Окен, Геррес та ін. "Тут ми іноді читали наші філософ-

ські твори, але частіше всього і здебільшого розмовляли про прочитані нами творіння німецьких любомудрів. Засади, на яких повинні були ґрунтуватися всякі людські знання, складали переважний предмет наших бесід... Ми збиралися в кн. Одоевського... Він головував, а Д.Веневітінов більше всього говорив і своїми виступами часто приводив нас у захват"³⁷. У 1823 р. члени товариства вирішили видавати журнал, спеціально присвячений пропаганді німецького ідеалізму, і в наступному році здійснили свій намір. Збірник "Мнемозина" (редактори В.Одоевський і В.Кюхельбекер, за участі професора М.Г.Павлова) проіснував до повстання декабристів (1825) і більше не відновлювався. У 1826 р. членами того ж гуртка був заснований новий журнал – "Московський вісник", але на той час гурток як єдина група людей, що мали спільні цілі, уже розпався. В.Одоевський і Д.Веневітінов, які були "душею" гуртка, виїхали до Петербурга (де Веневітінов незабаром помер у віці 22 років), тому на чолі журналу довелося поставити М.Погодіна, "далекого по суті і від шеллінгіанства, і від філософії взагалі"³⁸. Задумане не здійснилося, і в 1831 р. журнал було закрито.

Дворічне існування "Товариства любомудрів" залишило помітний слід у російській свідомості того часу. Присвятивши себе поширенню ідей німецького ідеалізму, любомудри поступово проклали дорогу гегелівській філософії, яка уже поспішала сюди.

Російське шеллінгіанство "не було... творчим порухом думки"³⁹. У 20-ті роки XIX ст. Росія лише познайомилася з Шеллінгом. Осмислювати його творчо вона почала пізніше (слов'янофіли, В.С.Соловйов, релігійні філософи початку XX ст.), однак це осмислення не відбулося б без тієї пори учнівства, без якого не може народитися самостійне мислення. Спочатку в Росії засвоїли не систему Шеллінга як таку, а її окремі думки, уривки, фрагменти. Проте, і засвоєного було досить, щоб задуматися над шляхами власного філософського розвитку, почати шукати і діяти. Росії потрібна своя філософія – висновок, зроблений Д.Веневітіновим ще в 1826 р., висновок, що свідчить про народження російської думки. Наближалася пора пробудження...

¹Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философия русского послеектябрьского зарубежья. – М., 1990. – С.69; ²Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. – М., 1979. – С.332; ³Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж, 1939. – С.7; ⁴Розанов В.В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли о связи с нашей переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии. – 1890. – № 3. – С.8; ⁵Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж, 1939. – С.7; ⁶Див.: Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. – М., 1982. – С.47; ⁷Див.: Кантово основание для метафизики нравов. С немецкого языка переведенное Яковом Рубаном. – Николаев, 1803; ⁸Див.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2-х т. – Париж, 1989. – Т.1. – С.116; ⁹Див.: Колюпанов Н.П. Биография А.И.Кошелева. – М., 1892. – Т.1. – С.426; ¹⁰Пыпин А.Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. – СПб., 1909. – С.201; ¹¹Див.: Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. – С.107; ¹²Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С.85; ¹³Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. – С.108; ¹⁴Див.: Лодий П.Д. Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. – СПб., 1815; ¹⁵Шлет Г.Г. Очерк развития русской философии // Очерки развития русской философии. – Свердловск, 1991. – С.362; ¹⁶Див.: Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С.87; ¹⁷Див.: Там само. – С.93; ¹⁸Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 478; ¹⁹Ахути А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Россия и Германия: опыт философского диалога. – М., 1993. – С. 203; ²⁰Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 478; ²¹Кант И. Сочинения: В 6-ти т. – М., 1963–1966. – Т.4. – Ч.1. – С. 234; ²²Там само. – С.410; ²³Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Очерки развития русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 108; ²⁴Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С.485; ²⁵Див.: Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж, 1939. – С. 9–11; ²⁶Див.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2-х т. – Париж, 1989. – Т.1. – С. 220; ²⁷Там само. – С. 126; ²⁸Чижевский Д.И. Гегель в России. – Париж,

1989.— С. 36; ²⁹Герцен А.И. Былое и думы. — М., 1946.— С. 215; ³⁰Там само; ³¹Див.: Давыдов И.И. Возможна ли у нас германская философия // Москвитянин. — 1841.— Т.2.— С. 385-401; ³²Див.: Загоскин Н.П. История Казанского университета. — Казань, 1904. — Т.3. — С. 344-350; ³³Русское общество 40-50-х годов XIX в. Ч. 1. Записки А.И. Кошелева. — М., 1991.— С. 50-51; ³⁴Див.: Корнилов А.А. Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. — М., 1915.— С. 110; ³⁵Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философия русского постлюксембургского зарубежья. — М.,

1990. — С. 70; ³⁶Русское общество 40-50-х годов XIX в. Ч.1. Записки А.И.Кошелева. — М., 1991.— С. 51; ³⁷Там само; ³⁸Корнилов А.А. Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. — М., 1915.— С. 113; ³⁹Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философия русского постлюксембургского зарубежья. — М., 1990.— С. 70.

Надійшла до редколегії 24.11.2003

ПОЛІТОЛОГІЯ

І.В.Шовкун, пошукач

ПРО СПЕЦИФІКУ ПОЛІТИЧНОЇ РЕКЛАМИ

У статті розглядається сутність та форми політичної реклами. Автор пропонує визначення основних понять політичної реклами — "об'єкт", "суб'єкт", "мета" та ін.

This article is about the essence and forms of political advertisement. The author suggests definition of main concepts of political advertisement — "object", "subject", "aim" etc.

Зміни, що відбуваються в сучасному українському суспільстві, розвиток ринкових відносин, розповсюдження їх на політику — все це потребує переосмислення ситуації у сферах діяльності, що нерозривно пов'язана із суспільною свідомістю, й особливо в тих з них, де діяльність нерозривна з конкурентною боротьбою. Саме до них відноситься політична реклама.

Дослідження феномену політичної реклами як складової політичного процесу перебуває на перехрещенні найрізноманітніших дисциплін, вона вбирає в себе знання зі сфери політичних наук (політології, політичної філософії, політичної соціології й ін.), реклами, маркетингу. Крім того, оскільки політична реклама ставить своєю метою вплив на масову свідомість, необхідно, щоб у її предмет були включені теорія масової комунікації, соціальна психологія та інші науки.

Політичну рекламу можна розглядати в різних площинах. Насамперед вона являє собою одну зі сфер рекламної діяльності, поряд з економічною, соціальною, юридичною, конфесіональною, особистісною рекламою, рекламою послуг, міжособистісних відносин тощо. Метою будь-якого рекламного повідомлення є спонукати людей до конкретної дії з бажанням і запрограмованим результатом, причому часовий інтервал між посланням і очікуваною реакцією на нього повинен бути якнайменшим, тобто діяти слід "якнайшвидше, якомога енергійніше"¹.

Сучасні теорії надають значну кількість визначень реклами. Мабуть, одним з найбільш завершених на сьогодні є визначення, запропоноване французьким дослідником А.Дейяном (його можна поширити і на політичну рекламу): "Реклама — це платне, односпрямоване й неособистісне звернення, здійснюване через засоби масової інформації та інші види зв'язку, що агітують на користь певного товару, марки, фірми, якогось підприємства, кандидата, уряду"². Природно, що це звернення платне: рекламодавець повинен заплатити за його передачу. Рекламне звернення односпрямоване, тому що має тільки один напрямок — від рекламодавця до об'єкта впливу (у зворотному напрямку надходить лише реакція споживача на повідомлення). Рекламне звернення неособистісне, тому що адресується не якійсь конкретній особі, а цільовій аудиторії. Воно опосередковане, оскільки вдається до послуг засобів комунікації.

Визначаючи поняття реклами, можна ствердити, що реклама — диференційована, багатоцільова, багатофункціональна діяльність (слід також згадати інформаційну, комунікативну й, із певним застереженням, культурну функції реклами).

Акцентуючи увагу на політичній рекламі, ми з певним правом можемо говорити про її інформаційну функцію, оскільки одним з її завдань є ознайомлення ау-

диторії з політичною акцією, кандидатом, партією, їх поглядами, пропозиціями, перевагами. Можемо також відзначити комунікативну функцію політичної реклами, тому що вона встановлює контакт між носіями влади чи претендентами на місця у владних структурах і населенням, здійснює специфічно спрямований адресний зв'язок між ними, використовуючи гранично доступну для сприйняття знакову систему; вона є свого роду провідником ідей, ретранслятором образів, символів, міфів. Політична реклама функціонує в умовах політичної конкуренції, виокремлюючи власний об'єкт серед інших. Таким об'єктом може бути особистість чи партія, за якими завжди стоїть певна система поглядів на соціальні проблеми й способи їхнього вирішення, на оптимальні шляхи облаштування життя в соціумі, тому можна також відзначити соціально-орієнтаційну, ідеологічну функцію політичної реклами.

Функціонування політичної реклами відбувається повсякчас, тобто не тільки в період виборчих кампаній, але й у проміжках між ними. Так, вона дозволяє залучати тій чи іншій партії прихильників, вербувати нових членів, повідомляти широким масам ідеї чи принципи нової партії, спонукати людей до участі в тій чи іншій політичній акції.

Різновидом політичної реклами є й так звана інституціональна реклама — реклама партії чи руху як соціального інституту, суспільно значуща діяльність певної організації, здійснювана у рекламних цілях, або, врешті, просто організована рекламістами інтерпретація діяльності партії як суспільно значущої структури: "...партія може виступити спонсором того або іншого соціального чи економічного проекту, що викликає інтерес і вдячність людей. Вона може стати засновником громадського фонду, бути організатором популярного фестивалю, благодійного концерту, виступити в ролі мецената тощо"³.

При розгляді будь-якого виду діяльності необхідно, насамперед, визначити поняття "суб'єкт", "об'єкт", "мета", "предмет", "методи" і "засоби". Спираючись на наявні теоретичні розробки, спробуємо дати визначення цих понять стосовно політичної реклами.

Суб'єктом політичної реклами є рекламодавець (політична організація або окремих діяч).

Об'єкт реклами — учасники політичного процесу, покликані зробити певний вибір, визначити для себе ту чи іншу політичну орієнтацію. В кожному конкретному випадку ці учасники становлять конкретну цільову групу.

Мета політичної реклами полягає в тому, щоб спонукати людей до участі в яких-небудь політичних процесах, зокрема, у делегуванні тих чи інших повноважень певним діячам; тобто, змусити людей до того або іншого типу політичної поведінки, у тому числі електоральної⁴.

Це дозволяє дати таке визначення політичної реклами: це форма політичної комунікації в умовах вибору, адресний вплив на електоральні групи, метою якого є надати "у доступній, емоційній, лаконічній, оригінальній, легко запам'ятовуваній формі суть політичної платформи певних політичних сил, налаштувати на їхню підтримку, сформувати і впровадити в масову свідомість певне уявлення про їх характер, створити бажану психологічну установку, що визначає напрямок почуттів, симпатій, а потім і дій людини"⁵.

У такому випадку предмет реклами – це кандидат, партія, їхня програма, а також політична акція, рух підтримки чи протесту тощо.

Методи рекламної діяльності відносяться до числа комунікативних методів, орієнтованих на управління масовою поведінкою за допомогою впливу на свідомість людей. Реклама, у тому числі політична, використовує як раціональні, так і емоційні способи впливу на аудиторію. Емоційно подана інформація засвоюється швидше. До того ж самі реакції людей найчастіше ірраціональні, неспостережимі, засновані на емоціях. Так, наприклад, досвідченим політикам протиставляють "молодих і перспективних", як це відбулося в Росії під час передачі влади від Б.Єльцина до В.Путіна, демократу "бешкетнику" Б.Клінтону в 1996 році протистояв "поважний" республіканець, ветеран Другої світової війни Б.Дуел. І якщо в першому випадку в Росії владу вдалося передати майже в ідеальний спосіб, тому що саме суспільство було позитивно налаштоване на "молодого і фізично здорового", яким виглядав В.Путін на фоні "старого й стомленого" Б.Єльцина, то в другому – республіканці із "поважністю" Б.Дуела "переграли", й американське суспільство продовжило контракт з "нерозважливим" і "бешкетуватим", але сповненим сил Б.Клінтоном.

Проте, не можна зневажати й раціональної складової поведінки виборців. Розхоже твердження, що головне для них "не політика кандидата, а враження про нього як про людину"⁶, далеко не завжди відповідає дійсності. Так, організатори виборчої кампанії 1992 року у США стикнулися за напоруд високою політичною активністю електорату. З'ясувалося, що причиною її було бажання людей зрозуміти суть пропозицій кандидата, до змісту програм виявлявся більший інтерес, ніж до того, що являє собою політик.

Отже, при використанні тих чи інших методів політичної реклами вкрай важливо встановити ефективну рівновагу, при виборі певного методу враховувати політичну ситуацію, стан масової свідомості в даний період часу, перевагу тих чи інших механізмів сприйняття в конкретній цільовій групі.

Для будь-якого виду діяльності властивий свій арсенал засобів. У наявній літературі немає єдиної точки зору з приводу того, що вважати засобами реклами. Деякі автори мають на увазі під ними засоби масової комунікації, інші – форми втілення рекламних повідомлень, що змінюються в залежності від каналів поширення⁷.

Доволі часто можна побачити отождолення понять "засіб", "жанри" реклами, "канали поширення". Для встановлення певної однозначності будемо називати засоби комунікації, за допомогою яких рекламні звернення доносяться до аудиторії, каналами поширення рекламної інформації. Це не тільки преса, радіо й телебачення, але й поштова, друкована, вулична комунікація, передача даних про предмет реклами за допомогою рухомих носіїв, сувенірів у місцях їхнього продажу, мультимедійних каналів.

Відтак, засіб реклами – це прийом, спосіб дії. Наприклад, А.Деян, розглядаючи способи дії раціональної й емоційної реклами, стверджує:

"– раціональна (предметна) реклама інформує, звертається до розуму потенційного покупця (виборця),

наводить аргументи, щоб переконати його; свої докази одягає в словесну форму, а також використовує креслення чи малюнок для того, щоб підсилити й підкріпити враження від сказаного словами;

– емоційна (асоціативна) реклама викликає спогади і наводить на думку; вона впливає через асоціацію ідей, шляхом відтворення обстановки; її улюблений засіб – малюнок і, меншою мірою, звук"⁸.

Отже, можемо виокремити вербальні, образні й звукові засоби. Під рекламними засобами мають на увазі також "певним чином, сформовані в руслах інформаційних потоків, з певним співвідношенням можливих у цих руслах сигніфікативних засобів, типи рекламних повідомлень"⁹. У друкованій рекламі це оголошення, листівка, плакат, проспект, буклет; у газетно-журнальній – оголошення, рекламна стаття; у радіо-рекламі – оголошення, рекламна радіопостановка, радіо-ролик; у телерекламі – оголошення, відеокліп, спот, відеофільм; у зовнішній – брендмауер, світлова реклама, гасло, транспарант тощо.

Політична реклама являє собою не лише один з різновидів рекламної діяльності, але й елемент системи маркетингу, складову комплексу маркетингових комунікацій. У світовій практиці прикладного маркетингу накопичений досвід застосування маркетингу у всіх сферах ділової активності, де присутня конкурентна боротьба. І якщо у сфері виробництва товарів промислового призначення використовується промисловий маркетинг, у виробництві сільськогосподарської продукції – агромаркетинг, то у політичній сфері використовується, відповідно, політичний маркетинг. Він являє собою "сукупність теорій і методів, якими можуть користуватися політичні організації й органи влади з подвійною метою: визначити свої задачі й свої програми та вплинути на поведінку громадян"¹⁰. До політичного маркетингу входить також виборчий маркетинг, мета якого більш вузька – допомогти політичним партіям і кандидатам розробити і провести ефективну виборчу кампанію.

Отже, маркетинг будь-якої політичної, в тому числі й виборчої, кампанії є системою дій, що дозволяє ефективно впливати на поведінкові реакції електорату, ґрунтуючись на найдокладнішому й ретельному вивченні його специфіки, структури, настроїв, готовності підтримати ті чи інші програми. У процесі маркетингу проводяться соціологічні дослідження політичного ринку з метою наступного особистісного, програмного й інформаційного впливу на виборців. Особистісний вплив має на меті створення образу кандидата та його висування. Програмний вплив – розробку програми кандидата, засобів і методів її реалізації, напрямку кампанії (її осі), саму організацію кампанії – складання її календаря, створення груп підтримки, розробку досьє лідера, організацію мітингів, "ходіння в народ", вибір мови передвиборчої політичної пропаганди, виготовлення політичних плакатів, листівок. Інформаційний вплив передбачає рекламу, заходи в рамках публік рілейшнз.

Передвиборча ситуація цілком адекватно може бути описана в "ринкових" термінах, хоча уподібнення політика до "товару", що виставляється на "продаж", дотепер викликає суперечки як серед вітчизняних, так і серед закордонних фахівців в області політичних комунікацій. Так, наприклад, Р.Ривз, відомий фахівець в галузі теорії і практики реклами, представляв виборця як людину, що опинилася "між двома тюбиками зубної пасти в аптеці. Буде обраний той сорт, що щонайкраще запам'ятався в її пам'яті"¹¹. І навпаки, відомий діяч демократичної партії США Едлай Стівенсон вважав, що "сама ідея продавати кандидатів як кашу для сніданку... є найвищою образою демократичного процесу"¹².

Подібним чином висловлюється й О.І.Ковлер, автор праці "Основи політичного маркетингу": "Асиміляція вибо-

рів зі збутом товарів-кандидатів споживачам-виборцям перетворює кульмінаційний момент демократії в звичайну ділову операцію¹³. Французький фахівець з організації виборчих кампаній Д.Давид висловився ще більш рішуче: "Людину не можна ототожнювати з продуктом, тому політичний маркетинг може бути лише технікою управління виборчими кампаніями і політичними кар'єрами"¹⁴.

Загалом, "ринково-товарний" підхід до виборів отри-мує за кордоном усе більше поширення. Так, О.А. Феофанов відмічає: "Порівняння кандидатів у передвиборчих кампаніях з товаром для продажу стало звичайним для політичних менеджерів-професіоналів"¹⁵. Подібну точку зору, хоча й не висловлену в чіткому вигляді, можна було зустріти на виборах до Верховної Ради України в 2002 року в середовищі провідних політиків СДПУ (О).

На наш погляд, виборчий процес не можна зводитись суто до купівлі-продажу кандидатів і партій. Так само не можна спрощено тлумачити можливість впливу на рішення виборців у рамках виборчого маркетингу як "зомбування", а створення іміджу кандидата підмінювати міркуваннями про те, що, мовляв, "гарний іміджмейкер приведе до перемоги будь-якого кандидата" (саме це, мабуть, і "підвело" політтехнологів СДПУ (О) в 2002 році).

Одне з центральних понять політичної реклами – образ, чи імідж кандидата. Спочатку термін "імідж" використовувався в комерційній рекламі для диференціації однорідних товарів. З розробкою нових методів організації виборчих кампаній на початку 60-х років ХХ ст. в США це поняття стали широко застосовувати і для диференціації суспільних лідерів.

У літературі наявне таке визначення іміджу: "Імідж – це квінтесенція рекламної творчості. Він інтегрує сучасні рекламні технології, новітні досягнення в області психології сприйняття, а також творчу індивідуальність його творців. Можна сказати, що імідж – це дволикий Янус реклами, який поєднує реальний об'єкт із тими очікуваннями, що роблять його привабливим, причому таким чином, щоб забезпечити його оптимально ефективне сприйняття"¹⁶.

Аналіз ряду робіт, присвячених іміджу, дозволяє визначити такі його характерні властивості й ознаки: (1) імідж спрощений у порівнянні з об'єктом, публічним портретом якого він є; разом з тим, він підкреслює специфічність та унікальність об'єкта; (2) імідж можна розглядати як різновид згорнутого повідомлення: значний обсяг інформації, яку несе об'єкт, за допомогою іміджу зводиться до обмеженого набору символів; (3) імідж конкретний, але рухливий, мінливий; він увесь час корегується, адаптується до вимог поточної ситуації; (4) імідж деякою мірою ідеалізує рекламований об'єкт, або перебільшуючи його вигідні риси, або наділяючи об'єкт додатковими соціальними, ідеологічними, психологічними якостями відповідно до очікувань тих, на кого спрямована реклама; (5) будучи прив'язаним до свого прообразу, імідж, проте, живе за власними законами відповідно до психологічних орієнтацій повсякденної свідомості; (6) імідж займає місце між реальним і бажаним, між сприйняттям та уявою, штучно розширюючи сприйняття даного об'єкта у заданому напрямку, захоплюючи уяву сприймаючого індивіда, його "співучасть" у формуванні іміджу.

Отже, політичний імідж є своєрідною інтегруючою структурою, оскільки поєднує уявлення аудиторії про рекламований об'єкт і характеристики, що відбивають реальні властивості об'єкта.

Від поняття "імідж" слід відрізнити поняття "стереотип". На відміну від іміджу, стереотип є абстрактним, узагальнюючим, інтегруючим, а не індивідуалізуючим відображенням об'єкта чи явища, це неначе їх "готова формула". Він може брати участь у створенні іміджу – слугувати автору рекламного звернення в якості одно-

го з "відправних пунктів" поряд з іншими. Завдяки своїй поширеності й схематичності стереотип може полегшувати сприйняття створюваного іміджу, але підмінявати його не може.

У політиці імідж лідера поєднує в громадській думці сприйняття його як особистості і враження від його програмних документів, заяв, рішень. "Як посередник між виборцем і деякою політичною силою, особистість кандидата не може постати перед громадськістю у всій повноті своїх людських проявів. Від неї неначе абстрагується, відчужується певний образ, що включає в себе й ідеальні риси, і проекцію властивостей, наявних в електораті... Виборцю належить сприймати саме цей образ-імідж, постійно відтворюваний самим суб'єктом і засобами комунікації: певні риси, якості лідера, взяті в єдності політичних, світоглядних, біографічних, зовнішніх якостей, що резонують у перевагах електорату"¹⁷. Формування іміджу кандидата з використанням маркетингових технологій – це заснована на вивченні електорату система оптимізації значущих характеристик кандидата (зовнішність, манери, публічна поведінка, програми) та інформаційного впливу на цільову аудиторію, що спрямована на одержання максимального числа голосів виборців для даного лідера.

Нерозривно пов'язані з категорією "імідж" і такі поняття, як характеристики, якості кандидата. Характеристики кандидата – це сукупність властивостей йому якостей, таких, наприклад, як стать, вік, національність, віросповідання, освіта, партійна приналежність, доходи, соціальний статус, займана посада й ін. Особливе значення має позиція кандидата з ключових питань, які хвилюють електорат, та його програма. Якість кандидата – міра відповідності його характеристик потребам електорату.

Розглядаючи політичну рекламу в площині політичного маркетингу, слід увести до поняттєвого апарату деякі специфічні поняття й економічні категорії, що використовуються при аналізі передвиборчої ситуації. До них належать: (1) зовнішнє середовище передвиборчого маркетингу – сукупність суб'єктів і сил, що впливають на дану партію (кандидата) ззовні (конкуренти, електорат, держава, конституція, законодавство тощо); (2) внутрішнє середовище передвиборчого маркетингу – сукупність суб'єктів і сил, що діють усередині партії в передвиборчий період і забезпечують просування кандидата від даної партії на виборах (організаційна структура партії, її керівництво, "команда" кандидата, його програма тощо); (3) ринок кандидатів – відносини між "продавцем" і "покупцем". В якості "продавця" виступають "команда" кандидата, ангажовані ним фахівці з реклами, маркетингу, стратегічного планування, формуванню іміджу тощо. Роль "покупця" грає та частина електорату, що голосує за даного кандидата; (4) конкурентоспроможність кандидата – наявність у нього певних переваг перед іншими кандидатами і здатність зберігати ці переваги до моменту виборів; (5) пропозиція – весь передвиборчий список кандидатів; (6) попит на кандидата – кількість голосів, які електорат готовий віддати за нього; (7) "ціна" кандидата – обсяг коштів, які необхідно вкласти в організацію кампанії даного кандидата, щоб досягти "середньоринкового рівня" і витримати конкуренцію з боку інших кандидатів; (8) позиціонування кандидата – виділення його із середовища конкурентів через акцентування уваги виборців на його прикметних позитивних властивостях.

З точки зору політичної реклами особливої ваги в комплексі маркетингу набувають маркетингові комунікації. Їх завдання – "створення і підтримка постійних зв'язків з ринком для інформації, переконання і нагадування про свою діяльність з метою стимулювання продажів і формування образу підприємства"¹⁸. До маркетингових комунікацій традиційно відносять рекламу, формування

репутації (паблік рілейшнз), "стимулювання збуту" (іноді це називають прямим маркетингом) та "особисті продажі". Деякі дослідники включають у число маркетингових комунікацій також пропаганду й участь у виставках і ярмарках. Пропагандистський вплив, безумовно, заслуговує на те, щоб виділяти його в самостійну комунікаційну категорію, а що стосується участі у виставках, то, вважаємо, під цим маєтись на увазі комплексне використання перерахованих вище комунікацій.

Комплекс комунікацій політичного маркетингу можна представити як сукупність наступних елементів: (1) політична реклама, що використовує всі можливі канали поширення інформації (телебачення, радіо, пресу, поштову розсилку, вуличну комунікацію) та існуючі в рамках цих каналів рекламні звернення (ролики, споти, фільми, рекламні публікації, буклети, листівки, засоби зовнішньої реклами тощо); (2) організація громадської думки – через спеціальні публікації в пресі, організацію теледебатів, телевізійних виступів, інтерв'ю тощо; (3) "особистий продаж" – зустрічі кандидата та його довірених осіб з виборцями, мітинги тощо; (4) "стимулювання збуту" – різні форми матеріального стимулювання виборців (подарунки, безкоштовні обіди тощо).

Під впливом комплексу маркетингових комунікацій, реалізованих передвиборчими "командами" конкуруючих партій і рухів, формуються передвиборчі переваги і "попит" електорату. При цьому передвиборчі "команди" прагнуть підвищити "якість" своїх кандидатів у свідомості виборців, удосконалюючи їх "образ" різними методами.

Отже, можемо зробити висновок, що політична реклама входить у комунікативний комплекс політичного маркетингу і діє разом з іншими його елементами. При цьому всі елементи варіативно доповнюють один одного.

Виходячи зі спільності цілей і предмету, згадані комунікації можна об'єднати в дві великі групи: комплекс політичної реклами (у нього увійдуть також "особистий продаж" і "стимулювання збуту") і комунікації, спрямовані на громадську думку в цілому (паблік рілейшнз і пропаганда). Специфіка політичної реклами полягає насамперед у тому, що її задачі досить чітко окреслені і стосуються ясно визначеного предмету – у досить короткий термін у рамках розробленої стратегії з максимальною ефективністю вплинути на конкретну цільову аудиторію, адресуючи їй конкретний заклик (при цьому ефективність можна визначити реально і досить адекватно: наприклад, ефективність політичної реклами у виборчій кампанії практично прямо пропорційна кількості отриманих голосів). До специфічних особливостей політичної реклами варто також віднести характер і тип її комунікативного впливу: як активний, "силовий" вплив, політична реклама відноситься до категорії тактичних комунікацій, вона грає на полі, попередньо обробленому стратегічними комунікаціями (паблік рілейшнз і пропаганда), наповнює конкретним змістом заданих ними набір ситуацій, неначе акумулює стратегічні ідеї і розробки рекламної кампанії, регулює електоральну поведінку.

Підводячи підсумок, можна визначити, що політична реклама – це форма політичної комунікації в умовах вибору, адресний вплив на електоральні групи в лаконічній, оригінальній, легко запам'ятовуваній формі. Політична реклама відображає суть політичної платформи певних політичних сил, налаштовує виборців на їх підтримку, формує і впроваджує в масову свідомість певне уявлення про характер цих політичних сил, створює бажану психологічну установку на голосування.

Комунікативна сутність політичної реклами полягає в тому, що вона встановлює контакт між носіями влади чи претендентами на місця у владних структурах і масою, здійснює певним чином спрямований адресний зв'язок між ними, використовуючи гранично доступну для сприйняття й адекватну йому знакову систему. Політична реклама є своєрідним провідником ідей, ретранслятором

образів, символів, міфів. Вона виконує також інформаційну функцію, ознайомлюючи аудиторію з партією, кандидатом, їх поглядами, акціями, пропозиціями, їх перевагами перед конкурентами. Політична реклама функціонує в умовах політичної конкуренції, вона виділяє власний об'єкт з числа інших, тому можна говорити про соціально-орієнтовану, ідеологічну її функції.

Мета політичної реклами полягає в тому, щоб спонукати людей брати участь у тих чи інших політичних процесах, включаючи делегування різних повноважень, у тому числі шляхом виборів.

Предмет політичної реклами – партія, кандидат, їх програми, а також політична акція, рух підтримки чи протесту тощо.

Суб'єктом політичної реклами є рекламодавець (політична організація чи діяч), об'єктом – учасники політичного процесу, які роблять той чи інший вибір, визначаючи для себе, якої політичної орієнтації дотримуватись (у кожному конкретному випадку вони складають конкретну цільову групу).

Політична реклама використовує як раціональні, так і емоційні способи впливу на аудиторію, спрямовані як на усвідомлювані, так і на неусвідомлювані реакції реципієнтів.

Політична реклама використовує вербальні, образні й звукові засоби. Одне з центральних понять політичної реклами – образ, або імідж кандидата. Його характерні ознаки: спрощеність у порівнянні з прообразом; демонстрація специфічності та унікальності рекламованого об'єкта; конкретність, рухомість, трансформованість; часткова, ідеалізована відповідність рекламованому об'єкту.

До основних понять політичної реклами відносяться також характеристики кандидата, якості кандидата, зовнішнє середовище передвиборчого маркетингу, внутрішнє середовище передвиборчого маркетингу, ринок кандидатів, конкурентоспроможність кандидата, пропозиція, попит, "ціна" кандидата, позиціонування.

Політична реклама входить у комунікативний комплекс політичного маркетингу (охоплює також організацію громадської думки, "особистий продаж" "стимулювання збуту", пропаганду) і діє разом з іншими його елементами на основі варіативної доповнюваності всіх елементів.

Специфіка політичної реклами полягає насамперед у чіткій визначеності її завдань і предмета, в активному, "силовому" характері її комунікативного впливу. Політична реклама є своєрідним акумулятором стратегічних ідей і розробок рекламної кампанії, регулятором електоральної поведінки.

¹Ученова В.В., Старых Н.В. История рекламы: детство и отрочество. – М., 1995. – С.3; ²Deyan A. La publicite. – Paris, 1988. – Р.9; ³Феофанов О.А. Что может политическая реклама // Коммунист. – 1991. – №12. – С.50; ⁴Див.: Шестопал Е.Б. Очерки политической психологии. – М., 1990. – С.24-25; ⁵Феофанов О.А. Что может политическая реклама // Коммунист. – 1991. – №12. – С.57; ⁶Цит. за: Феофанов О.А. США: реклама и общество. – М., 1974. – С.208; ⁷Див.: Реклама от А до Я. Словарь рекламных терминов. – Казань, 1992; ⁸Деян А. Реклама. – М., 1993. – С.12; ⁹Див.: Гринберг Т.Э. Политическая реклама: портрет лидера. – М., 1995; ¹⁰Див.: Ковлер А.И. Основы политического маркетинга. – М., 1993; ¹¹Див.: Рувз Р. Реализм в рекламе. – М., 1969; ¹²Карцева Е. Три лица имиджа, или кое-что об искусстве внушения // Иностранная литература. – 1971. – №9. – С.234; ¹³Ковлер А.И. Основы политического маркетинга. – М., 1993. – С.7; ¹⁴David D. Le marketing politique. – Paris, 1978; ¹⁵Феофанов О.А. США: реклама и общество. – М., 1974. – С.200; ¹⁶Ученова В.В., Старух М.И. "Философский камешек" рекламного творчества. – М., 1997. – С.41-42; ¹⁷Гордеева О.И. Политический имидж в избирательной компании // Технология и организация избирательных компаний. Зарубежный и отечественный опыт. – М., 1993. – С.158; ¹⁸Соловьев Б.А. Маркетинг. – М., 1990. – С.96.